No. 3 1930 ANUL I

STUDII TEOLOGICE

PUBLICAŢIE A FACULTĂŢII DE TEOLOGIE DIN BUCUREŞTI

SUMARUL

Proverbele lui Solomon de *Pr. Popescu-Mălăeşti*

Contribuţiuni la istoria încercărilor de unire a Bisericilor de *Prof. T. M. Popescu*

Incercări de Istoria Liturghiei de *Preot Petre Vintilescu.*

Sf. Cyprian nu recunoaşte Episcopului Romei prerogativa primatului jurisdicţional de *Dr. Alex. N. Mălin.*

Recenzii.

Referat înaintat I. P. S. Sale Pariarh. Dr. Miron Christea.

Tip. „România Mare"
Bucureşti
Belvedere 12

REDACTORI:

PROFESORII FACULTĂȚII DE TEOLOGIE

PENTRU

Exegeza Vechiului Testament, *Pr. I. Popescu-Mălăești*
Exegeza Noului Testament, *Prof. agregat Diac. Haralambie Rovența*
Istoria Bisericească Universală, *Prof. agregat Teodor M. Popescu*
Patrologia, Suplinitor *Prof. agregat Teodor M. Popescu*
Istoria Bisericii Române, *Prof. Pr. Nicolae Popescu*
Teologia dogmatică și simbolică, *Prof. Pr. I. Mihălcescu*
Teologia morală, *Prof. agregat Șerban Ionescu*
Liturgica și Pastorala, *Prof. agregat Pr. Petre Vintilescu*
Omiletică și Cathihetică, *Prof. agregat Pr. Grigore Cristescu*
Drept bisricesc, *Prof. Dimitrie Boroianu*
Indrumări misionare, *Prof. Vasile Gh. Ispir*

Apare de trei ori pe an

Redacția și Administrația: Decanatul Facultății de Teologie din București, Palatul Universității.

Manuscriptele și orice corespondență se trimit la Decanatul Facultății, cu adaosul: „Pentru studii teologice".

ABONAMENTUL: In țară: 300 lei anual
In străinătate: 600 lei anual.

NUMĂRUL 1, 2 și 3 împreună, 300 LEI

No. 3 1930 ANUL I

STUDII TEOLOGICE

PUBLICAŢIE A FACULTĂŢII DE TEOLOGIE DIN BUCUREŞTI

SUMARUL

Proverbele lui Solomon de *Pr. Popescu-Mălăeşti*

Contribuţiuni la istoria încercărilor de unire a Bisericilor de *Prof. T. M. Popescu*

Incercări de Istoria Liturghiei de *Preot Petre Vintilescu.*

Sf. Cyprian nu recunoaşte Episcopului Romei prerogativa primatului jurisdicţional de *Dr. Alex. N. Mălin.*

Recenzii.

Referat înaintat I. P. S. Sale Pariarh. Dr. Miron Christea.

Tip. „România Mare"
Bucureşti
Belvedere 12

STUDII ȘI COMENTARII

PROVERBELE LUI SOLOMON

TIMPUL ȘI AUTORUL SCRIERII.

Cu privire *la timp* avem numai oare care arătări. Așa în cap. 25, în suprascriere, se zice: „*Și acestea sunt ziceri ale lui Solomon*“. De aci, cum am spus mai sus, înțelegem că și celelalte ziceri ce sunt în cap. 1—22 erau cunoscute „bărbaților depe vremea lui Hiskia“.

Titlul acesta se găsește tradus și în Septuaginta. Deci, este mai vechiu de cât veacul al 3-lea, când a fost făcută traducerea greacă.

Asupra autorului putem spune că tradițiunea, care dă pe Solomon de autor este adevărată [27]) întru atât întru cât în scrierea noastră, sunt ziceri alese din colecția de proverbe, ziceri și învățături foarte multe, pe cari le-a lăsat Solomon.

Cine a fost însă *autorul colecției, în starea cum noi o avem, nu știm.*

Acest autor a adăogat și proverbe de ale altor înțelepți,

---

27) *Origen.* «Prolog la Cânt «Cânt» Migne. col. 74 vol. XIII ser. gr. *Vasilie C. Mare.* Hom. XII migne XXXI ser. gr. col. 388. *Grigorie de Nissa.* Hom. I in Cant Cant. Migne XLIV ser. gr. col. 765. *Ieronim* Synops divinae biblioth... Migne XXVIII ser. lat. col. 175—176. *Augustin.* De civitate Dei Cap. XX Migne XLI ser. lat col. 354. *Teodoret din Cir* Praefatio în Cant-Cant Migne 81 ser. gr. col. 29.

cum ne spun titlurile dela capitolele 22 v. 17 și dela 24 v. 23. Cine sunt însă acei înțelepți, nu putem ști.

Și tot cei depe vremea lui Hiskia poate că au adăogat și capitolele din urmă, 30 și 31. Dacă a făcut aceasta Nehemia sau chiar bărbații înțelepții depe vremea lui Hiskia, cu hotărâre și siguranță nu putem spune. Așa că *nici timpul* când s'a făcut colecția nu-l putem hotărâ cu siguranța ce cere însemnătatea cuprinsului cărții.

Adaosele

Cap. 30 și 31.

Capitolul 30 are acest titlu: „Cuvintele lui Agur, fiul lui Iakeh — zicerea.

„Cuvintele bărbatului către Ithiel, către Thiel și Ukal".

Acesta este textul ebraic tradus ad litteram.

Textul acesta a fost însă neînțeles chiar de traducerile cele mai vechi.

Cuvântul „masa" se poate traduce și cu „zicere" sau chiar „cuvântare» cum găsim în toate scrierile profetice, deși nu se întâlnește nici odată alături cu נאם. Dar poate fi și nume propriu «Masa", ca numele unei țări de care se vorbește în Facere 10_{30} [28]).

Deasemenea celelalte nume pot fi și nume proprii, dar și substantive cu însemnare deosebită.

Versiunea siriacă și targumii le-au luat ca nume proprii.

Septuaginta ca și Vulgata le-au luat ca substantive.

Septuaginta traduce: „Fiule! ai frică de cuvintele mele și privindu-le (adăogând μετανοεί) fă pocăință; ceace în ebraică ar suna astfel: (דברי גוה בני וקחם).

Vulgata traduce: „Verba congregantis, filii Vomentis visio quam locutus est vir, cum quo est Deus et qui Deo secum morante confortatus ait".

Aci se vede înrâurirea lămuririlor ce au dat textului, rabinii

Tot sub o asemenea înrâurire a stat și fericitul Iero-

28) Deși articolul ce are nu prea îngădue a-l lua ca nume propiu.

nim, care zice [29]) că *Agur* (congregans) = acel, care adună, este nume dat lui Solomon întru cât Solomon aduna poporul să-l învețe; iar *Iakeh* (vomens) = acel care răspândește desemnează pe David, întru cât el împrăștia în popor adevărul.

Dacă cercetăm și părerile comentatorilor, vedem că sunt așa de multe, câți cercetători sunt.

Unii—cum înclină traducerile vechi și fer. Ieronim—iau pe *Agur* ca substantiv comun, dându-i însemnarea de: congregans, colector, derivat, ca o formă secundară de la אגר (Prov. 10_5)= a aduna; sau îl pun în legătură cu însemnarea acestui radical în limba arabă și care este: *„Cel ce trăește prin streini“.*

Alții îl iau ca nume propriu al unui personagiu necunoscut. Și acest Agur ar fi fiul unui oare care Jaqueh. Cine-i acesta nu știm. Septuaginta nici nu-l pomenește. Vulgata l'a tradus cu „vomens“.

Oare cari comentari au cetit textul așa: בן יקחה משא = Fiu al aceleia căreia Massa ascultă. Sau au citit (schimbând vocalele în יקחה) בן יקחה משא (בן יקחתה[30] משא) = Fiu al aceleia a cărei supusă este Massa (pe care unii îl redau mai limpede cu: Fiu al stăpânei (reginei) din Massa).

Cu aceasta venim la al treilea cuvânt: משא, tot așa de mult discutat.

Massa este numele celui al VII-lea fiu al lui Ismail[31]), din care s'ar trage, după susținerile unor cercetări, tribul arab „Masani“[32]) ce locuia pustiul Arabiei în partea din spre Babilonia; sau după alții Masalii[33]) trib nomad din Mesopotamia, care se găsește amintit în inscripțiunile cuneiforme pe vremea lui Tiglatpilesar II-lea, ca și pe vremea lui Assurbanipal II-lea[34]). Și în acest caz tribul locuia în partea de miază-noapte a Arabiei. Era de neam ismaelit. Deci și Agur, dacă ar fi fost de pe acolo, era tot din neam ismaelit.

Dar din textul nostru de aci Agur, în zicerile lui, cunoaște scrierile israelite, căci v. 5 stă în legătură cu ps. 18_{31}; v.

---

29) Vezi Migne. Agur. Tom. I col. 288, 289.

30) יקה în arabă însemnează: a fi ascultător. Vezi și Fac. 49_{10} și substantivul יקחה = ascultare.

31) Fac. 25_4; I Cron. 1_{30}. 32) Ptolomeu V_{192}. 33) Pliniu Hrist. N. VI_{30}.; 34) Delitzsch. Paradies Pag. 301.

6 se apropie mult de Deut. 42 și 13 1; deci trebue să fi fost israelit. Aceasta cu atât mai mult cu cât Agur în cap. 30 v. 1, 6, 7, 8, 14 și altele se arată un teocrat credincios și păstrător al legei mozaice.

Și în adevăr avem și motive să credem că în aceste părți era lățită cultura israelită. Tot prin aceste părți se afla și țara „Uț" unde a fost Iob, în a cărui carte se discută probleme puse numai de cultura israelită.

Massa era în adevăr un trib ismaelit (arab), dar aceste localități au adăpostit și israeliți veniți acolo din Palestina.

In cartea Facerii 25_{14} și I. Cronica 1_{30} Massa este amintit alături de localitatea „Duma", situată tot în partea de miază noapte a Arabiei. Privind dela Ierusalim era dincolo de munții Seir. Asupra acestor locuitori din Duma Isaia în cap. 21 v. 11,12 are o proorocie din care putem deduce că acolo erau mulți Ebrei.

După I. Cronica 4_{38-43} [35]) pare să fi fost o revărsare a Israeliților din Palestina spre miază-zi, adică spre partea de miază noapte a Arabiei — revărsare pe care o admit și unii scriitori arabi și iudei de mai târziu[36]). In acest caz Massa era o localitate unde trăiau arabi și israeliți-coloniști veniți din Palestina.

Agur, Jaqueh și Lemuel este cu putință să fi fost emiri — căpetenii — ale acestor triburi ismaelito-israelite unde credința în Dumnezeu era destul de răspândită

Cuvântul acesta — *massa* — cum am spus mai sus, se găsește și în scrierile proorocilor în însemnarea de „zicere", „vestire" a proorocilor — însemnare destul de stabilită și cunoscută.

Mai avem în vers 1 încă 2 cuvinte: *Ithiel* și *Ukal*, cari puteau fi două nume a 2 școlari ai lui Agur. Amândouă numele sunt necunoscute.

Septuaginta nici n'a avut în text numele lui Ithiel, sau dacă l'a avut, necunoscându-l, l'a lăsat la o parte. Pe „Ukal" nu l'a luat ca nume propriu.

Vulgata a citit Ithiel și a tradus: „cum quo est Deus" iar pe Ukal l'a tradus cu „confortatus".

Curioasă este în textul nostru original și repetirea nu-

35) Pune alături și Micha 1_{15}, 2_{8-10} și Isaia 28_{12}.
36) Ritter. Arabien II 406.

melui Ithiel. Unii o esplică ca o cerință a paralelismului ebraic al versului.

De aceia mulți comentatori citesc versul așa: לאיתי [37]) ואכל [38]) אל לאיתי אל = m'am trudit pentru Dumnezeu și sunt sfârșit. Adică și-a dat toată osteneala să pătrundă ființa și pronia cerească, dar nu a avut putiuța de a le pătrunde și de aceia crede în ceea ce i s'a descoperit.

In fața acestor 2 feluri de interpretări, cari au și una și alta temeiuri pro și contra, azi nu mai avem posibilitatea unei hotărâri bine și definitiv întemeiate.

Dacă nici traducerile cele mai vechi nu au înțeles într'un fel aceste numiri, noi azi nu putem zice decât că textul în aceste locuri a fost poate mult schimbat.

Și astfel am putea zice că aceste frumoase povețe au fost adăogate cărții noastre tot de bărbați înțelepți depe vremea lui Hiskia.

La *capitolul 31* avem ca titlu, după textul ebraic: „*Cuvintele lui Lemuel, rege din Massa, cari l'a învățat mama lui*", sau după altă traducere: „*Cuvintele lui Lemuel, rege, zicere* (sau poveațe) *cari l'a învățat mama lui*".

Deci „Massa" luat sau nume propriu sau comun.

Septuaginta are: Cuvintele mele sunt grăite dela Dumnezeu, a regelui[39]) învățătură care l'a învățat mama lui".

Vulgata are: „Verba Lemuelis regis, visio, qua erudivit eum mater sua". Tot așa fericitul Ieronim.

Deosebirea de traducere, ca și faptul că până azi nu s'a putut afla nimic de acest Lemuel, ne împiedică a spune ceva asupra adevărului acestui titlu.

Părerile celor mai noi că acest nume ar fi un pseudonim pentru Solomon sau Hiskia sunt păreri subiective.

Este însă foarte cu putință că și aceste povețe au fost adăogate scrierii, tot de bărbații de pe vremea lui Hiskia.

De asemenea este posibil după unii ca aceste 2 capitole să nu fie de origină curat israelită. Și în acest caz este și mai si-

---

37) Dela לאה = a se obosi, trudi, vezi Is. 16$_{12}$, Iob. 11$_7$.

38) Citește «Uaekel» ca impf. apoc. dela יכלה. LXX-a a citit «Uakal» = οὔ παύσομαι. Alții citesc «Ukal» = eu sunt tare dela יכל

39) In unele manuscripte grecești: , dela Dumnezeu, regele, învățătură, care » adică a înțeles că regsle este Dumnezeu.

gur că și acestea au făcut parte de scriere înainte de exil, căci comunitatea judee de după exil nu ar fi primit, sub nici un motiv, în canon o scriere ce cuprindea și părți de origină străină.

FORMA POEZIEI DIN PROVERBE

După cuprins proverbele fac parte dintre cărțile didactice, de învățătură.

După formă sunt poezie, în care s'a observat aproape cu stricteță regulele poeziei ebraice, ale paralelismului.

Forma cea mai întrebuințată în scriere este a ***versului cu 2 stihuri***, în care se află fie un paralelism **antitetic** ca în: $10_{1,20}$ 11_{1},13_{14}.

10_{1} «Fiul înțelept bucură pe tată,
«dar fiul fără minte întristează pe mama lui».

10_{20} «Argint curat este limba dreptului,
«dar inima nelegiuiților de nici un preț».

11_{1} «Cumpenele înșelătoare sunt uriciune înaintea Dom-
[nului
«dar cumpănă dreaptă este plăcerea lui».

13_{24} „Cel ce nu se îndură de bățul său, urăște pe fiul său,
„dar cel ce-l iubește îl ceartă din vreme".

Fie **sinonim** II 3,8,11.

2_{3} — Fiul meu, «Dacă chemi priceperea
„și chibzuirea strigi".

2_{8} Dumnezeu este „păzind cărările dreptății,
„și asupra drumului credincioșilor săi veghează".

2_{11} Atunci „Chibzuirea va veghea asupra ta,
priceperea te va păzi".

Fie **sintetic**: II_{13},13_{14}.

2_{13} „Cari au părăsit cărările dreptății,
„spre a merge pe drumul întunerecului».

13_{14} «Învățătura înțeleptului este isvor de viață,
«spre a sta departe de cursele morții„.

Fie **parabolic** 10_{26}; 25_{14} sq.

10_{26} «Ca oțetul pentru dinți,
„și ca fumul pentru ochi,
«așa este leneșul pentru cei, cari-l trimet».

25_{11} «Mere de aur în vase de argint,
«este cuvântul grăit la vrema lui„,

25_{14} „Aburi și vânt fără ploae,
„este omul, care se laudă cu dar mincinos».

25_{26} Isvor turburat și fântână stricată
«(este) dreptul, care se clatină înaintea celui rău».

Se întâmplă că în un asemenea caz o zicere trece peste distih și cugetarea ce voește a desvolta se desfășoară în 2, 4, 6, 8 și chiar mai multe versuri; $3_{11}-_{12}$ $23_{19}-_{21}$; $6_{12}-_{15}$ $23_{29}-_{35}$ $16_{12}-_{15}$; $30_{21}-_{22}$.

$III_{11}-_{12}$ Mustrarea Domnului, fiul meu, nu despreţui
și nu te îngreţoșa (scârbi) de certarea Lui,
$_{12}$ Căci pe cine iubește Domnul ceartă
și ca un tată pe fiul la care ține.

similar cu

$23_{19}-_{21}$ Ascultă tu fiul meu și fii înțelept,
fă să pășească inima ta pe drum drept.
$_{20}$ Nu fii între cei ce beau vin,
între cei ce se satură de carne.
$_{21}$ pentru că beţivul și nesățiosul sărăcește,
și dormitarea îmbracă în zdrențe;

*
**

De asemenea găsim o **poemă alfabetică,** foarte regulată, în capitolul 31 v. 10 în care în 22 de versuri (fie care cu câte 2 versete) cari încep cu literile alfabetului ebraic în ordinea desăvârșită a literilor fără să lase vre-una la o parte sau să schimbe rândul.

In această poemă se laudă femeea harnică, care este fericirea casii Cu drept cuvânt cercetătorii sfintei scripturi o numesc «A. B. C.» pe care trebue so cunoască orice femee.

*
**

Toate aceste feluri de paralelisme și forme de versificație nu sunt puse după un plan uniform și nu se întâlnesc de o potrivă în toate părţile scrierii.

In capitolele 1– 9 sunt cuvântări morale ce formează mici poeme mai mult sau mai puțin desvoltate; de regulă în strofe de 4 versuri. Aci întâlnim foarte des paralelismul sinonim.

In capitolele 10—22_{16} aproape numai dîstichuri, și anume: în capitolele 10—15 în paralelism antitetic; în capitolele 15—22 mai ales sinonim și sintetic, puține antitetice.

In celelalte capitole sunt sentințe mai lungi, de mai

multe stihuri. Distihurile sunt mai puține și unde sunt, se află unite mai multe la un loc.

Observarea regulelor privitoare la poezia ebraică, mai cu osebire în capitolele 10—22_{16} este încă o dovadă că nu poate fi lucrul vremilor târzii după robiea babilonică, nici de pe vremea robiei, ci numai produsul vremilor de înflorire ale literaturii ebraice.

***

Stilul colecțiunii proverbelor nu se poate pune alături cu al celorlalte scrieri din V. T. din pricina caracterului diferit al scrierii.

Aproape în întregime avem aci ideile exprimate în sentințe scurte; multe chiar într'un singur distih.

Dar varietatea comparațiunilor, înfățișarea ideilor în tablouri pline de frumusețe și înțeles, mulțimea cea mare de imagini în cari sunt înfățișate ideile, dau acestei scrieri un colorit particular, explicabil numai prin caracterul ei.

Și tocmai acest colorit particular, condiționat de felul de expunere și desvoltare al ideilor, o pune între scrierile ce au apărut în timpul de înflorire al literaturii ebraice.

***

Vocabularul. — Potrivit cu ideile ce se desvoltă și felul de desvoltare este de sine înțeles că se găsesc cuvinte cari în alte părți ale V. T. nu sunt; Ex. לוית coroană 1_9, 4_{9}); לחם la hitp. prtcip., = bucăți dulci (dulcețuri); אבוי vai, ah! 23_{29}. etc.

Și expresiuni rari עין חיים numai o dată în Facerea 3_{24}, de multe ori în proverb. קרת = oraș, numai odată în Iob (29_7) de mai multe ori în proverbi. נגדים, care în toate locurile în V.T. înseamnează: regi, prinți, conducători, aci (Proc. 8_6) îl aflăm în înțeles figurat: lucruri alese, de seamă, ideale, nobile רפאות ca subst. sg. dela rad. רפא = a vindeca în înțelesul de *„sănătate“* se află numai aci[40]) etc.

Toate acestea însă nu sunt o dovadă de origina târzie a scrierii sau a unei părți din scriere, ci stau în legătură cu caracterul scrierii. Fiecare autor are particularitățile lui în

40) Vezi și Keil Einleitung pag. 374 sq De și în direcție deosebită în parte, totuși sunt interesante și instructive observările din «Die Sprüche Salomos» de H. Strach § 2 pag. 2.

scriere, cu atât mai mult dar asemenea particularităţi se vor observa în o adunare de ziceri şi sentinţe.

***

Textul acestei scrieri a suferit oarecari schimbări fie în expresii, fie în schimbarea locului zicerilor.

De pildă unele ziceri se prezintă în mai multe locuri sub aceiaşi formă; altele însă se deosebesc în expresii; altele se aseamănă în idei, dar nu în expresii.

Textul aşa cum este nu poate fi dovadă sigură că aşa a fost la început. Vremile şi împrejurările prin cari au trecut aceste scrieri au putut da naştere la schimbări.

Faptul că proverbele nu erau printre scrierile ce se citeau în sinagogă a putut fi şi spre folosul şi în paguba testului. Toy în lucrarea sa «Proverbs» zice că a fost spre bine căci a putut păstra textul mai bine.

Schimbările însă nu sunt multe şi ele se pot afla pe pe temeiul regularităţi poeziei ebraice şi cu ajutorul traducerilor făcute.

Traducerile

Cea mai veche este LXX-a. Proverbele se găsesc în manuscriptele unciale ale LXX-ei (B, ℵ A. Unele bucăţi chiar în C.) cum şi în multe manuscripte cursive.

Deşi nu se spune anume, se crede însă că proverbii au fost cuprinşi în „τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων“ cari, după prologul dela Sirach, ar fi traduse odată cu Hagiografele, deci chiar anterioare jumătăţii veacului II-lea.

In textul grec al proverbilor se găsesc multe abateri de la textul masoretic [41])

Se găsesc: Versuri lăsate din T. Mas. 1_{16}; 4_7; 8_{33}; 11_4; 13_6; 15_{31}; 16_{1-3}; 18_{23-24}; 19_{1-2}; 20_{14-19}; 21_5; 23_{23}.

Versuri sau jumătăţi de versuri adaose: 1_7; 3_{16} a, $_{22}$ a; 4_{27} a sq. 6_8 a sq. $_{11}$ a. 7_1 a. 8_{21} a. 9_{12}, $_{18}$ a.; 12_{13}; 13_{13}; 24_{22} etc.

Asemenea adaose pot fi ale vre unui cititor, care îşi aducea aminte un alt vers din altă parte, îl scriea pe margine şi cu vremea trecea în text.

41) Vezi şi No. 1 al «Studiilor teologice».

Unele versuri traduse de 2 ori: 1_{14}; 3_{15}; 14_{22}; 15_{6}; 16_{26}, 17_{20}; $22_{8,\ 9}$; 29_{24} b. $_{25}$ b.

De multe ori însă asemenea traduceri duble nu se pot urmări, căci sunt împrăștiate: $16_{5}=_{9}$;

In alte locuri sunt întregiri ale unor prepoziţiuni ce au părut neterminate: 11_{16}; 16_{17}; 19_{7}.

Altele sunt îndreptări, dar greșite: 12_{12}; 18_{19}; 19_{25}; 24_{10} etc.

De asemenea găsim bucăți întregi puse în alt loc. De pildă: LXX-a pune cap. 30$_{1-14}$ (Zicerile lui Agur) după cap. 24$_{22}$. In urma 30$_{1-14}$ (ebraic) vine 24$_{23-34}$ text masoretic, urmând apoi cealaltă jumătate a zicerilor lui Agur și ale lui Lemuel.

Titlul dela cap. 10 este lăsat afară. Astfel în LXX avem numai 2 părți; 1-24$_{77}$ și 25-29$_{49}$.

Fiecare parte are titlul de proverbe ale lui Solomon.

***

Aceste deosebiri sunt destul de însemnate.

De aceia unii au zis că au fost 2 texte originale: Unul palestinean și altul egiptian.

Palestineanul este textul masoretic de azi.

Egipteanul a slujit ca text de traducere LXX-ei. Și de oarece multe din versurile și zicerile adaose, de pildă 4$_{27}$ 9$_{12}$, 12$_{13}$, 19$_{7}$, etc., par a fi originale, se crede că ar face parte din cele 3000 de ziceri ale lui Solomon, de cari se vorbește în I Reg. 5$_{12}$.

Alţii însă susţin că n'au existat 2 texte ebraice, ci numai unul singur. Dar traducerea LXX-ei a trecut prin multe mâini, în scurgerea vremii, și a suferit aceste schimbări și adaose. Este mult mai ușor unui cititor sau copiator să adaoge sau să schimbe când este vorba de ziceri și proverbe.

***

Afară de acestea trebue să ţinem seama că traducerea proverbilor în LXX nu stă pe aceiași treaptă cu a celorlalte cărţi. In celelalte cărți termenii tehnici, cuvintele curat ebraice au găsit redarea exactă,

In proverbe însă traducerea este făcută mai liber. Unul și

acelaș cuvânt se află tradus diferit. De pildă צדיק = drept, pe care-l găsim de 34 ori în proverbi. Odată este tradus cu ἄμωμος (fără pată) De câteva ori este luat ca substantiv și și tradus cu δικαιοσύνη.

Tot așa רשע = nelegiuit, אויל = nebun, fără minte, traduse felurit.

De asemenee תורה = lege, cuvânt pe care-l găsim de 6 ori, și tradus când cu νόμος, când cu τάξις, când cu λόγος și cu θεσμός

La fel și פיוה tradus diferit.

Iar חכמה = înțelepciune, cuvânt pe care-l găsim de 24 ori, este tradus cu σοφία (înțelepciune), cu ζωὴ (viață) și cu σοφὸς (înțelept).

Tot așa și מצוה = poruncă și altele.

Lăsarea de cuvinte netraduse, schimbarea singularului cu pluralul, a activului cu pasivul, a adjectivului cu substantivul și traducerea chiar fără observarea regulelor sintaxei ebraice sunt lipsuri ce nu se pot vedea la o altă carte din traducerea celor LXX.

Mulți au zis că *libertatea* aceasta în traducere a fost cerută de caracterul limbei proverbelor, unde este nevoe de mai multă libertate spre a putea reda înțelesul adevărat, de cât într'un stil istoric sau o descriere cursivă.

Dar cap. 1-9 au un stil foarte ușor și se putea reda fără schimbări și nesocotire a textului original.

Și se mai observă și un alt fapt mai de seamă, anume: versurile, jumătățile de versuri sau cuvintele, ce nu au fost înțelese traducătorul le-a lăsat afară.

Alte ori ia numai un cuvânt din textul ebraic și neînțelegând pe celelalte, îi adaogă ceva, sau pune alte cuvinte, numai să iasă un înțeles. Pildă de dibuire în traduceri avem: $1_{18, 22}$ 2_{13}sq.; 7_{20}, 9_{12}, $10_{4, 5, 12, 18, 22, 25}$, $11_{3, 7}$, 12_{6}, $13_{1, 9, 23}$, $14_{13, 20, 23}$ etc., 22_{3}, 24_{7}, etc.

De multe ori adaogă cuvintele numai să-i iasă înțelesul *ce-i se pare:* De pildă 5_{5}, 10_{12}, $14_{13, 33}$ 17_{4}, 18_{9}. Schimbă chiar numele Domnul יהוה, în ἀσεβής (21_{30}) fiindcă nu pricepea înțelesul.

De sigur că la aceasta a contribuit și lipsa unei *tradi-*

ţiuni stabile în ce privește înțelesul tuturor acestor ziceri, cum era pentru psalmi sau prooroci.

Cartea proverbilor nu se citea în sinagogă și de aceia nu era așa de mult cunoscută.

Poate că și din această pricină textul grec a suferit atâtea modificări și alterări.

***

Totuși, cu toată libertatea ce domnește în traducere, trebue să constatăm că în foarte multe locuri nu putem să nu ținem seamă de înțelesul pe care l'a dat traducătorul unei ziceri sau alteia, mai cu osebire unde textul masaretic a suferit schimbări.

El redă cel puțin înțelesul pe care cei de atunci îl dau textului respectiv.

***

Versiunea sahidică

Această versiune editată de Ciaseu, cuprinde o mare parte din proverbi. Este făcută după LXX-a înnainte de a fi trecut prin mâna copiatorilor și de aceia este folositoare pentru reconstituirea textului LXX-ei [1]).

Peșito

In ce privește versiunea siriacă, după rezultatele cercetărilor de până acum, traducerea a fost făcută după un text ebraic, dar a ținut seamă și de traducerea greacă a LXX-ei.

Traducerea fiind liberă nu are valoare critică pentru text, dar poate fi folositoare. întrucât apropiindu-se mult mai mult ca LXX-a de textul ebraic, ne arată cum au înțeles traducătorii acest text.

Vulgata

Traducerea latină a fericitului Ieronim este mult mai de preț pentru înțelegerea textului masoretic întru cât este o traducere mai exactă a textului ebraic.

Șirul versetelor și orânduirea capitolelor este ca în textul masoretic.

Unele adaose sunt din LXX-a, însă cu cea mai mare

42) Revue biblique 1896.

probabilitate nu sunt luate direct din LXX-a, ci din alte traduceri latinești mai vechi, de unde, în decursul vremii, au trecut în Vulgata.

Fericitul Ieronim, un bun cunoscător al textului ebraic traducea exact textul.

Tot din vechile versiuni latine sunt și unele adaose proprii numai Vulgatei.

Targumii

La proverbi targumii sunt făcuți după Pešito. Pe alocurea însă se văd și revizuiri, cari par a fi făcute având în vedere textul ebraic.

Nu știm când a fost făcut textul targumilor. Se poate să fie foarte vechiu[1]).

Expunere scurtă a învățăturii cărții proverbelor.

A. In general

Scopul principal al cărții este după 1_{20} sq. **Invățarea înțelepciunei.**

Ideea de înțelepciune — proprie însușire numai a lui Dumnezeu — se prezintă sub diferite înfățișări.

1) *Omenești*: un fel de dibăcie 1_5; o mare ușurință de pătrundere $1_{4/6}$; o pricepere practică sau „experiență" de viață, care dă puterea de a cunoaște viața 3_2, 14_8.

De aci diferitele sfaturi cari din practica vieții duc la rău: de pildă 6_6 sq. 10_4 etc. a se păzi la lene; sau a nu da chezășie, căci își pierde averea (11_{15} 22_{26} sq. etc).

2) *Divine*: Înțelepciunea este de origină divină, din vecie (VII_{22}—$_{23}$).

Este chiar un atribut al lui Dumnezeu (III_{19}; $VIII_{22}$—$_{31}$).

Este părtașă la facerea lumii ($VIII_{29}$)

De aceia *izvorul* adevăratei înțelepciuni este temerea de Dumnezeu (I_7) iubirea lui Dumnezeu (III_3).

Iar *dobândirea ei* este izvor a multe binecuvântări divine ($VIII_{13}$; XXX_3). De aci trebuința pentru fiecare om de a o dobândi, cu atât mai mult cu cât ea se dă cu bucurie omului ce o dorește fie o caută ($VIII_{13}$ 9_3).

43) Pentru «Traducerile românești» vezi No. 1 al «Studiilor teologice».

Arătând însă aceste însușiri de înțelepciune și sfătuind pe oameni să o dobândească autorul nu se gândește de loc să facă din sfaturile și învățăturile lui un sistem sau un tratat teoretic, unde ar fi clasate diferitele categorii de datorii ale omului.

Din potrivă este mai mult o îndrumare stăruitoare de a pune în practică principiile de viață pe cari *înțelepciunea* le dă cu scopul de a trăi o viață morală.

De aceea aflăm că adeseori sare dela o idee la alta; sau se repetă aceeeaș idee.

Viața este socotită ca un complex de fapte, cari trebue să aibă la temelie anumite principii morale.

După cum oamenii urmează sau nu aceste principii morale se deosebesc în: *buni* și *răi*; *înțelepți* și *neînțelepți*.

Omul este o parte din societatea omenească. Vieața lui, ca și a omenirei în general, este ca o orânduire ce se cârmuește și se întemeiază pe anumite reguli.

De aci însemnătatea cea mare ce se dă, în cartea proverbilor, legii.

Binele general ca și cel particular, al fie căruia, nu va veni decât atunci când legile înțelepciunii vor fi observate și aplicate.

Prin „lege" în proverbe nu avem a înțelege numai legea mozaică cu prescripțiunile ei de cult. El cere împlinirea cultului (3_9), dar zice că „dreptatea» este mai bună ca jertfa (21_3), căci jertfele fără inimă dată Domnului sunt ceva ce Lui nu-i place (15_8, 21_{27}), așa cum au propovăduit și cerut profeții.

In fața răului moral și fisic ce există în lume, autorul proverbelor nu se gândește la dezlegarea teoretică a existenții acestui rău.

El îl constată și se ocupă de putința înlăturării lui zicând că depărtarea răului se poate face numai prin dobândirea înțelepciunii divine și prin îndeplinirea legilor naturale și pozitive date de Dumnezeu omului.

B. In amănunțime.

II) **Ideea de Dumnezeu.** Dumnezeu este unul în înțelesul absolut al cuvântului. Ideea idololatriei, adică a existenții mai multor zei, nici nu este luată în seamă în proverbe.

Numele de „Iahve» este cel mai des întrebuințat

Acest unul Dumnezeu a existat mai înainte de a fi ceva pe lume, El fiind creatorul a tot ce se află ($I_{3,19}$ XX_{12}; III_{19-20}). Inainte de El n'a fost nimic și El este veșnic ($VIII_{22-26}$).

Asupra *naturii, firii* divine nu găsim nimic precis. Aflăm numai ideea de înțelepciune ca persoană una cu Dumnezeu care se vede aproape în toată scrierea.

Se dă însă o deosebită atențiune însușirilor divinității.

A tot ştiutor, urmărind faptele oamenilor. Aceasta este siguranța de răsplată pentru cel drept și frică de pedeapsă pentru cel rău (V_{21}; $XV_{3,11}$; $XXIV_{12}$).

A tot puternic căruia nimic nu-i se poate opune, înrâurind asupra faptelor omului, fără însă a micșora libertatea lui ($XVI_{4,9}$; XIX_{21}; XX_{24}; XXI_{1}).

A *tot drept,* El fiind izvorul ori și cărui principiu și idee de dreptate absolută (XVI_{11}) și neputând îngădui nici o nedreptate (XI_{1}). El cântărește fie care faptă după valoarea morală ($III_{32,35}$; XII_{2}); apără pe cei slabi, păstrând cumpăna adevărată împotriva celor ce abuzează de tăria lor ($XXII_{23}$); pedepsește pe siluitorul celui slab și apără pe cel drept (XV_{35}; XVI_{5};) răsplătindu-l ($III_{5, 10}$).

El poartă grijă de lume — providens — fie prin ocârmuire și îndrumare nevăzută asupra lumei întregi, unde nu se face nimic fără știrea Lui ($VIII_{15-16}$, XVI_{1}), fie prin aceia că apără în chip deosebit pe văduve, orfani, cei slabi și părăsiți, dar credincioși și plini de nădejde în El (XV_{25}; XVI_{20}; XVIII 0; $XXIII_{10-11}$).

A tot bun, arătându-și bunătatea lui nemărginită chiar atunci când dojenește și pedepsește pe ce-l pe care-l iubește (III_{12}).

I'. **Omul.** — Este compus din corp și suflet.

Sufletul (נפש) este principiul și al vieții fizice și morale, lăcașul cugetării și al sentimentelor (XI_{25}; $XXIII_{7}$).

Adesea לב este dat ca sediul cunoștinții (XV_{14}; XVI_{1}) iar intestinele ca cele prin care se arată în afară simțirile sufletului ($XXIII_{6}$).

Libertatea omului este nota caracteristică generală a

cărții. Din această idee de libertate decurge ideea de responsabilitate și caracterizarea omului fără minte.

In totul dependent de Dumnezeu atât ca viață corporală, cât și morală (XX12, XVI9; XIX21).

Fericirea nu și-o poate afla decât la Dumnezeu (X_{22}).

Viața nu se sfârșește aci pe pământ, Există o vieață viitoare. Felul de vorbire asupra acestei idei este însă neprecis, vag. Toți morții merg în „Șeol" care este un abis profund așezat în părțile cele mai de jos ale pământului (I12, II15) de care numai Dumnezeu cel a tot știutor poate spune cu preciziune ce este (XV11).

Viața omului. De seamă este viața morală a lui. De aceia vieții morale i se dă o deosebită atențiune.

Principiul și izvorul ori și cării regule morale este Dumnezeu XVI11; XX_{24};) Nu vorbește de *datorii* către Dumnezeu, dar arată care este idealul moral al omului.

Idealul moral este numai căpătarea *înțelepciunii.* Iar înțelepciune este frica de Dumnezeu. Și frica de El stă în a urâ răul și a iubi binele, urmărind ajungerea la sfințenie (I_7; VIII13).

Această înțelepciune se poate câștiga de oricine, căci ea este la îndemâna ori și căruia și se află peste tot locul: la răspântiile ulițelor, pe vârfurile munților, pe drumuri etc., (I_{20}; VIII1 sq. IX_3 sq.)

Metoda de urmat pentru câștigarea înțelepciuni este: ***Căutarea*** ei cu toată râvna până la uitarea de sine (II_3 sq. IV_{7-8}; VII_4 etc. XX9).

In ce constă viața morală? Nu în îndeplinirea unor îndatoriri de ordin exterior, fie ele chiar jertfe (XXI_3), ci în ***„temerea de Dumnezeu"*** și în practicarea tuturor virtuților și îndatoririlor față de Dumnezeu, aproapele și față de sine însuși, în cari toată greutatea se pune pe ***intențiunea, gândul, sentimentul,*** ce stă la temelia acestora (XVI_{30}; XXI_{27}).

Această viață cere o mare stăpânire de sine (IV_{23}).

Răsplata sau pedeapsa se dă în viața de aci, depe pământ.

Răsplata unei vieți morale se dă fie prin lungirea vieței (X_{27}); fie prin sănătate și belșug de bunuri (III8, 10); fie prin o stare de fericire ce-i durabilă tocmai pentrucă este asigurată de Domnul (III_{33}; XIX_{23}), Dumnezeu devine priete-

nul cel mai bun, al unui asemenea om, pentru curăţiea inimii lui. Un asemenea om se bucură de cinstea de a-i se comunica de Domnul multe ascunsuri nepătrunse ale vieţii omeneşti (III$_{32}$; VIII17, 35 ; XII$_2$).

Pedeapsa se dă omului sub aceleaşi forme ca şi răsplata. Ruina şi sărăcia (VI15), scurtarea vieţii în floarea vârstei (X27) ; dureri şi boale ce-l chinuesc mult pe omul imoral (XXIV16) sunt pedepse date pentru fapte rele.

In general pedeapsa se dă în felul şi în direcţia în care a păcătuit (I19, 32 ; V$_{22}$).

Altfel de pedeapsă sau răsplată este aceia, care ajunge pe urmaşii celui drept sau nelegiuit.

Urmaşii celui drept se bucură de binecuvântare ; iar ai celui rău de pedeapsă, de blestemul ce a atras asupra lor (XIII$_{22}$; XX7)

Se pare chiar că ei, în mod vag, făceau şi o oarecare legătură între viata de aci şi cea de după moarte, unde soarta omului era privită ca o sancţiune a faptelor sale de aici (XI$_4$ comp. şi X$_{28}$).

Datoriile speciale ale omului. *Către Dumnezeu.* Toate îndatoririle omului către Dumnezeu se cuprind în *frica de El*, care, în proverbe s'ar părea că corespund cu ideia de religiune (I7); în *încrederea* desăvârşită în El (III$_4$) ca şi în *curăţiea desăvârşită* a conştiinţei (XX9; XXVIII14) ; toate însuşiri ce nu se pot dovedi de cât prin o supunere desăvârşită la toate poruncile Domnului (III9-10, XIX18) şi cari însă n'au nici o valoare dacă nu sunt însoţite de curăţiea inimii (XXI3, 27;).

Către aproapele. Sunt întemeiate pe poruncile divine. *Să fii drept* atât când judeci pe altul (XVII15, 23), respectându-l (XXII$_{28}$, XXIII10) cât şi în legăturile de negustorie (XI1).

Omorul (I11, 18,) este o crimă (VI26). Hoţia (XXIX$_{20}$), înşelăciunea (XI1 ; XX$_{23}$) sunt condamnate. Minciuna (XII$_{22}$; III$_{32-34}$) mărturia falşă (XXV18) ; vorbirea de rău sunt un mare rău (IV$_{24}$, VI19).

Indeosebi sunt accentuate : Datoriile către cei săraci, căci Dumnezeu a făcut şi pe sărac şi pe bogat şi a da săracului este a da lui Dumnezeu (XIV31, XVII$_5$; XIX17, 31,

$XXII_{20}$ și datoriile către vrășmași de al cărui rău nu trebue să ne bucurăm ($XXIV_{17}$) ci dimpotrivă să le facem bine (XXV_{21}). Să iertăm ocările și să le uităm (XIX_{11}) căci dreptatea trebue s'o facă Dumnezeu (XX_{23}).

Să ne interesăm de cei, cari au nevoe a fi învățați și să le ajutăm să cunoască înțelepciunea (XV_7, XVI_{23}).

Către sine însuși. Mândria (în $XVII_{12}$; $XXVI_{12}$) se definește (XII_9) cât e de rea; (în XI_2, $XIII_{10}$) ce urmări are și (XV_{26}; $XXIX_{23}$) pedeapsa ei.

Sgârcenia este un mare păcat (I_{13}) și are urmări rele (XV_{27}; Comp. și X_2; XI_4; $XXIII_{4,5}$ unde se îndemna a dispreții bogăția).

Pizma este de asemenea un mare rău (XIV_{30}; $XXIII_3$). *Prudența* este mult recomandată, în vorbe mai ales (X_{19}, $XIII_3$; $XVIII_{21}$; XXI_{23}).

