Breaza

STUDII TEOLOGICE

9-10

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE
DIN PATRIARHIA ROMINĂ

SERIA II-a - ANUL XVI Nr. 9 - 10

NOIEMBRIE — DECEMBRIE 1964

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE UNIVERSITARE
DIN PATRIARHIA ROMÎNĂ

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ŞI DE MISIUNE ORTODOXA
INTR. PATRIARHIEI Nr. 9, RAIONUL N. BALCESCU, BUCUREŞTI

COMITETUL DE REDACŢIE

PREŞEDINTE:

P. F. JUSTINIAN, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Romîne.

MEMBRI:

P. C. Diac. N. I. NICOLAESCU, Rectorul Institutului Teologic de grad Universitar din Bucureşti

P. C. Pr. SOFRON VLAD, Rectorul Institutului Teologic de grad Universitar din Sibiu.

P. C. Pr. IOAN G. COMAN, Profesor la Institutul Teologic de grad Universitar din Bucureşti

P. C. Pr. GRIGORIE T. MARCU, Profesor la Institutul Teologic de grad Universitar din Sibiu.

REDACTOR RESPONSABIL:

P. C. Pr. I. GAGIU, Directorul Administraţiei Patriarhale

COLABORATORI

Inalt Prea Sfinţiţii Mitropoliţi şi Prea Sfinţiţii Episcopi; Prea Cucernicii Preoţi Profesori de la Institutele Teologice Universitare, candidaţii la titlul de magistru şi doctor în teologie, studenţii Institutelor Teologice şi Prea Cucernicii Preoţi

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÎNĂ

CUPRINSUL

Prof. IOAN GH. SAVIN, Mîntuitorul Iisus Hristos în lumina Sfintelor Evanghelii 519

Pr. D. STĂNILOAE, Noţiunea Dogmei 534

Magistrand EMIL ROMAN, Ideea de ahimsa în cugetarea religioasă indiană şi iubirea creştină . . . 572

Pr. Magistrand AURELIAN CATRINA, Norme canonice în actele din Condica Sfîntă a Mitropoliei Ungrovlahiei 584

Asistent MIRCEA PĂCURARIU, Legăturile Ţărilor Romîne cu Patriarhia Antiohiei 593

DOCUMENTAR

Pr. D. FECIORU, Catalogul manuscriselor din Biblioteca Patriarhiei Romîne (XXVIII) 622

NOTE BIBLIOGRAFICE, de: I. V. G. şi A. S. 640

SERIA II, ANUL XVI

Nr. 9—10 NOV.—DEC. 1964

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ŞI DE MISIUNE ORTODOXĂ

COMITETUL DE REDACȚIE :

Președinte : ***P. F. JUSTINIAN,*** *Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române.*

Membri : *P. C. Diac.* ***N. I. NICOLAESCU,*** *rectorul Institutului Teologic de grad universitar din București ; P. C. Pr.* ***SOFRON VLAD,*** *rectorul Institutului Teologic de grad universitar din Sibiu ; P. C. Pr.* ***IOAN G. COMAN,*** *profesor la Institutul Teologic de grad universitar din București ; P. C. Pr.* ***GRIGORIE T. MARCU,*** *profesor la Institutul Teologic de grad universitar din Sibiu.*

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

Prof. I. Gh. Savin

MÎNTUITORUL IISUS HRISTOS ÎN LUMINA SFINTELOR EVANGHELII

E vorba de Evangheliile canonice, firește, a căror menire, în primul rînd, este de a adeveri *Divinitatea* Celui care, Fiu al Tatălui ceresc fiind, a venit în lume, trup omenesc luînd, și printre noi oamenii vieţuind, a pătimit, moarte pe cruce luînd și Dumnezeu fiind, a înviat, întemeind împărăţia Lui, cea de pe pămînt : *Biserica,* ca și cea din Ceruri, căreia, cei ce credem în El, să-I aparţinem într-o viaţă nouă, pururea fiitoare.