Mânia este isvorul a multe rele (XV_{68}) de aceia trebue înlăturată (XX_{22}; $XXIII_{29}$; $XXIV_{29}$).

Sunt rămase până azi clasice descrierile prin cari se osândește *lenea* (VI_6; $XIII_4$ $XXIV_{30}$ sq. $XXVI_{13-15}$, $XXVIII_{19}$)

Lipsa de cumpătare, care era unul din viții mult lățite ale Orientului,— mai cu osebire în Egipt — este înfățișată ca un păcat foarte primejdios, de care omul trebue să se ferească (XX_1, $XXIII_{20-21; 29-35}$).

De asemenea unul din viții cele mai rele este *desfrânarea sexuală și adulterul* pe care le găsim osândite ca unele de cari omul trebue să se ferească (II_{14-22}, V_{1-19}, VI_{24-35}, VII_{5-23},).

Unele din cele mai deseamă îndatoriri ale omului către sine însuși este *a câștiga înțelepciunea* și a se depărta de rău. De aceia se recomandă multe virtuți de seamă: *Umilința, modestia* ($III_{5,7}$). *Castitatea* (II_{16}; VI_{24-29}). *Cumpătarea* (XX_1; $XXIII_{1-3}$). *Stăpânirea de sine* (XVI_{32}). *Munca* (VI_{6-11}, X_{4-5}) *A ține calea cea dreaptă în lucrurile sale* (II_{15}; IV_{26}).

Este de observat că sunt unele acțiuni, a căror urmare este vădit rea sau experiența vieții le-a dovedit rele. Acestea se pot zice că sunt scoase din experiența oamenilor. De pildă adulterul, care aduce mânie și răzbunarea bărbatului înșelat (VI_{32-35})

Sunt însă alte acțiuni la cari urmările nu se privesc cu ochii răi, pentru că răul vine mult mai târziu. De pildă: Castitatea față cu diferitele ispite din partea femeilor (V_{20}; VI_{24}) Pofta de răzbunare, ce pare că satisface simțul demnității personale și pare foarte naturală, adică potrivită firii (XIX_7 ; XXV_{21}); Greutatea de a fi pururea drept față de oricine.

Pentru acestea cartea proverbelor pune ca temeiu ***schimbarea totală*** a gândului și voinții omului, care ***să fie insuflat pururea de Duhul Domnului,*** ce trebue să fie la temelia ori și cării fapte.

Această schimbare nu se poate căpăta de cât printr'o necurmată și conștiincioasă străduință din partea omului de a-și apropia ***înțelepciunea.***

Dar, se zice în proverbe, ***această înțelepciune nu este înăscută în noi.*** Dovadă este faptul că omul chiar asupra intereselor celor mai de seamă și apropiate își face iluzii (XVI_{25}) crezând că va avea sfârșit bun și ele din potrivă sfârșesc rău.

Această înțelepciune este în afară de noi, este la Dumnezeu. De aceea necurmata obișnuință în a face și căuta voea Domnului, adică ***educațiunea religioasă,*** creșterea în frica Domnului, este una din cele mai de seamă îndatoriri ale omului, și se citește în fie-care cuvânt din proverbe.

Datoriile sociale. *Familiare.* Cea dintâiu datorie a *bărbatului* este credința conjugală, pe care o recomandă cu multă insistență (V_{15-23}: $VI_{25, 29, 32, 33}$).

Femeea virtuoasă este lăudată de asemenea foarte mult (XII_4 XIV_1) și atât casa cât și bărbatul, au mari foloase de pe urma virtuții femeești ($XXXI_{10-31}$). Dacă toate femeile ar fi virtoase, bărbatul n'ar avea nici o greutate în alegerea tovarășei de viață ($XVIII_{22}$).

Prețul virtuții femeii este așa de mare în cât cine o are trebue să socotească ca un dar primit dela Dumnezeu (XIX_{14}); în vreme ce relele ce decurg pentru casă, când femeea este lipsită de asemenea virtute, sunt foarte mari (II_{16-18}; XII_4; XIV_1).

Aceste idei stau în strânsă legătură cu alte îndatoriri. Și anume ca ***datoria părinților de a crește bine pe copiii lor.*** Interesul chiar al părinților cere ca să se dea o bună

creștere copiilor (X_1; $XVII_{25}$; $XXIII_{24-25}$). De aceia părinții trebue să urmărească cu hotărâre și statornicie creșterea copiilor ($XIII_{24}$, $XXIV_{13}$), care este de foarte mare importanță pentru viață $XXII_{6, 15}$; $XXIX_{17}$).

Dar, în această educație, părinții nu trebue să nesocotească ceea ce observă că-i plăcut copilului, adică să ia seama *cum* face educația (XVI_{11} și $XXII_{11}$).

Copiii, la rândul lor, trebue să dea ascultare părinților (I_8; VI_{20}; $XXIII_{22}$) căci pe urma ascultării vine fericirea (IV_{10}) în vreme ce pe fiul neascultător îl așteaptă pedeapsă și mustrarea divină (XIX_{26}; XX_{20}; XXX_{17}).

In **ocârmuirea statului** trebue să domnească *dreptatea*, singura temelie adevărată a tronurilor XIV_{24}, (XVI_{12}, XX_{28}, $XXIV_4$) și slava tuturor neamurilor (XIV_{28}).

Cei ce guvernează să se țină departe de băutură (XXXI $_{4/5}$ sq.) căci bând uită legea; să apere pe cei slabi și nenorociți și să judece cu dreptate (XXXI $_{8/9}$ $XXIX_{14}$.

Sfetnicii sunt trebuitori ($XXIV_6$) de preț chiar (XIV_3, XXV_{13}) dar să aibă oare cari calități $XXIX_{12}$).

Judecătorii să nu ierte pe vinovat, dar nici să pedepsească pe cel nevinovat ($XVII_{15}$) să nu se uite la fața omului, nici să primească daruri ($XVII_{23}$, $XVIII_5$, $XXII_{23}$).

Cetățenii datoresc regelui respect ($XVI_{10, 14, 15}$; XIX_{21}, XX_2).

Servitorii sunt trebuitori și de preț ($XVII_2$), dar și ei au datorii de împlinit, căci de-i bine tratat să nu se socotească fiu sau stăpân (XIX_{10}, $XXIX_{21}$).

Prietenia e de mare preț, dar omul trebue să-și aleagă prietenii cu băgare de seamă ($XIII_{20}$, $XVIII_{19}$), căci sunt mulți prieteni vicleni, falși (XIX_4).

Datoriile prietenilor sunt: statorniciea (XII_{17}, $XVIII_1$), sinceritatea ($XXVII_{5-6}$), devotamentul (XII_{26}) mărinimia (III_{28}).

CONTRIBUȚIUNI LA ISTORIA INCERCĂRILOR DE UNIRE A BISERICILOR

Tratativele dela 1337—1339
(Barlaami oratio Avenione habita coram Benedicto XII Pontifice Maximo)

Se știe, că inițiativa tratativelor pentru reunirea Bisericilor, despărțite la 1054, au avut-o Grecii și că motivul încercărilor făcute în acest scop a fost totdeauna mai mult politic decât religios[1]). Când împărații Comneni urmăriau coroana imperiului occidental și oferiau în schimb protecție papilor în contra împăraților germani[2]), cu cari raporturile stricate prin cearta pentru învestitură n'au putut să fie deplin îmbunătățite nici prin concordatul dela Worms (1122); când dela Niceea se deschideau tratative cu Latinii din Constantinopol sau cu papii, în vederea revenirii Grecilor în capitala ocupată de Francezi și de Venețieni[3]); când, după reluarea Constantinopolului (1261), Paleologii încercau să prevină

1) Pentru literatura încercărilor de unire în general, a se vedeà „*Studii teologice*" an. I, No. 1, p. 48. De adăogat: *Ioan Zugrov*, Chestiunea unirii între Biserica ortodoxă și Biserica catolică, Cernăuți 1922; pentru sec. XV: *A. N. Diamantopulos*, Incercări de unire a Bisericilor în sec. XV, Atena 1924 (grecește).

2) Lucrare principală: *F. Chalandon*, Essai sur le règne d'Alexis I Comnène, Paris 1900 și Jean II Comnène et Manuel I Comnène, Paris 1912.

3) De consultat *W. Norden*, Das Papsttum und Byzanz, Berlin 1903, p. 348—358.

o nouă invazie occidentală asupra imperiului lor printr'o politică de apropiere; când împărații bizantini cereau prin papi ajutor contra Turcilor, dela Mihail VII Dukas până la Constantin XI Dragasis, — unirea Bisericilor nu era decât prețul, pe care Bizanțul obișnuia să-l ofere Occidentului latin pentru satisfacerea unui interes politic urgent sau predominant. Unirea nu era deci un scop în sine, era numai un mijloc. Deaceea încercările de unire au fost totdeauna în funcțiune de situația și de nevoia politică a momentului.

Până la căderea pretinsului imperiu latin de Constantinopol, „Romania", s'a tratat fără rezultate, ceeace însemnează fără ca Grecii să cedeze. Cele câtevă uniri realizate după aceea (Lyon 1274, Ioan V Paleologul 1369[4]), Ferrara-Florența 1438—39) n'au fost decât acte de supunere a Grecilor. La Roma nu s'a înțeles de altfel niciodată unirea decât ca recunoaștere prealabilă și necondiționată a jurisdicțiunii papale universale, adecă a primatului papal, căreea aveă să-i urmeze cea a doctrinei romane, și ca renunțare la orice act de ostilitate confesională din partea Orientalilor. Fiecare din unirile provizoriu realizate a fost deci o concesiune, pe care Grecii o făceau de nevoe Latinilor, presați de un pericol prezent sau căutând să prevină unul apropiat. Faptul că numai împărații le-au propus și susținut și că autoritatea bisericească doar silită de ei a trebuit să se asocieze la tratativele deschise, sau să recunoască de formă unirile

4) A se vedeà pentru unirea lui Ioan V Paleologul: Epistolele din *Aug. Theiner* et *Franc. Miklosich*, Monumenta spectantia ad unionem Ecclesiarum graecae et romanae, Vindobonae 1872, p. 29—43; *Leo Allatius*, De Ecclesiae occid. atque orient perpetua consensione, Coloniae Agrippinae, 1648, col. 843—852; *A. Pichler*, Geschichte der Kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident, vol. I, München 1864, p. 373—379; *Hefele-Leclercq*, Histoire des conciles, VI, II, Paris 1915, p. 930, 944; *G. Mollat*, Les papes d'Avignon, ed. 3, Paris 1920, p. 115; *M. Chaillan*, Le bienhereux Urbain V (col. „Les Saints"), Paris 1911 (ed. 2), p. 126—127, 190—191; *W. Norden*, op. cit. p. 703—708; *K. Paparrigopulos*, Istoria neamului grecesc, ed. 5, vol. V, I, Atena 1925 (grecește), p. 212.

încheiate, arată cu evidență, că sensul și scopul lor era politic.

Incercările de unire sunt deci măsura gravității situației imperiului bizantin, semnul pericolului dela Răsărit sau dela Apus. Dacă unirile n'au durat și nu s'au impus, este tocmai pentrucă erau motivate de alte interese și convingeri decât cele pur religioase, deși n'au lipsit de ambele părți oamenii, cari să fi fost conștient de necesitatea creștină a unității bisericești și cari să o fi dorit ca atare [5]).

Cum o încercare de unire era deobicei o cerere de ajutor, nimic n'a mânat mai mult pe împărații de Constantinopol spre Roma sau Avignon, cât pericolul turcesc, a cărui apariție coincide cu shisma însaș și a cărui crescândă agravare este în mare parte tocmai rezultatul ei. Dela sosirea lor la granița orientală a imperiului bibantin, Turcii găsesc în adevăr cele două lumi creștine desbinate prin shismă. Când s'a pus, atunci, chestiunea unei colaborări pentru oprirea acestui nou pericol mahomedan, s'a simțit că shisma va împiedecà solidarizarea creștinilor și deacea s'a oferit dintru început unirea Bisericilor [6]). Domnia Comnenilor și cruciadele au modificat apoi situația, reducând pericolul turcesc, și au făcut ca unirea să fie urmărită un timp din alte motive politice, Când s'a realizat prima „unire", cea dela Lyon 1274, primită de Mihail VIII Paleologul, în condițiuni cari l-au făcut detestabil poporului și clerului grec, nu pericolul oriental, ci cel occidental făcuse pe cuceritorul Constantinopolului să caute prietenia celor pe cari îi alungase. Tot restul secolului XIII și primul sfert din secolul XIV, Grecii sunt obsedați apoi de acest pericol latin și-și îndreaptă atențiunea și sforțările politice și militare spre Apus [7]).

---

5) Teofilact al Bulgariei și Ioan al Kievului, la sfârșitul sec. XI; Marino Sanudo în sec. XIV.

6) Apelul lui Mihail VII Dukas către papa Grigore VII la 1073.

7) Chestiune pe care am tratat-o în „*Studii teologice*", an. I, No. 1: „Cucerirea Constantinopolului de către Latini ca mijloc de unire a Bisericilor", p. 103—132.

In timp ce însă preocuparea Grecilor era să împiedece o nouă domnie latină la Constantinopol, ei uşurau şi apropiau pe cea a Turcilor. Aceştia profitară de împrăştierea şi slăbirea forţelor bizantine, îndrumate mai mult la graniţa occidentală a imperiului şi de toate conflictele lui cu vecinii creştini din peninsula balcanică, pentru a înaintà din punctele, în cari fusese opriţi la sfârşitul secolului XI, spre Europa şi în special spre Constantinopol. De astădată însă pericolul turcesc era mult mai grav decât în secolul XI. Atunci, Turcii erau popor fără o bază de operaţii stabilă şi consolidată; veniau de departe şi erau în mişcare încă. Acum, ei sunt vecinii şi chiar oaspeţii imperiului, stabiliţi de un secol şi jumătate pe teritoriul lui ,infiltraţi chiar în restul necucerit, organizaţi şi întăriţi în timp ce se dezorganizà şi slăbià înăuntru şi în afară imperiul bizantin.

De singurul lucru ce-i puteà îngrijorà, o ofensivă creştină sub formă de cruciadă, Turcii nu aveau să se teamă la începutul secolului XIV. Cruciada nu mai era decât o idee, o dorinţă, rămasă nerealizată şi chiar denaturată prin sforţările făcute de Latini, după prima cruciadă, ca să cucerească Constantinopolul, chiar în locul Ierusalimului pierdut la 1187. Cruciadele, în loc să solidarizeze pe creştini, măriseră desbinarea şi ura dintre ei. Vremea era deci plinită, ca Turcii să înainteze asupra resturilor imperiului bizantin, redus şi strâmtorat din toate părţile şi ros de atâtea uzurpări şi revoluţii, de răsboae civile şi controverse religioase [8]).

Pentru a da o idee de pericolul turcesc la începutul secolului XIV, amintim că Osmanii (Otomanii), la început mercenari în solda sultanului de Iconiu, grup turc

8) Comp. *Paparrigopulos*, op. cit, V, I, p. 152 sq.; *G. F. Hertzberg*, Geschichte der Byzantiner und des Osmanischen Reiches bis gegen Ende des sechszehnten Jahrhunderts, Berlin 1883, p. 444—490; *Charles Diehl*, Histoire de l'empire byzantin, Paris 1920, p. 194 sq.; *Karl Roth*, Geschichte des byzantinischen Reiches, Berlin-Leipzig 1919, p. 154—156; *H. Gelzer* în *Karl Krumbacher*, Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches, ed. 2, München 1897, p. 1055—1056.

slab, devenit apoi prin organizare cel mai tare și formând un stat independent în Asia mică, fac mari progrese sub trei conducători capabili[9]: Ertogrul, Osman (Otman) (1289—1326) și Urhan (Orkán) (1326—1359). La 1306, un grup trece pentru prima dată în Europa, chemat în ajutor de Roger de Flor, șeful faimoasei companii catalane, pe care Andronic II Paleologul căutase cu câțivà ani mai înainte s'o folosească în contra Turcilor și care ajunsese apoi o calamitate pentru imperiu și un pericol pentru statele latine din Grecia[10]). La 1308 iau Efesul, masacrând pe creștini și distrugând biserica sf. Ioan. La 1326 iau Brusa, pe care și-o fac capitală[11]); după trei ani cuceresc Niceea[12]), pe care imperiul bizantin o pierduse la 1078 și o reluase la 1097 cu ajutorul primei cruciade. Biserica sinodului I ecumenic fu prefăcută în moschee (1330). La 1337 cade Nicomidia, la 1338 este atins Bosforul, pe care aveau mai apoi să-l treacă în Europa, chemați de Greci înșiși, orbiți de patima luptelor date în jurul tronului: Cu ajutorul lor se proclamă împărat de Constantinopol Ioan Cantacuzen la 1347[13]). Grecilor nu le mai rămâneà în Asia mică decât Hrysopolis (Scutari) și Filadelfia[14]).

In acelaș timp, imperiul bizantin erà amenințat din partea europeană. Cu Latinii din peninsula balcanică, agitați și folosiți de doritorii tronului imperiului latin de

9) *Paparrigopulos*, op. cit, V, I, p. 130 sq., 176 sq.; *Ch. Diehl*, op. cit., p. 203; *L. Bréhier*, L'Eglise et l'Orient au moyen âge. Les croisades, ed. 4, Paris 1921, p. 289. *N. Iorga*, Geschichte des osmanischen Reichs, vol. I, Gotha, 1908.

10) Vezi *G. Schumberger*, Récits de Byzance et des croisades, I, ed. 4, Paris 1923, p. 149—160; *Paparrigopulos*, op. cit., V, I, p. 140 sq., 152—154; *L. Bréhier*, op. cit., p. 289; *G. Diestel*, Geschichte des Mittelalters, II, Leipzig, p. 728; *W. Norden*, op. cit., p. 665 (n. 2); *G. F. Hertzberg*, op. cit,, p. 453 sq.

11) *Paparrigopulos*, op. cit., V, I, p. 130—136.

12) Ibidem, p. 186. A se vedeà și *Nichifor Grigoras*, Istoria bizantină IX, 9 și 13 (*Migne*, P. G. *148*, 624 sq., 653).

13) *Paparrigopulos*, op. cit, V, I, p. 194—200; *G. F. Hertzberg*, op. cit., p. 477.

14) *L. Bréhier*, op. cit., p. 290.

Constantinopol — Carol de Anjou, Carol de Valois, Filip de Tarent — Grecii se găsiau în continuu conflict[15]). La începutul secolului XIV se făceau încă încercări de realizare a planului de recucerire latină a Constantinopolului. Papii Bonifaciu VIII (1294—1303), Benedict XI (1303—1304), Clement V (1305—1314), Ioan XXII (1316-1334), îl aprobau și-l predicau ca atare. Până la 1327—1331 se agită în Apus ideea acestei cruciade contra Constantinopolului[16]) și tocmai ea a făcut ca Grecii să se preocupe mai mult de pericolul latin decât de cel turcesc, îngrijindu-se mai puțin de apărarea graniței micrasiatice.

Dintre balcanici, Bulgarii, deși mult slăbiți dela jumătatea secolului precedent, după moartea Asanilor, profitau de greutățile interne și externe ale impériului și mai ales de confuzia provocată de campania catalană, ca să atace pe Greci și să întreprindă cuceriri pe teritoriul lor, sub țarul Teodor Swetoslaff (1295—1321). La 1305 deschid contra Bizantinilor un războiu, la început norocos, și-l continuă înrolând mercenari catalani, turci, alani, căutând chiar alianța Catalanilor, printr'o înrudire propusă conducătorului lor Roccaforte (1307). In cele din urmă, văzând că Spaniolii sunt periculoși și pentru ei, nu numai pentru imperiul bizantin, preferă să se apropie de acesta. Lupta dintre Andronic II și nepotul coregent Andronic III, care voia să înlăture pe bunic dela domnie, ispiti însă pe Swetoslaff să se amestece în conflictul bizantin, iar pe urmașul lor Gheorghe II Terterii (1321—1323) chiar să atace imperiul, luându-i unele întărituri și Fili-

15) *W. Norden*, op. cit., p. 563—693; *Paparrigopulos*, op. cit., V, I, p. 66, 174; *A. Pichler*, op. cit., I, p. 348—358; *L. Bréhier*, op. cit., p. 233—247, 267—263; comp. și articolul meu citat, din „*Studii teologice*" an. I, No. 1, p. 107 sq.

16) *W. Norden*, op. cit., p. 684—693; *L. Bréhier*, op. cit., p. 268; de consultat deasemenea *J. Delaville le Roulx*, La France en Orient au XIV-e siècle, Paris 1886 (Bibl. des écoles franç. d'Athènes et de Rome, fasc. 44, 45), I, 92 sq. (memoriul dominicanului Brocard) I, 98, II, 11; articolul meu din „*Studii teologice*" an. I, No. 1, p. 128—129.

popol și ajungând până în fața Adrianopolului, unde Bulgarii au fost însă grav înfrânți de Andronic III [17]).

Mihail III Șișman (1324—1330) continuă ostilitățile contra Grecilor și mări cucerirea pe teritoriul lor. Teama de Sârbi, cari se ridicau amenințători pentru ambele părți, sub regele Ștefan Decianski (1321—1331) [18]), le făcu să se împace și să se alieze pentru câtvà timp. Antagonismul imperial dela Constantinopol prilejuì însă din nou amestecul bulgar: Andronic II chemă în ajutor pe țarul Mihail contra lui Andronic III. Deși bătrânul împărat oprì intrarea Bulgarilor în Constantinopol și aceștia se retrag, țarul lor concepe planul unui atac asupra orașului, nesigur fiind de bune raporturi cu Bizantinii. Un tratat, care însemnà o alianță contra Sârbilor, fu încheiat totuș la 1328 [19]).

Prin moartea lui Andronic II în acest an, dispăreà motivul războiului civil dela Bizanț: Andronic III rămâneà împărat unic. Inaintarea turcă începuse însă și atrăgeà atenția Grecilor în Asia mică [20]). De această împrejurare căută să profite țarul Ivan Alexandru (1331—1370), pentru a reluà terenul cucerit de înaintașii săi și apoi cedat lui Andronic III, din nevoia de a se alià cu el contra Sârbilor. Legându-se acum cu Sârbii, prin căsătoria sorii lui cu regele sârb Ștefan Dușan și poate chiar printr'un tratat politic, Ivan Alexandru pregătià lupta contra imperiului bizantin. Andronic III o preîntâmpină prin tratative (1332) și prin căsătoria a doi copii, fiul țarului cu fiica împăratului (1337) [21]).

Faptele însești arată, că raporturile cu Bulgarii erau

17) *W. N. Slatarski*, Geschichte der Bulgaren, I, Leipzig 1918, p. 156—159; *G. F. Hertzberg*, op. cit., p. 457, 464; *Paparrigopulos*, op. cit., V, I, p. 146—148, 158; *Ch. Diehl*, op. cit, p. 200—202.

18) A se vedeà *Nichifor Grigoras*, op. cit., IX, 12 (*Migne*, P. G. *148*, 647 sq.).

19) *W. N. Slatarski*, op. cit., p. 160—162.

20) V. *Nichifor Grigoraș*, op. cit, IX, 13 (*Migne*, P. G. *148*, 651 sq.).

21) Ibidem, X, 4 (*148*, 681 sq.); *W. N. Slatarski*, op. cit., p. 160—164.

foarte schimbătoare la începutul secolului XIV și siguranța din partea lor oricând periclitată. Mai mult decât ei dădeau însă de gândit Sârbii, a căror politică antibizantină era atunci statornică.

Carol de Anjou, fanaticul adversar al lui Mihail VIII Paleologul, atrăsese în coaliția sa contra Bizanțului și pe regele Ștefan Uroș II [22]), pe care Mihail căutà din contra să-l câștige pentru sine [23]). Carol de Valois, urmaș la pretenția asupra coroanei de Constantinopol, își alià deasemenea la 1308 contra Grecilor pe regele Milutin, cu mijlocirea papii Clement V [24]). Cu Filip de Tarent, ultimul agitator periculos al ideii restabilirii Latinilor la Constantinopol, legăturile Sârbilor sunt și mai strânse. Fiul lui Milutin, Ștefan Uroș III, îi oferià la 1323 alianța contra Grecilor și căutà s'o întărească printr'o îndoită legătură: A căsătoriei lui cu fiica lui Filip și a unirii bisericești cu Roma. Incântat, Ioan XXII trimise o delegație în Serbia, ca să închee unirea; căsătoria aveà să se facă numai cu această condițiune. Nereușita tratativelor unirii strică în adevăr restul planului [25]).

In Ștefan Dușan (1331—1355), care la 1346 s'a încoronat „împărat al Sârbilor și Grecilor" [26]), se ridică nu numai un rival, ci un adevărat uzurpator, pretendent la coroana bizantină [27]). Bisericește, numirea arhiepiscopului de Antivari și a episcopilor de Dulcigno și Cattaro de către papi și recomandarea lor „carissimo in Christo filio nostro, regi Serviae illustri", stabilià deasemenea raporturi amicale între Sârbi și Latini și înlesnià pe cele politice. Unele turburări se produsese totuș, după stabi-

22) *W. Norden*, op. cit, p. 628.

23) *Constantin Jirecek*, Geschichte der Serben, II, I, Gotha 1918, p. 9.

24) Comp. *W. Norden*, op. cit., p. 661—662 (n. 1), 664 (n. 3), 668.

25) Ibidem, p. 674, n. 5.

26) *C. Jirecek*, op. cit., p. 8. *A. d'Avril*, La Serbie chrétienne, Paris 1897, p. 21 (extr. din Revue de l'Orient chrétien).

27) Despre asemenea intenții, vezi *W. Norden*, op. cit., p. 700 n.; *C. Jirecek*, op. cit., vol. I, 1911; *Ch. Diehl*, op. cit, p. 202.

lirea reşedinţei papale la Avignon, din cauza motivelor de îngrijorare ce aveau Sârbii, văzându-se înconjuraţi din două părţi de suverani din casa de Anjou, a cărei politică orientală imperialistă erà cunoscută. Regatul de Neapol şi cel al Ungariei (dela 1308) aveau în adevăr pe tron Francezi [28]).

Este de prisos să insistăm asupra pericolului ce prezentau pentru imperiul bizantin mai ales pretenţiunile acestora de a restabili „Romania" şi să redăm toate combinaţiile şi sforţările făcute în vederea reluării Constantinopolului pierdut la 1261 [29]). Aceasta erà teama cea mare a lui Mihail Paleologul şi a fiului lui, Andronic II, şi ea erà cu atât mai îndreptăţită, cu cât papalitatea însaş susţineà ideea şi-i acordà privilegiile unei cruciade, care făceà tocmai la începutul secolului XIV ultimele încercări de a se realizà.

In faţa pericolului turcesc apropiat şi grav, Andronic III se gândì totuş la ajutorul Latinilor. Chiar înainte de sfârşitul domniei comune cu bunicul lui, se făcuse încercări de apropiere politică şi bisericească de Apus. Folosind mijlocirea Venetianului Marino Sanudo, Andronic III căutà să câştige pe regele Franţei Carol IV (1321—1328) şi prin el pe papa Ioan XXII [30]). Erà prima dată, după unirea dela Lyon, care atât turburase poporul şi clerul grec, când se făceau iarăş dela Bizanţ, propuneri de unire. Tratativele, duse cu rezervă de ambele părţi, durară dela 1323 pânăla 1327, fără rezultat. Regele Siciliei Robert şi Filip de Tarent, cărora papa le comunicase propunerile greco-franceze, nu se arătau încântaţi de ele. Filip visà încă coroana de Constantinopol. Misiunea dominicanului Benedict de Cumae ,trimis de regele Franţei la papă şi la împăratul bizantin, nu aduse unirea Biseri-

28) Comp. *C. Jireček*, op. cit., II, I, p. 20.

29) De văzut articolul meu din „*Studii teologice*" an. I, No. 1, p. 104 sq.; şi în deosebi *W. Norden*, op. cit., p. 563 sq, 619 sq. şi *A. Pichler*, op. cit., I, p. 338 sq.

30) *A. Pichler*, op. cit., I, p. 356—357; *W. Norden*, op. cit., p. 685—692.

31) A se vedeà epistola respectivă la *W. Norden*, op. cit., p. 671—762.

cilor [31]). La capătul acestor tratative stă din contra iarăș amenințarea de cruciadă asupra Constantinopolului [32]).

Creșterea pericolului turcesc făcù totuș pe Andronic III să nu se lase descurajat de nereușita lor. Profită deci de trecerea prin Constantinopol a doi dominicani, cari reveniau spre Roma din misiune la Tătari [33]) la 1332, pentru a le încredința dorința sa de unire a Bisericilor, cu însărcinarea de a o comunică lui Ioan XXII [34]). Momentul erà de astădată mai favorabil: Filip de Tarent murise la 1331, iar apropierea Turcilor de Europa erà amenințătoare nu numai pentru imperiul bizantin, ci și pentru statele latine din Grecia.

Ioan XXII primì propunerea, ba chiar profită de ea, ca să ceară... supunerea Grecilor [35]). Căci el scrise în adevăr lui Andronic III, împărătesei — o fostă principesă latină, Ana de Savoia [36]) —, favoritului ei Ioan Pisanus și întreg poporului grec, în anul următor, o adevărată enciclică, în care Grecii erau aproape somați să se grăbească a intrà în unitatea și sub ascultarea sfintei Biserici romane: „ad unitatem et obedientiam sanctae Romanae ecclesiae sine dilatione aliqua properetis" [37]).

Este drept, că împrejurările arătau abià acum, că o supunere a Grecilor prin arme nu mai erà posibilă Latinilor. Ioan XXII, unul din papii cari au urât mai mult pe Greci [38]), găsià deci cererea bizantină prilej binevenit,

32) Ibidem, p. 692; *L. Bréhier*, op. cit., p. 268.

33) Pentru misiunile latine din acel timp, vezi *L. Bréhier*, op. cit., p. 268—286; comp. și *Felten*, art. Johannes XXII în Wetzer und Welte's Kirchenlexicon, ed. 2, vol. VI, Freiburg im Breisgau 1889, col. 1593.

34) *A. Pichler*, op. cit., I, p. 357.

35) Pentru tratativele duse cu el, a se vedeà *L. Waddingus*, Annales Minorum, ed. Roma 1734, ad ann. 1328; *Raynaldi*, Annales eccl. ad ann. 1318, 8, 15 sq.; ad ann. 1321, 1 sq.; ad ann. 1323, 7; ad ann. 1328, 85; ad ann. 1329, 94; ad ann. 1330, 43. Vezi și *Felten*, loc. cit.

36) *Ch. Diehl*, Figures byzantines, II, ed. 7, Paris 1924, p. 245—270.

37) La *Raynaldi*, op. cit., ad ann. 1333, 18; comp. *A. Pichler*, op. cit., I, p. 357, n. 2.

38) *W. Norden*, op. cit., p. 702.

ca să obțină unirea Grecilor prin altă constrângere. Înțelegând gravitatea pericolului turcesc ,el someză. De altfel, primind să trateze cu Grecii, el nu admiteà, că ar puteà fi vorba de negocieri și de controverse. Înțelegeà, din contra, ca Grecii să facă act de supunere imediată și totală în mâna trimișilor lui. Chiar în prima fază a tratativelor, la 1326, el dăduse instrucțiuni lui Benedict de Cumae, ca să ceară Grecilor abjurarea shismei și a erorilor și reintrarea lor în unitatea Bisericii romane, „extra quam salus esse non potest" [39]).

Nevoia, mărită la 1333, aveà să facă mai categorice pretențiile papale. Hirotonind episcopi pe cei doi dominicani [40]), pentru a le crește prestigiul și puterile, Ioan XXII îi trimiteà din parte-i la Constantinopol cu cererea arătată și cu instrucțiuni ,în cari spuneà la adresa Grecilor, într'o situație grea ca aceea, că toate suferințele lor de atâta vreme sunt pedeapsa dumnezeească a căderii lor dela Biserica romană și sperà că Grecii, constrânși de pericolul turcesc („per vexationem hujusmodi"), vor recunoaște „suam omnipotentiam" și vor revenì „ad unitatem catholicae fidei" [41]).

Nu urmărim să intrăm aci în amănuntele tratativelor dela Constantinopol. Asupra lor ne informează istoricul și teologul bizantin Nichifor Grigoras [42]), care a participat activ la discuțiunile cu trimișii papii, ca purtător de cuvânt al Grecilor [43]). Notăm numai, că dacă cei doi episcopi latini au obținut dela împărat, în cele din urmă, unele

39) *Raynaldi*, op. cit., ad ann. 1333, 19; ad ann. 1334, 1—3.

40) Franciscus de Camerino, Vosprensis, seu Bospori archiepiscopus et Ricardus episcopus Chersonensis, v. *Raynaldi*, op. cit., ad ann. 1333, 17, 18, 19; ad ann. 1334, 4—5. Vezi și *Migne*, P. G. *148*, col. 702, nota 77.

41) La *Raynaldi*, op. cit., ad ann. 1333, 19; vezi și *W. Norden*, op. cit., p. 699, n. 2.

42) Istoria bizantină X, 8, în *Migne*, P. G. *148*, 701—721 (ediția de Bonn I); comp. și *Martin Jugie*, Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium, I, Paris 1926, p. 474—475.

43) Pe el îl face răspunzător *Leo Allatius* de nereușita acestor tratative (op. cit., col. 800).

promisiuni frumoase, din partea Bisericii grecești — patriarh erà Ioan XIV Kalekas, 1334—1347 — nu duceau papii nici o asigurare de supunere. „Noi trebue să fim judecătorii lor — ziceà Nichifor Grigoras — și nu ei ai noștri, căci dogma noastră — erà vorba despre purcederea sf. Duh — este mărturisită de ambele părți, și de ei și de noi" [44]). Și pentrucă delegații papali se vor fi referit dela început la autoritatea scaunului papal, pentru a rezolvà după voia lor chestiunile puse în discuție, Grigoras ripostează, că nu trebue să se laude cu scaunul sfântului Petru, deoarece, din contra, Latinii trebue să fie cu atât mai urâți, cu cât prin faptele lor l-au necinstit. Ca deobicei, în asemenea tratative, Grecii propun ținerea unui sinod ecumenic, cu prezența tuturor patriarhilor orientali, singurul în măsură să poată tratà și rezolvà definitiv chestiunea unirii Bisericilor.

Dominicanii s'au înapoiat la Roma doar cu promisiunile imperiale și fără să fi căzut cel puțin principial de acord cu Grecii, privitor la înțelesul și la modalitatea unirii. Discuțiunile dela Constantinopol au fost din contra motiv de reluare a polemicii antilatine. Un învățat călugăr *Varlaam*, mai ales, combătù într'o serie de scrieri dogmele și argumentele latine.

*
**

Tratativele cu Ioan XXII se reduc la atât. Deși neisbutite, ele arată orientări relativ noi în atitudinea celor două lumi creștine. Cu toată ura mărită prin înființarea imperiului latin de Constantinopol, Mihail VIII Paleologul căutase și obținuse sprijinul lui Grigore X contra proectului latin de recucerire a Constantinopolului, cu prețul unirii dela Lyon. Făcută însă în condițiuni, pe cari clerul și poporul grec le considerau ca o apostasie, opera dela 1274 a căzut în fața opoziției lor îndărătnice și fanatice. Deși situația imperiului bizantin se agravă după Mihail VIII Paleologul, urmașii lui n'au putut —

44) Că sf. Duh purcede dela Tatăl, recunosc adecă și Grecii și Latinii; că purcede și dela Fiul, mărturisesc numai Latinii (op. cit., ed. Bonn, I, 506).

la o jumătate de secol după unirea dela Lyon — să mai propună alta, pentru a obține ajutorul său prevenì pericolul occidental. In acest timp, Latinii fac din contra pregătiri de campanie asupra Constantinopolului. Dacă în al doilea sfert al secolului XIV, Grecii se îndreaptă cu noi propuneri de unire către Latini, iar aceștia le acceptă, însemnează că de ambele părți situația se modificase astfel, încât permiteà, ba chiar necesità reluarea de raporturi între creștinii desbinați. In Orient erà pericolul otoman, care începeà, să neliniștească pe Latini înșiși [45]), în Apus erà neputința lor de a realizà cruciada, care presupuneà și recucerirea Constantinopolului, cu reînființarea Romaniei distruse de Mihail VIII Paleologul. Dacă încercările de apropiere făcute sub Ioan XXII n'au reușit, lucrul erà natural; nu aveà însă să împiedece pe Bizantini de a face noi propuneri urmașului lui, *Benedict XII* (1334—1342).

Nepotul lui Ioan XXII erà de altă făptură [46]). Cistercian, om învățat și conștiincios, reformator de moravuri, înțelegător și apărător al intereselor Bisericii, „cardinalul alb" — glumeț de altfel și iubitor de vin — fu pentru timpul său un papă mai vrednic decât alții, deși tocmai deaceea puțin simpatic [47]). Bine intenționat în politică, dar fără experiență, el nu cunoscù pe acest teren decât insuccese. Dorința sa de a îmbunătăți raporturile dintre Biserică și imperiul german, prin împăcarea și încoronarea lui Ludovic IV Bavarezul (1314—1347), în

45) Comp. *Nichifor Grigoras*, op. cit., XI, 1 (în *Migne*, P. G. *148*, 723 sq.).

46) Isvoarele și literatura sunt indicate la *Ulysse Chevalier*, Répertoire des sources historiques du moyen âge, I, Paris 1905, col. 525; *G. Mollat*, op. cit., p. 63—64; Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, ed. 3, vol. II, Leipzig 1897, p. 566 (art. Benedikt XII, de *Hauck-Zöpffel)*; Wetzer und Welte's Kirchenlexicon, ed. 2, vol. II, 311—314 (art. Benedikt XII, de *Häusle)*; în mica dar buna monografie a lui *Karl Jacob*, Studien über Papst Benedict XII, Berlin 1909 (Diss.), p. 3—16. De consultat și *Albert Hauck*, Kirchengeschichte Deutschlands, vol. V, ed. 3—4, Leipzig 1920, p. 542 sq.

47) Vezi *G. Mollat*, op. cit., p. 77—79.

zădărnicită de străduințele contrarii ale regelui Franței Filip VI de Valois (1328—1350). Politic, Benedict XII lucrà ca toți papii rezidenți în Avignon, sub inspirația și presiunea franceză, deși interesele Bisericii avéau să sufere din aceasta. Dela o vreme, Francezii prinsese gustul coroanei imperiale, deținute din secolul X de Germani. A li-o sustrage acestora, cum teoretic fusese sustrasă Bizantinilor prin încoronarea lui Carol cel Mare (800), puteà să însemneze a aruncà pe Germani într'o shismă [48]). Lucrurile n'au mers până acolo, dar o gravă complicație europeană își luă început sub pontificatul lui Benedict XII războiul de o sută de ani (1337—1453) dintre Franța și Anglia, care aveà între alte consecințe pe cea de a face imposibilă solidarizarea și mobilizarea creștinilor apuseni contra pericolului musulman, de a zădărnicì deci „cruciada" [49]). Și evenimentele o cereau totuș tot mai mult [50]): La 1337 Tracia erà jefuită de Turci.

Orientalii asistau de câtevà decenii la acest spectacol trist al înaintării și întăririi arabe și turcești, care umpleà Europa de strigătul cruciadei, dar nu mai produceà niciuna efectivă. Ei nu mai puteau să spere în cruciadă și de altfel aveau motive să n'o dorească. Ceeace cer cu insistență, după agravarea pericolului turcesc, este ajutor trimis lor contra necredincioșilor. Dacă în tratativele cu Ioan XXII se urmărià o apropiere, care erà mai mult pregătirea terenului de colaborare, lui Benedict XII i se adresează Andronic III arătându-i clar și direct necesitatea ajutorării imediate și suficiente a Grecilor.

Tratativele cu Benedict XII sunt dintre cele mai interesante dintre câte s'au făcut pentru unirea Bisericilor [51]); interesante nu numai pentru gravitatea momen-

48) Comp. *A. Hauck*, op. cit., p. 549.

49) Comp. *G. Mollat*, op. cit., p. 88; *L. Bréhier*, op. cit., p. 294.

50) Vezi *Nichifor Grigoras*, op. cit., XI, 1—7 *(Migne*, P. G. *148*, 723—752).

51) Asupra lor ne informează pe lângă *Nichifor Grigoras*, op. cit., IX, 10 *(Migne*, vol. cit.), istoricul *Ioan Cantacuzen*, Ist. II, 39, 40 *(Migne*, P. G. *153); Raynaldi*, op. cit., ad anm 1339, 21 sq. De consultat și *Leo Allatius*, op. cit., 787—800; *A. Pichler*, op. cit., I, p. 358—366; *Hefele-Leclercq*, op. cit., VI, II, p. 842—843; *W. Norden*, op. cit., p. 689, n. 1.

tului în care se fac, ci mai ales pentrucă ele arată puse față în față cele două puncte de vedere, grec și latin, într'o formă care ne instruește clar și deplin asupra deosebirii lor; interesante deasemenea prin persoana purtătorului de cuvânt al împăratului bizantin, care fu învățatul călugăr, până atunci polemist antilatin, Varlaam.

Cași cu Ioan XXII, prudența îl făceà pe Andronic III să caute a recunoaște întâi terenul. Cași atunci, el folosește mijlocirea unui Latin, Venețian și de astădată [52]), care să arate papii dorința împăratului de a se face unirea Bisericilor. El fu Stephanus de Dandulo„ „nobilis vir" și „miles" [53]), pe care Andronic III l-a trimis către Benedict XII la 1337, ca să-i comunice „quod omnes Graeci unanimiter desiderabant fieri reunionem et reconciliationem", și că împăratul este dispus să trimită delegați, cari să trateze cu cei papali într'un oraș din Sudul Italiei, în regatul de Neapol [54]).

Este de reținut asigurarea dată de împărat, prin Ștefan Dandolo, că Grecii doriau „toți" și „unanim" să se facă „reuniunea și împăcarea". Nu știm cât de generală și de unanimă erà în realitate această dorință a Grecilor, dar se poate, în adevăr, ca gravitatea pericolului turcesc să fi făcut pe mulți a se gândì la sacrificiul, fără care Apusenii nu i-ar fi ajutat. Se poate, deasemenea, ca împăratul să fi anticipat cu această asigurare, pentrucă atmosfera creată de unirea dela Lyon ar fi îndreptățit pe papă să întrebe el, dacă la Constantinopol se dorește sau nu de toți unirea; dacă ea este propusă și primită numai de împărat, ca la 1274, sau dacă este acum dorința celor mai mulți sau a tuturor. Opoziția hotărâtă făcută lui Mihail VIII Paleologul și manifestațiile antilatine, cari au urmat morții lui [55]), ar fi justificat, în adevăr, ase-

52) Printr'un tratat încheiat la 1322, Veneținii se găsiau din nou în bune raporturi cu Grecii (*Ch. Diehl*, Une république patricienne. Venise, Paris 1915, p. 64).

53) La *Leo Allatius*, op. cit., 788; *Migne*, P. G. *151*, 1331.

54) *Raynaldi*, op. cit., ad ann. 1337, 31.

55) Vezi *Paparrigopulos*, op. cit., V, I, p. 110; *Leo Allatius*, op. cit., 782; *A. Pichler*, op. cit., I, 349 sq.; *Hefele-Leclercq*, op. cit., VI, I, p. 216—218; *Hergenröther-Belet*, Histoire de l'Eglise, trad. franc., vol. IV, Paris 1905, p. 162.

menea precauțiuni. Este posibil deci, ca împăratul să fi asigurat cu anticipație pe papă de dispoziția poporului de a primi acum unirea, pentru a prevenì obiecțiunea respectivă, deși credem că dorința Grecilor de a se face unirea nu va fi fost atât de „unanimă", cum afirmă împăratul, care nu avea mult de stat la gânduri, între Turci și între Latini.

De observat, deasemenea, că trimisul lui Andronic III vorbește papii de „reunire", și poate nu fără intenție. In acest cuvânt, poate să fie o aluzie la unirea odată încheiată, cea dela Lyon. Dacă acesta va fi fost gândul împăratului sau al delegatului lui, însemnà că Andronic se arătà dispus să ia în considerare unirea dela Lyon și eventual s'o admită ca punct de plecare sau poate chiar ca fapt împlinit, în tratativele ce ar fi urmat. Aceasta ar fi însemnat, în adevăr, a simplificà chestiunea. Dată fiind iminența pericolului și știut fiind la ce nesfârșite controverse dau loc discuțiunile în jurul unirii, nu este imposibil ca împăratul să fi căutat și prin aceasta a lăsà pe papă să înțeleagă, că de astădată acordul va fi mai ușor de făcut. Ar fi fost cași cum se acceptà în principiu unirea Bisericilor și se dorià acum să se trateze și realizeze „reunirea".

Oricum va fi fost, lămuririle adăogate de Ștefan Dandolo au făcut pe papă să admită bucuros a tratà cu împăratul. El se arată de acord cu dorința de reunire a Bisericilor și chiar îndeamnă pe împărăteasa de Constantinopol, Ana de Savoia, pe contele de Savoia și pe regele Siciliei, ca să susțină opera unirii cu Grecii. Deosebirea erà numai, că papa țineà ca întâlnirea delegaților să se facă nu în Sudul Italiei, ci chiar la Roma[56]).

Deși papalitatea rezidà de trei decenii la Avignon și nu la Roma, preferința lui Benedict XII aveà desigur motivul ei. Cu cât orașul tratativelor ar fi fost mai aproape de papă și mai departe de Greci, cu atât aceștia ar fi primit mai ușor unirea, ar fi cedat mai ușor. Ar fi venit poate mai puțini delegați greci și ar fi venit mai

56) *A. Pichler*, op. cit., I. 358.

ales unioniști, ca la Lyon. Grecii din Sudul Italiei, deși uniți din timpul lui Urban II, prin sinodul dela Bari (1098) și încorporați de mai înainte în statul normand, sub stăpânire franceză acum, păstrau poate legături și simpatii pentru conaționalii lor, ceeace ar fi influențat probabil rezultatul tratativelor. Că locul ținerii unui sinod pentru unire nu era indiferent nici Grecilor, nici Latinilor, o arată și alte tratative de unire [57]). Se poate deasemenea ca papa să fi propus Roma, pentru a găsi cu aceasta prilej să părăsească Avignon și să se instaleze în orașul sfântului Petru. Cu doi ani mai înainte, la 1335, o delegație de Romani venise la Avignon să-l roage, ca să se stabilească la Roma, unde și Petrarca îl îndemnă să meargă [58]) și unde l-ar fi decis poate să vină doar reușita tratativelor cu Ludovic Bavarezul, a cărui încoronare urmă să se facă la Roma [59]). Benedict XII promisese, fără a fixă timpul. El însuș își exprimase de altfel dorința de a se stabilì la Bologna [60]), ceeace arată că nu păreà dispus să se statornicească la Avignon, unde știà bine, că un papă nu poate să aibă libertate de acțiune. Refuzul Bolonezilor de a-l primì îl decise însă să rămână pe loc, unde începù chiar construirea unui mare palat papal, adevărată cetate [61]).

Pentru orașul tratativelor cu Grecii, papa trebuì să facă concesiuni. Având el însuș interes — și bisericesc și politic — ca să-și apropie pe Greci, consimțì să se trateze la Neapol [62]) și trimise doi delegați la Constan-

57) Ale lui Alexios III cu papa Inocențiu III (1189 sq.) și mai ales cele ale lui Ioan VIII Paleologul cu Eugeniu IV și cu sinodul dela Basel (1431—1438).

58) Vezi art. cit. din Realencyklopädie für prot. Theol. und Kirche, II, 567.

59) *A. Hauck*, op. cit., V, p. 545.

60) Vezi art. cit. din Wetzer und Welte's Kirchenlexicon, II, 313.

61) *L. Pastor*, Histoire des papes depuis la fin du moyen âge, vol. I (ed. 5) trad. franc. Paris 1925, p. 100—101; *art. cit.* din Realencyklopädie für protest. Theol. und Kirche, II, 567.

62) Comp. *Raynaldi*, op. cit., ad ann. 1337, 31; *G. Daumet*, Benoît XII, lettres closes, patentes et curiales se rapportant à la France, fasc. 1—3, Paris 1889—1902 (Bibl. des écoles franç. d'Athènes et de Rome, 3-e série, tome II), ep. 633, 636, conf. *K. Jacob*, op. cit, p. 36, n. 7.

tinopol [63]). Se făcù apel și la câțivà prinți din Italia, ca să dea ajutorul lor, dar fiind ei înșiși preocupați de chestiuni politice locale, nu se obținù niciun rezultat pozitiv [64]).

Tratativele dela 1337 se opresc la atât. Pentruca Grecii să primească în adevăr unirea, fie și la Roma, trebuià să li se asigure ajutor imediat. Dacă este adevărat, cum relatează Raynald, că împăratul bizantin asigurà pe Benedict XII, că Grecii ar renunță la credințele lor, dacă li se va dovedì că sunt greșite [65]), n'o puteau face desigur decât cu prețul ajutorului de care aveau nevoe. Statele occidentale principale se găsiau însă în conflicte: Franța cu Anglia și cu Germanii, Veneția cu Genua [66]) și nu aveà deci cine să li-l dea.

*
**

Andronic III continuă totuș să încerce, revenind după doi ani la propunerea din 1337. De astădată, la 1339, el trimise în misiune cu Venețianul Ștefan Dandolo și pe Varlaam, nu direct la Benedict XII, ci la regii Robert al Siciliei și Filip VI de Valois al Franței [67]). Impăratul bizantin credeà desigur, că pe această cale simplifică chestiunea și-și asigură mai ușor ajutorul de care aveà nevoe, ajutor pe care nu papa îl da, ci dela regi aveà și el să-l ceară. Andronic se adresà deci lor direct, și prin ei indirect papii. Dela ei și cu scrisorile lor de recomandație, cei doi ambasadori ai Constantinopolului merg în adevăr la Avignon și se prezintă lui Benedict XII, care înștiință la rându-i despre acest lucru pe Robert, pe care Ștefan Dandolo și Varlaam aveau probabil să-l vadă din nou ,în drumul lor spre Constantinopol. Scrisoarea papii către Robert este din 30 August 1339.

63) *Raynaldi*, op. cit., ad ann. 1337, 31; comp. *A. Pichler*, op. cit., I, p. 358.

64) *Raynaldi*, op. cit., ad ann. 1337, 32, 34; comp. *K. Jucob*, op. cit., p. 37.

65) *Raynaldi*, op. cit., ad ann. 1337, 31; *M. Fleury*, Histoire ecclésiastique de France, tom. XIX, Paris 1751, p. 547; *K. Jacob*, op. cit., p. 36.

66) *Ch. Diehl*, Une république patricienne. Venise, p. 65—66.

67) *A. Pichler*, op. cit., I, p. 358.

Alegerea lui Varlaam pentru o misiune la Latini ar puteà desigur să surprindă. Egumenul mânăstirii Mântuitorului din Constantinopol erà cunoscut ca scriitor anti-latin zelos [68]). Convertit apoi — se pare — brusc la ideea unirii cu Roma ,ca Ioan Veccos sub Mihail VIII Paleologul, și apărând punctul de vedere latin, așà cum apărase la început pe cel grecesc, el a făcut să se creadă că n'ar fi una și aceeaș persoană, ci două cu acelaș nume, dar cu concepții deosebite [69]).

Viața lui Varlaam a avut în adevăr două aspecte [70]). Cu unul, el este grec, cu altul este un latinizant. Erà Grec de neam, născut în a doua jumătate a secolului XIII, pe teritoriu latin, la Seminaria în Calabria; călugăr într'o mânăstire de tip grecesc din aceeaș provincie, stăpân pe ambele limbi; iar în cea greacă dascăl al lui Petrarca [71]). Invățat și dornic de profundă cunoaștere a lui Aristotel și de tot mai multă cultură, trecù în Grecia (1328), în Etolia, merse la Tesalonic, apoi la Constantinopol [72]), unde îmbrățișă doctrina ortodoxă, sau, cum se exprimă peiorativ Martin Jugie: „....ibi doctrinas phottianas amplexus est" [73]), și unde se desăvârșì în științele pro-

68) Pentru isvoare și literatură, a se vedeà: *Ulysse Chevalier*, op. cit., I, 435; *Migne*, P. G. *151*, 1247, nota a; Wetzer und Welte's Kirchenlexicon, ed. 2, vol. I, Freiburg im Breisgau 1882, col. 2012—2016 (art. Barlaam, de *v. Stein*); de consultat și: *Leo Allatius*, op. cit., 824 sq.; *Martin Jugie*, op. cit., I, p. 470—473.

69) Comp. *Fabricius*, Bibl. graeca, ed. Harles, t. XI, p. 462, reeditat în *Migne*, P. G. *151*, 1247 sq.; *Ang. Zavarroni*, Bibliotheca calabra, Neapoli 1753, p. 51, la *Migne*, op. cit., 1245.

70) Comp. *Nichifor Grigoras*, op. cit., II, 39—40 (*Migne*, P. G. *153*, 661 sq.; vezi acì și nota lui *Iacob Gretserius*, col. 677—690).

71) „Vir in utraque lingua valde eruditus, et in Graeca quidem Francisci Petrarchae magister" (*Zavarroni*, loc. cit., 1243); „Latinorum dogmatibus eruditus, nec Graecarum literarum jejunus" (*Leo Allatius*, op. cit., 824). Comp. și *Nichifor Grigoras*, op. cit., XI, 10 (*Migne*, vol. cit., 761 A).

72) *Ioan Cantacuzen*, op. cit., II, 39 (*Migne*, vol. cit., 668, 672).

73) Op. cit., I, p. 470; comp. *I. Gretserus* (la *Migne*, P. G. *153*, 677): „transiit ad schisma Graecorum".

fane. Controversele celor doi episcopi trimiși de Ioan XXII la Constantinopol la 1333 cu Nichifor Grigoras au dat lui Varlaam prilej să scrie contra Latinilor un număr de tratate, în cari erau combătute mai ales dogmele latine despre Filioque și primatul papal. Măsura inițiativei lui polemice o dă faptul ,că el combate pe însuș Toma de Aquino [74]) și că numărul scrierilor îndreptate contra Latinilor se ridică după Leo Allatius [75]) la 23.

Implicat în cearta provocată de isihaști, ca adversar al lor, el fu condamnat, după misiunea sa la Benedict XII, de un sinod ținut la Constantinopol în Iunie 1341 [76]). In acelaș an, după moartea lui Andronic III Paleologul, Varlaam se refugie în Sudul Italiei [77]) și își schimbă cu totul atitudinea de până acum [78]), apărând dogmele latine și combătând pe Greci, ceeace tocmai a făcut cândvà pe istorici să se întrebe, dacă poate fi vorba de unul și acelaș Varlaam [79]). Schimbarea lui fu răsplătită cu prisosință, fiind numit bibliotecar al regelui de Neapol, apoi episcop de Gerace (Calabria) la 1342 [80]).

Acesta erà exponentul punctului de vedere grecesc în tratativele cu Benedict XII la 1339. Alegerea lui Varlaam pentru o misiune la Latini, alături de ofițerul venetian, nu erà deci fără motiv. Invățatul călugăr erà om care știà să se acomodeze împrejurării și să servească cu aceeaș pasiune, la timpul lor, două cauze opuse. La Avignon, el a făcut dovada înțelegerii interesului supremal creștinătății și l-a apărat cum s'a putut mai bine. Schimbările lui de atitudine în chestiunea confesională nu-l făceau deci impropriu pentru misiunea dela 1339. Originea și cultura lui greco-latină, priceperea cu care știà

74) Vezi *v. Stein*, în op. cit., 2013—2014.

75) Op. cit, 825—827; comp. și *Fabricius*, op. cit., XI, 462 sq. (la *Migne*, P. G. *151*, 1247—1256).

76) *Leo Allatius*, op. cit., 824.

77) Ibidem, 828; *Zavarroni*, loc. cit, 1245.

78) *Nichifor Grigoras*, op. cit, XI, 10 *(Migne*, vol. cit., 765 B).

79) Comp. *Maimbourg* la *Migne*, P. G. *151*, 1245—1246.

80) *I. Cantacuzen*, op. cit., II, 40 *(Migne*, vol. cit., 676).

să prezinte o cauză și devotamentul cu care erà capabil s'o servească, îl indicau din contra pentru ea.

In această alegere trebue văzută de altfel prieperea lui Andronic însuș. El nu deputează la Avignon ierarhi greci ireductibili, cari să nu se fi putut ridică deasupra controverselor religioase și cari să fi fost în stare a sacrificà sentimentului ortodoxiei orice interes național. In momentul acela, nu erà pentru împărat timp de pierdut în dispute subtile, ci erà de convins Apusul, prin papalitate sau cu deslegarea ei, că pericolul turcesc este deosebit de grav și de apăsător și că solidaritatea creștină se impune pe deasupra tuturor ambițiunilor sectare. De aceea nu Greci indigeni, ci oameni cari se găsiau prin situația lor de occidentali cu interese orientale, în măsură să trateze apropierea dintre cele două lumi creștine, trimite la 1339 Andronic III la regii Franței și Siciliei și la Benedict XII.

Leo Allatius consideră aceste tratative ca o continuare a celor fără rezultat dela 1333—1334. El le introduce amintind de trimiterea de către Benedict XII a doi delegați papali, „qui de pace et concordia Ecclesiarum pertractarent", însărcinați să ducă și scrisori lui Andronic și soției lui, „ut refert Gregoras lib. X" [81]). Istoricul bizantin vorbește însă la locul citat [82]) de cei doi episcopi trimiși de Ioan XXII, deci nu de Benedict. Este desigur o confuzie făcută între delegația papii Ioan XXII și între misiunea, cu care Benedict XII răspundeà împăratului grec la 1337, în urma asigurării date de Dandolo, că Grecii doresc să se facă unirea Bisericilor [83]).

Este vorba deci de misiunea nobilului venețian Ștefan Dandolo la Benedict XII la 1337, de care am vorbit mai sus. Ea pregătise terenul pentru tratativele dela 1339, când Dandolo revine la Benedict însoțit de Varlaam.

81) Op. cit., 787; comp. *Migne*, P. G. *151*, 1331 A.

82) Ist. biz., X, 8 (*Migne*, P. G. *148*, 701 și nota 77).

83) Comp. *Raynaldi*, op. cit., ad ann. 1337, 31; *A. Pichler*, op. cit., I, p. 358.

84) „Barlaami oratio pro unione Avenione habita coram Benedicto XII Pontifice Maximo", despre care va fi vorba mai jos.

Tratativele se pot considerà astfel în adevăr în continuare. Căci Varlaam, adăogat lui Ștefan Dandolo, venià să repete asigurarea, că Grecii doresc unirea, dar cu condițiunea preliminară a ajutorării lor eficace contra Turcilor. Varlaam nu este însă trimis cu Dandolo ca un simplu atașat diplomatic sau expert al acestuia, ci erà indicat să aibă el inițiativa discuțiunilor, să facă și să obțină asigurări. Documentul tratativelor [84]) numește pe Ștefan Dandolo „miles praedictus", pe când Varlaam este arătat ca exponentul punctului de vedere grecesc în aceste întâlniri din Italia și Franța.

Nu posedăm textul discuțiunilor deschise cu cei doi regi, Robert și Filip, dar putem să deducem fondul lor din cele expuse mai apoi de Varlaam papii și cardinalilor lui. Cei doi trimiși aveau adecă misiunea să convingă pe Benedict XII de realitatea și iminența pericolului turcesc, să ceară ajutor urgent pentru liberarea celor trei-patru cetăți grecești luate de curând de Turci și să propună ținerea unui sinod ecumenic, care urmà să fie convocat de către papă, după obținerea ajutorului cerut, pentru realizarea unui acord între Greci și Latini, privitor la „articulus de processione Spiritus sancti" [85]). Ar fi urmat apoi, ca papa să determine pe numiții regi și pe alți credincioși, ca să asigure Grecilor „et aliae non modici ponderis gratiae" [86]).

Așà rezumă Allatius dezideratele prezentate „inter caetera" de Varlaam și Ștefan Dandolo papii și desigur și celor doi regi, în scopul „pro negotio reunionis Graecorum Ecclesiae Romanae ac ipsius Ecclesiae unitate" [87]). El arată, că cei doi ambasadori dela Bizanț au expus acestea la Avignon papii și sacrului colegiu de cardinali.

Este curios însă, că trimișii imperiali puteau să facă cereri și propuneri, dar nu aveau un mandat anumit pentru a tratà unirea Bisericilor. Când papa îi întreabă despre acest lucru, ei răspund „se nequaquam habere

85) Barlaami oratio, la *Leo Allatius*, op. cit., 788; *Migne*, P. G. *151*, 1331—1332.

86) Ibidem (788; 1332).

87) Ibidem (788; 1331).

hujusce modi litteras vel mandatum" [88]). Şi întrebarea şi răspunsul sunt semnificative. Pe când trimişii Bizanţului vorbesc întâi de ajutor şi apoi de unire, papa se interesează întâi de unire şi condiţionează prin aceasta de ea ajutorul cerut. Fiecare parte puneà înainte ceeace dorià mai mult: Grecii ajutorul, papa unirea. Este o nouă dovadă, că nu se concepeà ca posibilă colaborarea politică a celor două lumi creştine, fără lichidarea prealabilă a litigiului religios.

Pentru ajutorul solicitat, papa cereà nu numai o garanţie, ci contravaloarea obişnuită şi anticipată, unirea. Şi pentru a nu lăsà să se înţeleagă, că s'ar puteà oferì în schimbul ajutorului o unire cerută şi asigurată de împărat şi câţivà oameni numai, fie şi juruită de ei solemn, ca cea dela Lyon, dar respinsă apoi de cler şi de popor, papa se referià tocmai la aceasta, pentru a cere celor doi trimişi mandat special şi oficial, ce să trateze: Mandat sau scrisori „ab illo qui se dicit patriarcham Constantinopolitanum in illis partibus, aut moderatore praedicto, vel aliis personis magnatibus dictarum partium ecclesiasticis aut mundanis" [89]). Papa erà destul de prudent, ca să nu ceară dela o anumită categorie, sau dela toate deodată. El pare a se mulţumì cu mai puţin: Cu asigurarea scrisă, că cei doi ambasadori nu tratează în nume propriu. De reţinut totuş dispreţul, cu care pomeneşte de patriarh, ca de cel „care se numeşte pe sine patriarh de Constantinopol" şi de împărat ca simplu „moderator".

Cu această concepţie, Benedict XI Ierà pe linia urmată de papii anteriori. Când Inocenţiu III învestià pe Toma Morosini patriarh de Constantinopol la 1205, considerà Constantinopolul ca ridicat abià atunci la rangul de patriarhat, în persoana acestui Latin, caşicum sub Greci acest rang nu existà. Împăratul bizantin erà coborât deasemenea la titlul de „moderator", de când Latinii urmăriau pentru ei cucerirea Constantinopolului şi mai ales de când îl pierduse la 1261. Reîntronarea împăratului şi

88) Ibidem (789; 1332).
89) Ibidem (788; 1332).

Tratativele se pot considerà astfel în adevăr în continuare. Căci Varlaam, adăogat lui Ștefan Dandolo, venià să repete asigurarea, că Grecii doresc unirea, dar cu condițiunea preliminară a ajutorării lor eficace contra Turcilor. Varlaam nu este însă trimis cu Dandolo ca un simplu atașat diplomatic sau expert al acestuia, ci erà indicat să aibă el inițiativa discuțiunilor, să facă și să obțină asigurări. Documentul tratativelor [84]) numește pe Ștefan Dandolo „miles praedictus", pe când Varlaam este arătat ca exponentul punctului de vedere grecesc în aceste întâlniri din Italia și Franța.

Nu posedăm textul discuțiunilor deschise cu cei doi regi, Robert și Filip, dar putem să deducem fondul lor din cele expuse mai apoi de Varlaam papii și cardinalilor lui. Cei doi trimiși aveau adecă misiunea să convingă pe Benedict XII de realitatea și iminența pericolului turcesc, să ceară ajutor urgent pentru liberarea celor trei-patru cetăți grecești luate de curând de Turci și să propună ținerea unui sinod ecumenic, care urmà să fie convocat de către papă, după obținerea ajutorului cerut, pentru realizarea unui acord între Greci și Latini, privitor la „articulus de processione Spiritus sancti" [85]). Ar fi urmat apoi, ca papa să determine pe numiții regi și pe alți credincioși, ca să asigure Grecilor „et aliae non modici ponderis gratiae" [86]).

Așà rezumă Allatius dezideratele prezentate „inter caetera" de Varlaam și Ștefan Dandolo papii și desigur și celor doi regi, în scopul „pro negotio reunionis Graecorum Ecclesiae Romanae ac ipsius Ecclesiae unitate" [87]). El arată, că cei doi ambasadori dela Bizanț au expus acestea la Avignon papii și sacrului colegiu de cardinali.

Este curios însă, că trimișii imperiali puteau să facă cereri și propuneri, dar nu aveau un mandat anumit pentru a tratà unirea Bisericilor. Când papa îi întreabă despre acest lucru, ei răspund „se nequaquam habere

85) Barlaami oratio, la *Leo Allatius*, op. cit., 788; *Migne*, P. G. *151*, 1331—1332.

86) Ibidem (788; 1332).

87) Ibidem (788; 1331).

hujusce modi litteras vel mandatum" [88]). Şi întrebarea şi răspunsul sunt semnificative. Pe când trimişii Bizanţului vorbesc întâi de ajutor şi apoi de unire, papa se interesează întâi de unire şi condiţionează prin aceasta de ea ajutorul cerut. Fiecare parte puneà înainte ceeace dorià mai mult: Grecii ajutorul, papa unirea. Este o nouă dovadă, că nu se concepeà ca posibilă colaborarea politică a celor două lumi creştine, fără lichidarea prealabilă a litigiului religios.

Pentru ajutorul solicitat, papa cereà nu numai o garanţie, ci contravaloarea obişnuită şi anticipată, unirea. Şi pentru a nu lăsà să se înţeleagă, că s'ar puteà oferì în schimbul ajutorului o unire cerută şi asigurată de împărat şi câţivà oameni numai, fie şi juruită de ei solemn, ca cea dela Lyon, dar respinsă apoi de cler şi de popor, papa se referià tocmai la aceasta, pentru a cere celor doi trimişi mandat special şi oficial, ca să trateze: Mandat sau scrisori „ab illo qui se dicit patriarcham Constantinopolitanum in illis partibus, aut moderatore praedicto, vel aliis personis magnatibus dictarum partium ecclesiasticis aut mundanis" [89]). Papa erà destul de prudent, ca să nu ceară dela o anumită categorie, sau dela toate deodată. El pare a se mulţumì cu mai puţin: Cu asigurarea scrisă, că cei doi ambasadori nu tratează în nume propriu. De reţinut totuş dispreţul, cu care pomeneşte de patriarh, ca de cel „care se numeşte pe sine patriarh de Constantinopol" şi de împărat ca simplu „moderator".

Cu această concepţie, Benedict XI Ierà pe linia urmată de papii anteriori. Când Inocenţiu III învestià pe Toma Morosini patriarh de Constantinopol la 1205, considerà Constantinopolul ca ridicat abià atunci la rangul de patriarhat, în persoana acestui Latin, caşicum sub Greci acest rang nu existà. Împăratul bizantin erà coborât deasemenea la titlul de „moderator", de când Latinii urmăriau pentru ei cucerirea Constantinopolului şi mai ales de când îl pierduse la 1261. Reîntronarea împăratului şi

88) Ibidem (789; 1332).
89) Ibidem (788; 1332).

patriarhului grec la Constantinopol era pentru Occident o uzurpare, de care Latinii nu s'au resemnat încă până în momentul acestor tratative. Pericolul turcesc nu mai permiteà acum iluzii latine asupra Constantinopolului; vorbind însă cu trimișii dela Bizant, Latinii dau formă de dispreț și de reproș necazului de a nu se mai găsì stăpâni ai Grecilor.

Dece însă împăratul bizantin nu învestise pe trimișii săi cu plenipotență pentru tratativele de unire? Desigur, pentrucă nereușita unirii dela Lyon îndemnà la multă prudență, cum va mărturisì mai jos Varlaam însuș [90]). Amintirea ei nu se stinsese și se impuneà mai ales într'un moment ca acesta. Se impuneà în deosebi papii, care se referă tocmai la cele întâmplate după 1274, pentru a imputà Grecilor neținerea lor de cuvânt. Unirea realizată atunci dăduse Latinilor iluzia, că supunerea Grecilor pe această cale este posibilă. Reproșurile tari făcute lui Varlaam, că Grecii n'au respectat-o, arată cât țineau la ea Latinii. Deaceea papă și cardinali sunt surprinși și intrigați, că ambasadorii lui Andronic III li s'au prezentat cu propuneri de unire, fără garanțiile cari s'o asigure mai bine decât pe cea dela 1274, când patriarhul de atunci Ioan (Veccos) și Mihail Paleologul au aprobat „per suos solemnes apocrisiarios", prevăzuți cu mandatele cuvenite, credința catolică, „quam tenet, docet et praedicat eadem Romana Ecclesia", la „sinodul ecumenic" dela Lyon [91]), pentruca apoi „„retrospicientes damnabiliter a professione", să se reîntoarcă la ceeace vomase („ad vomitum"), adecă la shismă, pe când Biserica romană rămâneà înșelată, „delusa" [92]).

Benedict XII exprimà astfel în termeni categorici nemulțumirea, cu care Occidentul văzuse ruinându-se opera dela Lyon. Deși trecuse peste șase decenii, aceasta este prima dată, după moartea lui Mihail VIII Paleologul,

90) Ibidem (793 și 799; 1336 C și 1341 A).

91) Acest sinod este pentru Romano-catolici al XIV ecumenic.

92) Barlaami oratio, la *Leo Allatius*, op. cit., 788—789; *Migne*, P. G. *151*, 1332 B.

când știm că Latinii fac Grecilor proces pentru neținerea legământului dela 1274. A arătà însă unor trimiși greci, veniți să pună chestiunea unirii, indignarea și neîncrederea provocate de nerespectarea celei anterioare, însemnà a-i legà, în caz de tratative, de condițiunile aceleea. In situația mai gravă acum decât atunci pentru Greci, această nemulțumire și neîncredere anticipat exprimate de papă și de cardinali arată inferioritatea în care se găsesc Grecii în tratativele de unire ce eventual s'ar deschide oficial la 1339.

Papa și colegiul lui nu înțelegeau totuș să le refuze formal. Momentul trebuià folosit nu numai pentru reproșuri, ci și pentru a se încercà să se câștige ceeace se pierduse ,sau chiar mai mult. Mărturisirea lui Varlaam și a lui Ștefan Dandolo, că nu au scrisori sau mandat pentru tratarea unirii, nu închideà deci discuția. Din contra Benedict XII ținù sfat cu cardinalii săi; plecând tocmai dela ceeace trimișii voiau să propună „ad experiendum" și chibzuind că împrejurarea aceasta ar aduce fără îndoială „salus animarum multarum" și ar deschide „via utilis... negotio reunionis praedictae", se decid să asculte iarăș pe Varlaam, vorbindu-le despre unire.

Varlaam vorbì: Discursul lui este importanta *„Barlaami oratio pro unione Avenione habita coram Benedicto XII Pontifice Maximo"*, pe care o cunoaștem prin Leo Allatius[93]). Vom redà din ea ceeace interesează mai mult pentru discuțiunile dela 1339, deși ea este în întregime un document de mare valoare pentru istoria încercărilor de unire în general și pentru situația din secolul XIV în special.

***

Scopul cuvântării lui Varlaam erà să arate mijlocul

93) De Ecclesiae occidentalis atque orientalis consensione, Coloniae Agrippinae 1648, col. 787—800. Reeditată în *Migne*, P. G. *151*, 1331—1342. Mai jos vom citâ cuvântarea lui Varlaam fără indicare de volum, în ordinea Allatius, Migne (pentru coloane). A se vedeà și *Raynaldi*, op. cit., ad ann. 1339, 20 sq.

pe care-l credeà mai potrivit pentru reunirea Bisericilor [94]) și el cereà ca papa să lucreze pentru aceasta cu aceeaș sinceritate și convingere, cu care el însuș, Varlaam, înțelege să-i arate mijloacele.

Acestea sunt două: Unul este cel al violenței, al unirii impuse, pe care Orientalii n'ar dorì-o; altul e cel al unirii benevole ,pe care ei ar primì-o, „per doctrinalia verba eruditi et humiliati". Prin cuvânt adecă, Grecii ar puteà fi convinși să primească unirea; prin constrângere însă nu. Deaceea Varlaam nu ia în considerare, ca posibil și dorit, decât pe cel al convenirii reciproce. Aceasta înseamnà însă două lucruri: Unul este mijlocul, prin care se pot înțelege cu Latinii Grecii culți, și altul cel prin care poate fi convins poporul [95]). Cu cei dintâi, înțelegerea este ușoară și simplă: „Căci dacă ar venì „ad vestram sanctissimam majestatem" treizeci sau patruzeci sau oricâți ar fi dintre cei învățați ai noștri, știu bine că vor cădeà foarte ușor de acord cu voi. De ce? Pentrucă nu veți căutà, nici voi nici aceia, ca să învingă „irrationalis appetitus", ci și ei și voi veți căutà „să învingă adevărul" (ut vincat veritas). Și fiindcă și unii și alții doriți adevărul, este de crezut că-l veți și găsì iute, și iute veți cădeà de acord" [96]).

In părerea lui Varlaam este desigur iluzie, este diplomație, dar e și sinceritate și bunăcredință. Chiar dacă cele spuse despre acordul confesional în jurul adevărului vor fi fost totuș mai mult un deziderat decât o convingere, ele constituiau un aviz dat pentru eventualele tratative, și chiar o lecție. Unirea dela Lyon, deplânsă de Benedict XII, fusese altcevà decât acel acord dictat de adevăr numai. Varlaam evită, e drept, ca să se refere la vreo anumită încercare de unire anterioară; el nu menționează și nu critică niciuna. Dar el cunoșteà destul de bine spiritele și tendințele, știà că tratativele de unire deschid „gusturi" și vorbià ca pentru ceice au urechi de

94) „...ut dicam modum per quem reputo ego possibile esse, Orientalem Ecclesiam uniri Occidentali Ecclesiae" (Barlaami oratio, în op. cit., 789; 1332 C).

95) Ibidem, 789; 1333 A.

96) Ibidem, 789; 1333 B.

auzit. Fără reproșuri, dar și fără ocol, el preferă să pună dela început degetul pe delicata chestiune a „adevărului". A dorì unirea însemnează adecă mai întâi a iubì și voì adevărul și a renunță cu bună știință la orice scop și interes lăturalnic. Principial, ar fi vorba deci de o unire pentru unire.

Varlaam își da totuș seama de greutățile inerente ei. Căci dacă un acord între teologi puteà să fie în cele din urmă realizabil, el nu erà încă „unirea", pentrucă nu angajà și nu câștigà de fapt poporul. Deaceea Varlaam presupune, că cei întorși în patrie, după încheerea acordului dogmatic, vor întâmpinà opoziția hotărâtă a poporului. Căci se vor ridicà alții, fie din invidie, fie pentru glorie deșartă, fie chiar crezând că fac bine, și vor învățà poporul tocmai contrariul, bănuind bunăcredința celor cari au primit unirea și acuzându-i ca „corrupti propter munera et vanam gloriam". Și vor îndemnà poporul să nu se lase amăgit, să nu-i asculte, să nu schimbe nimic din celece a ținut[97]). Și nu numai că cei cari ar primì unirea nu vor puteà să convingă și poporul ca s'o primească, dar vor fi în pericol de moarte din partea lui. Așà că acest mijloc, „suficient" pentru cei învățați, este insuficient pentru popor.

Este clar, că Varlaam vorbià din experiența trecutului și că teama lui erà îndreptățită. Lucrul s'a verificat de altfel și mai târziu: O unire tratată și primită de oficialitate nu s'a putut impune poporului nici în cele mai grele situații. Varlaam erà deci prudent și conștient, când prevedeà opoziția poporului la unirea teologilor. Ce folosise tot fastul și toate asigurările dela Lyon și și toate violențele lui Mihail VIII Paleologul, dacă popor și cler se lăsau martirizați pentru ortodoxie? Cu aceasta, Varlaam da Latinilor și o explicație pentru nereușita încercării dela 1274. *Poporul,* iată marele obstacol al unirii. Ea trebue deci făcută cu voia și cu știința lui și într'un mod, care să i se poată impune dela sine.

Varlaam îl arată: Este *sînodul ecumenic.* Auzind

97) Ibidem, 790; 1333 C („...nihil ergo removeatis ex iis, quae tenetis").

poporul, că de șase ori [98]) s'a ținut sinod ecumenic și că de câte ori s'a ținut, s'a ținut „ad perfectionem Ecclesiae et ad correctionem errorum, qui erant in illis temporibus", se va convinge, că ceeace se decide într'un sinod ecumenic „rectum et sane est". In consecință, dacă Latinii vor acceptà ca diferențele dintre ei și Greci să fie discutate într'un sinod ecumenic, toți Orientalii vor primì „bucuros" (libenter) cele hotărâte de sinod, nimeni nu va fi contra lui: „et sic unanimitas statim et unio facta est" [99]).

Propunerea lui Varlaam nu erà originală. Sinodul ecumenic a fost cerut cu preferință de Greci, ca singur mijloc indicat pentru înfăptuirea unirii și sub Comneni și sub Paleologi. Dacă însă propunerea lui Varlaam nu erà originală, ea prezintă cu atât mai mult interes, tocmai prin aceea că reprezintă punctul de vedere grecésc comun și permanent în chestiunea unirii.

La aceasta se puteà face însă o obiecțiune, și Varlaam o prevedeà sau chiar o auzise: Sinod ecumenic erà — pentru Latini — și cel dela Lyon, la care participase și Greci. Cât pentru acela, zice Varlaam, să nu-și închipue nimeni, că ar puteà fi umiliți Grecii „ut recipiant illud concilium sine alio concilio" [100]). De ce? Pentrucă Grecii cari au fost la acel sinod, n'au fost trimiși nici de către cei patru patriarhi, cari conduc Biserica orientală, nici de popor, ci de către împărat singur, „qui conatus fuit facere unionem vobiscum ex vi, et non voluntarie" [101]).

Dacă obiecțiunea latină erà posibilă, replica lui Varlaam erà categorică. Unirea dela 1274 fusese — din partea Grecilor — opera exclusivă a lui Mihail Paleologul. Patriarhul Iosif I se opuneà și fusese deaceea nevoit să se retragă, pentru a fi înlocuit cu unionistul năimit Ioan

98) In sec. XIV nu erà deci încă general admis sinodul dela Niceea 787, ca al VII ecumenic. Pentru vremea lui Fotie, vezi enciclica lui către patriarhii orientali (867) tradusă de mine în „Studii teologice" an. I, No. 2, p. 74—76.

99) Barlaami oratio, în op. cit., 790; 1333 C—D.

100) Ibidem, 790; 1333 D.

101) Ibidem, 790; 1333 D — 1334 A.

Veccos. Ceeace se făcuse deci la Lyon nu legà pe Greci, pentrucă sinodul nu fusese adecă „ecumenic". După raționamentul lui Varlaam, cele hotărâte de acel sinod privitor la unire cădeau dela sine. Rămâneau deci fără efect și reproșurile făcute de Benedict XII la adresa Grecilor, că se întorsese „a professione... ad vomitum". Căci unirea dela Lyon fusese a împăratului, nu a poporului, silită, nu benevolă.

Dacă papa binevoește să accepte ținerea sinodului ecumenic, Varlaam îi indică modalitatea convocării lui: Să se trimită la Bisericile orientale delegați „viri religiosi et timentes Deum et pleni spiritu humilitatis et patientiae", purtători de scrisori papale, concepute cam astfel: „Bărbați frați, știți că dușmanul nostru comun, diavolul, a pus scandaluri între noi și voi și ne-a despărțit pe unii de alții. Trebue ca să ne întristăm și unii și alții de aceasta și să considerăm această despărțire ca o pagubă comună. Vă rugăm deci ca pe frați în Hristos, pe patriarhul de Constantinopol și pe patriarhii de Alexandria, Antiohia și Ierusalim și pe ceilalți ierarhi, că să ne întrunim undevà laolaltă și să chibzuim împreună, „cum spirituali affectu", despre cele propuse, și ceeace ne va descoperì sf. Duh aceea se va hotărî; și sperăm în mila Lostivirea lui Dumnezeu, ca scandalurile să fie îndepărtate dintre noi „et unanimitas et amor dominabuntur vestri" [102]).

Acest sfat cu totul creștinesc trebue să fi sunat oarecum straniu în auzul celui care-l primià. Pe când Benedict XII vorbise de patriarhul de Constantinopol, ca de cel „care se numește el pe sine" patriarh și poate nu avea mai multă considerație nici pentru ceilalți, Varlaam invocà sentimentul vechii frății egalitare, care asigurà ecumenicitatea primelor secole creștine. Pe când papa cugetà ca un Latin al timpului, Varlaam vorbià ca un creștin de altădată. El dorià ca patriarhii orientali să fie tratați ca „viri fratres", ca „fratres in Christo", fără veleități de supremație și fără intenții străine de interesul unității în dragoste.

102) Ibidem, 790—791; 1334 A—B.

Dar ceeace interesează mai mult în conceptul epistolei de convocare la sinod, erà că se evità punerea în discuție a cauzelor și răspunderilor shismei, indicându-se astfel, că în sinod se vor exclude controversele asupra ei. Inchizându-se o întreagă istorie, se recunoșteà desbinarea Bisericilor ca un scandal venit dela diavol, se treceau sub tăcere vini de ambele părți, se închideà tot procesul penibil al shismei, acoperit cu vălul dragostei creștine, care iartă și uită toate.

Varlaam nu erà cel dintâi, care voià să facă din diavol autorul moral al shismei. Inaintea lui, papa Grigore VII, care s'a visat o vreme în fruntea unei expediții de ajutorare și de unire a Grecilor, considerà îndepărtarea acestora „a fide catholica", ca o operă a diavolului [103]). Și el și alți Latini credeau însă, că diavolul operase numai pe teren grecesc; Latinii fusese imuni. Varlaam voește din contra să se înlăture posibilitatea unei jigniri reciproce și recomandă să se renunțe a se cercetà geneza shismei; ea puneà chestiunea răspunderilor, și aceasta ar fi împiedecat să se ajungă la unire. Urmà deci să se trateze între oameni de bună învoire, concilianți, fără resentimente și fără ambițiuni: „cum spirituali affectu".

Propunerea lui Varlaam are prin aceasta o deosebită importanță. Realizată, ea ar fi însemnat un progres real în istoria încercărilor de unire și ar fi constituit baza, pe care se puteà face acordul Bisericilor. De primirea ei legà Varlaam speranțele unirii. Căci dacă Orientalii vor auzî astfel de „cuvinte binevoitoare" (mansueta verba), pe cari până atunci nu le auzise, s'ar bucurà foarte mult toți: împăratul, patriarhii și poporul. Indată vor începe să lucreze în sensul celor propuse și vor stabilì cu legații papali modul, timpul și locul ținerii sinodului, care ar înfăptuì fără îndoeală unirea. Atunci, cei cari vor fi participat la sinod se vor puteà adresà poporului zicând: „Sfântul sinod ecumenic a hotărât acestea și acestea, trebue să le primiți; „et omnes ea sine dubio recipient" [104]). „Acesta este, Prea sfințite Părinte, după

103) Epist. 37 *(Migne,* P. L. *148,* 390).

104) Barlaami oratio, în op. cit., 791; 1334 C.

părerea mea singurul chip, în care se poate face unirea Bisericilor" [105]).