În relatările pe care ni le fac evangheliștii, martori direcţi — unii, ca Sfinţii Apostoli Matei și Ioan, indirecţi — alţii, ca Marcu și Luca, ucenici ei înșiși ai Sfinţilor Apostoli, se referă, adesea, la «semnele și minunile» pe care le-a făcut Mîntuitorul, pentru a-și dovedi, prin ele, marea sa iubire de oameni, ca și puterea și fiinţa sa dumnezeiască. «De nu aș fi făcut printre ei atîtea semne și minuni, păcat nu ar avea», zice Mîntuitorul despre contemporanii și compatrioţii săi, care, cu toate «semnele și minunile» făcute printre ei și pentru ei, nu credeau sau se îndoiau de *Mesianitatea* ca și de *Divinitatea Lui* (Matei XVII, 17).

Această atitudine a iudeilor, oricît de neverosimilă ar părea, își are totuși o motivare a ei proprie. Iudeii de pe vremea Mîntuitorului, care știau că venirea lui Mesia e apropiată, deoarece «vremurile profeţite se plinisera» [1], așteptau în El pe *eliberatorul* lor de sub stăpînirea romană, deci ca pe un strălucit urmaș al casei regale a lui David, care «cu putere mare» să sfarme jugul roman și să refacă strălucirea naţională și pămîntească a lui Israel. De aceea, ei nu puteau accepta, chiar în fața evidenţii «semnelor și minunilor», pe Iisus drept Mesia cel prezis de profeţi, deoarece ei nu așteptau decît o *singură* și mare minune, într-adevăr *dumnezeiască* pentru ei : eliberarea de sub jugul roman și refacerea vechii strălucîri de sub regii David și Solomon. «Acest neam viclean... — zice Domnul, cere semn și semn nu i se va da decît semnul lui Iona Proorocul» (Luca XI, 29) — adică Învierea cea de a treia zi a Mîntuitorului, întru slava Sa cea dumnezeiască.

Că Mesia a venit și în persoana lui Iisus se împliniseră toate cele prezise de profeţi, referitoare la Mesia și Împărăţia Lui, atît cea de pe

1. Aceasta, potrivit profeţiilor referitoare la data venirii lui Mesia, în special cea a lui Daniil (IX, 24—27) cu cele șaptezeci și nouă săptămîni de ani, de la ieșirea edictului dat de Darie, regele perșilor, pentru rezidirea Ierusalimului, distrus de Nabucodonosor și pînă la venirea *Celui uns* sau Hristos Domnul, adică exact 453, pînă la nașterea Mîntuitorului, sau 483 de ani, pînă la începerea activităţii Sale publice ; ca și cea din Geneză XLIX, 10) că «sceptrul din semînţia lui Iuda nu va lipsi, pînă nu va veni Împăciuitorul, adică Mesia, și de El vor asculta toate popoarele». Sceptrul din semînţia Iuda a căzut prin urcarea pe tron a lui Irod, care nu era iudeu, ci idumeu.

pămînt cît și cea din Ceruri, este preocuparea de căpetenie a Evangheliștilor, care-și întemeiază pe aceste profeții mesianice dovezile dumnezeirii lui Iisus, «semnele și minunile» săvîrșite de El nefiind decît împlinirea și adeverirea acestor profeții. Evanghelia lui Matei, scrisă, în primul rînd, pentru evrei, are, mai ales, această factură, sprijinindu-și și întreținîndu-și mai toate relatările asupra vieții Mîntuitorului cu textele Scripturii Vechiului Testament, texte și profeții îndeplinite în persoana lui Iisus din Nazaretul Galileei.

Cu toate aceste semne și minuni făcute de Mîntuitorul, pentru poporul iudeu, vindecînd bolnavi incurabili, paralitici înveterați, demoniaci furibunzi, orbi și surdo-muți din naștere, leproși izgoniți din mijlocul semenilor lor, înviind în prezența mulțimei adunate, pe Lazăr, cel de patru zile decedat, totuși, dacă unii dintre cei prezenți credeau în divinitatea Lui, alții se îndoiau de ea, și neputînd tăgădui evidența faptelor, ziceau că «prin puteri diavolești face acestea» ; iar fariseii, temîndu-se de efectele avute în popor aceste fapte minunate, căutau moartea lui Iisus, zicînd că «mai bine este să moară un om pentru popor, decît să fie primejduit neamul însuși» (Ioan XI, 50).