Programul unionist al lui Varlaam era cu aceasta schițat. El este simplu și idealist. Occidentali și orientali se vor privi și tratà ca frații, se vor întâlnì fără intenții de polemică, inspirați de duhul păcii creștine: Unirea va urmà dela sine. Să fie și naivitate în acest fel de a concepe și propune unirea? Era, putem zice, atâta câtă este deobicei în orice ideal. Dar Varlaam, am amintit, nu ignorà greutățile ce erau de învins. Cea mai mare era, cum am văzut, opoziția poporului. Varlaam nu indicà altele. Și lăsà să se înțeleagă, că acordul teoretic se va puteà face într'un sinod ecumenic, cu participare de teologi de ambele părți, prin simpla lor dorință de a se face. El nu se mai gândià, că greutatea cea mare era poate mai întâi să se realizeze un asemenea acord între teologii sinodului. Este curios deci, că Varlaam își face așà de bună și sigură idee despre rezultatul unui sinod, fără să-și aducă aminte, cum agravau neînțelegerea confesională tocmai polemica și rechizitoriile, la carì dădeau naștere tratativele de unire. Polemist el însuș, puteà cu atât mai ușor să-și închipue lupta ce s'ar fi dat într'un sinod pentru apărarea patrimoniului confesional.

Fără a ignorà realitățile, Varlaam aveà în felul său dreptate. Idealizând unirea prin sinod, el nu se referià numai la trista situație de fapt, la ceeace era, ci și la ceeace trebuià să fie și poate mai ales la aceasta. El presupune, și cu aceasta dorește, ca ierarhii și teologii să fie de astădată la înălțimea de vederi și de simțire, cari să asigure neapărat reușita unirii. Pare surprinzător din partea unui om de luptă religioasă, care a combătut succesiv pentru teza fiecărei confesiuni, și totuș poate tocmai aceasta să-l fi avizat, că „adevărul", pe care-l cereà pus pe steagul unirii, este împărțit între cele două tabere și că numai cu bunăvoința lor, cu concesiuni și cu o înțelegere superioară a problemei creștine, el poate să fie reconstituit. Varlaam își închipue, că adversarii vor aduce

105) Ibidem.

fiecare partea de patrimoniu și de adevăr, ce au luat și o vor pune într'un suprem avânt creștin la mijoc. Cu aceasta, unirea bisericească erà după el asigurată.

El nu se mulțumește însă s'o enunțe teoretic, ideal. Varlaam se găsià la Avignon ca trimis al împăratului Grecilor și ca exponent al unei situații critice. La motivul principial al necesității și frumuseții unirii creștine, se adăogà presant cel al nevoii de ajutor apusean contra Turcilor. Preocuparea de a-l obține erà așà de mare, că se uitase sau se amânase la Constantinopol, ca să se dea lui Varlaam un mandat, în virtutea căruia să trateze și unirea. Unirea erà chestiune de mâine, ajutorul erà nevoe de azi. Ar fi însemnat să-și uite misiunea, dacă Varlaam nu profitàà de audiența ce i se acordase, ca să expună și laturea politică a chestiunii. Deacea, sub formă de sfat sau mai degrabă de implorare [106]), Varlaam începe să arate papii situația creștinilor orientali, pentru a dovedì, că ea și necesitează și ușurează unirea.

Trei sau patru cetăți mari și bogate ale Grecilor căzuse în mâna Turcilor [107]). Varlaam afectează, considerându-le pierdute „pro peccata nostra", fără gând de repros, că la aceasta contribuise și politica orientală a Latinilor. El crede de prisos să facă procese pentru trecut; se mulțumește să facă înțeleasă situația din prezent. Cei cari le țin și le păzesc „erant quidam Christiani, ex vi autem facti sunt Turci" [108]). Mărturia aceasta confirmă obiceiul detestabil și funest al Turcilor, de a combate pe creștini prin creștini islamizați, pe cari — luați de mici — îi făceau ieniceri [109]). In cazul celor trei-patru cetăți, creștinii turciți de curând voiau să aducă un mare servici împăratului grec. Ei îi făcuse cunoscut, că sunt dispuși să-i predeà cetățile și să revină la creștinism, dacă împăratul merge cu armată în ajutorul lor. Neîncre-

106) „Consulo autem et hoc; magis vero deprecor..." Ibidem.

107) Este vorba probabil de Nicomidia (1337), Niceea (1329), Brusa (1326), și poate Efes (1308).

108) Barlaami oratio, în op. cit., 791; 1334 C.

109) A se vedeà *Paparrigopulos*, op. cit, V, I, p. 178—185.

zându-se în forțele sale numai, împăratul trimisese pe Varlaam și Ștefan Dandolo la „prea creștinul rege al Francilor", ca să ceară ajutor dela el[110]).

Cu acestea, Varlaam ne desvălue motivul în sine al misiunii dela 1339. Ispitit de propunerea cetăților căzute, dar nesigur de capacitatea ofensivă a neamului său, Andronic III se adresă direct regelui Franței, căutând să-l convingă de oportunitatea unei alianțe contra Turcilor: Dacă cetățile vor fi reluate, Turcii vor pierde toată puterea lor pe mare și creștinii vor fi pe viitor scutiți de „relele" ce aveau să sufere din cauza stăpânirii turcești pe mare[111]). Și, mai ales, dacă numitele cetăți se vor predà, se va deschide mare poartă „sfintei treceri"[112]). Sfânta trecere erà *cruciada*[113]). Posibilitatea ei, prin ajutorul ce s'ar fi dat Grecilor, erà argument pe care Varlaam îl credeà hotărâtor, pentru a convinge pe Occidentali să se grăbească a susține pe Greci în lupta contra Turcilor.

Această perspectivă merită deaceea o deosebită atențiune. Ea arată o îndoită preocupare la cel care o deschideà. Varlaam știà desigur, caşi împăratul său, că dorința Occidentalilor de a organizà o cruciadă erà încă vie[114]). Rămasă un ideal numai, ea însufleția încă pe cei mai buni, mai ales dela pierderea ultimelor posesiuni latine în Orient (1291). A flutură deci înaintea ochilor Occidentalilor eventualitatea cruciadei, care ar fi găsit pe Greci aliați, însemnà a le da cu anticipație satisfacția unei victorii asigurate.

Și însemnà totodată un mare câștig pentru Greci înșiși. Ajutând Latinilor, ca să îndrumeze cruciada pe calea ei naturală și directă, spre locurile sfinte, Grecii ar

110) Barlaami oratio, în op. cit., 791; 1334 D.

111) „Et deficient mala quae patiuntur Christiani per mare", ibidem.

112) „Et erit magna janua aperta sancto passagio", ibidem.

113) Comp. și *W. Norden*, op. cit., p. 680, n. 681, n. 1, 682 n.

114) Comp. *Hefele-Leclercq*, op. cit., VI, II, 836 (sinodul dela Rouen 1335).

fi scăpat de teama de a mai vedeà Constantinopolul amenințat de Latini, sub pretextul că el constitue o piedecă în drumul cruciadei, cum se ziceà în Apus încă dela începutul secolului XII.

Propunerea lui Varlaam nu erà deci lipsită de interes. Regele Franței îl ascultase și-l trimisese la papă, ca să se pronunțe și el [115]), fiind vorba de cruciadă Impresia lui Varlaam erà, că lucrul se poate: Că este adecă destul ca papa să autorizeze și să îndemne, ca să se trimită Grecilor ajutorul cerut — și Varlaam o cere implorând [116]): Ajutorul urmà să se trimită înainte de a pornì spre Constantinopol legații papali în vederea sinodului ecumenic, sau cel mai târziu odată cu ei [117]).

Obișnuit a argumentà, Varlaam arată rațiunile acestei necesități. Prima este că mai ușor vor primì oamenii să se supună binefăcătorilor decât protivnicilor. Căci și Iudeii, cei mai ingrați dintre toți oamenii, au voit să facă rege pe Hristos, când i-a hrănit în deșert cu cinci pâini. Așà și Grecii vor ascultà și împlinì mai bucuros cuvintele legaților papali, când vor vedeà că li s'a dat ajutorul. Iar cei cari doresc unirea vor puteà să vorbească poporului despre ea cu toată încrederea. Impăratul însuș va profità de acea ocaziune, ca să zică patriarhilor și celorlalți: „Vedeți ce oameni buni sunt Latinii și cât ne ajută cu fapte rodnice și cu cuvinte de toată bunătatea! Trebue deci să-i iubim și noi la fel și să căutăm mijlocul de a ne împăcà cu ei!" [118]).

Al doilea motiv este, că nici împăratul n'ar puteà să se ocupe de ținerea sinodului ecumenic, înainte de a terminà răsboiul, în care se găsește angajat cu Turcii; nu va puteà adecă nici să adune la un loc pe patriarhi

115) „Et audiens haec rex Francorum, misit nos ad vos, ut dicatis, quid vobis de isto placeat". Barlaami orat'o, în op. cit., 791; 1334 D.

116) „Unde supplicamus vobis, sanctissime Pater, ut concedatis, ut mittatur auxilium ad partes illas", ibidem.

117) „...aut priusquam vadant illuc praedicti vestri legati, aut simul", ibidem.

118) Ibidem, 792; 1335 A—B.

și pe ierarhi, nici să participe la sinod. Deaceea se impune ca mai întâi să fie alungați din imperiu dușmanii lui. Liniștit apoi, împăratul va face tot ce va puteà („quantum ex sua parte est"), ca să îndeplinească celece i se vor cere.

Dupăcum se vede, Varlaam concepeà sinodul ecumenic ca pe cele vechi. Impăratul aveà să joace mare rol la ținerea lui, îngrijind de aducerea ierarhilor și participând el însuș la sinod. Hotărâtoare aveà să fie însă situația imperiului. Nici optimistul Varlaam nu vedeà deci posibilă unirea bisericească fără ajutorul militar și politic.

Raționamentul lui nu este, desigur, doar chestiune de calcul grecesc sau momeală, cu care puteau să fie atrași Latinii, ci erà în logica situației însaș. Deaceea cuvintele lui interesează mai ales pentru starea de lucruri pe care o oglindesc. Deși el nu aveà mandat special, ca să trateze unirea, și nu erà decât trimisul în secret al împăratului, cum se va vedeà mai jos [119]), nu putem crede că vorbià de perspectivele ei doar dela sine. Impăratul îi arătase situația și îl încredințase de dorința sa de a face unirea. Dar el nu puteà să risce, cum ni se va spune ,soarta bunicului său, Mihail Paleologul, care făcuse mărele sacrificiu, fără a obține pânăla sfârșit echivalentul așteptat. De astădată, împăratul vrea să fie asigurat. Să dea deci întâi Latinii ajutorul cerut și apoi se va puteà face unirea. Cât privește pe împărat, se vede din cuvintele lui Varlaam, că el va face pentru aceasta tot ce-i va sta în putință. Va puteà deci, la nevoe, chiar să forțeze puțin dispoziția poporului său, arătându-i că Latinii au făcut ceeace depindeà de ei, ca să restabilească armonia.

Adusă în acest punct chestiunea, se puteà face și din partea Latinilor o obiecțiune analoagă celei grecești, ambele făcând de altfel dovada lipsei de încredere reciprocă. Latinii adecă puteau să ceară, ca să se facă întâi unirea și apoi să meargă, uniți, contra Turcilor. Pentru Occidentali, dorința aceasta aveà desigur rațiunea sa și

119) Ibidem, 793; 1336 B (argumentul al șaselea).

eră deaceea natural ca să producă. Varlaam o și pune înainte, și este pregătit s'o combată cu șase argumente[120]). Le redăm pentru interesul istoric ce prezintă:

Primum, Turcii sunt periculoși nu numai pentru Greci, ci și pentru Armeni, Ciprioți și Rodieni și pentru toți locuitorii insulelor. Dacă Latinii nu voesc să ajute pe Greci ,să ajute cel puțin pe „nenorociții de Armeni, qui jam sunt desolati", și pe ceilalți creștini[121]). Este curios, că Varlaam numește pe cei arătați „subditi nostri", considerându-i deci încă supuși Grecilor, motiv pentru care și sunt loviți de Turci. Este însă știut, că insula Cipru fusese ocupată de Ricard Inimă de Leu, regele Angliei, în cursul cruciadei a treea (1191) și că de atunci aparținea Latinilor, condusă de casa franceză de Lusignan; că insula Rodos fusese ocupată de cavalerii ioaniți la 1310, cu sprijinul papii Clement V, și că ei dispuneau și de Sporade; că Armenia mică, atât de mult disputată între prinții latini de Antiohia și imperiul bizantin, nu se mai puteà socotì atunci ca supusă Grecilor. Din contra, în cursul secolului XIII se făcuse încercări de unire între Armeni și Roma, din ură contra Grecilor[122]). La începutul secolului XIV tratativele continuă. Armenii s'au găsit în legături chiar cu Benedict XII, căruia îi cer și ei ajutor contra musulmanilor arabi[123]). Armenia mică se găsià în acest timp în alianță și dependență de Lusignanii din Ciprul latin. Ce înțelegeà deci Varlaam, când numià pe Armeni și pe ceilalți creștini „subditi nostri"?

Fiind vorba să se întreprindă o cruciadă, Grecii se gândiau în mod firesc la cele anterioare. Cu toată turburarea și paguba ce le cauzase, ei căutase să profite de ele pentru a recucerì teritorii pierdute. Aceeaș eră

120) „Quod vero dicunt quidam ex vobis, quia opertet prius uniri vobiscum Graecos, et tunc ibimus contra Turcos, non mihi videtur bene dictum esse, propter sex argumenta", ibidem 792; 1335 B.

121) Ibidem, 792; 1335 C.

122) Comp. *Hefele-Leclercq*, op. cit, V, II, 1231—1232; Realencyklopädie für prot. Theologie und Kirche, ed. 3, vol. II, Leipzig 1897, p. 81 (art. Armenien, de *Petermann-Gelzer).*

123) *Hefele-Leclercq*, op, cit., VI, II, 846—847.

desigur intenția Grecilor, în cazul unei noi cruciade, care i-ar fi găsit aliați cu Occidentalii. Armenii și insularii în chestiune erau deci considerați ca foști și viitori supuși ai imperiului bizantin. Varlaam îi revendică astfel cu anticipație pentru împăratul său. Își făceà o iluzie, desigur, dar Grecii nu puteau să se resemneze a-și vedeà teritoriile liberate de Turci, doar pentru a le luà în schimb Latinii. Așà că primul argument al lui Varlaam devine și o condiție pentru cazul cruciadei.

Secundum, Turcii combat pe Greci nu atât ca Greci, nici pentrucă se deosebesc de Latini, „sed quia crucem sunt adorantes". Propriu zis, ei luptă contra crucii și doar „per accidens" contra Grecilor. Constatarea erà cu totul justă și ironia care o însoțește bine pusă. Concluzia erà logic constrângătoare: „Dacă veți merge deci contra Turcilor, veți merge nu în ajutorul Grecilor, ci al crucii, care este mântuirea comună a tuturor creștinilor. Deaceea e drept, că așà cum Grecii sunt apărătorii crucii, să fiți și voi la fel" [124]).

Tertium, dacă se salvează imperiul grec și intră în drepturile sale, va fi mult mai ușor Latinilor, ca împreună cu împăratul grec să înfrângă pe Turci — și Varlaam aduce argumente de ordin strategic — pe de o parte, pentrucă armata greacă știe din experiență procedeele de luptă ale Turcilor, prin urmare colaborarea ei nu este de disprețuit; pe de alta, pentrucă în toată Turcia și Saracenia se găsesc încă mulți creștini și uniți „renegați", cari toți doresc foarte mult stăpânirea Grecilor. Când vor auzì că împăratul merge cu armată către ei, i se vor supune toți îndată.

Spunând acestea, Varlaam nu se bazà pe o simplă presupunere. Am văzut mai sus cum el afirmă, că dela creștinii și turciții din cetățile pierdute, împăratul primise asigurări, că-i vor predà cetățile, dacă el va merge să le ia. Ajutorul acesta nu erà de disprețuit. In vremea aceea, o trădare de cetate puteà să fie decisivă péntru o întreprindere răsboinică. Latinii o știau dela prima

124) Barlaami oratio, în op. cit., 792; 1335 C.

cruciadă şi erau avizaţi să reflecteze la oportunitatea acestui avantaj de luptă. Dacă, din contra, Turcii ar reuşi să distrugă imperiul grec, ei vor fi cu atât mai puternici prin situaţie şi prin forţa lucrurilor („ex natura loci et rerum" [125]). Şi atunci va fi imposibil Latinilor ca să-i mai învingă. Deaceea, atât cât mai este uşor să-i învingă, să nu ezite, nici să aştepte să vină vremea, când să se întrebe nu cum să meargă contra Turcilor, ci cum să se apere de ei, şi le va fi foarte greu ca să se răsbune pe ei [126]).

Quartum, dacă Turcii ar veni şi ar zice Latinilor: Aşà Turci cum suntem, vă rugăm să combatem şi noi alături de voi pe Tătari şi pe Saracini, ca să-i distrugem, — desigur că le-aţi primi rugămintea. De ce? Pentrucă vă va fi cu mult mai de folos să luptaţi cu Turcii contra Tătarilor şi a Saracinilor, decât dacă ar fi să luptaţi singuri contra tuturor la un loc. Pentru acelaş motiv deci, este mai de folos să luptaţi alături de Greci — fie că sunt de acord cu voi, fie că nu —, contra necredincioşilor, decât să luptaţi singuri şi contra Turcilor şi contra necredincioşilor [127]).

Este interesant, că Varlaam susţine alianţa cu Grecii chiar pentru cazul, când nu s'ar face unirea şi care de altfel este întrevăzut în toate argumentele aduse până acum. Aceasta arată, că Varlaam — şi respectiv Andronic III — instruiţi de cele întâmplate în trecut, aveau în vedere mentalitatea şi sentimentele reciproce şi admiteau şi eventualitatea neunirii. Erà mai ales posibil, ca chiar occidentalii să atragă atenţia celor doi trimişi asupra acestui caz şi să-i dezarmeze cu obiecţiunea neunirii. In oficiu de diplomat şi de creştin, Varlaam nu se lasă surprins. El admite dela sine, că s'ar puteà ca unirea să mai întârzieze sau chiar să nu reuşească. Ridicându-se însă peste consideraţii, cari cad în faţa interesului creştin comun şi suprem, al apărării crucii, Varlaam pledează pentru alianţa greco-latină cu orice preţ. Convingerea lui

125) Ibidem, 792—793; 1335 D.
126) Ibidem, 793; 1336 A.
127) Ibidem.

eră, că, în fața forțelor creștine unite, ar cedà nu numai ofensiva, ci chiar defensiva turcească. Se vede din siguranța, cu care vorbește despre succesul alianței ce s'ar încheià.

Mărturia este importantă, pentru a aprecià raportul de forță din secolul XIV. Ușurința cu care au înaintat și au cucerit Turcii, în acest timp, lasă impresia falsă, că forța lor eră irezistibilă și că îngenucherea creștinilor eră fatală. Fatală a fost numai întrucât creștinii n'au înțeles la timp să se solidarizeze și au pus interese particulare și confesionale mai presus de cele comune și europene. Puterea Turcilor creșteà din desunirea creștinilor. Varlaam înțelegeà acest lucru și voià să-l facă înțeles și de alții. Și trebuind să spună un cuvânt și despre nefericita lipsă de înțelegere, care desbină pe creștini în paguba lor, el ne dă în argumentul următor explicarea acestei situații și a shismei însaș.

Quintum, că nu atât deosebirea dogmelor desparte inima Grecilor de Latini, cât ura care a intrat în sufletul lor din multele și marile rele, pe cari Grecii le-au suferit în diferite timpuri dela Latini și pe cari uneori le mai suferiau și atunci. Dacă nu se va înlătură mai întâi ura aceasta, unirea nu se va puteà face[128]).

Cu aceste cuvinte, Varlaam puneà degetul pe rana situației creștine a câtorvà secole și desmințià categoric pe cei cari ar fi crezut, că au trebuit doar câtevà divergențe teoretice, ca să rupă ele lumea creștină în două tabere dușmane, sau că a face unirea însemnà a reușì neapărat să se găsească un acord dogmatic, dovedit totdeauna imposibil. Varlaam coborà dela considerațiuni abstracte la stări de fapt: Nu atât în dogmă, cât în inimi stă și shisma și posibilitatea de unire a Bisericilor. Dacă papa și cardinalii vor fi auzit cu oarecare plăcere vorbindu-se

128) „Scitote et hoc vere, quia non tantum differentia dogmatum separat corda Graecorum a vobis, quantum odium quod intravit in animos eorum contra Latinos ex multis et magnis malis, quae per diversa tempora passi sunt Graeci a Latinis, et adhuc patiuntur per singulos dies; quod odium nisi prius abjiciatur ab eis, non poterit unio fieri". Ibidem, 793; 1336 B.

doar despre ura Grecilor, constatarea lui Varlaam era pentru ei în fond cevà mai puțin decât o satisfacție: Era imputarea tuturor excesellor aduse de cruciade și de imperiul latin și condamnarea acoperită a planului occidental de distrugere a imperiului bizantin.

Păgubiți se găsiau prin shismă nu Latinii, ci Grecii. Și cei cari puteau să facă cevà pentru înlăturarea ei atunci erau nu Grecii, ci Latinii. Căci în adevăr, precizează Varlaam, „dacă nu li se va face un mare bine de către voi, nici ura lor nu va încetà, nici nu va îndrăzni cinevà să le mai vorbească despre unire" [129]). Și ca să nu scape gravitatea acestei constatări preliminare, Varlaam va pune mai departe un nou accent pe ea, după ce va arătà și ultimul argument ce are de adus, pentru a demonstrà că ajutorarea Grecilor este și necesară și posibilă.

Sextum, face o mărturisire semnificativă pentru situația sa de ambasador al lui Andronic III, cași pentru cea de împărat bizantin a acestuia: Nu poporul grec îl trimisese ca să ceară dela Latini „auxilium et unionem", ci singur împăratul și anume în secret. Și împăratul nu va puteà să arate poporului dorința sa de a face unirea cu Latinii, pânăce nu i se va trimite ajutor: „Iată v'am spus și povestit toate. Dumnezeu să facă cum este mai bine" [130]).

***

Planul de unire cerut lui Varlaam se închee acì scurt și sentențios, deși oratiunea lui nu s'a terminat încă. Cuvintele de mai sus arată caracterul confidențial al misiunii lui în Apus și prudența cu care lucrà împăratul, pentru a evità experiențe triste. Ele ajung și singure, ca să explice de ce Andronic III preferise ca ambasador la Latini pe un Grec latinist și de ce nu-l împuternicise încă oficial pentru a tratà unirea. Misiunea lui apare cu atât mai importantă și mai delicată.

---

129) „Verumtamen, nisi prius fiat eis magnum a vobis beneficium, neque praedictum odium abjicietur, neque aliquis poterit audere loqui ad eos ea quae sunt unionis". Ibidem.

130) „Ecce dixi et narravi vobis omnia. Deus faciat quod melius est". Ibidem, 793; 1336 C.

El vorbise cu înțeles și cu convingere, expunând punctul de vedere grecesc cu fidelitate și preciziune. Deși fără mandat pentru tratarea unirii, știa că la Constantinopol trebue să ducă un răspuns și caută să-l obțină. Deaceea, înainte de a aștepta ca papa să se pronunțe asupra eficacității planului de unire schițat de el, Varlaam concede că acel plan s'ar puteà să nu convină în totul lui Benedict XII, reià cuvântul și ține să ajungă la o soluție posibilă. Reamintește că ura Grecilor contra Latinilor a provenit din relele ce au de îndurat dela aceștia și că nu poate fi vorba de unire, atât timp cât durează această ură. Pentru a-i înlătură motivul, cere cu stăruință să i se împlinească trei rugăminți:

Papa să încuviințeze regelui Franței, ca să trimită ajutor în Orient; să acorde indulgența tuturor celor cari ar veni în ajutorul Grecilor și tuturor cari ar muri în războiul cu Turcii; toți Grecii cari au fost vânduți ca sclavi de către Latini să fie liberați oriunde ar fi, și pe viitor să nu se mai vândă Greci; cei cari i-ar vinde sau cumpărà sau ar merge contra lor, să fie excomunicați. Și chiar înainte de a se împlinì acestea, să fie trimiși în Orient „doctores", cari să învețe poporul, sub protecția împăratului. Poate că poporul, văzând binefacerile latine, se va bucurà și se va umilì, ca să primească unirea chiar fără sinod ecumenic[131]). Totuș, dacă papa crede, că nici acest mijloc nu ajunge pentru a se face unirea, este rugat să arate el alt mod, și din partea Grecilor se va face „quod possibile est", pentru a se duce lucrul la bun sfârșit[132]).

Orațiunea propriu zisă se termină acì, cu cea mai mare concesiune ce se putea face cerințele latine: Să indice papa modul, în care crede că unirea se poate realizà, dându-i-se asigurarea, că Grecii vor primì să-l ia în considerare cu tot interesul posibil. Că Varlaam nu înțelegeà ca unirea să se trateze numai pe baza propusă de el, sinodul ecumenic, o dovedește concesiunea anterioară, după care, în cele din urmă, unirea se va primì poate și fără

131) Ibidem, 794; 1336 D.
132) Ibidem, 794; 1336 D — 1337 A.

sinod ecumenic, dacă poporului i se va prilejui convingerea, că Latinii lucrează pentru salvarea lui.

Cu aceasta, chestiunea erà readusă în acelaș punct: Se cereà adecă Occidentului o probă concretă și imediată de dorința și capacitatea lui de a face unirea Bisericilor. Modalitatea îi erà indicată: Papa să autorizeze pe regele Franței, ca să vină în ajutorul Grecilor, urmând să ia pentru rest măsuri de cruciadă. De observat, în adevăr, că cerând papii să asigure iertarea păcatelor celor cari ar luptà alături de Greci contra Turcilor, expediția luà caracter de cruciadă. Combaterea Turcilor la Bizanț devenià tot atât de meritorie cași lupta la Ierusalim. In locul cruciadei de atât timp predicate și rămase în stare de simplu proect, se propuneà, din partea împăratului bizantin o expediție similară efectivă în Orientul apropiat.

Infăptuirea ei ar fi adus ușurarea Grecilor și putința participării lor la expediția ce s'ar fi îndreptat apoi spre locurile sfinte. Cu aceasta, Grecii veniau în întâmpinarea ideii de cruciadă, ce frământà încă pe Latini[133]) și credeau că intră în vederile lor. Desigur că mai ales prin această perspectivă pusă înaintea regelui Franței, cel mai preocupat în Apus de ideea cruciadei, își închipuià împăratul bizantin că-l va puteà câștigà pentru ideea de a se ajutà întâi Grecii, în însuș interesul cruciadei, care s'ar fi realizat după aceea.

Această propunere erà o piatră de încercare pentru vederile și pentru sentimentele Occidentului cu privire la chestiunea orientală. Până atunci încă, Latinii căutase de atâtea ori ca să ia Constantinopolul și să reînființeze „Romania", sub pretextul reușitei cruciadei spre locurile sfinte. La 1339, Grecii căutau să le dea o satisfacție, păstrându-și însă imperiul restaurat de Mihail Paleologul și propunând în locul cruciadei contra Constantinopolului o cruciadă pentru Constantinopol. In modul acesta, se reabilità ideea de cruciadă, grav compromisă la 1202—1204. In loc să meargă asupra creștinilor greci,

133) *L. Bréhier*, op. cit., p. 287—311.

Occidentalilor li se oferia și colaborarea acestora, după ce i-ar fi ajutat mai întâi să respingă pe Turci. Cruciada ar fi redevenit ceeace trebuia să fie: Lupta creștinilor uniți contra islamului. Latinii erau puși astfel într'o dilemă: Sau continuă să spere, că vor reluà Constantinopolul, și în cazul acesta nu s'ar fi grăbit în ajutorul Grecilor; sau îi ajută și renunță la restaurarea Romaniei.

Se vede că regele Franței a înțeles situația și că din parte-i s'a arătat dispus să dea Grecilor concursul solicitat. Altfel, trimișii lui Andronic III n'ar mai fi venit poate la Avignon și n'ar fi insistat atât, ca, în cele din urmă, papa să permită cel puțin regelui Franței „mittere ad partes illas auxilium". Situația imperiului bizantin se găsia deci în acel moment greu în mâinile papii Benedict XII și tot astfel posibilitatea unirii bisericești, atât pe cât ea era condiționată de ameliorarea situației politice, în sensul arătat de Varlaam.

Ce a răspuns Benedict XII?

După ce a ascultat pe Varlaam împreună cu cardinalii săi și a deliberat cu ei îndelung asupra celor auzite („habitaque super eis deliberatione matura"), a întâmpinat constatările și propunerile lui Varlaam cu următoarele scurte obiecțiuni:

In sinodul dela Efes, adecă al treilea ecumenic, „care este unul din cele patru sinoade principale", precum și în cele dela Toledo [134]), Lyon [135]) și în alte sinoade ținute de pontifii romani și de Biserica romană, atât în Orient cât și în Occident [136]), s'a hotărât solemn „quod Spiritus sanctus aeternaliter a Patre et Filio, tanquam ab uno principio et conspiratione procedit, et quaevis opinio contraria reprobata exstiterit et damnata"... [137]).

134) Pentru sinodul dela 447, vezi *Hefele-Leclercq*, op. cit., II, I, 482—487; pentru sin. dela 589, ibidem, III, I, 222—228; *Dom H. Leclercq*, L'Espagne chrétienne, ed. 2, Paris 1906, p. 280—286.

135) Comp. *Hefele-Leclercq*, op. cit., VI, I, 153—218.

136) Comp. *J. A. Becker*, art. Filioque, în Wetzer und Welte's Kirchenlexicon, ed. 2, vol. VI, Freiburg im Breisgau 1886, 1491—92; *Martin Jugie*, op. cit., I, p. 154—179.

137) Barlaami oratio, în op. cit., 794; 1337 A—B.

Papa și cardinalii deci, în loc să răspundă la ceeace ținea mai mult Varlaam, pun chestiunea pe alt teren și strică dintr'odată tot efectul frumoasei cuvântări, susținând că „non decens nec expediens", ca să se mai pună la îndoială „per novas disputationes, vel altercationes, aut alias quomodolibet", chestiunea purcederii sf. Duh și dela Fiul, „sic clarum, determinatum et diffinitum fidei articulum", pe care și Grecii l-au mărturisit „expresse" din timpul papii Hormisdas (514—523) și al patriarhului de Constantinopol Ioan (II, 518—520), sub împăratul Iustin (518—527)[138]), și l-au recunoscut după multă vreme, prin epistola solemnă trimisă papii Ioan XXI (1276—1277) de către patriarhul Ioan (XI Veccos, 1275—1282) și Mihail Paleologul, „moderator Graecorum", în urma ținerii unui sinod[139]) de către patriarh[140]).

Nu vom reface acì istoria lui Filioque, prinsă de Benedict XII în câtevà afirmațiuni susceptibile de corecțiuni. Reținem numai hotărârea-i categorică, de a interzice orice discuție asupra unei chestiuni, în care voià să impună Grecilor punctul de vedere latin, fără posibilitate de replică. Scaunul apostolic, care obișnuește „maturitatem observare... a rectitudinis et revitatis tramite non discedens", mai ales în chestiuni de credință, nu va permite ca să fie aduse „in concertationes vel disputationes superfluas", la instigația shismaticilor sau ereticilor, celece au fost „solemniter et catholice determinata et diffinita". Articolul despre purcederea sf. Duh este considerat ca „juxta veritatem catholicam determinatum" și privitor la el nu se permite îndoeală[141]).

Acesta este, deocamdată, tot răspunsul papii. El nu însemnează numai refuzul de a admite vreo discuție asupra dogmei, care erà atunci piatra de scandal între cele

138) Este vorba de reluarea raporturilor dintre cele două Biserici la 519, după shisma lui Akakios (484—519), adusă de disputele monofizite.

139) Comp. *Hefele-Leclercq*, op. cit., VI, I, 211—212; *Leo Allatius*, op. cit., 746—752. Textul epistolei în latinește la Theiner-Miklosich, op. cit., p. 8—13.

140) Barlaami oratio, în op. cit., 794—795; 1337 B—C.

141) Ibidem, 795; 1337 C.

două Biserici, ci chiar de a concepe posibilă unirea printr'un sinod ecumenic. Căci ce rost ar fi avut convocarea acestuia, dacă discuțiile erau principial interzise? Ce rămâneà deci să facă Grecii? Să admită pur și simplu dogma latină și să asculte în materie de credință de scaunul apostolic, care obișnuește să „observe maturitate" și să nu se abată dela „calea adevărului și a rectitudinii" și care nu va pune în discuție, de dragul shismaticilor sau ereticilor, lucruri stabilite de el „solemniter et catholice".

Acest fel de a răspunde erà mai mult decât o aluzie răutăcioasă; erà o condamnare anticipată a Grecilor shismatici. Cu asemenea sentimente, unirea nu s'ar fi tratat între egali apropiați de dragoste, și Latinii ar fi dispus, Grecii s'ar fi supus, ca cei cari erau în „eroare". Dacă papa s'ar fi găsit în situația lui Ioan VIII (872—882), amenințat de Arabi în propria sa reședință și așteptând ajutor dela Bizanț, ca pe vremea lui Fotie, Latinii ar fi fost desigur de altă părere. Acum însă Grecii sunt cei strâmtorați. A-i vedeà implorând ajutor imediat contra Turcilor dela Bosfor, erà cea mai bună ocazie de a luà satisfacție pentru trei secole de shismă.

Știm că sinodul ecumenic propus de Varlaam aveà un cusur: Acela că, însemnând desbateri în chestiuni controversate, stabilirea unui acord dogmatic erà greu de făcut. In această ipoteză, Benedict XII aveà dreptate să nu aștepte împăcarea prin ceartă. Dar ceeace surprinde nu este părerea, că nici sinodul ecumenic nu poate să trateze unirea Bisericilor, ci aceea că el este principial inutil. Intre oameni de bună învoire, s'ar fi convenit, că deosebirile dogmatice dintre Greci și Latini sunt produsul istoric al timpului și al firii lor; ar fi putut să-și păstreze părerile și să cadă de acord asupra faptului esențial, că sunt creștini și că în Greci erau amenințați, cum spusese Varlaam, creștini, *crucea*.

Pe când însă altădată Grecii erau cei cari scoteau în relief inovațiile latine, punând shisma pe bază dogmatică și nerecunoscând împăcare decât pe această bază, acum este papa, care face caz de acele deosebiri și nu primește acordul, decât reducând pe Greci la recunoașterea integrală a tezei latine.

La obiecțiunea lui Varlaam, că s'ar puteà totuș, în cazul când Grecii n'ar fi convinși să primească pe Filioque, ca ei să-și păstreze celece cred, iar Latinii deasemenea pe ale lor, răspunsul ce i s'a dat a fost: „Hoc esse nullatenus tollerandum", pentrucă în Biserica catolică este o singură credință și nu poate fi una dublă. Papa ar părea că consimte la eroare, dacă nu i s'ar opune [142]). Pentruca totuș să alunge din inima Grecilor și această rătăcire și altele asemenea ei și să-i aducă astfel „ad unitatis catholicae veritatem", li se propune o cale, pe care papa și colegiul „domnilor cardinali" au găsit-o mai ușoară și mai convenabilă:

„Cel care se numește pe sine patriarh de Constantinopol în părțile acelea" și „conducătorul" Grecilor — împăratul — să convoace în sinod pe șefii Bisericii Alexandriei, Antiohiei și Ierusalimului, pe cei mai de seamă din cler, nobili și oameni venerabili, și să aleagă un număr de învățați, pe cari să-i trimită în Occident, prevăzuți cu împuternicirea cuvenită [143]), ca să se întâlnească cu alți bărbați învățați, „docti in lege Domini", trimiși în acest scop de către scaunul apostolic, nu pentru a disputà și a combate, ci pentru a se instruì Grecii dela Latini [144]) și pentruca apoi, suficient instruiți despre Filioque și despre alte nedumeriri, pe cari le mai au Grecii toți, să se înapoeze să-i învețe și pe ei, după ce vor fi primit lumina adevărului catolic [145]) și să alunge întunerecul din inimile lor, ca să se întoarcă la staulul Domnului, al cărui păstor este unul singur și în afară de care nu este nici har, nici mântuire [146]).

Dacă Varlaam mai păstrà vreo îndoeală asupra sen-

142) Ibidem, 795; 1337 D.

143) „Idoneis mandatis suffulti", ibidem, 795; 1338 A.

144) „...non per modum disputationis vel concertationis, sed instructionis...", ibidem, 795; 1338 B.

145) „...luce catholicae veritatis percepta...", ibidem, 796; 1338 B.

146) „...et de cordibus eorum fugatis tenebris, ad ovile reverterentur Dominicum, cujus est unus pastor et extra quod non est alicui gratia neque salus", ibidem.

timentelor latine, i se servià oficial o bruscă trezire din visul cu iluzii. Venise vremea, ca Grecii să înceapă dela catehism și să învețe creștinismul dela Latini. A face unirea erà a se lăsà instruiți și convertiți de teologii papii, a alungà întunerecul din suflete, ca niște ignoranți, a se întoarce la staul, ca niște rătăciți. Ținând seamă de asigurarea ce făcuse Varlaam, că Grecii urăsc mult pe Latini, ceeace ei primiau gratificație dela Benedict XII și „domnii cardinali" erà reciproca. Pentru gravitatea lipsei de înțelegere și de afecțiune de ambele părți, această constatare este concludentă. Pe timpul când Latinii împărățiau la Constantinopol, iar Grecii erau reduși la Niceea, încă fusese posibil ca ei să stea de vorbă despre unire. După un secol însă, și în timp ce papalitatea rezidà umilită de regii Franței la Avignon, ea vorbește Grecilor ca unor sclavi, cari n'au decât să se supună. Așà stând lucrurile, papa aveà mai multă dreptate decât Varlaam: Unirea urmărită prin sinod ecumenic, prin tratative și bună înțelegere, erà cevà imposibil. Pe când Varlaam vorbise ca un idealist cu iluzii, Benedict XII răspundeà ca un realist, care fusese și inchizitor și „convertise" în această calitate mulți eretici[147]). Răspunsul lui este aproape o citare a Grecilor în fața tribunalului.

Ținerea unui sinod ecumenic, continuă Latinii, necesitează timp mult, cheltueli, osteneli multe și insuportabile, pânăce să se adune chiar ierarhii și oamenii Bisericii din Occident, dar încă regii și principii și alții, cari ar mai fi convocați, într'un timp atât de turburat ca acela[148]). Cu acestea, abià, se răspundeà suggestiei date de Varlaam despre sinodul ecumenic. Motivarea neținerii lui erà făcută și în cele spuse mai sus: Dacă Grecii doresc unirea, datoria lor este să vină fără vorbă multă la credința Romei. Sinodul erà inutil, ca o imposibilitate morală. Cum această părere erà totuș susceptibilă de discuție, Latinii se referă și la imposibilitatea materială, ce

147) Comp. *G. Mollat*, op. cit., p. 65—66; *K. Jacob*, op. cit., p. 27—28.

148) Barlaami oratio, în op. cit., 796; 1338 B—C.

se opuneà atunci la ținerea sinodului ecumenic, pentru a arătà că el rămâne exclus ca mijloc de unire.

Varlaam vorbise însă despre un ajutor urgent, ce trebuià dat Grecilor înainte de orice tratative. El nu primește nicio asigurare în această privință, ci doar voe ca să-l ceară și motiveze în scriș. Făcând-o, Varlaam răspunde la chestiunile puse mai sus de Latini.

El afirmă, că a reexaminà un lucru, care se crede dovedit, nu este niciun inconvenient, din contra: Dacă lucrul este evident, cu atât mai mult trebue cercetat, în cazul când unii au îndoeli despre el. Și aduce ca deobicei argumente:

Intâi, voi mărturisiți că sf. Duh purcede și dela Fiul ca dela Tatăl; Grecii au însă altă părere. Dacă lucrul este adevărat așà cum vi se pare vouă, atunci să fie cercetat laolaltă, ca să se convingă de el și Grecii. Așà cum o aromă agitată cu mâinile răspândește mai mult miros, așà și adevărul apare mai pur și mai clar, cu cât este examinat mai mult. Căci o examinare nu înseamnează a pune la îndoeală cele evidente, ci din contra: Prin cercetare, cele îndoelnice vor devenì clare, iar cele evidente mai evidente[149]).

Al doilea, se cuvine să luați exemplu dela sfinții Părinți. Pentru ei erà învederat că Fiul este deoființă cu Tatăl; totuș, pentrucă arienii se îndoiau despre aceasta, au adus-o în discuție, ca să se mântuească și alții. La fel și în alte sinoade ecumenice: Părinții ortodocși țineau ca sigure cele contestate de eretici; totuș, pentrucă doriau să-i ajute și pe ei, puneau chestiunile „in communem examinationem", făcându-le mai evidente și ajutând și pe alții să le înțeleagă. Dacă și voi veți face aceasta, va fi spre gloria voastră[150]).

Al treilea, eu cunosc bine pe Latini și nu am de zis nimic rău despre ei: „prudentes enim viros et sapientissimos scio". Dar alți Greci, cari nu vă cunosc ca mine, vor zice că de frică n'ați voit să veniți „ad examinatio-

149) Ibidem, 796; 1338 D — 1339 A.
150) Ibidem, 796—797; 1339 A.

nem", ca să nu fiți biruiți de ei în cuvânt. Căci cel care are încredere în sine și se afirmă în posesiunea adevărului, acela nu fuge de cercetarea lui. Cel care evită însă dă loc la bănueală de temere, așì cel care, voind să schimbe aur, ar refuză să-l lase încercat cu piatra și ar da de bănuit, că nu este aur curat, celui care ar vrea să-l ia. Gândiți-vă deci, dacă este bine a lăsà pe alții ca să aibă asemenea părere despre voi, cari, după părerea mea, vă deosebiți de toți oamenii prin înțelepciune și prin nobleță [151]).

Al patrulea, nimeni nu trebue să se teamă, că sinodul ar aduce Bisericii vreo pagubire, ci să aibă în vedere, că de câte ori s'au ținut sinoade ecumenice au fost spre înălțarea și cinstea Bisericii și spre întărirea adevărului. Trebue și acum crezut, că dacă s'ar ține un sinod ecumenic pentru cele propuse, rezultatul lui va fi „exaltatio magna Ecclesiae" [152]). Iar cel care ar zice, că sinodul ar necesità mult timp și cheltueli mari, să știe, că pentru o faptă ca aceasta nu numai banii și timpul trebue socotite ca nimic, ci că trebue să ne vărsăm cu drag și sângele pentru ea, dacă ar fi nevoe. Pentrucă nu poate să fie mai mare lucru sub cer, decât a se unì Grecii cu Latinii: „Quia majus opus, quam uniri Graecos cum Latinis, sub coelo non poterit homo invenire" [153]).

Sunt de admirat avântul și încrederea, cu cari Varlaam pledează pentru cauza unirii prin sinod ecumenic, după celece auzise dela Latini. El face impresia a fi fost convins și entuziasmat de posibilitatea unirii, chiar independent de necesitățile politice momentane. Apare ca un apostol al unirii în sine, ca ideal creștin, putând să treacă peste considerațiuni de alt ordin, pe cari Varlaam le știe totuș și le aduce. Pentru el, obiecțiunile aproape brutale, cu cari papa și cardinalii întâmpină cuvintele lui, nu sleesc posibilitățile de a găsì un teren de înțelegere.

151) Ibidem, 797; 1339 B—C.

152) Ibidem, 1339 C.

153) Ibidem, 1339 C—D. La fel zicèà Marino Sanudo câtvà timp mai înainte: „Nec scio majus bonum posse fieri in hoc mundo, quam ecclesias reunire"; vezi *Raynaldi*, op. cit., ad ann. 1324, 40.

Conştient că el este din ce în ce mai redus, Varlaam îl caută totuş mai departe, făcând o nouă propunere, precum urmează:

„Puteţi, dacă voiţi, să trimiteţi la cei patru patriarhi ai Bisericilor orientale şi la împărat legaţii voştri, ca să le spună: Bărbaţi fraţi, pentrucă şi voi şi noi mărturisim în Dumnezeire o fiinţă şi trei persoane, deci un singur principiu, şi nici voi nici noi nu învăţăm fie identitatea persoanelor în Dumnezeire, fie împărţirea fiinţei, să ne mulţumim cu acestea şi să fim uniţi. Pentru purcederea sf. Duh, să nu ne desbinăm unii de alţii; ci învăţaţi de-ai noştri şi de-ai voştri să discute ei această chestiune, dacă voesc, Să nu ne despărţim însă pentru aceasta, ci ţineţi voi ce voiţi şi noi deasemenea; şi să nu ne condamnăm pentru aceasta unii pe alţii, ci numai atât să se facă: Voi să daţi Bisericii romane cinstea, pe care i-o dau vechii patriarhi în timpul unirii, pe care au hotărât-o şi legile împăraţilor şi canoanele sfinţilor Părinţi, şi mai mult nu cerem dela voi. Iar noi suntem gata să dăm şi să confirmăm Bisericii orientale şi în special Bisericii de Constantinopol şi imperiului de Constantinopol toate drepturile, cari decurg fie din vechile obiceiuri, fie din legile împăraţiilor sau canoanele sfinţilor Părinţi" [154]).

Varlaam nu garantează, că Grecii vor primì toţi aceste cuvinte, dar crede că le vor primì cei mai mulţi, „şi poate în modul acesta Dumnezeu ne va da unirea" [155]). Şi, ca ultim cuvânt, revine la obiectul misiunii sale, implorând pe papă, ca să nu lase pe cei doi trimişi ai împăratului grec să plece fără a-i duce dela el „aliquam gratiam", pentruca dorinţa împăratului de unire a Bisericilor să nu... [156]), ci să fie şi mai luminoasă.

Sub noua formă, propunerea lui Varlaam confirmă

154) Barlaami oratio, în op. cit., 797—798; 1339 D — 1340 A—B.

155) „Ista verba, sanctissime Pater, audientes Graeci, si omnes recipient, non possum dicere; tamen credo, quia plurimi recipient, et forsitan per istum modum Deus dabit nobis unionem". Ibidem, 798; 1340 B.

156) Textul are o lacună în acest loc. Ibidem.

convingerea lui, că unirea poate să existe și fără deplin acord în chestiunile de dogmă, el fiind asigurat pentru cele esențiale și putând să dăinuiască neturburat de cele secundare. Cu alte cuvinte, unirea creștinilor ar sta mai mult în dragostea lor decât în subtilități doctrinale, este chestiune de inimă și de voință, mai mult decât de uniformitate în lucruri abstracte și grele. Acelaș adevăr exprimase și când spusese, că shisma nu este rezultatul diferenței de nivel dogmatic, ci al lipsei de afecțiune reciprocă. Dovada se găsià în istoria secolelor precedente. Cât pentru părerea lui Varlaam însă, pe care Benedict XII o respinsese hotărât, că ar puteà să existe o armonie interconfesională și fără unificarea completă a catehismului celor două Biserici, papi posteriori au fost de părerea lui Varlaam, când au pornit la vânătoare de „uniți", fără a-i obligà să se asimileze în totul corpului romano-catolic.

Benedict XII raționà însă ca pentru timpul său. El obiectează și de astădată, contestând justeța cererii lui Varlaam cu argumente de ordin pozitiv: Că dacă vor fi întăriți, îmbogățiți și înălțați de către scaunul apostolic, de către regii, principii și popoarele catolice înainte de a se face unirea, Grecii vor întoarce Bisericii romane nu fața, ci spatele [157]), dupăcum se știe că au mai făcut și altădată, deși se credeà că sunt uniți. Papa, Biserica și credincioșii ar rămâne înșelați și nu mic ar fi oprobriul, că au ajutat și întărit „inimicos et hostes" și ai lor și ai credinței, și că au fost compărtași în chip scandalos [158]).

Ieșite din gura unui papă, aceste cuvinte erau deadreptul păgâne și arată că noțiunea dragostei creștine erà ștearsă din considerațiunile acestor tratative. La fel a vorbit fostul inchizitor la 1341 și Armenilor, cari cereau ajutor contra Arabilor: Nu poate să facă nimic pentru ei, dacă nu abjură mai întâi erorile ce învățau și de cari el întocmește o lungă listă, invitându-i să le condamne. Le

157) „Postea terga et non faciem verterent Romanae Ecclesiae". Ibidem, 798; 1340 C.

158) Ibidem.

scrià anume, că nu-l lasă conștiința, ca să ajute oameni de rea credință [159]).

Neobservând totuș contrazicerea, în care căderà, Benedict XII se referă la „Acela care luminează pe tot omul ce vine pe lume": Dacă El va face, ca sufletele Grecilor, iluminate prin acordarea harului spiritual, să aibă grijă a revenì la calea cea dreaptă „per eumdem dominum nostrum", sau pe alta convenabilă și onestă, „ad obedientiam, unitatem et devotionem ejus Romanae Ecclesiae", atunci aceasta îi va primì cu bucurie, cu grații și favoruri larg dăruite, ca pe cei întorși „de regione dissimilitudinis". „Domnul nostru însuș și credința catolică" îi vor primì, cuprinzându-i „charitativis brachiis". Și li se va da nu numai ceeace cer, ci tot ce se va puteà da, „cum Deo et honestate", ca ajutor, sfaturi, favoruri, avantaje [160]).

Asemenea promisiuni erau în obiceiul papilor la orice noi încercări de unire. Nu erà dorință a Grecilor, a cărei împlinire să nu fi fost în asemenea ocaziuni pe deplin asigurată. Chiar când papii nu puteau să dispună de suveranii apuseni, pentru a-i decide să deà ajutor eficace Grecilor amenințați de Turci, ei nu-și făceau din aceasta scrupul. Ajutorul se promiteà, pentruca unirea să se facă. Dacă, după aceea, Grecii așteptau zadarnic mântuirea din Apus, papa știà să se scuze și aveà dreptate. Ajutorul nu-l promiteà dela sine, ci dela alții, cari nu erau ei angajați personal și direct față de Greci. Așà se va întâmplà peste un secol încă, până la căderea Constantinopolului, după o „unire" încheiată. Deaceea, dacă, cum spun Hefele-Leclercq [161]) despre tratativele dela Avignon (1339), papa credeà că Grecii nu voiau serios unirea, ci numai ajutorul militar al Latinilor, se poate replică tot atât de drept, că papa nu erà preocupat să ajute serios pe Greci, cât să obțină supunerea lor [162]).

Lui Varlaam îi mai rămâneà puțin de spus. Concede, din spirit de diplomat probabil, că răspunsul papii este

159) Comp. *Hefele-Leclercq*, op. cit., VI, II, p. 846—847 n.
160) Barlaami oratio, în op. c.t., 798—799; 1340 C—D.
161) Op. cit, VI, II, p. 843.
162) Comp. *K. Jacob*, op. cit., p. 40—41: „Man hoffte,

„just și rațional", dar socotește că, în acest caz, este grea sau chiar imposibilă trimiterea de învățați din partea Grecilor, așà cum cereà papa, afară numai dacă Dumnezeu, „cui nihil est impossibile", va binevoì să se facă altfel [163]). Și da motivele în scris, astfel:

„Prea Sfinte Părinte, deși am primit dela voi „perfectum responsum", rog încă pe Sanctitatea Voastră, ca să binevoească a ascultà și aceste puține cuvinte; căci sunt necesare și mie a le spune și vouă a le ști. Ceeace Sanctitatea Voastră mi-a spus despre unirea Bisericii ortodoxe, ca să vină din părțile acelea delegați cu scrisori imperiale și sinodale, rog pe Dumnezeu să facă cu putință, pentrucă lucrul în sine este foarte greu [164]), din mai multe cauze. Și anume, pentrucă împăratul nu îndrăznește să arate pe față, că vrea să se unească cu voi; fiindcă, dacă s'ar da pe față, mulți din principii săi și chiar din popor ar căutà prilej să-l omoare, temându-se că ar voì să facă și el cum le-a făcut Mihail Paleologul [165]). Pe lângă aceasta, Biserica constantinopolitană nu și-ar trimite delegați în acest scop fără sfatul și consimțimântul patriarhilor alexandrin, antiohian și ierusalimitean; ar trebuì deci să-i adune și pe ei laolaltă, ceeace este greu, din cauza războaelor. Și apoi este nesigur că ar venì, dacă ar fi chemați. Iar admițând că ar venì și ar cădeà toți de unanim acord, ca să se trimită delegați pentru cele de cari am vorbit, n'ar puteà să le dea împuternicire pentru aceasta, nici să promită că vor aplicà ceeace vor fi hotărât delegații, decât cu anumite condițiuni, pe cari voi nu le veți admite nicidecum [166]). Deaceea, eu unul cred, că asemenea delegați n'ar venì nici ei, tocmai pentrucă ar ști că voi nu veți admite cu niciun chip condițiunile puse. Dacă s'ar întâmplà deci, ca să vină la Sanctitatea Voastră asemenea delegați, să socotiți aceasta ca fiind dela Dumnezeu, pen-

---

dass die Griechen infolge der Bedrängung durch die Türken sich von selbst unter Rom beugen würden".

163) Barlaami oratio, în op. cit., 799; 1340 D — 1341 A.

164) „...quia ex se est valde difficile; ibidem, 1341 A.

165) Ibidem, 1341 B.

166) Ibidem, 1342 A.

tru care nu există nimic greu. Dacă însă nu vor veni, să nu se impute împăratului, nici să fie bănuit, că ar fi la mijloc nepăsarea lui, el însuș fiind de mult animat pentru unire [167]).

La acestea, „vorbăreţul" (verbotenus) Varlaam a adăogat, că deşi cele spuse sunt greu sau chiar imposibil de realizat, el va lucrà totuş cu încredere pentru ele. Din partea lor, papa şi colegiul explicând şi mai lămurit („expressius"), că nu se va puteà altfel, decât dacă lucrurile se vor întâmplà aşà cum au arătat ei, Varlaam şi-a luat drumul înapoi, plecând „ad partes Graeciae praedictas" [168]).

*
**

Documentul misiunii lui Varlaam lâ Avignon se termină acì. Dupăcum se vede, Varlaam, făcuse cereri şi propuneri, dăduse informaţiuni şi explicaţii, schiţase concesiuni şi suggestii, asigurase din partea împăratului şi a sa proprie, că vor lucrà „fideliter" pentru unire. La toate acestea, el nu duceà lui Andronic III alt răspuns, decât un refuz intransigent prezentat sub forma unei condiţiuni umilitoare, pe care Grecii nu puteau s'o accepte. Insistenţa şi suggestiile lui par chiar a fi plictisit pe papă şi pe „domnii cardinali", cari văd în el un grec „vorbăreţ", iar în ocazia ce le oferià doar o împrejurare ce trebuià bine folosită, pentru a supune în fine pe Greci Romei, mai sigur decât se făcuse şi prin şinodul dela Lyon şi prin imperiul latin de Constantinopol. Varlaam arătase, că lucrul nu se poate; dar papa nu voià să ştie. Şi astfel rămase fără niciun alt rezultat una din cele mai interesante şi mai largi propuneri de unire, din câte cunoaştem.

Interesul istoric pe care-l prezintă este totuş mare. In tratativele dela 1339 se oglindeşte fidel situaţia politică a imperiului bizantin în acest timp, se întrevăd iluziile ce-şi făceà Andronic III despre un ajutor din Apus; se deduce dispoziţia regelui Franţei de a răspunde la apelul ce i se făceà, înţelegând probabil consecinţele pe

167) Ibidem, 799—800; 1342 A.
168) Ibidem, 800; 1342 B.

cari puteà să le aibă înaintarea Turcilor în Europa; se vede rolul pe care papalitatea puteà să-l joace în acest timp critic, pentru apropierea celor două Biserici şi profitul ce ea înţelegeà să tragă. Mai mult decât atât încă, aceste tratative sunt un luminos document al sentimentelor ce-şi păstrau reciproc cele două lumi. Varlaam confirmă fără ocol antipatia Grecilor faţă de Latini; dispreţul acestora pentru Greci îl arată refuzul papii şi al cardinalilor de a le înţelege situaţia şi a le ascultà apelul.

Dacă convorbirile dela Avignon erau mai mult păreri schimbate decât tratative de unire propriu zise, caracterul lor dă cu atât mai mult importanţă celor afirmate de o parte şi de alta. Varlaam nu venise ca să ceară anume şi cu orice preţ unirea. El arată din contra şi de ce este greu de făcut şi în ce condiţiuni numai s'ar puteà face. In el, Benedict XII nu aveà în faţă un împuternicit trimis special ca s'o trateze. Şi unul şi altul erau deci liberi să arate pe faţă celece cugetau despre unirea Bisericilor, pentrucă nici nu depindeà de unul din ei numai, ca ea să se facă, nici dacă ar fi căzut între ei de acord asupra unirii, ea nu erà cu atât făcută. Şi spusele lui Varlaam, care vorbeşte „cum omni veritate et puritate cordis" [169]), şi ale lui Benedict şi sfetnicilor lui au astfel calitatea de a fi deschise, de a exprimà sincer ceeace cugetau şi simţiau oamenii, cum nu erà posibil într'un sinod ca cel dela Lyon [170]) sau altul, unde cele două părţi s'ar fi întâmpinat cu preocupări de curtoazie şi cu intenţii acoperite şi unde unirea ar fi ieşit din presiuni imperiale şi din promisiuni papale. Părerile exprimate la Avignon sunt din contra un document autentic al stării sufleteşti din acel timp şi trebue apreciat ca atare.

Cât priveşte raporturile dintre Greci şi Latini după misiunea lui Varlaam la Avignon, nu mai cunoaştem reluări imediate de tratative şi desigur nu s'au produs.

169) Ibidem, 789; 1332 C.

170) Unde Grigore X afirmà că Grecii primesc credinţa Romei şi recunosc primatul papal de bună voia lor şi fără a căutà niciun avantaj lumesc („...nihilque temporale petendo") (şed. IV, 6 Iulie 1274); vezi *Mansi*, XXIV, 65 D.

Intransigența lui Benedict XII le închideà formal. El scrise regelui Franței, că nu trebue să ajute pe Greci, decât după ce se vor fi unit[171]). Andronic III murì la 1341 (15 Iunie), fără a fi primit vreun ajutor apusean, iar Benedict XII în anul următor (25 Aprilie 1342), fără a fi recoltat în politică decât insuccese și lăsând chiar amintirea unui papă antipatic și mult criticat, comparat cu Nero[172]).

Varlaam însă, pe care împrejurările îl făcuse apostol al unirii Bisericilor, a rămas convins și mai departe de necesitatea și de posibilitatea ei. El a făcut chiar propagandă unionistă printre Greci și a reușit să câștige și pe alții pentru ideea unirii. Este drept, că zelul lui pentru unire și atitudinea în cearta isihaștilor au făcut să piardă simpatia Grecilor și să se refugieze în Italia, de care erà legat prin naștere; dar Varlaam reprezentase cu demnitate și cu pricepere punctul de vedere grecesc în convorbirile dela Avignon și împlinise onorabil misiunea de ambasador al lui Andronic III. Restabilit în Italia, unde a fost onorat și răsplătit în consecință, el scrie apoi pentru apărarea dogmelor latine, convins poate că nu are nimic mai bun de făcut.

Prin reacțiune la curentul produs de el, polemica împotriva Latinilor se înteține la Greci, arătând atâtarea spiritelor. Ceeace mai ales nemulțumise pe Greci fusese respingerea sinodului ecumenic ca mijloc al unirii, adecă refuzul Latinilor de a sta de vorbă. Intre polemiști se distingeà arhiepiscopul de Tesalonic, Nil Cavasila, care vedeà în refuzul papilor de a primì sinodul ecumenic cauza despărțirii și neînțelegerii dintre Biserici. In loc ca Filioque să fie supus unui sinod ecumenic, ziceà el, cum făceau sfinții Părinți, Latinii pretindeau să rezolve controversa singuri și să-și impună părerea lor tuturor. Nil Cavasila aveà dreptate, dar uità că trecuse timpul sfinților Părinți[173]).

171) Comp. *Raynaldi*, op. cit., ad ann. 1339, 36; *A. Pichler*, op. cit., I, p. 373.

172) Vezi *G. Mollat*, op. cit., p. 78—79.

173) Vezi scrierile lui în *Migne*, P. G. 149; comp. și *A. Pichler*, op. cit, I, p. 366—372; *M. Jugie*, op. cit., I; p: 442—443; *A. Demetracopulos*, Graecia orthodoxa, Lipsiae 1872, p. 71 sq.

Politic, situația imperiului se agravă încă după moartea lui Andronic III, căruia îi urmă un minor, Ioan V Paleologul (1341—1376), sub regența împărătesei văduve Ana de Savoia, ale cărei ambițiuni provocară un războiu civil și ridicarea lui Ioan VI Cantacuzen, cu ajutor turcesc. In jurul Bizantinilor, Sârbii se ridică, Turcii progresează. Contra acestora, fiul lui Andronic III trebuì să se gândească tot la ajutor din Apus, adecă la noi tratative de unire. De astădată, merse el însuș la Roma și făcù actul de supunere așteptat (Octombrie 1369) spre bucuria papii Urban V[174]), dar nu și spre mântuirea imperiului.

174) De văzut literatura indicată la nota 4.

INCERCĂRI DE ISTORIA LITURGHIEI*)

Liturghia în veacul al doilea.

SUMAR: 1. Referinţele sf. Iustin Martirul şi Filosoful şi consideraţiunile generale impuse de ele. — 2. Structura celor două părţi ale cultului bisericii în vremea sfântului Iustin şi chestiunea epiclesii. — 3. Alte mărturii despre liturghia veacului al doilea.

1. — După un veac şi mai bine de viaţă creştină, adică pe la jumătatea veacului al doilea, evenimentele, prin cari treceà biserica, fac să se producă un document de mare importanţă astăzi ca isvor pentru istoria liturghiei. *Sfântul Iustin Martirul şi Filosoful* adresează pe la anul 150 d. Chr. o apologie către împăraţii Antonin şi Marcu Aureliu ca şi întregului popor roman, spre a apăra pe creştini de calomniile, ce se debitau pe socoteala lor în legătură cu adunările lor de pietate. Tocmai natura acestor învinuiri au determinat pe sfântul Iustin să se ocupe de cultul creştin şi să facă un expozeu al liturghiei şi o scurtă explicare a ei, în capitolele 65—67 ale primei sale apologii, pentru a dezarma pe păgâni.

Spre a putea exploata cu deplin folos pentru istoria liturghiei însemnatele puncte din aceste capitole, cari interesează cultul creştin şi dogmatica ritului euharistic, vom lăsa să se audă stilul apologetului creştin.

*) Vezi «Studii teologice» N-rul 1/1929, pag. 178-208 şi Nr. 2/930, p. pag. 100 - 140.

LXV. — 1. „După ce am spălat (botezat) pe cel care s'a convertit şi s'a unit cu noi, îl conducem la locul, în care sunt adunaţi acei pe cari noi îi numim fraţi (adică „credincioşii" sau botezaţii), făcând apoi împreună rugăciuni fierbinţi pentru noi, pentru cel luminat (botezat) şi pentru toţi ceilalţi de pretutindeni, pentru ca, ajunşi la cunoştinţa adevărului, să ne arătăm şi prin fapte virtuoşi şi împlinitori ai celor poruncite, ca să ne învrednicim de mântuirea veşnică. 2. După încetarea rugăciunilor, ne îmbrăţişăm unii pe alţii cu sărutare. 3. Se aduce apoi proestosului (întâiului stătător dintre fraţi: episcopului = τῷ προεστῶτι τῶν ἀδελφῶν) pâine şi un pahar cu vin amestecat cu apă. Acesta primindu-le, dă laudă şi mărire Tatălui tuturor prin numele Fiului şi al sfântului Duh; apoi face timp îndelungat mulţumire (εὐχαριστίαν... ἐπὶ πολὺ ποιεῖται), pentrucă am fost învredniciţi de acestea din partea lui. Când a terminat rugăciunile şi mulţumirea, tot poporul de faţă exclamă zicând: amin. 4. *Amin* însemnează în limba ebraică: aşa să fie. 5. După ce întâiul stătător (episcopul) a isprăvit de mulţumit şi tot poporul a răspuns, aceia, pe cari noi îi numim diaconi, dau fiecăruia din cei de faţă să se împărtăşiască din pâinea, vinul şi apa sfinţite (euharistizate = ὁ εὐχαριστηθεὶς ἄρτος) şi duc şi celor absenţi.

LXVI. — 1. Şi această hrană se chiamă la noi Euharistie şi nu este îngăduit a se împărtăşi cu dânsa decât aceluia, care crede că ceeace învăţăm, adevărat este şi a primit botezul pentru iertarea păcatelor şi naşterea din nou şi vieţueşte precum a învăţat Christos. 2. Căci noi nu luăm acestea ca pe o pâine obişnuită şi nici ca pe o băutură obişnuită, ci în felul în care Iisus Christos, Mântuitorul nostru, întrupat prin cuvântul lui Dumnezeu, a avut trup şi sânge pentru mântuirea noastră, tot aşa alimentul sfinţit (euharistizat) prin rugăciunea cuvântului, care vine dela El (δι 'εὐχῆς λόγου τοῦ παρ'αὐτοῦ) — aliment, cu care sângele şi carnea noastră se nutresc prin transformare, am fost învăţaţi că este corp şi sânge ale lui Iisus celui întrupat. 3. Căci apostolii, în memoriile lor, cari se numesc Evanghelii, astfel ne-au transmis că li s'a poruncit: iar Iisus luând pâine şi mulţumind, le-a zis: „faceţi aceasta întru pomenirea mea, aceasta este trupul meu". Şi luând aşişderea paharul şi mulţumind a zis: „Acesta este sângele meu"; şi acestea le-au dat numai lor. 4. Ceeace imitând demonii cei răi, au rânduit să se facă şi în misterele lui Mithra: „se prezintă pâine şi un pahar cu apă în riturile de iniţiaţiune, cu unele formule, pe care voi (păgânii) le ştiţi sau puteţi să le ştiţi".

LXVII. — 1. După acestea (după botez şi după prima participare la liturghie şi împărtăşirea cu sfintele Taine), noi facem din nou pomenirea acestor lucruri (Cina euharistică) între noi. Cei ce au stare, vin în ajutorul celor ce sunt lipsiţi şi ne

ajutăm reciproc totdeauna. 2. In toate cele ce proaducem (ἐπὶ πᾶσί τε οἷς προσφερόμεθα) noi binecuvântăm pe Ziditorul a toate, prin Fiul său Iisus Christos şi prin Duhul Sfânt. 3. In ziua numită a soarelui, toţi, din oraşe şi din sate, se adună într'unul şi acelaş loc; se citesc memoriile apostolilor sau scrierile profeţilor, atât cât îngăduc timpul. 4. Apoi, citeţul oprindu-se, întâiul stătător (episcopul) dă într'o cuvântare sfat şi îndemn la imitarea acestor frumoase învăţături. 5. După aceea, ne ridicăm cu toţii în sus şi facem împreună rugăciuni. Apoi, precum deja am spus, după ce încetăm noi rugăciunea, se aduce pâine, vin, şi apă; proestosul (întâiul stătător = episcopul) înalţă rugăciuni şi mulţumiri (εὐχὰς καὶ εὐχαριστίας ἀναπέμπει) atât cât poate, iar poporul răspunde: amin. Se face împărtăşirea fiecăruia din cele sfinţite (asupra cărora s'a făcut rugăciunea euharistică), iar celor ce nu sunt de faţă li se trimite prin diaconi. 6. Cei ce au belşug şi vor să dea, dau de bună voie, fiecare ce vrea şi ce s'a strâns se predă proestosului (episcopului) şi el vine în ajutorul celor orfani, al văduvelor, al celor în lipsă din cauză de boală sau dintr'o altă pricină, celor din legături, călătorilor, celor streini, într'un cuvânt — el poartă grijă de toţi, cari sunt întru nevoi. 7. Ne adunăm în ziua soarelui, atât pentrucă este ziua întâia, când Dumnezeu scoţând materia din întuneric, creiă lumea, cât şi pentru faptul că, în aceeaş zi, Iisus Christos, Mântuitorul nostru, a înviat din morţi. In ajunul zilei lui Saturn, El a fost răstignit şi în ziua următoare acesteia, care este ziua soarelui, El s'a arătat apostolilor şi ucenicilor şi i-a învăţat aceste lucruri, pe cari vi le-am expus.

Propriu zis, descrierea liturghiei, sfântul Iustin o face în capitolele 65 şi 67, de două ori, iar în capitolul dela mijloc, 66, dă mai mult o explicaţiune dogmatică a ritului sfintei Euharistii. De fapt, el se ocupă de trei ori de liturghie în prima sa apologie, căci deja în capitolul XIII face aluziune la ea. Voind să demonstreze păgânilor că creştinii, departe de a fi atei, dimpotrivă, ei adoră pe creatorul a toate, „lăudându-l din toată puterea, *printr'un cuvânt de rugăciune şi de mulţămire peste cele proaduse* (λόγῳ εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας ἐφ'οἷς προσφερόμεθα)", iar ceva mai departe adaogă: „Vă vom arăta, de asemenea, că noi cinstim pe Iisus Christos, care s'a făcut pentru noi învăţător... şi s'a născut pentru aceasta, fiind răstignit sub Ponţiu Pilat...". Planul apologiei nu-i îngăduiă, de

sigur, să dea aci amănuntele, de cari se ocupă ceva mai apoi în capitolele amintite.

Precum se vede, însă, nu avem în prima apologie a sfântului Iustin Martirul liturghia „in extenso", în chipul cum se află în liturghiere, cu toate rugăciunile și actele ei. Așa ceva nu intră în scopul apologetic al autorului, care era preocupat numai de descrierea generală a cultului creștin, spre a spulbera legendele păgâne create tendențios în jurul liturghiei creștine. Cu toate acestea, nu este întru nimic redusă importanța acestui document, care cuprinde cea mai amănunțită expunere a liturghiei în cele dintâi trei secole.

El relevă un fapt de mare însemnătate și anume că liturghia purtă în veacul al doilea aceleași trăsături ca și liturghia apostolică și sfântul Iustin se referă chiar la tradițiunea apostolică, atunci când citează Evangheliile (memoriile apostolilor — cum le zice el), în care apostolii descriu instituirea sfintei Euharistii și porunca Mântuitorului de a se săvârși întru pomenirea lui (cap. 66, 3). Mai mult, sfântul Iustin se referă la Mântuitorul însuș (cap. LXVII, 7). Pe de altă parte, reese că în acest timp există o rânduială a liturghiei, care nu era locală, ci generală sau ecumenică, cunoscută în toată biserica. Autorul apologiei se născuse în Iudeia, ca păgân, cam pe la anul 100, se creștinase — se zice — în Efes și parcurs[e]se drumul până la Roma predicând credința creștină. El cunoșteà deci și descrià nu liturghia unei singure biserici creștine din acea vreme. Apologia sfântului Iustin Martirul este deci o mărturie despre o uniformitate liturgică în veacul al doilea. Lucrul se verifică, de altfel, printr'o întâmplare dela câțiva ani numai, după aceea (începutul anului 155), când Policarp, episcopul Smirnei, a conliturghisit la Roma cu Anicet, episcopul acestui oraș, ceeace nu s'ar fi putut face fără existența unei rânduieli comune a liturghiei.

Tot în ordinea acestor considerațiuni generale în legătură cu datele din apologia sfântului Iustin, trebue să observăm că, pentru săvârșirea liturghiei euharistice, era rezervată o anumită zi a săptămânii: Duminica, pe care apologetul, pentru înțelegerea destinatarilor scrierii

sale, o numește, în conformitate cu dicționarul păgân, ziua soarelui, după cum Sâmbăta o menționează ca zi a lui Saturn. El arată și motivele, pentru cari această zi fusese destinată pentru cultul creștin. Numai ora sau vremea din zi, în care se oficià liturghia atunci, nu este menționată.

Este vrednic de remarcat totuș că sfânta Euharistie este prezentată de sfântul Iustin ca o comemorare nu numai a patimilor, deci a jertfei Domnului, ci și a învierii lui (cap. LXVII, 7), fiind pusă într'o strânsă legătură învierea cu misterul instituit la Cina cea de taină (cap. LXVI, 3). Prin urmare, liturghia euharistică celebrà, după concepția creștină din veacul al doilea, în toată splendoarea, misterul operei mântuirii săvârșită de Domnul nostru Iisus Christos. Serviciul divin al bisericei reprezintă opera Mântuitorului nu numai din lumea aceasta, nu numai „după trup" (2 Corint. V, 16), ci ea il privește și îl reprezintă și „înălțat întru slavă" (1 Timot. III, 16) sau înviat. Astfel, Duminica, prin săvârșirea liturghiei euharistice în cursul acestei zile, ajunge simbolul unei noui creațiuni, în comparație cu cea descrisă în primele capitole ale Bibliei [201]). Pe de altă parte, liturghia creștină nu erà o masă sau un banchet, căci elementele euharistiei nu erau socotite simple alimente comune, ci ele ajungeau prin sfințire trupul și sângele Domnului. Ea erà un oficiu public, la care luau parte numai cei botezați, iar caracterul social al liturghiei este subliniat prin participarea poporului la rugăciune. Totuș, oficierea ei este un atribut distinct al ierarhiei, care se deosibește de popor (λαός) și de citeț, căci numai întâiul stătător (ὁ προεστώς) — adică episcopul — sfințește darurile [202]), el rostește rugăciunile iar poporul numai răspunde. La rolul de liturghisitor a lierarhiei se referă sfântul Iustin, de asemenea, în scrierea sa „Dialogul cu iudeul Trifon", când zice că „jertfele și euharistiile (mulțumirile) făcute de (persoane) vrednice sunt singurele sacrificii perfecte și plăcute lui Dumnezeu [203]). Persoanele *vrednice* vizate

201) Cf. *J. B. Thibaut*, La liturgie romaine, p. 44.
202) Vezi Dialogul cu iudeul Trifon, CXVI.
203) Cap. CXVII, 2.

de sfântul Iustin sunt echivalente cu ierarhia, care având putere de a liturghisi, erà singură vrednică de a oficia serviciul euharistic. Intâiul stătător comentează locurile din cărțile sfinte și administrează sfaturi prin predică, el concentrează ofrandele și poartă grijă de cei ce au trebuință de ele.

2. — Trecând la considerațiunile propriu zis liturgice, amintim încă odată că sfântul Iustin ne dă descrierea liturghiei mai pe larg de două ori și această repetire o face cu bună știință, căci în cap. 67, 5, repetându-se subliniază: „precum dejà am spus".

In cap. 65, ne este înfățișată o liturghie baptismală, ca s'o numim astfel, adică serviciul divin pentru botezarea catehumenilor, care aveà loc în primele veacuri, de obicei în noaptea Paștelor. După ce s'a ocupat de taina botezului în capitolele 61—64 ale apologiei sale, el descrie în cel următor primirea nouilor botezați la cea dintâi liturghie, între credincioși și prima lor împărtășire, pentru ca în cap. 67 să ne înfățișeze rânduiala comună a liturghiei duminicale. Structura acestor servicii concordă în liniile lor generale; numai prima parte a serviciului sau ceeace am putea numi liturghia catehumenilor le deosibește ,căci este clar că, în rânduiala liturgică dată de sfântul Iustin, se disting cele două părți ale cultului creștin: liturghia catehumenilor și liturghia credincioșilor. Negreșit, desăvârșirea acestei instituțiuni bisericești este opera veacului al patrulea; dar despărțirea serviciului divin în două, adică o parte comună sau pentru toți — botezați ori numai candidați la botez — nu se poate contesta chiar în veacul al doilea. De altfel, am văzut că chiar în veacul apostolic se deosibiau două părți în serviciul divin, de și se întemeiau pe alte considerațiuni. In liturghia sfântului Iustin se oglindesc, cel puțin, germenii disciplinii catehumenatului, care s'a tot accentuat din a doua parte a veacului al doilea, divizându-se cu vremea în unitățile, cari alcătuesc astăzi cele șapte laude, (vecernie, pavecerniță, miezonoptică, utrenia cu ceasul I, ceasul III, ceasul VI și ceasul IX) și care pot fi privite ca o prelucrare a materialului întrebuințat în ser-

viciul divin din vechile adunări zilnice. Astfel, după cum rugăciunile euharistice de mulțumire și de binecuvântare corespund liturghiei credincioșilor, tot așa rugăciunile, citirile din Scriptură și predica au servit ca material, din care s'a alcătuit în urmă liturghia catehumenilor[204]).

In rânduiala serviciului divin descris de sfântul Iustin în cap. 65, locul liturghiei catehumenilor îl ocupă ceremoniile botezului. In liturghia obișnuită însă, înfățișată în capitolul 67, *prima parte* a serviciului, corespunzătoare liturghiei catehumenilor, este alcătuită din următoarele elemente de cult:

a) Citiri din sfânta Scriptură, fără îndoială, din ambele Testamente;

b) Predica sau Omilia protosului liturghisitor. Din felul, în care este descrisă predica de sfântul Iustin, se vede că ea se reduceà în cult la un comentar. Ea nu mai erà vorbirea inspirată a harismaticilor din biserica Corintului de pe vremea sfântului apostol Pavel, ci erà numai o cuvântare explicativă și de aplicație a pericopelor din scriptura Vechiului și Noului Testament;

De cântarea religioasă, apologia sfântului Iustin nu face nici-o mențiune. Ea trebue, totuș, subînțeleasă în legătură cu întrebuințarea sfintei Scripturi în cultul creștin, de oarece psalmii sunt un element al ei și, ca atare, psalmodia va fi alternat, negreșit, cu lecturile din Biblie.

A doua parte a serviciului, adică liturghia euharistică, se ascultà și se îndeplineà stând toți în picioare (LXVII, 5), ceeace însemnează că mai 'nainte se puteà sta și jos.

a) Introducerea o formà o rugăciune generală, la care luau parte toți credincioșii, adică cei botezați, fie recitând în șoaptă după liturghisitor, fie participând prin răspunsuri. Aceasta reprezintă ectenia mare, judecând după expresiunile din cap. 65 al. I Apologii și din unele pasagii ale Dialogului cu Iudeul Trifon, expresiuni cari se găsesc în cadrul recomandațiunilor din epist. I Timoteiu, II, 1—15 a sfântului apostol Pavel. Obiectul acestor rugăciuni comune rezultă clar, când sfântul Iustin zice:

204) Cf. *Golubțov*, op. cit.

„noi facem rugăciuni fierbinți pentru noi, pentru cel botezat și pentru toți ceilalți de pretutindeni" [205]), iar cu alt prilej asigură pe păgâni: „ne rugăm pentru voi și pentru toți ceilalți oameni, cari ne urăsc" [206]) — poate, făcând aci aluziune la Iudei și la eretici, întru cât lămurește mai departe că scopul acestor rugăciuni este ca ei *să-și schimbe părerea și să creadă*, spre a se mântui.

Două pasagii din dialogul sfântului Iustin par a ne lăsa să vedem până chiar și răspunsul *„Doamne miluește"* al adunării la cererile formulate în rugăciunea comună, care venia înainte de rugăciunea euharistică. Astfel, în cap. XCVI, 3, el zice: „Pe lângă aceasta, ne rugăm pentru voi, pentru ca să fiți miluiți (ἵνα ἐλεηθῆτε) prin Christos", iar în cap. CVIII, 3: „Ne rugăm, pentru ca, chiar dacă vă veți converti acum, să aflați toate milele (πάντας ἐλέους τυχεῖν) la Dumnezeul universului, părintele cel milostiv și îndurător" [207]).

b) Urmează apoi *sărutarea frățească* (LXV, 2). Este *pentru prima oară*, când se face mențiune precisă de sărutarea păcii între actele liturgice. Ținând seamă că ea este amintită numai în liturghia baptismală, lipsind din a doua descriere a liturghiei, am putea deduce că, la început, sărutarea păcii va fi fost în uz numai în liturghia oficiată cu ocaziunea botezului catehumenilor, fiind un semn de frățietate între vechii credincioși și cei noui, intrați în biserică prin botez.

După aceasta se aduc liturghisitorului elementele euharistice, cari constau din pâine și vin amestecat cu apă; *este cea dintâi mărturie documentară despre întrebuințarea apei în pregătirea sfintei Euharistii.*

c) Cu proaducerea elementelor, se deschideà ritul euharistic propriu zis. Liturgul înalță, în legătură cu ele, două feluri de rugăciuni: εὐχαὶ și εὐχαριστίαι, „atât cât poate" (LXVII, 5) sau, cum se exprimă cap. LXV, 3: „face timp îndelungat mulțumire, pentrucă am fost în-

205) Cap. LXI, 1.
206) Dialogul cu Trifon, CXXXIII, 6 și XXXV, 8.
207) Cf. *J. B. Thibaut*, La liturgie romaine, p. 47—48.

vrednici de acestea din partea lui", iar poporul se asociază printr'un „amin" colectiv la încheerea rugăciunii.

Este uşor de recunoscut în descrierea făcută în apologia sfântului Iustin aceeaş temă tradiţională a rugăciunii euharistice, pe care am mai văzut-o şi anume proslăvirea lui Dumnezeu şi mulţumiri recunoscătoare pentru binefacerile creaţiunii şi pentru harurile mântuirii prin Iisus Christos. Tema aceasta este mai explicit descrisă în dialogul cu Iudeul Trifon, cealaltă scriere a sfântului Iustin. Astfel, în cap. LXI, 1, el zice: „Iisus Christos ne-a prescris să facem Euharistia, pentru ca să mulţumim în acelaş timp lui Dumnezeu, pentrucă a creiat lumea cu tot ce se află într'însa, pentru trebuinţele omului şi pentrucă, sfărâmând de tot legile şi puterile răufăcătoare, ne-a liberat de păcatul, în care ne-am născut, prin Acela, care de bună voie a suferit".

Cuvântul Euharistie este întrebuinţat ca un fel de termen technic, însemnând atât marea rugăciune euharistică sau de mulţumire pronunţată de preot sau episcop (LXV, 3), cât şi elementele euharistizate sau ajunse Euharistie prin sfinţire (LXV, 5; LXVII, 5). Euharistia se face întru pomenirea patimilor Domnului, lucru, de care sfântul Iustin vorbeşte în dialogul cu iudeul Trifon, când zice că: „rugăciunile şi euharistiile, făcute de persoane vrednice (preoţi sau episcopi), sunt singurele sacrificii perfecte şi plăcute lui Dumnezeu...; numai acestea au fost prescrise a se face de creştini prin pomenirea din alimentul lor uscat şi umed, în care se face amintirea patimei, pe care a suferit-o Fiul lui Dumnezeu pentru ei" (CXVII, 2—3). Euharistia este deci o jertfă, ideie subliniată, de altfel, în întrebuinţarea cuvântului de προσφορά pentru elementele materiale ale proaducerii (1 Apolog. LXVII, 2). Această valoare, ele o capătă prin transformarea în trupul şi sângele Domnului şi, pentru lămurirea acestei idei, sfântul Iustin dă o explicaţiune analoagă cu întruparea Mântuitorului (LXVI, 2).

d) Pe lângă aceste comentarii cu caracter dogmatic asupra Euharistiei, ar fi fost mai interesant din punct de vedere liturgic să cunoaştem formulele înglo-

bate în rugăciunea euharistică și pe cele care se întrebuințau în momentul transformării. Cuvintele nu ne sunt date, într'adevăr, dar sfântul Iustin Martirul face să se înțeleagă efectul lor, când menționează că pâinea și vinul, cu care se împărtășiau creștinii, nu erau alimente obișnuite sau vulgare (LXXVI, 2).

Erà însă o rugăciune pentru sfințirea pâinii și vinului, adică ceeace s'a numit mai târziu „epiclesă" sau rugăciunea pentru invocarea sfântului Duh. Textul primei apologii nu ne-o dă, dar o menționează categoric, ceeace este nu de mică importanță pentru veacul, în care ne aflăm. In ciuda practicii liturgice de mai târziu din biserica romano-catolică, sfântul Iustin Martirul vorbește de *„alimentul euharistizat (devenit Euharistie sau sfințit) prin rugăciunea cuvântului, care vine dela El"* (LXVI, 2).