Dar nu numai martorii acestor «semne și minuni», aținați și derutați de fariseii fanatici, se îndoiau de divinitatea Mîntuitorului, ci chiar ucenicii Lui erau, adesea, pradă îndoielilor asupra acestei divinități, cu toate că trăiau în intimitatea nemijlocită a Mîntuitorului și erau prezenți la toate aceste minuni, trei dintre ei : Petru, Iacob și Ioan, fiind de față și la marea dovadă de pe muntele Taborului a acestei divinități, cînd Domnul, schimbîndu-se la Față, li se arătase «în lumina slavei Lui, celei neapropiate», deci în plină strălucire a divinității. Totuși, cînd a venit clipa marei drame a Răstignirii, de pe Golgota, doi dintre ei, împreună cu ceilalți Apostoli, stăteau ascunși, cu ușile încuiate, de frica iudeilor» (Ioan XX, 19), singur Apostolul Ioan fiind lîngă Crucea Răstignirii «luînd între ale sale pe sfînta Fecioară», pe care Mîntuitorul i-o încredințase, în clipa expirării. Dar chiar după decisiva dovadă a divinității Mîntuitorului, prin triumfala Lui Înviere, unii dintre apostoli s-au îndoit de realitatea Învierii Lui, zicînd că «văd o nălucă, un duh și nu pe Domnul înviat cu adevărat» (Luca, XXV 37), iar unul dintre ei, Toma Geamănul, a cerut proba pipăită a ranelor Răstignirii, pentru a se convinge de realitatea Învierii.

Așa că nu-i de mirare dacă, după toate «semnele și minunile» relatate de Evanghelii și cu toată strălucita dovadă a Învierii Domnului, divinitatea Mîntuitorului stătea încă, sub semnul îndoielilor și a întrebărilor. Iisus din Nazaret, a fost un om extraordinar, un geniu, un mare profet, un inspirat de Dumnezeu, dar nu și Fiul lui Dumnezeu, sau Dumnezeu-Omul, așa cum îl prezintă Evangheliile.

Motivele invocate pentru a-și justifica această atitudine pot fi reduse la două, mai pregnante : *Primul,* că multe din minunile relatate de Evangheliile canonice, sînt raportate de evangheliști la anumite profeții mesianice vechi-testamentare, și acomodate, tîlcuite, sau chiar ima-

ginate de evangheliști, *anume pentru a se satisface aceste texte* și nu pentru *că ele au și fost realizate într-adevăr.*

Al doilea motiv este «că minunile relatate de Evanghelii, cu scopul de a dovedi prin ele divinitatea lui Iisus, se pot adscrie fenomenului de miraculos de care s-au înconjurat, sau au fost înconjurați de către adepții lor, toți întemeietorii de religii, fenomen curent și arhicunoscut în Istoria religiilor. Așa a fost cazul cu Buddha Gauthama-Çakyamuni, căruia i s-au atribuit de către adepții lui un întreg cortegiu de fapte minunate, făcînd din el o zeitate, deși el a fost adversarul minunilor, ca și a existenței unor ființe divine, «problema existenței divine fiind pentru el o chestiune oțioasă și indiscutabilă» [2].

La fel a fost cazul, mai tîrziu, cu Mohamed, personaj inițial puțin cunoscut chiar de către oamenii tribului său, coreișiții, care se căsătorește la 25 ani cu văduva bogată a unui negustor, mai mare cu zece ani ca dînsul, pe nume Cadija, dedicîndu-se el însuși negoțului, pînă la vîrsta de 40 ani, cînd s-a declarat profet și trimisul lui Alah, dumnezeul unic, ca să restatornicească adevărata religie monoteistă *a lui Iehova,* diformată de creștinism prin învățătura despre Treimea divină. Trăitor în plină istorie, între triburile disparate, exclusiviste și cu organizații sociale primitive ale deșertului arab, orfelin și sărac [3], i s-au atribuit, totuși, de urmașii săi o origine aristocratică între tribalii săi și i s-a confecționat și o descendență sacră, pe linia lui Avraam, părintele iudeilor, ca provenind din Ismail, fiul lui Avraam și al roabeiyp sale, Agara [4], izgonit în pustiul Arabiei, de Sarah, soția legitimă a lui Avraam, după ce acesta îi născuse pe Isaac.

Și deși Mohamed personal, s-a arătat un adversar al minunilor, pe care le imputa creștinismului, totuși el s-a socotit în permanentă legătură cu îngerul Gabriel, prin care-și primea mesajele transmise de Alah [5]. Și dacă Mohamed n-a fost, în prima perioadă a carierei sale profetice, un «impostor», sinceritatea sa a devenit problematică la sfîrșitul ei, prin concesiunile morale ce și le-a făcut propriilor sale pasiuni, împodobindu-și haremul, după moartea primei sale soții, cu 12 soții legitime, alături de atîtea altele nelegitime, obținînd pentru aceste abateri de la propria sa doctrină mai austeră, și prin același înger Gabriel, absolvire și învoire specială de la Alah, implacabilul său Dumnezeu unic [6].

Pentru a deveni totuși o religie, cu tot fanatismul arabic, pe care Mohamed știuse să-l atîțe și să-l utilizeze, mohamedanismul a trebuit,

2. L'Abbé de Broglie, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions,* 3-e éd., Paris, 1897, p. 169.

3. Edmond Power, *L'Islam,* în «Christus. Manuel d'histoire des religions», 5-e éd., Paris, 1927, p. 758 sq.

4. De aici denumirea de ismailiteni sau agareni dată la noi, în scrierile mai vechi și de Cronicari, fie turcilor, fie arabilor, în genere.

5. «Vedenii» atribuite de cea mai mare parte dintre biografii săi, unei stări maladive de care a suferit Mohamed. A se vedea Edmond Power, *op. cit.,* p. 799 sq. și L'Abbé de Broglie *op. cit.,* p. 226.

6. Edmond Power, *op. cit.,* p. 800.

în virtutea aceluiași proces de evoluție a fenomenului religios, să-și confecționeze o întreagă aparatură de ființe divine, îngeri și demoni, spirite bune și spirite rele, — așa zișii *djini,* alături de un rai și un iad, și cu o întreagă eshatologie a destinului, acea fatală *predestinație,* care cîrmuiește oameni și spirite, și care stă la baza fanatismului și fatalismului islamic, cu care el a și cucerit o mare parte din vechii adepți ai religiilor naturaliste și antropozoolatriste a popoarelor afro-asiatice, amenințînd, într-o anumită clipă, chiar existența creștinismului asaltat și strîmtorat de formidabila irupție și revărsare islamică [7]. A alinia însă pe Iisus al Evangheliilor, — blîndul profet din Galileea, cu Mohamed al Coranului și minunile Mîntuitorului cu viziunile întemeitorului Islamismului, e nu numai un lucru hazardat, dar și de-a dreptul contrar realităților istorice.

Acest fel de a pune problema, negînd divinitatea Mîntuitorului și tăgăduind realitatea sau minimalizînd importanța minunilor relatate de Evanghelii, s-a încercat chiar din prima perioadă de răspîndire a creștinismului în sînul imperiului roman, de către scriitorii și gînditorii greci și romani ai epocii. Aceștia din urmă vedeau în noua religie o primejdie pentru existența imensului imperiu întemeiat pe cotropirea și înrobirea atîtor țări și popoare, și cu orînduire militaristă și sclavagistă, orînduire îngăduită și susținută de vechile religii politeiste, care își aveau mai toate, zeii lor, acceptați și veneraţi în incinta Capitoliului vechii Rome imperiale, dar incompatibilă cu noua religie a egalității și iubirii dintre oameni și popoare, cum era creștinismul.