Nu este mai puțin adevărat, însă, că interpretarea textului original, care se referă la această chestiune, ridică unele greutăți și n'a unit pe toți exegeții în jurul unei interpretări unice. Iată expresiunea în cauză: „(Tot așa luăm) τὴν δι 'εὐχῆς λόγου τοῦ παρ'αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν" (LXVI, 2). Referindu-se la expresiunea de mai 'nainte: „διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθείς Ἰησοῦς Χριστός = Iisus Christos întrupat prin cuvântul lui Dumnezeu" din acelaș aliniat, unii interpreți iau expresiunea λόγος ca Cuvântul sau Logosul personal al lui Dumnezeu, prin care a avut loc întruparea Mântuitorului și prin care, tot așa, se face transformarea elementelor euharistice. Prin analogie cu acest sens, *„rugăciunea cuvântului, care vine dela El"*, trebue să însemneze că pâinea și vinul se transformă în Euharistie prin rugăciunea Mântuitorului, care este cuvântul, ce vine dela Dumnezeu. Din punct de vedere gramatical și chiar din punct de vedere al dogmaticei ortodoxe și al formulei întrebuințată în epiclesa liturghierului de azi al bisericii ortodoxe, sensul este posibil. Alți autori interpretează însă pe λόγος din primul pasaj ca Cuvântul personal al lui Dumnezeu, iar pe cel din expresiunea noastră ca pe un „cuvânt" sau formulă obișnuită.

Pentru ca λόγος din ambele pasagii să poată în-

semna Cuvântul divin personal, ar fi trebuit să se fi întrebuințat expresiunea însoțită de articol, ceeace însă lipsește. Deci sensul mai probabil al textului ὅτι ἐὐχῆς λόγου trebue să fie altul și se pare că alte locuri din scrierile sfântului Iustin înlesnesc precizarea. Astfel, comparația făcută în dialogul cu iudeul Trifon (c. 100), între Eva, care, ascultând de *cuvântul* șarpelui, a făcut să se nască neascultarea și moartea, și între Fecioara Maria, care, răspunzând îngerului: „fie mie după *cuvântul* tău", născù pe Fiul lui Dumnezeu, pare a ne duce la sensul mai adevărat. Prin urmare, expresiunea λόγος din pasagiul ὅτι ἐὐχῆς λόγου trebue interpretată ca un cuvânt plin de autoritate sau o poruncă, care poate avea efecte supranaturale; așa precum prin acest cuvânt puternic al lui Dumnezeu s'a făcut întruparea lui Iisus, tot astfel cuvântul rugăciunii, lăsată nouă de Christos, săvârșește sfințirea Darurilor. „Cuvântul rugăciunii, care provine dela El" se referă deci la acea parte din marea rugăciune euharistică, prin care se invocă sfântul Duh pentru sfințirea Euharistiei. Și cum, în opinia din veacul sfântului Iustin, rugăciunea euharistică erà socotită venind direct dela Mântuitorul, se înțelege ușor temeiul mențiunii „care vine dela El".

Rămâne deci stabilit mai presus de orice îndoială că în marea rugăciune euharistică, la care se referă sfântul Iustin Martirul, se află înserată și epiclesa, așa precum se găsiau și cuvintele de instituire ale Cinei, menționate de El aparte[208]).

In ceeace privește însă înfățișarea marei rugăciuni euharistice, o lumină pot proecta câteva considerațiuni, ce se impun de însăș expresiunea întrebuințată de sfântul Iustin pentru exprimarea aceleași idei în cap. XIII, 1, al primei sale apologii. Făcând o mențiune sumară, precum dejà am văzut, despre rugăciunea euharistică, el vorbește în acel capitol de proslăvirea lui Dumnezeu λόγῳ εὐχῆς = *prin cuvântul rugăciunii* sau printr'un cuvânt de rugăciune. Termenul λόγος (cuvânt) cuprinde în sine ideia de cuvântare și de expunere sau istorisire. Ex-

208) Cf. *Adrien Fortescue*, La messe, p. 30—33.

presiunea λόγος εὐχῆς am putea-o deci traduce mai liber: *o cuvântare* sau *vorbire cu caracter de rugăciune* ori *o rugăciune în formă de cuvântare și istorisire.* In biserica primitivă, marea rugăciune euharistică, în care se făcea amintire atât de acțiunea providenței pentru lume cât și de ceeace Mântuitorul a făcut și a suferit pentru noi, nu puteà avea decât înfățișarea unei narațiuni sau cuvântări solemne. Expresiunile din liturghierul de azi: „Aducându-ne aminte... de toate cele ce s'au făcut pentru noi, de cruce, de groapă, de învierea de a treia zi, de suirea la ceruri...", cari sunt o moștenire veche confirmată de Constituțiile sfinților apostoli (cartea VIII-a cap. 12) și cari sunt numai foromule concludente ale lungei expuneri solemne, prin care se celebrà misterele mântuirii, alcătuesc o dovadă despre forma de cuvântare sau de narațiune a vechei rugăciuni liturgice. Erà deci un λόγος εὐχῆς = o cuvântare în formă de rugăciune. Așa se face că întâlnim în unele documente ale literaturii creștine latine numirea de „sacramentul obișnuitei proclamațiuni (proslăviri sau laude publice)" — *sacramentum solitae praedicationis* — pentru desemnarea rugăciunii euharistice, cum citim în traducerea latină a unei epistole adresată în anul 256 de Firmilian, episcopul Cezareei Capadociei, sfântului Ciprian, episcopul Cartaginei [209]). De asemenea, în scrierea *De Trinitate et de Spiritu sancto,* atribuită sfântului Atanasie cel mare, rugăciunea euharistică este numită *„ministeriorum relatio"* (expunerea sau relațiunea liturghiei): „Ecclesiae Christi omnes ab oriente ad occidentem convenienter patrem a Seraphim laudari profitentur *in ministeriorum relatione"* (No. 16) = Toate bisericile lui Christos dela răsărit până la apus mărturisesc de acord că Tatăl este lăudat de serafimi în relațiunea (expunerea) liturghiei [210]). Inlăuntrul acestei lungi relațiuni liturgice despre misterele creațiunii și ale mântuirii în genere, își aveà loc și acel εὐχῆς λόγος ὁ παρ'αὐτοῦ — acel cuvânt de rugăciune, care venià dela Mântuitorul,

209) Inter Cypriani Epistul., LXXV, 10.
210) Cf. *J. B. Thibaut,* La liturgie romaine, pag. 54.

cum zice sfântul Iustin, adică epiclesa, împreună cu cuvintele de instituirea sfintei Euharistii, de asemenea pronunțate de Mântuitorul.

e) După sfințirea elementelor proaducerii, urmă împărtășirea celor de față. Pentru aceasta, se cerea vrednicie morală, ca și în „Învățătura celor doisprezece apostoli", precum rezultă atât din condițiunea credinței creștine impusă candidatului la împărtășire (LXVI, 1), care trebue să trăiască precum a învățat Christos, cât și din mențiunea că „noi nu luăm acest aliment ca pe o pâine obișnuită și ca pe o băutură obișnuită" (LXVI, 2). De frângerea pâinii, sfântul Iustin nu face amintire, dar acest fapt se subînțelege din însăș faptul distribuirii sfintei Euharistii celor prezenți și trimiterea prin diaconi celor ce nu putuseră participa la liturghie.

f) Agapa conexată liturghiei din Corint în veacul I, vedem că nu mai face parte din liturghia descrisă de sfântul Iustin la mijlocul veacului al doilea. Această masă de dragoste suferise o modificare și se reduceà acum la o împărtășire a celor lipsiți sau în nevoi, din bunurile date de bună voie de cei avuți și concentrate sub administrația episcopului, în grija căruia căděà organizarea și aplicarea asistenții bisericești.

Precum vedem, în tabloul general al sfintei liturghii înfățișată în prima apologie a sfântului Iustin Martirul și completat în unele puncte cu lămuriri din scrierea sa „Dialogul cu Iudeul Trifon", se reflectă în aceeaș ordine momentele mari și principale ale liturghiei ortodoxe de astăzi, ceeace mărește valoarea acestei surse pentru istoricul liturghiei. Un document atât de complet nu ne-a procurat nici unul din cele dintâi trei veacuri creștine. Totuș, el se găsește verificat și susținut de mențiuni incidentale privitoare la liturghie, din alți scriitori ai veacului al doilea.

3. — Lăsând la o parte pasagiile din *Atenagora* [211]) și din *Teofil al Antiohiei* [212]), cari privesc părți cu totul

211) Care a scris Πρεσβεία περὶ χριστιανῶν = Legatio pro christianis pe la an. 177.

212) A scris Πρὸς Αὐτόλυκον în preajma an. 180.

secundare ale liturghiei ca: atitudini morale și fizice și numai într'un caz o mențione incidentală în legătură cu rugăciunea credincioșilor pentru împărat [213]), ne vom opri asupra referințelor date de sfântul *Irineu* († c. 202) în scrierea sa Adversus Haereses. In apologia sa împotriva ereticilor gnostici din acea vreme, Irineu n'are ca preocupare principală liturghia. El stă în primul rând pe terenul doctrinar sau teoretic, dar, pentru soliditatea argumentelor sale, el se referă atât la învățătura, cât și la practicile bisericii întregi, așa că datele sale privitoare la liturghie aveau o valoare ecumenică, dovedind ca și sfântul Iustin existența unei rânduieli liturgice cunoscută în întreaga biserică.

Astfel, el amintește despre pronunțarea cuvintelor de instituirea cinei și despre proaducerile din pâine și vin [214]) și privește sfânta Euharistie ca jertfa, ce se oferă în toată lumea dela apostoli încoace, ca o realizare a proorociei lui Maleahi (I, 10—11) [215]). Deosebit de important din punct de vedere liturgic este punctul, în care Irineu confirmă pe sfântul Iustin despre existența epiclesei în veacul II sau a unei formule de invocarea sfântului Duh pentru sfințirea elementelor materiale ale Euharistiei, când zice: „căci precum pâinea, care este (produsă) din pământ, din moment ce primește *invocarea lui Dumnezeu*, nu mai este din această clipă pâine obișnuită, ci Euharistie, constând din două lucruri: pământești și cerești, tot astfel și corpurile noastre nu mai sunt stricăcioase, când primesc Euharistia, având speranța învierii" [216]). Cum se vede, invocarea lui Dumnezeu peste daruri este echivalentă cu expresiunea sfântului Iustin: εὐχαριστεῖν τὸν ἄρτον. Ideia devine și mai clară, când sfântul Irineu zice că pâinea și vinul amestecat cu apă în potir primesc *„cuvântul lui Dumnezeu* și se face Euharistia, sângele și trupul Domnului" [217]). Aceste pasagii susțin deci inter-

213) Legatio pro Christianis, XXXVIII și Ad. Autol, I, 11.
214) Adv. Haeres., cartea IV, cap. XVII, 5; cap. XVIII, 1, 2, 4, 6.
215) Ibidem, cartea IV, cap. XVII, 5.
216) Ibidem, cartea IV, cap. XVIII, 4—5.
217) Ibidem, cartea V, cap. II.

pretarea cuvintelor „rugăciunea cuvântului, care vine dela El" din sfântul Iustin, în sensul unei rugăciuni de chemarea puterii divine peste daruri. Lucrul devine şi mai lămurit, dacă amintim că — în legătură cu imputarea făcută gnosticului Marcu, pentrucă admiteà femei la oficierea sfintei Euharistii — sfântul Irineu adăogà că acest eretic prelungià τὸν λόγον τῆς ἐπι(κ)λήσεως) = cuvântul (sau rugăciunea) de invocare.

Cu aceste date se închee cunoştinţele noastre despre starea liturghiei în veacul II.

VI.

Liturghia în veacul al treilea.

SUMAR: 1. Date generale despre existenţa unei rânduieli consistente a liturghiei. — 2. Momente şi elemente din liturghia catehumenilor. — 3. Menţiuni noui despre liturghia euharistică (credincioşilor). — 4. Chestiunea epiclesii. — 5. Luarea sfintei Euharistii de credincioşi acasă. — 6. Concluziuni.

1. — Cu toată mulţimea scrierilor, ce ne-au rămas dela Părinţii şi scriitorii bisericeşti ai veacului III creştin, totuş nici una nu ne instrueşte asupra liturghiei, în felul în care o face în veacul II sfântul Iustin în prima sa apologie. Menţiuni şi aluziuni în legătură cu cultul bisericii se găsesc, este adevărat, dar numai incidental în operile autorilor din această vreme, cari, fără a avea ca subiect principal sau secundar liturghia, au fost aduşi, totuş, de logica desvoltării temei lor, să se refere la un moment sau altul din liturghie.

Până la un punct, explicaţiunea lipsei unor isvoare mai ample pentru istoria liturghiei din această vreme, am afla-o în rigoarea disciplinei arcane, a cărei funcţiune s'a tot accentuat dela finele veacului întâi până într'atâta că, chiar la începutul veacului al patrulea, un părinte bisericesc, ca *sfântul Atanasie cel mare,* a putut să-i invoace principiul. „Nu se cuvine — ziceà el — să punem misterele sub ochii neiniţiaţilor, de teamă ca pă-

gânii, în nepriceperea lor, să nu râdă de ele și pentru a nu se scandaliza catehumenii" [218]). Par'că n'ar fi însă suficient atâta, spre a se motiva tăcerea sau rezerva literaturii bisericești din această epocă, cu privire la liturghie, când opere anterioare, ca apologia sfântului Iustin, vorbiseră mai mult despre ea și când, chiar în acest veac, aluziunile incidentale se referă la părți esențiale ale liturghiei, atunci când a trebuit să vină vorba despre ele. Mai de grabă, tot atât de probabilă ca și rigoarea disciplinei arcane trebue să fie și considerațiunea că va fi lipsit ocaziunea de a se face subiect de controversă publică din cultul creștinilor, iar, pe de altă parte, pentru creștini ea era un element prea cunoscut și familiar, ca să facă obiect pentru tratate speciale.

Cu toată tăcerea documentelor, existența unei rânduieli consistente a liturghiei în veacul al treilea este mai presus de orice îndoială. Am văzut-o dejà constatată pe la mijlocul veacului al doilea; mai mult — *Clement al Romei* o invocase încă în a doua jumătate a veacului întâi, în prima sa epistolă către Corinteni. Ea reprezentă, de sigur, un bun al tradiției apostolice, la care am văzut referindu-se biserica primelor două veacuri și aceeaș atitudine se observă și în veacul III în legătură cu ritul liturgic al Euharistiei. Astfel, *sfântul Ciprian* († 258) stăruește, în scrisoarea către Caecilius, episcopul din Biltha (Africa proconsulară), ca preotul să îndepliniască ritul euharistic întocmai așa, cum a făcut Mântuitorul [219]). Practica unei rânduieli oficiale și generale a liturghiei este un sentiment puternic și adânc înrădăcinat și în conștiința bisericească a veacului III. Rânduiala liturghiei constituià o normă, care nu puteà fi înfrântă fără reacțiune din partea bisericii. Pentru *Clement al Alexandriei* († 215), uzul liturgic general al bisericii este „κανὼν τῆς ἐκκλησίας". Astfel, vorbind în scrierea sa Stromata, despre săvârșirea Euharistiei de către ereticii encratiți [220]) cu pâine

218) Apologia împotriva arienilor, P. G., t. XXV, col. 265—269.

219) Epistula LXIII, 14, 17.

220) Cf. Pedagogul, II, 2.

și apă, el subliniază cu ocazia interpretării unui text din Proverbele lui Solomon (IX, 17), că o astfel de proaducere (τὴν προσφοράν) nu este în conformitate cu *„regula (rânduiala) bisericii"* [221]). De asemenea, ceva mai târziu, *Firmilian*, episcop de Cesarea Capadociei, între 230—268, vorbește de o *„regulă bisericească"* pentru liturghie, într'o epistolă adresată sfântului Ciprian în toamna anului 256 [222]).

Care era, însă, acea rânduială în veacul lui Clement al Alexandriei?

Intr'o formă foarte palidă, am putea întrevedea unele momente ale sale în descrierea dată de chiar acest autor într'o alegorie poetică din scrierea sa *„Îndemn către neamuri" (Cohortatio ad gentes)*. Sfătuind pe adepții misterelor să părăsiască riturile lor și să prefere ceremoniile liturghiei creștine, el face următoarea paralelă:

> „Eu vreau să-ți arăt pe Logos și tainele (misterele) Logosului și să ți le explic după propriile tale tablouri... Corul este acela al drepților, cântarea lor este un imn către Impăratul tuturor; fetele psalmodiază, îngerii îl laudă, profeții învață... O, cu adevărat mistere sfinte, o, lumină obștească! La lumina făcliilor sunt condus să văd cerurile și pe Dumnezeu. Eu sunt sfânt, de oarece mă sfințesc prin consacrare. Preot este Domnul; El conduce pe inițiat la lumină și-l însemnă cu pecetia sa. El înfățișează pe credincioși Tatălui, mântuiți de acum pentru totdeauna... Iisus cel veșnic, Marele Preot al unicului Dumnezeu, care nu este decât una cu Tatăl, se roagă pentru oameni și-i învață. Veniți cu mine, pentru ca să primiți cu mine darul nemuririi. Eu vă dau Logosul, cunoștința de Dumnezeu și de voi înșivă" [223]).

Prin interpretarea acestei alegorii, am putea distinge unele elemente ale cultului creștin. Astfel, tainele Logosului nu pot fi decât subiectul sau tema sfintei

---

221) Stromata, I, 19: „μὴ κατὰ τὸν κανόνα τῆς ἐκκλησιας..."

222) Inter Cypriani Epistul. LXXV, 10.

223) Cohortatio ad gentes (P. G. tom. VIII. col. 237—246; cf. și Protreptic, pgf. 118 sq.).

liturghii, care reprezintă şi face amintire de tot ceeace a săvârşit Domnul pentru mântuirea lumii. Corul drepţilor şi psalmodierea fecioarelor — în contrast cu menadele — se referă, de sigur, la cântarea şi imnele creştinilor, iar cântările de laudă ale îngerilor au, poate, semnificaţia imnului de trei ori „sfânt", întonat de serafimii proorocului Isaia. Expresiunea „profeţii învaţă" nu poate avea alt înţeles decât al întrebuinţării citirilor din Scriptură în biserică. Clement pare a face aluziune la liturghia baptismală, ca şi sfântul Iustin Martirul, când vorbeşte de sfinţirea şi conducerea iniţiatului la lumină de către însuş Iisus Christos. Vorbind de preoţia Mântuitorului, autorul cohortaţiei se referă, de sigur, la jertfa euharistică, care conferă nemurire prin împărtăşirea cu ea.

Celelalte menţiuni singuratice din literatura veacului al treilea, cari interesează liturghia, măcar că prin ele însile nu ne învaţă nimic mai mult decât cea de mai 'nainte, asupra rânduelii ei, totuş îşi găsesc locul în planul liturghiei cunoscută în veacul I şi II şi în cel al veacurilor următoare. Urmărite şi examinate, deci, după planul acesteia, datele scriitorilor bisericeşti din veacul III ne pot orienta printr'însele mai amănunţit şi asupra structurii liturghiei din această epocă. Astfel, cele două părţi ale cultului creştin — liturghia catehumenilor şi cea a credincioşilor — pot fi constatate destul de distinct şi acum. Chiar la începutul veacului III, *Tertulian* († c. 220) se plângeà împotriva ereticilor, pentrucă lăsau pe catehumeni şi chiar pe păgâni să ia parte cu credincioşii la liturghia euharistică[224]), iar ceva mai târziu, un scriitor oriental din acelaş veac, ca *Origen* († 254—5), atrăgeà atenţiunea catehumenilor să nu discute misterele creştine în faţa celor neiniţiaţi[225]). De sigur, o astfel de precauţiune ar fi fost inutilă, precum fără rost ar apărea incidentul lui *Tertulian* cu ereticii, dacă cele două părţi ale liturghiei n'ar fi avut fiinţa şi rânduelile lor bine definite. De altfel, scriitorii şi Părinţii bisericeşti din această vreme fac atâtea

224) De praescr., c. 41.
225) In Lucam. Homilia VII (P. G., t. XIII, col. 1819).

aluziuni și menționi la elementele, cari alcătuesc conținutul acestor părți ale cultului, așa cum le-am semnalat încă din epoca apostolilor.

2. — Să începem cu liturghia catehumenilor. Astfel, citirea pericopelor din sfânta Scriptură, în biserică, este confirmată de *Clement Alexandrinul* [226]) și de *Origen* [227]) în Orient, iar în Apus de *Tertulian* [228]) și *sfântul Ciprian*, care ne informează că lectura se făceà de pe amvon [229]). Mai mult, în imitarea uzului de pe vremea sfinților apostoli, se citiau în biserică și scrisorile pastorale ale episcopilor, după relațiunile, pe care le avem dela *Tertulian* [230]) și *sfântul Ciprian* [231]). Erà vreme de persecuție și de luptă cu ereticii, așa că instrucțiunile prepoziților de seamă ai bisericii erau de mare folos pentru viața spirituală a credincioșilor.

Ca și altă dată, *omilia* erà comentariul, ce urmà automat după citiri, precum ne lămuresc Stromatele lui *Clement Alexandrinul* [232]), omiliile lui *Origen* [233]) și scrierile sfântului *Ciprian* [234]). Acesta din urmă ne informează că el predică în legătură cu cele ce s'au citit mai 'nainte, iar Origen repetă în diferitele sale omilii expresiunea: „să ne ocupăm de cele citite" [235]). Origen este și mai amănunțit asupra regulelor, ce se observau cu privire la lecturile biblice în biserică și la predică. „S'au citit —

226) Stromata, VII (P. G., t. XIII, col. 1819).

227) In Gen. homil. I, 17 (P. G., t. XII, col. 166; t. IV, col. 1, 183; t. VIII, 1, 203); in Exod. hom. I, 1 (P. G., t. XII, col. 297); în Levit., hom. I, 5 (P. G., t. XII, col. 411).

228) De praescript.. 36 (P. L., t. II, col. 49); vezi și Apologeticum, 22 (P. L., t. I, col. 408).

229) Ep. 38, 2; ep. 39, 4—5.

230) De Pudicitia, I, (P. L., t. II, col. 981; De Praescript., 51 (P. L., t. II, col. 71).

231) Ep. XI, 7.

232) VI, 14 (P. G., t. IX, col. 337).

233) In Gen. homilia X, 1 (P. G., t. XII, col. 215); Cf. In Exod. hom. VII (P. G., t. XII, col. 349; In Levitic., hom. IV, 9 (P. G., t. XII, col. 444).

234) De Mortalitate, I.

235) In Gen., homilia I, 17 (P. G., t. XII, col. 160).

zice el — mai multe lucruri extrase din cărțile regilor: istoria lui Nabal, fuga lui David din'naintea lui Saul, pasagiul, în care se spune că David ia lancea lui Saul, fuga lui David la regele Achar, în sfârșit arătarea lui Samuel lui Saul la Pitonisa. In total, patru episoade deosebite. Dacă ar trebui să le comentăm pe toate, ar fi prea lung. Episcopul să-mi indice pasagiul, pe care trebue să-l comentez" [236]). De asemenea, Tertulian menționează că se dă drumul catehumenilor și pentitenților, după rostirea omiliei [237]).

Intre citiri, după informațiile rămase dela Tertulian, se cântau alternativ *psalmi,* de către doi cântăreți [238]). De întrebuințarea acestui gen tradițional de cântare liturgică în veacul III, fac amintire Clement Alexandrinul [239]), ca și Origen [240]). De sigur, uzul liturgic al psalmilor erà creștinat și acum prin încadrarea lor în doxologii creștine, în felul celei păstrate într'una din scrierile lui *Dionisie al Alexandriei* († 254): *„Lui Dumnezeu-Tatăl și Fiului, Domnului Iisus Christos, cu Duhul sfânt, slavă și putere în vecii vecilor"* [241]). Imnele de proveniență creștină se alăturau și în acest veac la psalmodia tradițională, precum mărturisesc aceeași scriitori. Dela Clement Alexandrinul ni s'a transmis la finele scrierii sale Pedagogul următorul imn plin de pietate avântată, despre care însă nu putem afirma că ar fi găsit o întrebuințare liturgică.

„Zăbală pentru cârlani neînvățați (Στόμιον πώλων ἀδαῶν), aripă a păsărilor, ce nu se rătăcesc, cârmă sigură a copilăriei, păstor al mieilor Impăratului; adună-ți pe nevinovații tăi copii pentru a lăuda cu sfințenie, a cânta cu inimă curată din buze

236) Migne, P. G., t. XII, col. 1012 (*Cabrol,* Le livre de la prière antique, VI-e éd., p. 104, nota 1).

237) De Praescript., 40; Cf. Apologetic., 39 (P. L., t. I, col. 469).

238) Ad uxorem, 19 (P. L., t. I, col. 1304).

239) Paed. II, 4. (P. G., t. VIII, col. 444); Stromat., I, 1 (P. G., t. VIII, col. 705).

240) In Psalm. homilia (P. G., t. XII, col. 1070 și 1071); In Judic. hom. VI, 2 (P. G., t. XII, col. 974).

241) Apologia ad Dionysium Rom. (P. L., t. V, col. 128 B) și în De Spiritu sancto, XXX, 72 (P. G., t. XXXII, col. 201 B).

nevinovate, pe cel dintâi dintre copii, pe Christos!

„Impărate al sfinților, Cuvântule, biruitorule prea înalt, dătătorule al înțelepciunii Tatălui celui prea înalt, Tu, sprijinitor întru nevoi, fericit în toți vecii, Iisuse, Mântuitorule al neamului celui muritor!

„Păstorule, lucrătorule, frâu, cârmă, aripă cerească a turmei celei prea sfinte; pescar de oameni răscumpărați, care prinzi pentru viața veșnică pe peștele nevinovat, smuls din unda vrășmașă a mării păcatului!

„Fii călăuzitorul lor, o, păstorule al oilor duhovnicești! Sfinte, fii-le călăuză! Impărate al copiilor fără prihană, urmele lui Christos sunt calea către cer!

„Cuvânt necurmat, veșnicie nemărginită, lumină fără sfârșit, isvor al milei, pricinuitor a toată fapta cea bună, viață fără pată a celor cari laudă pe Dumnezeu!

„O, Christoase, O, Iisuse! Noi, cei ce cu guri fragede (slabe) sugem laptele ceresc stors din țâțele dulci ale înțelepciunii tale, har al harurilor; prunci, adăpați cu roua duhului, care curge din cuvântul tău cel hrănitor, cântăm împreună laude nevinovate, imne sincere Impăratului Christos! Să cântăm sfintele daruri (răsplătiri) ale învățăturii vieții!

„Să cântăm cu inimi curate pe Copilul cel atotputernic. Cor de pace, copii ai lui Christos, ceată nevinovată, să cântăm împreună pe Dumnezeul păcii" [242]).

Dintre elementele serviciului divin pentru catehumeni mai rămâne de constatat *rugăciunea*, în rânduiala din veacul al treilea.

Clement Alexandrinul, Origen și Tertulian vorbesc de mai multe ori de rugăciunea publică și se referă la mai multe feluri de rugăciuni [243]). *Ferdinand Probst* socotește că acolo, unde se întrebuințează termenii αἰτήσεις și δεήσεις (cereri, rugăciuni), este vorba de rugăciunile obișnuite în liturghia catehumenilor, spre deosebire de

242) Tradus după versiunea franceză din *Dom Prosper Guéranger*, Institutions liturgiques, II-è éd., t. I, pag. 70. — Imnele „lui Clement al Alexandriei au fost scrise, probabil, pentru cate„humeni. Nu este exclus, deci, ca ele să fi avut o întrebuințare liturgică". (Cf. *Dom Cabrol*, La prière des premiers chrétiens, p. 193; Paris 1929).

243) Vezi Origen, In Gen. homil. VII, 6 (P. G., t. 12, p. 203); In Levit. hom. VI, 6 (P. G., t. 12, col. 475); In Num., homil. X, 3 (P. G., t. 12, col. 643; homil. XXIII, 3); Contra Cels. VIII, 34 (P. G., t. 12, col. 748 și 1568) etc. etc.

εὐχαί, care se referă la rugăciunile din rânduiala liturghiei credincioșilor [244]).

3. — In ceeace privește această din urmă parte a liturghiei creștine, întâlnim, în diferite locuri ale literaturii veacului III, toate momentele indicate în rânduiala descrisă de sfântul Iustin Martirul și, în plus, amănunte noui, prin cari liturghia din acest veac se leagă cu cea a vremilor următoare. Astfel, și acum, ca și pe vremea sfântului Iustin, liturghia credincioșilor se ascultă în picioare, precum rezultă din următoarele cuvinte ale lui Origen: „să stăm drepți (în picioare) și să ne rugăm lui Dumnezeu să ne învrednicească a-i aduce darurile, pe cari ni le va întoarce, dându-ne bunuri cerești pentru proaducerile pământești" [245]). De asemenea, ectenia cea mare sau „rugăciunea împreună cu frații", cum o numia Tertulian [246]), care constituia trecerea dela liturghia catehumenilor și introducerea în cea a credincioșilor, trebue s'o recunoaștem în diferite scrieri ale sfântului Ciprian, care amintește diferitele categorii de cereri din cuprinsul acestei rugăciuni publice. Astfel, ea se făceà pentru biserică și unitatea ei, pentru episcop și tot clerul, pentru cei închiși, pentru binefăcători, pentru vrăjmași și întoarcerea celor păcătoși, pentru isbăvirea de primejdii, pentru pacea și iertarea păcatelor și mântuirea tuturor oamenilor [247]). Ceva mai apropiat de caracterul unei formule liturgice pare a vorbi despre rugăciunea aceasta a credincioșilor Tertulian: „cu mâinele ridicate... ne rugăm pentru toți împărați, ca să aibă viață lungă, o împărăție tare, dinastie statornică, armată puternică, senat credincios, popor devotat, ținut pașnic și tot ceeace pot oamenii să ureze

244) Liturgie der drei ersten christlichen Juhrhunderte, p. 135 (Cf. *Adr. Fortescue*, op. cit., p. 40).

245) In Lucam homil. 39 (P. L.. t. 13, col. 1901—1902).

246) De oratione, 18 (P .L., t. I, col. 1176, 1178); Ad. uxorem, II, 4 (P. L., t. I, col. 1295).

247) De Dom. Oratione, 3, 8, 17; Ep. XXX, 6; Ep. LXI, 4; Ep. LXII, 5; XXXVII, 1. 4; Ad. Demetr. 25 (Cf. *Adr. Fortescue*, op. cit., p. 50).

cesarului" [248]). In Orient, de asemenea, se referă la acest gen de rugăciune Origen [249]) și Dionisie al Alexandriei [250]).

Pregătirea credincioșilor mai 'nainte de sfânta Euharistie se făceà prin sărutarea păcii, în rânduiala cunoscută în primele două secole. In secolul III, Tertulian susține de asemenea, menținerea ei ori de câte ori se oficià liturghia, contrar celor cari, pentru considerațiuni rigoriste, voiau s'o elimine din liturghia săvârșită în zilele de post. Tertulian nu se învoește cu o astfel de dispoziție decât pentru Vinerea patimilor (dies paschae) [251]). De ea pomenește Clement Alexandrinul [252]) și Origen [253]).

Cu privire la ritul euharistic propriu zis, diferitele pasagii din scrierile bisericești ale veacului III ne dau amănunte nu mai puțin interesante ca cele cunoscute din cele două veacuri precedente. In general, ele confirmă datele mai vechi, ba chiar le întăresc și le susțin cu amănunte mai precise. Origen face o descriere generală a rugăciunii euharistice, cunoscută de obicei sub numele grecesc de *anafora* (ἀναφορά). „La începutul rugăciunii (προοίμιον τῆς εὐχῆς) – zice el —, dăm slavă lui Dumnezeu după puterea noastră, prin Christos cel împreună slăvit, în sfântul Duh. După aceasta, fiecare trebue a face mulțumiri în comun pentru harurile date tuturor și pentru cele, pe cari fiecare le-a primit dela Dumnezeu. După mulțumiri, fiecare să se pocăiască și să-și mărturisiască păcatele înaintea lui Dumnezeu, cerând mai întâi ajutorul, care îl va libera de obișnuința păcatului, apoi iertarea trecutului. După mărturisire, în al patrulea rând vine o rugăciune pentru marile și cerești lucruri, pentru sine însuș și pentru toți, pentru familia și prietenii fiecăruia. Iar după toate acestea, rugăciunea se închee printr'o doxo-

248) De oratione, 29; Ad Scapulam, 2; Apologeticum 30, 32, 39 (P. L., t. I, col. 1196, 700, 443, 447 și 468).

249) Περὶ τῆς εὐχῆς, 14 (P. G., t. XI, col. 1071).

250) Ep. X ad Germanum, 5 (P. G., t. X, col. 1327).

251) De oratione.

252) Paedag., III, 11 (P. G., t. 8, col 660).

253) In Romanos homil. X, 33 (P. G., t. 14, col. 1282).

logie către Dumnezeu prin Christos în duhul sfânt" [254]). Mai interesant şi mai concis este însă următorul pasaj al aceluiaşi autor în legătură cu momentul sfinţirii, din apologia îndreptată împotriva lui Cels: „Dar noi, mulţumind creatorului a toate, mâncăm pâinele proaduse cu mulţumiri şi rugăciuni pentru toate darurile sale, (pâini) *făcute trup prin rugăciune*, ceva sfânt şi care sfinţeşte pe cei cari îl întrebuinţează (mănâncă) cu gând curat" [255]).

Precum ne lasă să vedem aceste texte, ritul euharistiei se desfăşură ca şi altă dată, aducându-se mai întâi materiile necesare, cari erau pâinea şi vinul. In vin trebuiă apoi să se pună apă. *Sfântul Ciprian* stăruieşte asupra acestei practici bisericeşti, în epistola către Caecilius, lămurind că apa simbolizează poporul, iar amestecarea ei cu vinul însemnă încorporarea poporului la Christos, pentrucă Christos, în patimele sale, ne-a purtat pe noi şi patimile noastre [256]).

Urmă apoi, în legătură cu darurile, marea rugăciune euharistică, care, precum rezultă din prima descriere, erà brodată exact pe tema tradiţională, adică: laudă şi mulţumită lui Dumnezeu, prin Iisus Christos, pentru binefacerile materiale şi spirituale.

Dacă documentele mai vechi s'au mărginit tot la o simplă descriere, fără să ne dea *formularul liturgic* al acestei rugăciuni sau măcar unele *formule de încadrare*, literatura veacului III, însă, ne serveşte câteva propoziţiuni liturgice sub formă de interjecţiuni, noui faţă de trecut, dar în permanentă întrebuinţare în veacurile următoare. Astfel, *sfântul Ciprian* menţionează că preotul pregătià atenţiunea credincioşilor cu expresiunea:

— *„Sursum corda!"* (sus să avem inimile), la care poporul răspundeà îndată:

---

254) Περὶ εὐχῆς (P. G., t. XI, col. 557—560).

255) Contra Cels., VIII, 3 3(P. G., t. XI, col. 1565): .....ἡμεῖς δὲ τῷ τοῦ παντὸς δημιουργῷ εὐχαριστοῦντες καὶ τοῦς μετ'εὐχαριστίας καὶ εὐχῆς τῆς ἐπὶ τοῖς δεθεῖσι προσαγομένους, ἄρτους ἐσθίομεν, σῶμα γενομένους διὰ τὴν εὐχὴν ἅγιόν τι καὶ ἁγιάζον τοὺς μετὰ ὑγιοῦς προθέσους αὐτῷ χρωμένοος".

256) Cf. Epistula LXIII, 13.

— *„Habemus ad Dominum"* (avem către Domnul [257]).

Așa erau pregătiți credincioșii în vederea rugăciunii euharistice, ce aveà să înceapă. Pare că se cântà și imnul serafimic de trei ori „Sfânt", căci acest lucru trebue să-l înțelegem din următoarele cuvinte ale lui *Tertulian:* „Se cuvine cu adevărat ca Dumnezeu să fie binecuvântat de toți oamenii, în orice loc și în orice vreme, pentru aducerea aminte, pe care trebue întotdeauna s'o păstrăm pentru binefacerile sale... Aceluia, căruia curtea îngerească neîncetat îi strigă: Sfânt, Sfânt, Sfânt. Pentru aceea, dacă suntem vrednici să ne întovărășim cu îngerii, să ne obișnuim de aci de jos cu acest cuvânt divin față de Dumnezeu și cu această datorie a slavei viitoare" [258]). La un astfel de imn, pare a face aluziune și *Clement al Alexandriei* în *Stromata:* „noi aducem mulțumiri lui Dumnezeu, cum fac ființele ζῶα cari îi cântă imnul de laudă și despre care vorbește Isaia într'o alegorie" [259]).

4. — Scrierea lui Origen contra lui Cels cuprinde o preciziune de mare importanță, care însemnează lămurirea definitivă a chestiunii de invocare asupra darurilor euharistice (epiclesa), menționată dejà de sfântul Iustin dar mai confuz. Origen vorbește de *pâini „făcute trup prin rugăciune* (euharistizate, cum spuneà sfântul Iustin), ceva sfânt", iar într'o omilie, în care se ocupă de împărtășirea cu sfântul trup, în stare de vrednicie, numește sfânta Euharistie: *„Această pâine sfințită prin cuvântul lui Dumnezeu și prin rugăciune"* [260]), iar ceva mai în urmă, în acelaș loc: *„alimentul sfințit prin cuvântul lui Dumnezeu și prin rugăciune"* [261]). Prin urmare, după laude și mulțumiri, marea rugăciune euharistică cuprindeà, de sigur,

---

257) De Dominica Oratione, 31: „Ideo sacerdos, ante orationem, praefatione praemissa, parat fratrum mentes dicendo: *Sursum corda*, ut dum respondet plebs: *Habemus ad Dominum*, admoneatur nihil aliud se quam Dominum cogitare debere".

258) De oratione, 3 (P. L., t. I, col. 1156).

259) P. G., t. VIII, col. 692).

260. „...φαγεῖν ἀπὸ τοῦ ἁγιασθέντος λόγῳ καὶ ἐκτεύξει ἄρτου..." (in Mat. homilia XI, 14 (P. G., t. 13, col. 948).

261. „...τὸ ἁγιαζόμενον βρῶμα διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως..." ibidem).

cuvintele de instituire, pe cari Tertulian le citează într'o scriere a sa, fără să specifice dacă se întrebuinţau în liturghie [262]) şi apoi rugăciunea pentru chemarea sfântului Duh asupra darurilor.

Urmă apoi împărtăşirea credincioşilor prezenţi, preotul dând trupul în mâna credincioşilor, iar diaconul dând potirul cu sângele euharistic al Domnului [263]). Din unele scrieri ale lui Tertulian înţelegem că agapa încă nu dispăruse din biserica Africei, dând naştere la neorânduelí [264]).

5. — Un lucru curios aflăm în această vreme şi anume: credincioşii puteau să ia cu dânşii acasă sfânta Impărtăşire. Tertulian, prin anii 200—206, dă o soluţie practică credincioşilor scrupuloşi, cari pretextau că nu vin la liturghie Miercurea şi Vinerea, pentrucă ajunează şi ar întrerupe postul împărtăşindu-se. El îi îndeamnă să vină la biserică şi în astfel de zile, dar să nu consume pe dată sfântul trup, pe care îl primesc în mână, ci să-l ducă acasă şi să se împărtăşiască cu el după ce s'a isprăvit timpul de ajunare [265]). De altfel, această practică erà generală în această vreme şi îşi găseşte explicaţiunea în împrejurările excepţionale, prin care treceà atunci biserica.[266])

6. — Iată că examinarea datelor privitoare la liturghie, risipite în lucrările Părinţilor şi scriitorilor bisericeşti din veacul III, ne fac pe deplin convingerea că liturghia bisericii păstrà exact aceeaş semnificaţie şi aceeaş

---

262) Adversus Marc. IV, 40 (P. L., t. II, col. 460 C).

263) Cf. *Dionisie al Alexandriei*, Ep. IV ad Sixtum, II (P. L., t. V, col. 47 A); *Tertulian*, De Corona, 3 (P. L., t. II, col. 79—80); *sf. Ciprian*, De Lapsis, 25.

264) Cf. Apologeticum, 39 (P. L., t. I, col. 470); De Jejuniis, 17 (P. L., t. II, col. 977).

265) Cf. De oratione, 19: „...Accepto corpore Domini et reservato utrumque salvum est, et participatio sacrificii et executio officii".

266) Vezi în această privinţă studiul meu: *„Păstrarea sfintei Impărtăşiri pentru cei bolnavi"* (Rev. Bis. ort. rom.. no. 5 şi 6, Mai şi Iunie, 1928).

structură ca și în vremea apostolilor și a Părinților apostolici. Dar aceeaș lipsă a formularelor liturgice, cari să ne potolească curiozitatea asupra rugăciunilor, în care se revărsase pietatea creștină, cari să ne lămurească asupra ordinei exacte, în care se înlănțuiau toate amănuntele liturghiei, — aceeaș lipsă stărueste în tustrele veacurile dintâi. Putem, oare, din această împrejurare, să conchidem la inexistența unor cărți liturgice în această epocă de restriște a bisericii? E greu de afirmat, de și o asemenea părere s'a exprimat. Au existat, dar n'au ajuns până la noi? Aceasta este o chestiune, pe care vom lămuri-o, când ne vom ocupa de cărțile liturgice.

Acum, e nevoie numai să constatăm că, cu toată absența unor astfel de isvoare directe și deci prețioase pentru istoria liturghiei, totuș întreaga literatură din primele trei veacuri, din toate laturile bisericii: din răsărit (Asia și Egipt), din Apus și din Africa proconsulară, este de acord să ne dea informațiuni, ce concordă perfect între ele și se completează, cu privire la descrierea generală a liturghiei.

Preotul PETRE VINTILESCU

SF. CYPRIAN NU RECUNOAȘTE EPISCOPULUI ROMEI PREROGATIVA PRIMATULUI JURISDICȚIONAL

Intemeiată pe o falsă și cu totul tendențioasă interpretare a cuvintelor Mântuitorului, adresate sfântului apostol Petru: „Și eu zic ție că tu ești Petru și pe această piatră voi zidi biserica mea... etc." [1]), biserica Romei, încă din primele timpuri ale existenții sale, a început să-și asume oarecari drepturi de întâietate față de celelalte comunități creștine, iar episcopul ei, socotindu-se adevărat urmaș al sfântului Petru, să manifeste în orice ocaziune o absurdă pretențiune de „primatum jurisdictionis".

Din această cauză s'a dat naștere, pe această temă, după cum se știe, la o mulțime de discuțiuni și certuri cari, după o durată de aproape două secole, culminând în mijlocul celui de al XI-lea, au dus în mod fatal la dureroasa sfâșiere în două a bisericii unitare, biserica Romei legiferând și ridicând mai târziu la rangul de dogmă această cu totul nejustițiabilă pretențiune a sa. Iar pentru a susținea cât mai temeinic această pretinsă prerogativă a încercat întotdeauna, prin graiul și condeiul meșteșugit al devotaților săi fii sufletești, să tălmăcească și răstălmăcească, în sprijinul tezei sale, tot ceeace sfinții părinți și scriitorii bisericești ai primelor secole ale Creștinismului au cugetat și scris cu privire la fondarea și organizațiunea bisericii creștine. In vederea acestui scop deci, se înțelege că acela asupra căruia au fost fixate mai mult decât asupra oricărui altuia privirile teologilor romano-catolici, de când s'a ivit chestiunea primatului

1) Vezi Ev. Mateiu, cap. XVI, vers. 18 și 19.

papal și până azi, a fost sf. Cyprian și în special opera sa „De catholicae ecclesiae unitate".

In adevăr, atât patrologii[2]) — mai vechi sau mai noui —, cât și o mulțime de comentatori catolici pretind că sf. Cyprian, în doctrina sa cu privire la biserică, cuprinsă în tratatul mai sus menționat, interpretând și el în cap. IV al acestei opere cuvintele Mântuitorului relatate de sf. Ev. Mateiu în cap. XVI, 18, 19, susține: că sf. Petru a primit întâietatea sau primatul de a fi el cel dintâiu temelia bisericii creștine și căpetenia celorlalți apostoli și că apoi, înzestrat cu această prerogativă specială, ducându-se la Roma și întemeind biserica de acolo a împuternicit și el la rându-i pe urmașii săi, adecă pe papi, cu aceeași putere și drept de întâietate.

Chestiunea odată excitată nu a lăsat însă indiferenți nici pe teologii celorlalte confesiuni, — ortodoxi și protestanți —, astfel încât, în general vorbind, părerile cu privire la învățătura sfântului Cyprian despre biserică și primatul papal se pot grupà în următoarele trei categorii și anume:

a) Sunt unii cari cred și susțin că la sf. Cyprian se găsește foarte clar expusă învățătura despre un real primat papal jurisdicțional.

b) Alții cari din contră socotesc că sf. Cyprian este susținătorul unei curate constituțiuni episcopale, recunoscând cel mult o însemnătate simbolică a lui Petru și deci și a episcopului Romei pentru unitatea bisericii, excluzând însă în orice caz cu desăvârșire ideia unui real și activ primat papal.

c) Alții în sfârșit cari, păstrând o cale de mijloc ca să zicem așa, susțin că în adevăr sf. Cyprian nu recunoaște lui Petru și deci nici episcopului Romei, niciun primat jurisdicțional propriu zis, dar totuș îi recunoaște caracterul unui real punct de unitate și mijlocitor al unității bisericești. Aceștia acceptă deasemenea și o șovăială, o evoluție, ba chiar și o contrazicere uneori în vorbele, manifestațiunile și atitudinea sa, cum este de ex. atitudinea în lupta contra schismaticilor pe tema botezului; iar aceste nesiguranțe se oglindesc la orice pas în scrierile sfântului părinte.

---

2) Vezi: Johannes Alzog „Grundriss der Patrologie", Freiburg im Breisgau, IV Auflage, 1888, pag. 204—206; Otto Bardenhewer: Geschichte der Altkirchlichen Litteratur, Band II, Freiburg im Breisgau 1914, pag. 460 și următoarele; deasemenea F. Cayré: Précis de Patrologie, Paris 1927, pag. 253 și alții.

Fără ca această despărțire în aceste trei grupe să aibă la bază un criteriu strict confesional, putem totuși spune că în grupa I-a și a III-a predomină catolicii, — moderni mai ales, pe când în a II-a ortodoxii [3]), protestanții precum și o parte din vechii catolici dintre cari în adevăr mulți nu pot fi puși decât în această categorie.

Astfel stând deci lucrurile se pune în mintea fiecăruia dintre noi întrebarea: este în adevăr sf. Cyprian un adept al dogmei primatului papal? Sau mai bine zis, susține el, în scrierile sale, această prerogativă a episcopului Romei? Iar răspunsul la această întrebare ne vom strădui a-l da în cele de mai jos, încercând să analizăm în mod cu totul obiectiv adevărata concepțiune a acestui distins părinte bisericesc, cu privire la această problemă. Și pentru aceasta ne vom concentrà atențiunea în primul rând asupra cap. IV al operei sale. „De catholicae ecclesiae unitate"; iar în al II-lea rând vom aveà în vedere restul acestei opere precum și valoroasa sa corespondență, căutând a precizà vederile sale, atât în ceeace privește prétinsa întâietate a lui Petru între ceilalți apostoli, cât și relativ la dreptul de primat jurisdicțional al urmașilor acestuia pe scaunul episcopal dela Roma.

I. Cap. IV al tratatului „D. C. E. U." nu poate fi invocat pentru susținerea primatului papal.

Netăgăduit că dragostea pentru biserici, precum și strădueința sa de a lămuri cât mai bine forma și organizațiunea acestei divine instituțiuni, constituie una dintre cele mai caracteristice trăsături sufletești ale valorosului episcop al Cartagenei, ceeace l-a și determinat să fixeze nemuritoarele formule: „habere non potest Deum patrem qui ecclesiam non habet matrem" [4]), sau „salus extra ecclesiam non est" [5]), sau „ut haberet quis Deum patrem, ha-

3) Este totuși cu totul surprinzător și demn de remarcat faptul că și distinsul fost profesor de Patrologie la Fac. de Teologie din Atena Κοντογόνης împărtășind, — greșit desigur —, părerea teologilor catolici din prima grupă susține în tratatul său: φιλολογικὴ καὶ κριτικὴ ἱστορία τῆς χριστιανικῆς Γραμματολογίας tom. A' pag. 672, că Cyprian este unul „ἐκ τῶν πρώτων, οἵτινες συνέστησαν τὸ περὶ τοῦ πρωτείου τῆς Ῥωμαϊκῆς Ἐκκλησίας δόγια".

4) Vezi Cypriani „D. C. E. U." cap. VI, Migne P. L., tom. IV, pag. 503.

5) Vezi Cypriani, Epistola 73, cap. 21, în ediția Hartel: „Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum" pag. 778, vol. III, pars II.

beat ante ecclesiam matrem" [6]). Astfel încât, cu toate că doctrina sa cu privire la unitatea bisericii, precum și concepțiunea sa referitoare la catolicitatea acesteia dă naștere de multe ori la serioase obiecțiuni și rezerve, rămâne totuși, datorită sistemului său dogmatic cu privire la această problemă, primul teoretician, ca să zicem așa, al dogmei despre biserica creștină.

In ceeace privește acum chestiunea ce ne interesează și anume: dacă recunoaște el, în organizațiunea bisericii creștine, vre-un drept de supremație atât sf. Petru cât și succesorilor lui pe scaunul episcopal dela Roma, cap. IV [7]) al operei sale „D. C. E. U." constituie cel mai puternic pedestal pe care se sprijină teologii catolici sus-

---

6) Vezi Cypriani, Epistola 74, cap 7, în ediția Hartel: „Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum" pag. 799, vol. III, pars II.

7) Pentru o mai bună înțelegere a celor ce vom spune cu privire la acest capitol, dăm aci textul lui în întregime după ediția Hartel „C. S. E. L." 1868—1871, vol. III pars I, pag. 212—213: „Quae si quis consideret et examinet, tractatu longo atque argumentis opus non est. Probatio est ad fidem facilis compendio veritatis. Loquitur Dominus ad Petrum: ego tibi dico, inquit quia tu es Petrus et super istam petram aedificabo ecclesiam meam et portae inferorum non vincent eam. Dabo tibi claves regni et portae inferorum non vincent eam. Dabo tibi claves regni caelorum: et quae ligaveris super terram erunt ligata et in caelis, et quaecumque solveris super terram erunt soluta et in caelis. Super unum aedificat ecclesiam, et quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat et dicat: sicut misit me pater et ego mitto vos. Accipite Spiritum sanctum: si cujus remiseritis peccata, remittentur illi: si cujus tenueritis, tenebuntur, tamen ut unitatem manifestaret, unitatis ejusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. Hoc erant utique et ceteri apostoli quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur, ut ecclesia Christi una monstretur. Quam unam ecclesiam etiam in cantico canticorum Spiritus sanctus ex persona Domini designat et dicit: una est columba mea, perfecta mea, una est matri suae, electa genetrici suae. Hanc ecclesiae unitatem qui non tenet tenere se fidem credit? Qui ecclesiae renittitur et beatus apostolus Paulus hoc idem doceat et sacramentum unitatis ostendat dicens: unum corpus et unus spiritus, una spes vocationis vestrae, unus Dominus, una fides, unum baptisma, unus Deus". Am preferat textul ed. Hartel, fiind mai fidel și mai lipsit de interpolațiunile interesate ce se găsesc în ediția Migne.

ţinând în principiu că, după învăţătura lui Cyprian, cuprinsă în acest capitol, biserica creştină sub forma sa unitară are ca temelie a sa pe apostolul Petru şi că ea este una după cum unul a fost şi Petru „...super unum aedificat ecclesiam" [8]). Unitatea fundamentului deci garantează unitatea construcţiei [9]), iar fundamentul bisericii creştine — Petru — trăieşte mai departe în episcopul Romei care este episcopul „der Gesamtkirche", pe când catedra lui „ist und bleibt der Grundstein des Gotteshauses" [10]).

In ceeace priveşte titlul de „primatus" ei susţin deasemenea că este atribuit de Cyprian sf. Petru, şi deci şi episcopului dela Roma, nu ca cevà onorific numai, ci ca jucând un foarte important rol pentru unitatea bisericii creştine şi atrăgând după sine următoarele prerogative: dreptul prim real de jurisdicţiune în întregul episcopat creştin. precum şi imposibilitatea de a greşi a episcopului Romei. După cum vom vedea însă argumentaţiunea lor este cu totul falsă şi interesată, neavând nici un temei în scrierile lui Cyprian.

In adevăr, ca şi întreaga operă în general, tot astfel şi cuvintele capitolului IV au ca ţintă fixă şi precisă faptul de a lămuri şi dovedi taina unităţii bisericii creştine „sacramentum unitatis", iar nici decum primatul papal. Deaceea, ocupându-se sf. părinte, în primele trei capitole, cu pericolul ce-l prezintă ereziile şi schismele ce turburau biserica mai rău chiar decât persecuţiunile uneori, intenţionează să probeze că biserica este una după cum Unul este Dumnezeu afară de care nu există mântuire. Şi tocmai pentru a accentuà şi susţineà învăţătura sa despre unitatea bisericii, se întemeiază în acest capitol pe cuvintele din Ev. Matei XVI, 18, 19, argumentând că tocmai pentru a institui unitatea bisericii Sale a dat Mântuitorul puterea, la început, numai unuia dintre apostoli adecă lui Petru, întru cât, după Inviere, toţi apostolii au fost înzestraţi cu aceeaşi putere. Deci pentru a vădi cât mai bine această unitate a bisericii a hotărât

---

8) Vezi „De catholicae ecclesiae unitate", cap. IV, Migne P. L., tom. IV, pag. 499. De remarcat că cu privire la această expresie mai este şi formula „super illum..." iar în colecţiunea Migne au fost combinate amândouă expresiunile dând „super illum unum aedificat ecclesiam".

9) Vezi Otto Bardenhewer, op. citată, pagina 462: „Auf einem, auf Petrus hat Christus selbst seine Kirche gegründet; die Einheit des Fundamentes verbürgt die Einheit des Baues".

10) Ibidem, pagina 512.

Mântuitorul, cu autoritatea Sa divină, ca începutul acestei unități, să decurgă dela unul singur; iar accentuând în mod expres că și ceilalți apostoli au fost absolut egali cu Petru și în ceeace privește cinstea ca și puterea, dar că a trebuit ca începutul bisericii să pornească dela unitate pentru ca biserica lui Hristos să se prezinte unitară zice: „Loquitur Dominus ad Petrum: egotibi dico, inquit, quia tu es Petrus et super istam petram aedificabo.... Super unum aedificat ecclesiam et quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat... tamen ut unitatem manifestaret, unitatis ejusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. Hoc erat utique et ceteri apostoli, quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur, ut ecclesia Christi una monstretur" [11]).

Așa dar, după Cyprian, se vede f. clar că pentru Mântuitorul Hristos, în momentul când îi vorbește lui Petru, unitatea numerică a acestuia nu este decât o simplă icoană, un simbol, un tip, ca să zicem așa al unității morale. El spune „super unum aedificat ecclesiam" iar nu „super Petrum"; apoi „ut unitatem ejusdem originem ab uno incipientem", iar nu „a Petro"; deasemenea „exordium ab unitate proficiscitur", nu „a Petro". Dimpotrivă zice „hoc erant utique et ceteri apostoli „quod fuit Petrus". Prin urmare acolo unde intenționează să accentueze situațiunea cu totul similară a apostolilor, numește sf. părinte în mod expres pe Petru; acolo însă unde vrea să evidențieze o poziție specială, vorbește el numai despre unul „super unum", fără totuși a-i pomeni numele. Chestiunea de căpetenie deci pentru el este faptul că biserica a luat început cu o singură persoană; că această persoană a fost tocmai Petru, aceasta rămâne pentru el ca ceva secundar. In adevăr, întru cât Petru trebuia să împartă negreșit cu ceilalți apostoli demnitatea și puterea sa, însemnătatea lui constă numai în aceea că el a fost, pentru un scurt timp se înțelege,

11) Este demn de observat că r. catolicii au alterat cu totul acest pasagiu, în senzul vederilor lor, adăugând multe expresiuni cari să întărească primatul lui Petru. Astfel de ex. între „proficiscitur" și „ut ecclesia Christi" au intercalat expresiunea „sed primatus Petro datur". Toate aceste falsificări se pot remarcà comparând ediția lui Migne P. L., tom. IV, pag. 498 și următ. cu ediția critică a lui Hartel: „C. S. E. L." și mai ales citind prefața acestei ediții și anume pag. XLIII—XLIV, precum și pag. 212—213.

cel dela care a luat început fundamentul bisericii şi de aceea rămâne el pentru totdeauna un model al unităţii acesteia. Aşa dar importanţa şi energia sa nu constă în persoana sa ca individ, ci numai în unitatea sa numerică. Nu faptul că el a primit deplina putere apostolică constitue pentru Cyprian preocuparea de căpetenie, — fiindcă aceasta au primit-o şi ceilalţi apostoli —, ci faptul că la început a primit numai el această putere.

Dar teologii romano-catolici pretind deasemenea că în gândul lui Cyprian, în momentul când reproduce cuvintele Mântuitorului către Petru, trebuie a se distinge clar două fapte şi anume: a) întemeerea bisericii pe Petru şi b) încredinţarea, numai lui, a puterii de a lega şi deslega păcatele, pentru că deşi această putere a fost împărtăşită apoi şi celorlalţi apostoli, totuşi Petru singur rămâne fundamentul bisericii; iar această calitate îi este atribuită de Cyprian numai lui şi încă aşa de des încât expresiunea „super quem aedificat ecclesiam" apare ca un atribut stabil al lui Petru, mai ales întru cât prin nimic nu se poate dovedi că şi ceilalţi apostoli au împărtăşit această preferinţă. Deasemenea că expresiunile „unitatis ejusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit" şi „exordium ab unitate proficiscitur" sunt, după cuprins, identice cu expresiunea „super unum aedificat ecclesiam"; că prin urmare pentru a doua oară se accentuiază că, deşi toţi apostolii sunt puşi pe picior de egalitate, totuşi Petru rămâne fundamentul bisericii; şi de aci o reală, iar nu simbolică numai, însemnătate a sa pentru unitatea acesteia. Iar dacă el este fundamentul bisericii, dela sine înţeles se cuvine ca tot ceeace aparţiné Bisericii, să fie construit numai pe el, adecă să fie într'o reală unire cu el. A fi Petru un simplu simbol, deci, al unei instituţiuni al cărei fundament real este, nu se poate admite a fi în concepţiunea lui Cyprian. Şi aceasta se vede şi mai bine din expresiunea că numai dela Petru începe originea unităţii „unitatis ejusdem originem ab uno incipientem" întru cât cuvântul „origo" care în general arată un raport de cauzalitate şi dependenţă directă, nu se poate ca în acest caz să aibă numai o însemnare de început temporal sau punct de plecare dela cevà coexistent.

La acestea însă putem răspunde următoarele: In adevăr, admitem că Cyprian, reproducând cuvintele din Ev. Matei, XVI, 18, 19, face o deosebire clară între întemeerea bisericii pe Petru şi înzestrarea lui cu puterea legării şi deslegării păcatelor, numai că aceeace îl preocupă pe el în fond, — şi aceasta se vede imediat după reproducerea cuvintelor evanghelice —, socotim că este

grija de a accentuà faptul că, pe când una a fost rezervată numai pentru Petru, cealaltă din contră a fost împărtăşită în mod egal şi celorlalţi apostoli. Deasemenea este foarte adevărat că există o mare asemănare între expresiunile „super unum aedificat ecclesiam", „unitatis originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit" şi „exordium ab unitate proficiscitur". Dar tocmai această asemănare între aceste trei expresiuni ne arată şi mai precis ceeace înţelege sfântul părinte prin „super unum aedificat ecclesiam", întru cât această expresiune, găsindu-şi explicaţiunea mai clară în celelalte două, mărturiseşte pur şi simplu că temelia bisericii începe cu unul şi nimic mai mult. Mântuitorul ar fi putut desigur foarte bine să dea tuturor apostolilor deodată puterea de a legà şi deslegà, însă El a făcut aşa cu atotputernicia şi autoritatea Sa, dând numai lui Petru la început această putere, tocmai pentru a arătà şi mai clar că biserica Sa trebuie să fie una, după cum şi El, Dumnezeul cel adevărat, este unul.

Aşa dar îndoita idee ce în adevăr preocupă mintea lui Cyprian în acest capitol, a cărei distincţiune nu reiese clară însă numai din reproducerea cuvintelor evanghelice, dar pe care el ţine a o accentuà cu toată tăria imediat, nu constă, credem, în faptul întemeerii bisericii pe mărturisirea lui Petru şi în înzestrarea acestuia numai, cu puterea legării şi deslegării păcatelor, ci în următoarele: a) începutul temelici bisericii cu Petru şi înzestrarea lui totdeodată cu puterea de a legà şi deslegà păcatele; b) înzestrarea apostolilor tuturor, după înviere, cu aceeaşi putere „...apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat". In adevăr, primul fapt povestit de Evanghelist nu conţine propriu zis, pentru Cyprian, două acte, ci numai unul singur şi anume: prin aceea că Mântuitorul îi dă mai întâi numai lui Petru puterea legării şi deslegării păcatelor, prin însuşi acest fapt îl şi instituie pe el piatră de temelie, adecă prima piatră pe care construeşte biserica Sa „super unum aedificat ecclesiam". Puterea legării şi deslegării păcatelor însă o primesc şi ceilalţi apostoli după Inviere în aceeaşi împrejurare ca şi Petru; astfel încât ca semn distinctiv propriu zis pentru Petru nu rămâne altcevà, decât o prioritate temporală a înzestrării cu puterea legării şi deslegării; iar aceasta ca o amintire a unităţii numerice a puterii apostolilor şi ca un tip deci, pentru toate timpurile, al unităţii morale a bisericii creştine. Prin urmare Petru nu este numit nicăieri şi niciodată fundament al unităţii bisericii, ci numai fundament al bisericii şi început al

unității acesteia. Numai ca fundament al bisericii și ca început al ei, ca punct de plecare deci al unității bisericești, ca cel care a avut adecă întâiul și pentru un timp oare care singur puterea legării și deslegării este el simbolul unității bisericești. De altfel în însăși însemnarea cuvântului Petru de piatră de construcție „tu es Petrus et super istam petram aedificabo ecclesiam meam", nu se gândește Cyprian decât la această accepțiune a cuvântului, adecă la o simplă prioritate temporală a lui Petru, în timp ce imaginea referitoare la unitatea bisericii nu o pune în semnificațiunea cuvântului „Petrus" ci în unitatea sa numerică ca cel întâi împuternicit de Domnul.

In ceeace privește acum părerea că dacă Petru este fundamentul bisericii trebuie neapărat ca tot ceeace aparține acesteia să se construiască pe el, adecă să fie în absolută dependență de episcopatul Romei, cu atât mai mult nu este această părere de loc în gândul lui Cyprian care, după cum se vede clar în textul acestui capitol, după ce citează cuvintele Evanghelistului, lasă la o parte tabloul oferit de aceste cuvinte referitor la fundamentul bisericii, neputându-se folosi de acest tablou pentru chestiunea unității bisericii care-l interesează în primul rând; iar prin piatra fundamentală nu înțelege el altcevà, decât numai piatra cea aleasă la început și temporal, piatra „a quo origo incipit", „exordium ab unitate proficiscitur". Este deci cevà cu totul în afară de cugetul sfântului părinte faptul de a se presupune în semnificațiunea simbolică a lui Petru o însemnătate reală a acestuia cu privire la instituirea unității bisericii. Cu atât mai mult nu învață Cyprian că Petru este punctul de pornire sau de mijlocire chiar al puterii divine cu care a înzestrat Dumnezeu biserica Sa și ai cărei purtători a făcut El pe toți apostolii și prin ei apoi pe toți episcopii instituiți de aceștia. In adevăr cuvântul „origo" ca și prepoziținea „ab" din text, nu arată deloc, mai ales în această ordine de idei, un raport de cauzalitate și dependență, ci numai un început temporal întocmai ca și „exordium" și „caput"; iar expresiunile „unitatis originem ab uno incipientem" și „exordium ab unitate proficiscitur" nu sunt decât pleonasme. Ar fi fost desigur deajuns „unitatem ab uno incipientem" și „ab unitate proficiscitur", adecă biserica sau puterea, omițându-se deci cuvintele „originem" și „exordium" și înțelesul ideei ar fi fost încă destul de clar. Pentru ca ideea să fie însă și mai bine precizată, scriitorul nu se mulțumește, ci accentuiază puternic: din unitate iese biserica, unitatea stă ca bază la început ,unitatea deci trebuie să rămână și în desfășu-

rarea ulterioară a bisericii. Aceasta şi nimic mai mult. Pentrucă dacă Cyprian ar fi intenţionat să atribuie în adevăr lui Petru o reală însemnătate în legătură cu unitatea bisericii, s'ar fi exprimat, credem, mult mai clar în privinţa acestei chestiuni. In acest caz ar fi scris desigur „sed exordium ab unitate proficiscitur ut ecclesia Christi una sit", sau „una maneat" sau „una semper existat"; în nici un caz însă „una monstretur" nu. Astfel încât însemnătatea tipică doar a lui Petru şi numai aceasta este aşa de puternic accentuată, încât o însemnătate reală pentru unitatea bisericii este cu totul exclusă.

Nu mai puţin se obiectează că expresiunile „ut unitatem manifestaret" precum şi „ut ecclesia una monstretur" nu trebuie interpretate în senzul că Cyprian, prin aceste expresiuni, accentuează că în unitatea bisericii constă deplina însemnătate a cuvintelor Mântuitorului rostite către Petru, precum şi a dispoziţiunii sale cu privire la înfiinţarea bisericii creştine. De fapt însă, după cum am spus şi mai sus, însăşi întocmirea acestui tratat în întregime este motivat de atacurile schismaticilor cari căutau să sdruncine tocmai unitatea bisericii, dar pe cari autorul se străduieşte a-i convinge că această unitate a fost voită şi instituită de Insuşi Dumnezeu. El le arată ce a făcut Hristos pentru instituirea acestei unităţi, fără însă a spune mai mult decât că Domnul prin puterea deplină începătoare şi nemărginită a Unicului său Fiu a documentat unitatea bisericii Sale.

Deasemenea nici alăturarea expresiunii „sua auctoritate" la expresiunea „unitatis ejusdem originem ab uno incipientem disposuit", nu poate ridică însemnătatea tipică, simbolică, a lui Petru, aşa după cum în adevăr o concepe Cyprian, la o însemnătate reală pentru motivul că, în realitate, alăturarea celor două expresiuni nu înseamnă altceva, decât că Mântuitorul a voit ca unitatea morală a bisericii să înceapă cu unul şi nu cu mai mulţi prin autoritatea sa „sua auctoritate", făcând prin aceasta cunoscută divina Sa voinţă autoritativă că biserica trebuie să fie o unitate. Pentru că de fapt însăşi instituirea tipului de unitate care constă, după cum am spus, în înzestrarea lui Petru singur, la început, cu puterea de legare şi deslegare, nu poate fi concepută decât ca ceva făcut de Domnul Iisus Hristos „sua auctoritate". Astfel încât Cyprian are destul de puternic temei ca în legătură cu interpretarea cuvintelor din Ev. Matei XVI, 18, 19 să vorbească despre autoritatea divină, chiar dacă pentru el Petru nu este decât o icoană a unităţii bisericeşti, numai un principiu ca, să zicem aşa, de recunoaştere

a acestei unități, iar nicidecum un fundament real al unității bisericii. Și tocmai pentru aceasta folosește el acest pasagiu, pentru că în el Mântuitorul a făcut cunoscută voința Sa autoritativă ca biserica să fie cevà unitar. In virtutea autorității Sale a voit El ca să fie un timp în care întreaga putere bisericească să se concentreze numai într'o singură persoană, instituind astfel în această unitate a începutului bisericii, pentru toate timpurile un strălucit tablou al unității morale necesare bisericii care apoi va deveni mare. O cât de scurtă privire de altfel asupra începutului bisericii creștine, întemeiată de Unicul ei Intemeetor, poate stabili pentru toate timpurile învățătura cea adevărată: biserica trebuie să fie una, precum și Intemeetorul ei este unul; și tocmai pentru aceasta a orânduit El cu a Sa voință și autoritate divină ca ea să-și ia începutul cu unul singur. Prin urmare împrejurarea din Ev. Matei XVI, 18, 19, raportată la apostolul Petru, este, pentru episcopul Cartagenei, numai o bază de recunoaștere, iar nu o bază reală a unității bisericii; din contră însă, raportată la voința supremă a dumnezeescului ei Intemeetor, ea este atât o bază de recunoaștere, cât și o bază reală a acestei unități.

Dealtfel puterea de argumentațiune cu privire la chestiunea unității bisericești este crescută în mod gradat prin însăși cele cuprinse în restul acestui capitol. In adevăr expresiunilor „ut unitatem manifestaret" și „ut ecclesia Christi una monstretur" corespunde aproape întreg restul capitolului și anume: „quam unam ecclesiam etiam in cantico canticorum Spiritus sanctus ex persona Domini designat" și „quando et beatus apostolus Paulus hoc idem doceat et sacramentum unitatis ostendat". Deasemenea și în restul tratatului „hoc unitatis sacramentum, hoc vinculum concordiae inseparabiliter coherentis ostenditur, quando in Evanghelio tunica Domini Iesu Christi non dividitur omnino nec scinditur" și „sacramento vestis et signo declaravit ecclesiae unitatem" [12]); precum și „cum dictum sit ad Rhaab, in qua praeformulabatur ecclesia", apoi „itam sacramentum Paschae nihil aliud in Exodi lege contineat quam ut agnus, qui in figura Christi occiditur, in domo una edatur" și „hoc unanimitatis hospitium designat et denuntiat Spiritus sanctus in Psalmis" [13]).

Prin urmare și Petru, ca unitate numerică, nu este

---

12) Vezi cap. VII al tratatului: D. C. E. U. ed ția Hartel: C. S. E. L, tom. III, partea I, pag. 215—216.

13) Vezi cap. VIII, al tratatului: D. C. E. U. ed ția Hartel: C. S. E. L., tom. III, partea I, pag. 217.

decât o icoană a unității bisericii tot așa precum este haina cea nesfâșiată a Mântuitorului, Rhaab, mielul pascal care trebuia mâncat într'o singură casă[14]); numai că în ceeace-l privește pe Petru, comparațiunea tipică este mult mai clară și autoritativă, fiind reprezentată într'o persoană căreia Mântuitorul Insuși i-a dat o putere deosebită și care este, deși temporal se înțelege, primul împuternicit și deci începutul bisericii. Așa dar Petru este cu drept cuvânt începutul bisericii și al unității ei, nu însă originea acesteia în înțelesul că biserica s'ar fi născut, ar fi răsărit, ca să zicem așa, din el sau că unitatea ei este în directă dependență de el. Principiul real al unității, cauza operativă rămâne pentru biserica creștină și pentru organizațiunea ei unitară, atât în ceeace privește începutul, cât și conducerea ei mai departe, numai Dumnezeu Insuși și singur, iar nu Petru. Petru nu este originea unității acesteia, ci el este numai unitatea numerică „unitatis" cu care Mântuitorul a binevoit și dispus să înceapă biserica Sa „ab uno incipientem disposuit", „exordium ab unitate proficiscitur"; iar prin acest început a dispus Intemeetorul ei că ea trebuie să fie una singură și de deplin acord. Aceasta prin urmare și nu alta este concepțiunea lui Cyprian cu privire la fondarea bisericii creștine și organizațiunea ei și deci și la primatul papal, manifestată în cap. IV al tratatului său „D. C. E. U."

II. Rostul tratatului „D. C. E. U" ca și corespondența Sf. Cyprian contestă deasemenea episcopului Romei dreptul de primat jurisdicțional.

Dar nu numai în cap. IV al valorosului său tratat despre unitatea bisericii creștine ci și aiurea, vrând să apere pe credincioșii săi de așa cunoscuta schismă a celor cinci preoți schismatici ai timpului său, insistă Cyprian asupra unității bisericii creștine socotind pe apostolul Petru ca un simbol al acestei unități zicând: „Deus unus est et Christus unus et una ecclesia et cathedra una super Petrum Domini voce fundata"; iar mai departe „aliud altare constitui an sacerdotium novum fieri praeter unum altare et unum sacerdotium non potest"[15]). Vorbind deci

14) Această semnificațiune tipică a mielului pascal se întâlnește deasemenea și în Ep. 69, cap. 4. Vezi ediția Hartel: C. S. E. L., tom. III, pars II, pag. 752—753.

15) Vezi Cypriani, epistola 43, cap. V, ediția Hartel, vol. III, p. II, pag. 594.

despre „cathedra" întemeiată pe mărturisirea lui Petru, Cyprian nu amintește de loc despre Roma, pentru că această catedră, ca noțiune simbolică a temeliei întregei biserici creștine, poate fi peste tot ca o catedră generală, neputându-se ,în niciun caz confundà cu scaunul episcopal dela Roma. Prin urmare părtași ai cathedrei universale bisericești s'au făcut cu Petru și ceilalți apostoli, iar după moartea lor biserica a fost predată ca o moștenire tuturor episcopilor instituiți chiar de aceștia, pentru care lucru spune altundeva Cyprian că biserica a fost constituită pe episcopi cari sunt de drept diriguitorii și îngrijitorii tuturor afacerilor bisericești zicând: „Dominus noster... episcopi honorem et ecclesiae suae rationem disponens... dicit Petro: ego tibi dico... Inde per temporum et successionum vices episcoporum ordinatio et ecclesiae ratio decurrit, ut ecclesia super episcoporum constituatur et omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur. Cum hoc ita divina lege fundatum sit, miror... etc."[16]). Din ultimele cuvinte ale acestui pasagiu se vede clar că Cyprian învață că dealungul secolelor și prin succesiunea episcopilor descinde hirotonia acestora precum și temelia și compoziținea bisericii, astfel încât biserica se întemeiază pe episcopi și fiecare faptă a ei se administrează de aceștia. Aceasta fiind deci legea divină care stă la baza organizațiunii bisericii, Cyprian nu recunoaște nici aici că urmașii lui Petru pe scaunul episcopal ar avea vre-o întâietate față de episcopii celorlalte biserici și nici că aceștia au vre-o nevoie să apeleze la episcopul Romei spre a-i cere permisiune pentru aceeace voiesc să facă în bisericile lor. Dar mai ales în cap. V al amintitului său tratat revendică el autonomia corpului episcopal sau mai de grabă unitatea puterii episcopale, posedată de toți episcopii laolaltă sau de fiecare în parte „in solidum" zicând: „Quam unitatem tenere firmiter et vindicare debemus, maxime episcopi, qui in ecclesiam praesidemus, ut episcopatum quoque ipsum unum atque indivisum probemus... Episcopatus unus est cujus singulis in solidum pars tenetur"[17]). Prin urmare întreaga biserică este socotită de Cyprian ca o episcopie ai cărei membri conducători sunt episcopii, egali absolut între ei și cu același drept de a stăpâni „condominium". Pe această

16) Vezi Cypriani, epistola 33, cap. I, ediția Hartel, vol. III, p. II, pag. 566.

17) „De catholicae ecclesiae unitate" cap. V, ediția Hartel, vol. III, pars I, pag. 213 sau Migne P. L., t. IV, pag. 501.

bază legală de costăpânire, fiecare episcop, având aceleași drepturi și obligațiuni, trebuie să păzească neatinsă proprietatea sacră a bisericii și să o apere atunci când aceasta este atacată. Episcopii sunt datori să vegheze cu toții asupra unei biserici unitare sau episcopii, deși sunt episcopi ai diferitelor biserici, pentru că aceste biserici, față de biserica unitară sau episcopia unică sunt întocmai ca razele soarelui față de soare, ca ramurile unui copac față de trunchi etc. Nu mai puțin se găsește exprimată această idee și în valoroasa sa corespondență și mai ales în epistola 59-a adresată episcopului Romei Cornelius, în legătură cu discuțiunile pe tema botezului și schismele timpului. Dar și această autonomie episcopală nu este absolută, fără margini și control. Controlul însă nu este o prerogativă a papii dela Roma ci aparține colectivității episcopilor care legiferează pentru tot felul de chestiuni ce privesc biserica, constituind așa zisul colegiul episcopal, sub dependența căruia este orice episcop și ale cărui deciziuni trebuie să le accepte, chiar sub pedeapsă de excomunicare.

Că în adevăr astfel concepe Cyprian organizațiunea bisericii creștine, negând orice drept de primat jurisdicțional episcopului Romei, se vede și din următoarele fapte pe cari le referă însuși în diferitele sale scrisori și anume: Când diaconul Felicissimus, împreună cu ceilalți partizani ai săi schismatici, condamnați de sinodul prezidat de Cyprian în anul 251 la Cartagena, au făcut plângere, protestând contra deciziunii de condamnare, către Cornelius, episcopul de atunci al Romei, atunci Cyprian aflând acestea, trimise o scrisoare lui Cornelius prin care îl face atent ca nu cumvà să dea ascultare delegațiunii mincinoase ce i s'a prezentat, îndemnându-l chiar să-i îndepărteze. Este demn de remarcat în această epistolă în special felul în care sunt acuzați condamnații schismatici pentru faptul că, deși nu aveau nici un drept să se plângă contra deciziunii unui sinod către un episcop, au îndrăsnit totuși să reclame „apellare" episcopului Romei. Dacă, prin urmare, Cyprian ar fi recunoscut episcopului dela Roma puterea supremă de a judecà „primatum jurisdictionis", așa cum pretind teologii romano-catolici, desigur că nu i-ar fi scris el astfel lui Cornelius, ci cu totul în alți termeni[18]).

Deasemenea episcopii spanioli Basilide și Martial,

18) Vezi Cypriani, epistula 59, cap. 14, ediția Hartel, vol. III, p. II, pag. 683.

alungați printr'o deciziune a sinodului spaniol de pe tronul episcopal, pentru motivul că dăduseră dovadă scrisă „libellum" cum că au sacrificat idolilor, devenind deci „libellatici", fiind înlocuiți prin episcopii Savin și Felix, făcură reclamațiune „appellatio" tot către episcopul Romei Ștefan, protestând contra deciziunii sinodale. Episcopul Romei ascultând plângerea reclamanților, anulă deciziunea sinodului spaniol, recunoscându-i pe aceștia ca episcopi legali. Atunci Cyprian, convocând și el un sinod al episcopilor africani în Cartagena și aprobând deciziunea sinodului spaniol, prin care episcopii Basilide și Martial fuseseră proclamați ca nedemni pentru scaunul episcopal, condamnă în mod firesc pe Ștefan episcopul Romei care îndrăsnise să anuleze deciziunea unui sinod. Iată deci că și cu această ocaziune, Cyprian este departe de a recunoaște vreun drept de întâietate chiar și mândrului episcop Ștefan care, stăpânit de o bolnăvicioasă poftă de domnie, după cum foarte drept observă August Neander[19]), a avut, mai târziu, față de episcopul Cartagenei, o atitudine cu totul neomenoasă, în chestiunea botezului ereticilor, voind să-și impună cu orice preț părerea sa și uzanța bisericii din Roma în virtutea căreia, socotindu-se bun botezul ereticilor, nu li se mai aplica acestora, la intrarea lor în creștinism, decât ungerea cu mir. In adevăr, motivat de această stare de lucruri, Cyprian convocă un nou sinod la 255, care decise că ereticii nu pot fi primiți nebotezați; iar după un an (256) întruni un alt sinod și mai mare, compus din 87 de episcopi, care aprobă în totul hotărârile precedentului. Cu această ocaziune a rostit Cyprian o cuvântare cu totul importantă din punctul de vedere ce ne interesează, înfierând cu toată tăria și curajul, felul exagerat de tiranic al episcopului Romei care voia să-și impună voința plăcându-i a se socoti și numi episcop al episcopilor „episcopus episcoporum"; iar ceilalți membri ai sinodului aprobară în totul pe președintele lor[20]). Dealtfel aceste deciziuni

19) Vezi August Neander: Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche, Gotha 1863, Band. I, pag. 276.

20) Părerile acestor 87 de episcopi adunați la acest sinod s'au păstrat sub titlul de „Sententiae episcoporum numero LXXXVII". Vezi Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, ediția Hartel, vol. III, p. I, pag. 435—461. Deasemenea și introducerea acestor „Sententiae" în care este cuprinsă și scurta cuvântare a lui Cyprian, cu ocaziunea deschiderii sinodului în care printre altele putem citi: „neque enim quisquam nostrum *episcopum se episcoporum* constituit aut tyranico terrore ad

au fost comunicate și papei Ștefan printr'o epistolă sinodală redactată tot de Cyprian și care, după ce expune motivele avute în vedere precum și rezoluțiunile puse de sinod, conchide că episcopatul african nu înțelege deloc a-și impune părerile sale, dar în acelaș timp nu-și schimbă nici felul său de a vedeà asupra unui punct asupra căruia fiecare episcop este liber a cugetà cum vrea, având să-și dea socoteala numai în fața lui Dumnezeu zicând: „Qua in re nec nos vim cuiquam facimus aut legem damus, quando habeat in ecclesiae administratione voluntatis suae arbitrium liberum unusquisque praepositus, rationem actus sui Domino rediturus" [21]). Se păstrează deasemenea și o altă epistolă a lui Cyprian prin care face cunoscută această deciziune și episcopului Pompeiu, adăugând la această comunicare și plângeri amare precum și o refutațiune a tezei enunțate și susținute de papa, a cărui deciziune dealtfel nu are deloc caracterul unei sentințe în ochii lui Cyprian [22]). Dar nu mai puțină importanță, pentru lămurirea celor ce ne preocupă, prezintă și epistola 68 scrisă tot către papa Ștefan [23]) prin care este rugat să ia măsuri, împreună cu episcopii Franței contra lui Marcian episcopul de Arelate care persecută foarte crud pe creștinii căzuți „lapsi". Se obiectează însă de către teologii romano-catolici că nu este scrisă cu tonul de colegialitate episcopală, ci ca unui superior, recunoscând episcopului Romei puterea dreptului suprem de judecător bisericesc și rugându-l deci să dea o deciziune contra lui Marcian. Cum că se comite o enormă eroare susținându-se că și în această epistolă recunoaște Cyprian episcopului Romei trâmbițatul primat, se vede clar din însuși cuprinsul epistolei și anume: Mai întâiu, chiar la începutul epistolei Cyprian se adresează cu cuvintele „frater carissime", numind pe Ștefan coleg și coepiscop

---

obsequendi necesitatem collegas suos adigit, quand habeat omnis episcopus pro licentia libertatis et potestatis suae arbitrium proprium tamque judicari ab alio non possit, quam nec ipse possit alterum judicare... etc. (pag. 436).

21) Vezi Cypriani, epistula 72, cap. 3. Migne P. L. tom. III, pag. 1050.

22) Vezi Cypriani, epistula 74, cap 3 Migne P. L.. tom. III, pag. 1128—1137.

23) Vezi Cypriani, epistula 68, ediția Hartel vol III, p. II, pag. 744 și următoare.

24) Vezi Acta proconsularia Cypriani, cap III, Migne P. L., tom. III, pag. 1502; deasemenea epistolele: 8. cap. I, 30, cap. I, 31, cap. I, ep. 36, cap. I etc.

și scriindu-i că episcopul Faustinus este „collega noster" și unul dintre „coepiscopis nostris". După aceea, repetând foarte des expresiunea „frater carissime" spune că în această chestiune au datoria cu toții să se sfătuiască și să se ajute ca unii cari au o deplină și egală putere de a conduce biserica. Mai departe vorbește despre colegiul episcopal „ex collegio nostro", accentuând din nou că deși episcopii sunt mulți, au cu toții însă aceași turmă de păscut de al cărei bun mers sunt cu toții în mod egal răspunzători.

Astfel vorbind deci și scriind Cyprian, — el care deasemenea este adeseori numit papă [24]) fără totuși a fi avut vreodată pretențiunea de a se amestecă în rosturile altor episcopate, — diferiților episcopi ai Romei, se poate oare admite că le recunoștea el vre un primat jurisdicțional asupra celorlalți episcopi? Desigur că nu.

Așa dar, în concluzie, Sf. Cyprian, în interpretarea cuvintelor din Ev. Mateiu XVI, 18, 19, departe de a fi un sprijinitor al primatului papal, așa cum încearcă a susține teologii romano-catolici, nu poate învățà decât următoarele cu privire la apostolul Petru și urmașii săi pe tronul episcopal dela Roma: Petru, crezând și mărturisind credința sa în Mântuitorul Hristos ca Fiu al lui Dumnezeu și unindu-se cu El, nu este decât un simbol al tuturor celor cari cred și mărturisesc credința lor în Mântuitorul, unindu-se cu Acesta și constituind biserica Lui. In persoana lui Petru deci este închipuită și prezentată de Mântuitorul unitatea bisericii a cărei temelie a fost pusă de Insuși Mântuitorul pe baza credinței mărturisite desigur a lui Petru și cu el a tuturor celorlalți apostoli cari vădeau și mărturiseau aceeași credință. Petru deci nu a primit nici un drept special de supremație sau întâietate față de ceilalți apostoli; iar urmașii săi pe tronul episcopal, cu atât mai mult, nu sunt îndreptățiți să reclame, pentru ei, prerogativa unui primatum jurisdictionis față de ceilalți colegi de episcopat.

Dr. ALEX. N. MĂLIN, München

RECENZII

M. J. ROUËT DE JOURNAL et J. DUTILLEUL, *Enchiridion asceticum*, Freiburg im Breisgau *(Herder)* 1930, XXXVI, 666 p., 13 M. — Acest enchiridion, opera a doi iezuiți francezi laborioși, întocmit cu ajutorul altor câțivà confrați de ordin, se adaogă cu cinste și mare folos la cele similare existente *(C. Kirch*, Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae, ed. 4, 1923; *Denzinger-Bannwart*, Enchiridion symbolorum, ed. 16—17, 1928; *M. J. Rouët de Journel*, Enchiridion patristicum, ed. 4—5, toate editate de *Herder)*. Noua culegere de „loci SS. Patrum et scriptorum ecclesiasticorum ad ascesim spectantes" cuprinde 1336 fragmente mai mici sau mai mari, luate din 48 scriitori creștini vechi, dela Invățătura celor 12 apostoli până la sf. Ioan Damaschin (35 greci, cu 674 locuri; 13 latini, cu 662 locuri). Textele grecești sunt traduse și în latinește.

Locurile, alese cu competență, redau părerile celor citați privitoare nu numai la ascetică, ci și la mistică și în general la morală. Colecția este precedată de un indice cronologic, care arată în ordine succesivă de autori titlul fragmentelor culese în enchiridion și se termină cu un indice sistematic, care grupează materia pe mari capitole (perfectio, motiva ad perfectionem, obstacula ad perfectionem, media ad perfectionem, gradus vitae spiritualis), subîmpărțite metodic după natura chestiunilor, și cu un indice alfabetic, care reià scriitori și chestiuni în ordinea literelor inițiale. Un indice al prescurtărilor întrebuințate, pus după cel cronologic, arată edițiile de texte (în număr de 12), după cari s'au luat fragmentele adunate în enchiridion.

Utilitatea lui pentru profesori, studenți, preoți, este foarte mare. Cu el se completează celelalte enchiridia amintite. Ele oferă floarea literaturii patristice în volume îngrijit lucrate, comode și accesibile. Cum procurarea și mânuirea marilor colecții de texte este foarte grea — la noi poate nu le are pe toate

nicio bibliotecă —, este un mare servici făcut celor studioşi în ale Teologiei apariţia acestor manuale, admirabile instrumente de informaţie patristică şi de lucru creştin şi teologic. In câteva volume uşor de procurat şi de folosit, cei dornici de cunoaşterea comorilor de cugetare şi simţire creştină clasică pot avea la îndemână ceeace este mai de preţ din ele.

J. MARX, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, 9. Auflage. Mit einer Anleitung zum Studium der Methodik und der Quellen- und Literaturkunde von FRANZ PANGERL. Trier 1929, XVI, 964 p., 14 M. — Manualul lui Marx a ieşit din prelegerile sale (prima ediţie 1903) şi tratează materia în ordinea şi după metoda obişnuite manualelor germane, cu tonul propriu celor romano-catolice. Proporţionat, bine închegat, documentat — în măsura în care poate fi un manual — el are şi meritul informaţiei bibliografice, care însoţeşte fiecare chestiune tratată. Partea documentară este completată de un apendice (p. 875—904), care dă 23 texte privitoare la chestiuni principale tratate (mai importante: epistola lui Pliniu către Traian şi rescriptul acestuia, edictul dela Milan, fragmentul Muratori, bulla Unam sanctam, decretul unirii dela Ferrara-Florenţa, un exemplar de indulgenţă, articolele galicane, hotărârile sinodului dela Vatican) şi de un capitol special adăogat de iezuitul Fr. Pangerl (p. 947—964), privitor la bibliografia istoriei bisericeşti, cu deosebită atenţie pentru chestiunile de metodologie. Un tablou cronologic (p. 905—921) înlesneşte privirea sincronică a marilor personalităţi şi evenimente istorice, paralel cu succesiunea papilor; un indice de nume şi de chestiuni (p. 923—941) uşurează consultarea manualului.

In materie de obiectivitate, autorul se conformează disciplinei confesiunii sale, fără a cădea în excese. Primatul papal este studiat şi afirmat cu deosebită grijă pentru fiecare perioadă. De o infalibilitate papală ni se vorbeşte chiar pentru secolul al V-lea (p. 209). Se recunoaşte totuş, că sinoadele ecumenice erau convocate de împăraţi chiar fără prealabilă înţelegere cu papii (p. 212—213). Shisma este doar opera Grecilor (p. 301—305); uciderea inchizitorială justificată ca drept al Bisericii dedus din datoria-i supremă de a apără puritatea credinţei (p. 436); wiclifism, husism, protestantism, sunt etichetate şi explicate ca direcţiuni fundamental eretice (p. 523), deşi nu sunt diformate cu pasiune. Caşi în alte manuale occidentale, şi în al lui Marx creştinismul oriental dispare depe scena istorică după shismă. Din peste cinci sute de pagini, în cari se face istoria bisericească dela shismă până astăzi, „creştinilor chismatici" le sunt rezervate 2½ pagini numai (p. 867—870). Pentru rest, manualul lui Marx este din cele bune şi poate fi consultat cu profit de studenţii noştri.

GEORGES GOYAU, *De Constantin au Latran. Rome chrétienne. Son visage, son organisation*, Paris (Flammarion) 1929, 285 p., 12 fr. — Istoricul și academicianul francez Georges Goyau este unul din cei mai convinși și mai zeloși apologeți ai romano-catolicismului, pe care-l servește cu fiecare nouă lucrare. Cea de mai sus nu corespunde titlului. Ea nu este o istorie consistentă a Romei creștine în cele 16 secole, cum ar părea după titlu, ci o evocare făcută într'o serie de ușoare schițe-miscellanea, brodate fugar și cu emfază pe istoria papalității și prevăzute cu inscripții suggestive, pentru a scoate în relief acțiunea ei religioasă și culturală predominantă, tradusă mai ales în monumente. Este o transpunere a destinelor Romei creștine în artă, care oglindește epoci și personalități. „Fața" Romei este deci cea frumoasă, artistică. Elementul care dă sens și unitate cărții este preocuparea continuă a autorului de a face din fiecare manifestare și mărturie evocată un stih în imnul de glorificare a Romei papale.. Din cunoștințe istorice și talent literar se țese astfel un omagiu oferit Vaticanului, cu ocazia împăcării lui cu Quirinalul.

*

FERNAND HAYWARD, *Histoire des Papes*, Paris (Payot) 1929, 510 p., 40 fr. — Cartea lui F. Hayward este scrisă din aceeaș convingere, că „rien n'égale, dans l'histoire de l'humanité, la grandeur du pontificat romain" (p. 9) și din nevoia ce se simte de o istorie generală a papilor. In adevăr, lucrări ca ale lui Grisar și Pastor (lui Ranke, protestant, nu i se face onoarea unei mențiuni) sunt mari și savante, tratează însă papalitatea în anumite epoci numai. Hayward a voit să dea din contra o istorie a papilor dela origine până azi, în formă simplă, ușoară, liberă de aparat critic, practică pentru informație promptă și sumară. Ceeace a și făcut. Papii sunt prezentați în ordine cronologică, în mai multe sau mai puține cuvinte, după importanța lor. Pentru unii din cei vechi, ni se dau doar două-trei rânduri, cu numele lor și anii probabili ai pontificatului. In total șapte capitole, corespunzând tot atâtor perioade. O listă cronologică, cu care se sfârșește lucrarea, numerotează papii în ordine succesivă (sunt 258) și rezumă datele mai importante ale vieții lor, arătând și naționalitatea fiecăruia (p. 505—515). Cartea este scrisă la Roma, unde autorul a avut și isvoare și „luminile și sfaturile unor prelați eminenți". El ne asigură, că a făcut operă obiectivă, dar și catolică (p. 10). Operă utilă, în definitiv, care strânge într'un volum istoria în adevăr mare a papalității întregi. Un număr de frumoase heliogravuri ilustrează lucrarea.

*

RUDOLF KNOPF—GUSTAV KRÜGER, *Ausgewählte Märtyrerakten*, 3. neubearbeitete Auflage, Tübingen (Mohr) 1929, XI, 135, 5, 60 M. (în Sammlung ausgewählter Kirchen- und Dogmengeschichtlicher Quellenschriften, Neue Folge, 3). — Reeditarea de către G. Krüger, reputat istoric bisericesc și patrolog, a actelor martirice alese de R. Knopf († 1920), este un prețios servici făcut studiului istoriei bisericești: Pentru valoarea lor documentară, pentru potrivita lor alegere și pentru îngrijirea cu care sunt editate. Istoria persecuțiunilor se oglindește în aceste acte martirice, cu toate problemele legate de ea: motive de persecuție, procedură de judecată, pedepse aplicate, atitudinea mulțimii păgâne, curajul — câteodată slăbiciunea — creștinilor, tensiunea lor sufletească, uneori mistică până la extaz, calmul impresionant păstrat de cele mai multe ori în fața morții, respectul credincioșilor pentru martiri, începuturile cultului lor. Lectura actelor martirice este deaceea mai instructivă pentru istoria persecuțiilor decât orice manual. Culegerea lui Knopf-Krüger ne prezintă pe cele mai sigure și mai semnificative, în număr de 33, dintre cari notăm: Martiriul lui Policarp, al creștinilor dela Lugdunum, actele martirilor scilitani, actele martiriului lui Apollonius, martiriul sfintelor Perpetua și Felicitas, actele martiriului lui Ciprian, martiriul lui Marian și Iacob, al lui Montan și Lucius, testamentul celor 40 martiri. Textul este dat după cele mai bune ediții și fiecare act martiric este însoțit de o completă notă bibliografică. O bogată literatură generală precede culegerea, un întreit indice (biblic, al numelor grecești, al numelor latinești) o închee.

*

Dr. VASILE GH. ISPIR, *Curs de îndrumări misionare*. Pentru folosirea studenților în Teologie, preoților parohi și misionarilor eparhiali, București 1930 (editat de Alex. Th. Doicescu, Tipografia România-Mare), 551 p., 440 lei. — *Misiologia* este la noi știință nouă. D-l profesor Dr. V. G. Ispir, primul titular al unei catedre de *Indrumări misionare și Sectologie* la Facultatea de Teologie din București, este și creatorul științei misionare românești. Opera nu era ușoară. Căci dacă materialul există în parte în misiologia creștină generală, el trebuiă adaptat și aplicat la noi, Biserică ortodoxă, fără misiune de mult organizată, — iar în bună măsură trebuiă chiar găsit, scos din situația specială a Bisericii noastre. Trebuiă deci și fixat și umplut cadrul științific al noii discipline, potrivit cu poziția, problemele și mijloacele noastre misionare, acordate, obiectul, metodele și scopul misiologiei în geleral cu ale misiologiei românești.

D-l profesor Ispir a reușit, în câțivă ani numai, ca să traseze — poate definitiv — limitele științei sale, să-i precizeze problemele, să-i preconizeze ținuta, să-i dea material propriu,

s'o adapteze situației și nevoilor noastre misionare și s'o pună în serviciul nu numai al studențimii teologice, ci și al preoțimii și al Bisericii. Operă cu atât mai meritorie, cu cât eră o necesitate publică.

Lucrarea, care impune prin proporțiile sale și prin bogăția și varietatea materialului, cuprinde trei părți. *Partea I* (Teoria misiunii, p. 5—222) se ocupă cu chestiunile de metodologie și de principii misiologice generale: Definirea și întemeerea misiologiei prin precizarea obiectului și necesității ei, misionarul ca personalitate, misiunea ca organizare, domeniul ei, societățile misionare ca instrumente ale ei, mișcările internaționale creștine, ca răsunet și auxiliar al necesității misionare, rolul femeii în opera misionară, Bisericile naționale și indigene în sprijinul misiunii; misiunea internă, organizarea ei actuală pe confesiuni, activitatea misionară a Bisericii ortodoxe române, misionarismul printre sectari, în Biserica ortodoxă în general și în cea românească în special.

Dupăcum se vede, terenul științific al misiologiei este întâi identificat și apoi lărgit și explorat sistematic, pe măsură ce se adaogă fiecare nou element constitutiv al misiologiei, formând astfel un tot organic și natural. Componentele i se integrează mărindu-l și totodată armonizându-l. Dela obiectul și definiția misiunii se progresează metodic până în punctul, în care, formate Biserici indigene la cei cărora li s'a dus cuvântul evangheliei, sunt ele însești în stare să continue opera creștinării, din care și ele au ieșit. Pe de altă parte, prin cealaltă laturé a misiunii creștine, cea internă, se revine dela general la special: Dela noțiunea de misiune internă și dela organizarea ei în lumea creștină, pe confesiuni, la necesitatea, mijloacele și forma ei în Biserica ortodoxă română, readucându-se astfel problema în punctul în care ne interesează pe noi în special, misiunea în România.

Partea II (Istoria misiunilor, p. 223—396) privește misiunea creștină în istorie, ceeace eră necesar. In adevăr, activitatea misionară actuală a creștinismului nu este decât continuarea celei din trecut, întru îndeplinirea mandatului-program dat de Mântuitorul: „Mergând, învățați toate neamurile....'' Misionarul de astăzi trebue deci să cunoască împrejurările și metodele misionarilor anteriori, dela apostoli pânăla evanghelizatorii contimporani. Oricât s'ar modifică situațiile istorice cu timpul, anumite condițiuni, date, cerințe rămân în fond aceleași. Experiența misionară se menține și crește cu activitatea fiecărui nou propovăduitor al cuvântului creștin, urmaș în lucrul său al celor vechi. El trebue să cunoască deci opera lor. D-l profesor Ispir dă deaceea chestiunii istorice importanța și proporțiile unei întregi secțiuni în manualul său. Plecând dela misiunea timpurilor apostolice, ilustrate și consacrate pentru totdeauna mai ales prin

opera celui mai mare misionar creştin, sf. Pavel, „apostolul neamurilor", se urmăreşte evanghelizarea în cursul istoriei creştine, arătându-se cum se lărgeşte terenul ei, se înmulţesc şi diferenţiază problemele ei, mai ales după primele trei secole. Cum era şi natural, misiunea e studiată pe ramuri creştine: Orientul bizantin, lucrând mai ales în lumea slavă; Occidentul romano-catolic, lucrând în lumea neo-latină şi germană şi extinzându-şi misiunea în celelalte continente, pe măsura cunoaşterii şi cuceririi lor; protestantismul, colaborator-concurent la misiune cu romano-catolicismul în lumea extraeuropeană; anglicanismul, cu situaţia-i specială, creată de mulţimea şi de întinderea coloniilor engleze. Metodic, cași în prima parte, se revine apoi la problemele activităţii misionare externe în ortodoxia contimporană, punându-se astfel în cadrul larg al misiunii creştine în general şi aducându-se, prin specificare, până la misiunea externă a Bisericii ortodoxe române, legată la rândul ei de opera misionară a întregii creştinătăţi prin cele două obiective de convertire — şi româneşti şi mondiale — mohamedanismul şi iudaismul.

Partea III (Misiunea creştină în lumina problemelor sociale, p. 397—540) priveşte misiunea în practica vieţii creştine şi sociale, definind mai deaproape şi concret obiectul misiunii mai ales interne. Problemele sociale de ordin moral, economic, cultural, politic, sunt pe rând puse, arătându-se atitudinea principială şi de fapt a creştinismului în faţa lor. Este situată deci misiunea în cadrul realităţii şi funcţiunii ei de toate zilele, teren pe care misiologia vine în contact cu morala creştină, cu pastorala, cu catehetica, cu sociologia, cu dreptul, ajutându-se cu ele şi ajutându-le la rândul ei. Şi cum activitatea misionară este interesată la pacea şi buna stare a omenirii întregi, se pune dela sine chestiunea raporturilor religioase şi politice internaţionale, cari sunt privite şi teoretic şi în lumina organizaţiunilor active de după războiu (Societatea naţiunilor, Alianţa mondială pentru înfrăţirea popoarelor prin Biserică) şi a noilor curente de apropiere şi de cooperare bisericească. Lucrarea termină asupra acţiunii creştine-sociale a Bisericii, a cărei menire este să realizeze idealul vestirii evanghelice, atât de suggestive şi evocatoare, al *împărăţiei cerurilor*.

Lucrarea este scrisă nu numai cu competenţă, ci şi cu entuziasm misionar. La cunoştinţele sale în materie, dobândite în ţări cu misiune externă şi internă bine organizată, verificate şi practicate pentru ţara noastră şi în calitatea sa de profesor de Indrumări misionare şi în cea de Secretar general al Ministerului Cultelor, unde d-l profesor Ispir a văzut şi a înţeles deaproape situaţia şi problemele misionare ale Bisericii noastre, dânsul adaogă convingerea, fără care nu se poate profesa misiologie, că Biserica trebue să fie vie şi activă înăuntru şi în afară. Creştinismul este religie universală, prozelitistă, misio-

nară. Misiunea este o funcţiune naturală a creştinismului, care voeşte ca toată lumea să fie luminată şi mântuită prin învăţătura lui Iisus Hristos. Dacă situaţia noastră nu permite încă Bisericii române o activitate misionară externă, ea are în schimb un îndoit câmp de misiune în înseşi graniţele ei: Sunt sectele şi necreştinii. Lucrarea d-lui profesor Ispir va fi un indispensabil îndrumător pentru toţi cei chemaţi să facă operă creştină de evanghelizare.

*

HEINRICH STRAUBINGER, *Einführung in die Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau 1929, 132 p. *(Herders* Theologische Grundrisse), 3, 60 M.

Lucrarea profesorului de apologetică şi ştiinţa religiunilor la universitatea din Freiburg cuprinde două părţi şi începe prin a lămuri (p. 1—3) noţiunea şi obiectul filosofiei religiunii, precizând sensul termenilor: fenomenologia, psihologia, critica sau metafizica, sociologia şi axiologia religiunii. Tratează apoi în prima parte (p. 4—82) despre diferitele *metode* aplicate în studiul filosofiei religiunilor, pentru a se stabili esenţa religiunii. Ele sunt şase: 1) Metoda religioasă-istorică — inductivă sau critică —, după care esenţa religiunii trebue căutată prin însuş studiul istoric al tuturor religiunilor, în ceeace ele au ca elemente comune. Reprezentanţii acestei metode sunt Julius Kaftan, Wilhelm Bender, Max Reischle, Robert Jelke, cari o aplică cu unele deosebiri de amănunt. Ei pierd din vedere, că istoria nu poate să urmărească religia dela origine, căci o găseşte dată, formată, dar scot în evidenţă faptul exact al universalităţii religiunii, care este un bun sufletesc comun al omenirii întregi. 2) Metoda religioasă-psihologică, în două forme: individual-psihologică şi popular-psihologică, — după care esenţa religiunii se stabileşte prin observarea actului religios, la indivizi şi la popoare (Starbuch, Georg Wunderle, Wilhelm Stählin, Karl Girgensohn, Georg Wobbermin, Heinrich Scholz, Konstantin Oesterreich). 3) Metoda popular-psihologică este a doua formă a celei precedente şi se bazează pe studiul psihologiei popoarelor, iniţiat de Lazarus şi Steintal şi desvoltat de Wilhelm Wundt. Ea procedează istoric şi comparativ şi găseşte originea religiei în mit, produs al fantaziei (Wundt). 4) Metoda fenomenologică, bazată pe studiul fenomenologiei (Husserl) şi reprezentată de Robert Winkler şi Max Scheler. Actul religios este privit ca nedespărţit de noţiunea de Dumnezeu, fără care nu se poate presupune şi care aparţine conştiinţei omeneşti prin revelaţie, înţeleasă însă altfel decât de Biserică. 5) Metoda raţionalistă-criticistă sau transcendentală, al cărei punct de plecare este filosofia lui Kant. Deducând religia din conştiinţa morală, el şi cei cari-l urmează ajung s'o identifice cu morala (Fichte). Şcoala

neokantiană (de Marburg și de Baden) reprezintă această metodă: Herman Cohen, Paul Natorp, Albert Görland; Wilhelm Windelband, Hessen, Heinrich Rickert, Jonas Cohn, Bruno Bauch, Fritz Münch. In cea mai interesantă formă, ea se găsește la Ernst Troeltsch, care modifică mult criticismul Kantian, admițând un apriori religios, care ocupă poziție centrală în conștiința omenească și care face posibilă religia. 6) Metoda raționalistă-speculativă, dedusă din cea precedentă, motivează religia metafizic-speculativ și e studiată în comparație cu metoda aprioric-constructivă a lui Hegel și cu sistemul lui Eduard von Hartmann. Ca reprezentanți sunt citați Otto Pfleiderer și Rudolf Eucken.

Partea II (p. 83—129) tratează despre *formele* principale ale filosofiei religiunii, cari sunt cinci: 1) Materialistă-atee, care — dela vechii atomiști până la materialismul contimporan — nu privește religia ca adorarea unui Dumnezeu personal și transcendent, pentrucă nu admite existența lui. Religia fiind produsul fantaziei, materialismul învață în consecință ireligiozitatea (Ludwig Feuerbach, David Friedrich Strauss, Haeckel, Ostwald, la cari se adaogă socialiștii: Marx, Adolf Allwohn, Gustav Müller-Wolf, Paul Kampffmeyer). 2) Pozitivistă-pragmatică; pozitivismul este agnostic, nu se pronunță asupra existenței lui Dumnezeu și a nemuririi sufletului, spunând că nu știm nimic despre acestea (Auguste Comte, John Stuart Mill, Herbert Spencer, Ernst Laas, Ernst Mach, Wilhelm Schuppe (reprezentantul filozofiei imanenței), Johannes Rehmke și alții). Pragmatismul deduce existența lui Dumnezeu din utilitatea credinței în el, ea nefiind o iluzie (William James). Concepția lui Hans Vaihinger însă, după care religia nu este o iluzie, ci o ficțiune, distruge credința în Dumnezeu. 3) După teoria postulatelor, înrudită cu pragmatismul, religia este un postulat al rațiunii practice, cași libertatea. Se înțelege, că motivarea acestei teorii se găsește în filosofia lui Kant. Ea este reprezentată sub altă formă și de școala lui Ritschl, care este contra demonstrării raționale a existenței lui Dumnezeu, socotind aceasta ca o revenire la raționalismul păgân. Max Reischle, Julius Kaftan, Wilhelm Hermann, Hermann Siebeck, Paul Hofmann, stau mai mult sau mai puțin pe acest teren. 4) Teoria sentimentului, o reacțiune față de raționalism și kantism, recunoaște adevărul obiectiv al religiunii, care nu este o iluzie. Domeniul ei este sentimentul (Johann Georg Hamann, Friedrich Heinrich Jacobi, Johann Gottfried Herder, Jacob Friedrich Friess și mai ales Schleiermacher). Modernismul are concepții înrudite, socotind religia ca sentiment al divinului, produs de subconștient. Rudolf Otto, Wilhelm Bousset, Baerwald împărtășesc păreri analoage. 5) Teistă-speculativă, întemeează religia speculativ și este de trei nuanțe: panteistă (Hegel), teistă (Christian Hermann Weisse, Immanuel Hermann

Fichte, Hermann Ulrici, Anton Günther, Hermann Lotze) și deistă. Are numeroși reprezentanți în protestantismul german (Isaak August Dorner, Christoph Ernst Luthardt, Christian Eduard Baumstark, Erich Schaeder, Adolf Schlatter și unii Tübingeni, în frunte cu Johan Baptist Kuhn, sunt cei mai cunoscuți). De ei se apropie Karl Barth, cu a sa teologie a crizei. In romano-catolicism, forma teistă-speculativă a luat două direcțiuni: platonică-augustiniană și aristotelică-scolastică. A doua a fost consacrată ca normativă de sinodul dela Vatican (1869—70), dar se găsește concurată încă de cealaltă în cugetarea romano-catolică. Autorul n'o spune, dar recunoaște că ambele direcțiuni conțin importante elemente de adevăr.

Lucrarea lui Straubinger este rezultatul unui studiu larg, profund și obiectiv al chestiunilor de filosofie a religiunilor. Numărul autorilor citați și apreciați la fiecare pagină o dovedește. Concisă, dar clară și foarte esențială, ea poate servì ca excelentă orientare pentru problemele fundamentale, precum și pentru situația și fizionomia actuală a filozofiei religiunilor.

Prof. TEODOR M. POPESCU

Referat înaintat în luna Martie a. c. Inalt Prea Sfinţitului Patriarh Dr. Miron Cristea, cu privire la traducerea operelor Sfinţilor Părinţi, de către Facultatea de Teologie din Bucureşti.

Hotărîrea I. P. S. Voastre cu privire la tipărirea traducerilor scrierilor Sf. Părinţi şi Scriitorilor bisericeşti în editura oficială a Bisericii Ortodoxe, ne-a umplut sufletul de bucurie. Acei, cari vor avea fericirea să trăiască şi să vadă adusă la îndeplinire această mare operă, vor puteà spune cu drept cuvânt, că au lucrat cevà real pentru ortodoxia noastră necunoscută, uitată şi hulită, iar poporul care va cetì scrierile marilor noştri dascăli-luceferi ai lumii creştine — va spune conştient, demn şi fără sfială: sunt creştin ortodox.

Cu acest gând profesorii Facultăţii noastre au cântărit şi chibzuit, în două consilii, cu multă luare aminte dorinţa nespus de frumoasă a I. P. S. Voastre.

In numele lor Vă aduc la cunoştinţă următoarele:

I. Fiecare profesor în marginile specialităţii lui şi după timpul ce-i lasă liber cursurile Facultăţii, *se obligă la muncă cu dragoste, râvnă şi dor de a lucrà.*

II. Lucrarea aceasta însă, atât prin imensitatea materialului, cât şi din lipsa de lucrători în număr corespunzător nu stă sub nici o formă în puterea unei generaţii, ci acum se va face începutul şi trebue să se facă acest început. A şovăì, oricât de mari greutăţi ar fi în cale, ar fi o mare greşală.

III. Traducerile în limba franceză, germană, engleză — cari deşi începute cu zeci de ani în urmă, sunt până azi numai la o parte din literatura clasică creştină — nu pot fi luate şi redate în traducere oficială a Bisericii Ortodoxe. Pot fi numai folosite. In ele se găsesc tra-

duse numai unele scrieri clasice creştine şi anume în mare parte acelea, cari au fost în legătură mai de aproape cu vederile acelora, cari au făcut traducerea. Deasemenea din alăturările cu textele originale s'a văzut, că unele traduceri pe alocurea sunt parafrazări, dacă nu putem zice despre toate: tendenţioase, dar totuşi nu pe deplin corespunzătoare cu textul original.

IV. Va trebui, deci, să se găsească mijloacele trebuitoare pentru a se trimite tineri buni şi talentaţi în cunoaşterea limbilor clasiçe în Grecia şi la Roma şi apoi în Occident, ca să facă studii speciale în această direcţie. Din experienţa proprie, noi profesorii ştim că nu este de ajuns a cunoaşte limba originală a scrierii, că trebue — pentru a face o bună traducere — să te introduci nu numai în felul de a scrie şi exprimà al autorului, dar şi în cercul lui de vederi şi de idei. Biserica noastră împreună cu Facultăţile de Teologie, au putinţa de a găsì mijloacele şi elementele potrivite unei asemenea lucrări de valoare.

V. Pentru început însă, am hotărît următoarele:

Fiecare profesor, în specialitatea sa, începe prin a traduce scrierile, ce i se par potrivite scopului ce urmăreşte, de a fi folositor şi studenţilor şi preoţilor şi creştinilor, şi anume:

a) Pentru Exegeză: La Vechiul Testament, de Păr. Prof. I. Popescu-Mălăeşti: Comentariul la Proverbii al Sf. Vasile cel Mare, din Migne P. G., tom. 31.

b) La Noul Testament, de Păr. Diac. Har. Rovenţa: Eusebiu: Demonstratio evangelica; Sf. Ioan Chrisostom: omilii la Sf. Evanghelii (în Matei şi Ioan); Teodoret: Comentar la Epistolele Sf. Apostol Pavel (P. G. vol. 80); Augustin: De consensu evangelistarum (P. L. vol. 34) şi De sermone Domini in monte (ibid. col. 1231—1308).

c) La Omiletică, de Păr. Grigore Cristescu: Cuvântările teologice ale Sf. Grigorie de Nazianz; De doctrina christiana, a Fericitului Augustin.

Sf. Sa va lucra şi o: Antologie omiletică patristică.

d) La Catehetică, de Păr. Grigore Cristescu: Catehezele Sf. Ciril al Ierusalimului; Marele cuvânt catehetic al lui Grigorie de Nisa; De catechizandis rudibus, a Fericituui Augustin.

e) La Liturgică, de Păr. Petre Vintilescu: Nicolae Cabasila: Interpretarea dumnezeeştii liturghii; Gherman: Istoria bisericească şi contemplaţia mistică. Pentru mai târziu următoarele: 1) Origen: Despre rugăciune; 2) Ter-

tulian: De oratione; 3) Sofronie al Ierusalimului: Comentarul său la liturghie; 4) Dionisie Areopaghitul: Despre ierarhia bisericească; 5) Anastase Sinaitul: Despre liturghie; 6) Liturghia Sf. Iacob al Ierusalimului.

f) La Pastorală, de Păr. Petre Vintilescu: Sf. Ioan Chrisostomul: Tratat despre preoție, traducere din nou sau revederea vechilor traduceri românești din 1820. Mai târziu: 1) Sf. Grigorie de Nazianz: Cuvânt despre preoție (Despre fuga), revederea traducerii românești din 1821 și a defunctului Erbiceanu; 2) Fericitul Ieronim: Epistola către Nepotian; 3) Grigorie cel Mare: Regulae pastoralis liber; 4) Fericitul Augustin: De moribus clericorum; 5) Sf. Ambrozie: De officiis clericorum; 6) Sf. Ciprian: Parte din Epistole (selecționate).

g) La Dogmatică, de Păr. Ioan Mihălcescu: Sf. Dionisie Areopaghitul: Scrierile atribuite lui, cu un studiu asupra chestiunii dionisiene.

h) La Morală, de Prof. Șerban Ionescu: Fer. Augustin: Liber contra Academicos.

i) La Istoria bisericească universală, de Prof. Teodor M. Popescu: Eusebiu de Cezarea: Istoria bisericească. După aceasta, altele.

Acestea toate vor formă începutul traducerilor, ce se fac de Facultatea noastră de Teologie.

VI. Totdeodată Consiliul Facultății a dat însărcinare Păr. Nic. Popescu, profesorul de Istoria Bisericii române, ca să întocmească în timpul cel mai scurt posibil, o listă de traducerile românești, cunoscute sau necunoscute, din scrierile clasice creștine.

VII. Pentru ducerea operei la bun sfârșit, trebuesc stabilite două centre unitare: Unul al concentrării traducerilor (Der Herausgeber) și altul al editurii (Der Verläger). Unul se va îngriji de legăturile dintre traducători, consfătuiri cu caracter științific, literar, bibliografic, etc. Altul se va îngriji de format, de tipărire, răspândire, etc.

VIII. Ordinea, indiferent de vremea când au trăit autorii, în care s'ar puteà face traducerile și tipărirea lor ar fi, fără a se puteà spune că neurmarea ordinei ar aduce mari pagube operei întregi, următoarea:

a) Apologeții greci — Aristide, Iustin Martirul, Tatian, Teofil de Antiochia, Atenagora.

b) Acte martirice.

c) Marii scriitori și teologi ca Vasile cel Mare, Atanasie cel Mare, Sf. Ioan Chrisostomul, Sf. Grigorie de Nazianz, Sf. Grigorie de Nisa, Sf. Ioan Damaschinul, Epifaniu, Origen, Irineu, Ipolit, Eusebiu de Cezarea, Teodoret de Cir, Ciril al Ierusalimului, Dionisie Areopaghitul și așà mai departe, pentru mai târziu.

d) Părinții și scriitorii latini creștini: Sf. Ciprian, Tertulian, Minucius, Felix, Lactanțiu, Ilariu de Pictavi Ambrozie, Ieronim, Augustin, Grigorie cel Mare etc. Și alții pentru mai târziu.

IX. Lucrările ce ar trebuì mai întâiu traduse:

1) Ale apologeților toate câte le cunoaștem.

2) Actele martirice alese din ediția Rudolf Knopf și Gustav Krüger.

3) Marii scriitori și teologi: (din Sf. Vasile cel Mare: scrierile și omiliile lui exegetice. Deasemenea: *Către tineri* (Πρὸς τοὺς νέους); *Regulele morale* (τὰ ἠθικά), Regulele mari și epistolele alese. Din Sf. Atanasie cel Mare: Cuvinte contra Arienilor; Cuvinte contra Elinilor și cuvânt asupra întrupării lui „Logos" — deasemenea viața Sf. Antonie.

Din Sf. Ioan Chrisostomul: Omilii alese; panegirice și anume: Cele șapte la Sf. Apostol Pavel, Despre Preoție.

Din Grigorie de Nissa } cele ce se vor traduce, cum s'a arătat de Părintele Cristescu.

Din Sf. Ioan Damaschin: Isvorul cunoștinței Πηγὴ γνώσεως): 1) Κεφάλαια φιλοσοφικά. 2) Περὶ αἱρέσεων. 3) Ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως. Traduceri: H. Hayd, în Bibliothek der Kirchenväter, Kempten 1880 (Genaue Darlegung des orthodoxen Glaubens).

Din Epifaniu: Πανάριον (Istoria a 80 de erezii).

Din Origen: Κατά Κέλσου, cum și unele din scrierile lui exegetice.

Din Irineu: Adversus haereses.

Din Ipolit: Φιλοσοφούμενα.

Din Eusebiu de Cezarea: Istoria bisericească.

Din Teodoret de Cir: Istoria bisericească, Istoria religioasă și Vindecarea patimilor păgâne.

Din Sf. Ciril al Ierusalimului: Catehezele.

4) Din Dionisie Areopaghitul: Despre ierarhia bisericească.

Din Părinții și scriitorii creștini latini:

Din Sf. Ciprian: De unitate ecclesiae, Epistole alese și Ad Demetrianum.

Din Tertulian: Apologeticum; De praescriptione haereticorum; De anima și altele.

Din Minucius Felix: Octavius.

Din Lactanțiu: De mortibus persecutorum și Divinae Institutiones.

Din Ilariu de Pictavi: De trinitate.

Din Ambrozie: De officiis ministrorum.

Din Ieronim: De viris illustribus; Comentarii alese și Epistole alese.

Din Augustin: Confessiones; De civitate Dei; Liber contra Academicos și altele ce se vor indică mai târziu.

Din Grigorie cel Mare: Liber regulae pastoralis.

Acestea sunt numai arătări începătoare, ce pot fi îmbogățite. Ar fi însă nespus de îmbucurător, dacă am afla traducători sârguincioși măcar pentru o parte din ele.

La unele din lucrările arătate sunt și traduceri în românește.

Acestea vor trebui revăzute și adnotate. De altfel toate traducerile vor trebui să aibă mici adnotări.

X. *Edițiile scrierilor patristice grece și latine.*

Până azi singura ediție aproape completă este *Migne:*

Patrologia greacă 167 tom.
Patrologia latină 222 tom. } Editura Garnier, Paris

Deși are unele lipsuri, este însă indispensabilă.

Ediții de valoare, cu aparat critic, sunt: „Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte" publicat de Academia de Științe din Berlin. Dela 1897 până azi 34 volume.

„*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*" publicat de Academia din Viena (dela 1866 până azi 66 volume), cuprinde cele dintâiu 7 veacuri.

Texte editate se găsesc deasemenea și în: Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur (Leipzig 1882) până acum 46 volume. Cum și:

a) *Texts and Studies, contributions to biblical and patristic literature,* Cambridge 1891, edit. de J. Armitage Robinson.

b) Textes et documents pous l'étude historique du christianisme, Paris 1904. Publicate de H. Hemmer și P. Lejay (la A. Picard).

XI. Traduceri de scrieri clasice creștine:

1) Sämtliche Werke der Kirchenväter, aus dem Urtexte in das Teutsche übersetzt, Kempten 1830—1854. Colecția cuprinde 39 volume.

Dintre scriitorii mari: Irineu, Sf. Ciprian, Ilariu de Pictavi, Sf. Atanasie, Sf. Vasile cel Mare, Sf. Efrem Sirul, Grigore de Nissa.

2) *Bibliothek der Kirchenväter* — „Auswahl der vorzüglichsten patristischen Werke in Deutscher Uebersetzung", Kempten 1869—1888; apărute 80 volume în 420 fascicole.

3) Aceeaș, continuată de O. Bardenhewer, Th. Schermann și C. Weymann: *Bibliothek der Kirchenväter.* Eine Auswahl patristischer Werke in deutscher Uebersetzung, Kempten 1911 și urm.

Texter et documents pour l'étude historique du christianisme, Paris (vezi la ediții patristice).

Library of Fathers of the Holy Catholic Church, Oxford 1832 și urm. 45 volume.

The Ante-Nicene Christian Library, Translations of the writings of the Fathers down to a. D. 325, edited by A. Roberts and J. Donaldson, Edinburgh 1866—1872, 24 volume. Reeditată și continuată la Buffalo (America de Nord) 1884—1886. (Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church (28 volume).

A Select Library of Nicene and Post-Nicene Faters of the Christian Church, edited by Ph. Schaff, New-York 1887—1893, 14 volume.

XII. Pe lângă acestea, există traduceri la opere singurite, care nu pot fi indicate aici cu vreun folos, rămânând ca fiecare traducător, să ia cunoștință de ele sau într'o conferență comună a traducătorilor, sau fiecare pe calea cercetărilor personale.

XIII. Persoanele din afară de Facultate, propuse pentru traducere, ar fi:

Prof. Const. Lăzărescu (Lic. Gh. Șincai) din limba greacă.

Prof. D. Stăniloae (Acad. Teologică Sibiu) din limba greacă.

Pr. Mateiu Pâslaru, Romanați, din limba greacă și latină.

D-l Vasile Ionescu (Minist. Instr. și Culte) din limba greacă.

Pr. Anghel Pârvănescu (Sem. din Craiova) din limba greacă.

Prof. Al. Mălin, din limba greacă.

Prof. Gh. Boldur Brad, din limba greacă.

Pr. Stelian Ionescu Bis. Enei din limba latină.

Prof. Mih. Mihăilescu, Pitești, din limba latină.

Prof. I. Dianu, Facult. Litere, din limba latină.

Prof. C. Papacostea, din limba greacă.

Pr. Donos, Huși, din limba greacă.

Netăgăduit că în asemenea împrejurări se obișnuește

ca cel care are în sarcină concentrarea traducerilor, să se ocupe și de traducători, întrebându-i, întrunindu-i și discutând ca să stabilească principiile de urmat în traducere și în toate celelalte amănunte cu caracter științific absolut terbuitor unei opere demne de prestigiul unei Biserici întregi, cum ar fi în cazul de față, al Bisericii Ortodoxe române.

XIV. Manuscripte de traduceri complect gata pentru tipărit nu are nici unul din profesori, căci începuturile cu caracter științific s'au isbit necurmat în Biserica ortodoxă de neputința de a întrevedeà măcar posibilitatea tipăririi lor.

Cu mulți ani în urmă, fosta „Administrație a Casei Bisericii" având un fond mic provenit dintr'o donație făcută de un om foarte înțelept și prevăzător, tocmai cu acest scop, de a tipări lucrări teologice, fie chiar traduceri, a adunat pe profesorii Facultății noastre și în trei ședințe: una în sala Facultății și două la Administrația Casei Bisericei, au discutat tocmai această chestiune ce formează obiectul acestei dorințe a Inalt Prea Sfinției Voastre.

Intâmplarea făcuse ca un preot, — mi se pare în legătură cu teza lui de licență — să aibă cevà tradus. Atunci Părintele Profesor Ioan Mihălcescu încurajează pe acest preot, lucrează mult și el personal și traduc împreună „Constituțiunile Apostolice".

Pentru motive de altă natură, încercarea a rămas pe loc, banii s'au întrebuințat în altă parte și Prof. I. Mihălcescu abia târziu a putut tipări traducerea lui la Chișinău, după războiu. Aceste vechi experiențe, la care s'au adăugat și altele noui, au făcut pe profesori, în mijlocul noianului de griji și de ocupații profesionale, să nu se mai gândească așà de mult la pregătirea manuscriptelor începute.

Profesorii declarându-se gata la muncă folositoare, roagă pe Dumnezeu să dea I. P. S. Voastre ca și lor zile să poată vedeà începutul temeinic și științific al unei asemenea opere de mare valoare și mult folos.