S-a folosit pentru aceasta, opera filozofului platonician *Celsus,* care, în scrierea sa : «*Cuvînt adevărat*», căuta să alinieze lui Iisus al Evangheliilor pe *Apolloniu de Tyana,* un taumaturg și vrăjitor, cu faimă în popor, căruia îi atribuia nu numai învățătura, dar și mai toate minunile săvîrșite de Iisus — afară, bineînțeles — de Învierea Lui, pe care o prezenta drept o ficțiune, datorită halucinației unei nevropate, demonica vindecată de Iisus, Maria Magdalena. Celor patru Cărți ale lui Celsus, le răspunde însă, documentat, detaliat și magistral, marele Origen, în cele opt Cărți ale scrierii sale : «*Contra Celsum*», care, în cea mai mare parte, ni s-au și păstrat, în traducerea latină, originalul grec fiind pierdut.

Ne mărginim doar numai la aceste cazuri, fără a mai cita diferitele analogii și apropieri care s-au făcut sau se fac încă, între Iisus al Evangheliilor și diferitele alte personaje : mitice, istorice sau legendare, care s-au crezut, sau au și fost, într-adevăr, întemeietori de religii și dintre care cei mai mulți se înscriu în capitolul Mitologiei, care-și are o cu totul altă sursă de proveniență și explicație psihologică, istorică sau sociologică, decît religia.

Un alt motiv care se invocă contra veridicității relatărilor evanghelice, referitoare la divinitatea Mîntuitorului, îl constituie abuzul care se face de elementul *miraculos* în aceste relatări. Sînt prezentate, astfel,

7. L'Abbé de Broglie, *op. cit.,* p. 233.

drept minuni, epizoade, unele din ele *incredibile,* cum e învierea lui Lazăr, cel de patru zile îngropat, iar altele, deşi *reale,* îşi aveau cauzele şi explicaţiile lor *naturale* şi deci nu mai pot fi înscrise în capitolul minunilor, ci cel mult al *extraordinarului.* Aşa sînt vindecările de orbi, surzi, şi paralitici, ca şi ridicarea din leşin a fiicei lui Iair, care — în chip impropriu — sînt socotite drept minuni, ele *dăunînd* mai mult decît *folosind* operei şi personalităţii istorice a lui Iisus şi nici nu pot fi socotite drept dovezi *peremptorii ale divinităţii Lui.* Pentru divinitatea Lui, sînt suficiente cele două minuni : Naşterea şi învierea Lui, care nu se pot elimina, fără a se desfiinţa creştinismul însuşi.

Acest motiv pare ceva mai temeinic, el fiind invocat de o parte dintre protestanţii liberali care, crezînd în divinitateaa lui Iisus, socot că prea multele minuni cu care Evangheliile vor să dovedească divinitatea Lui, dăunează creştinismului, aliniindu-l, pe de o parte religiilor necreştine, sau răpesc, pe de altă parte, minunilor înşişi, prin multitudinea lor, *însemnătatea, obiectivitatea* ca şi *veridicitatea* lor.

Prima obiecţiune, socotim noi, este gratuită şi nefondată, întrucît, între relatările din Coran, ca şi din diferitele expuneri ale vieţii minunate ale lui Buddha Çakyamuni, este o deosebire — şi o *esenţială* deosebire, aceea că, atît Coranul, cît şi diferitele vieţi ale lui Buddha sînt scrise cu multe sute de ani după moartea acestora şi de autori care nu au cunoscut personajul descrierilor lor, pe cînd Evangheliile sînt scrise aproape îndată după învierea Mîntuitorului — a lui Matei, Marcu şi Luca la 20—30 de ani după înviere, a lui Ioan, despre data apariţiei căreia s-au făcut atîtea discuţii şi supoziţii la 40 sau 50 ani de la învierea Mîntuitorului, şi de martorii oculari ai faptelor relatate, cum a fost Matei şi Ioan sau de ucenici ai apostolilor, ca Marcu şi Luca. Despre acest lucru spune lămurit Apostolul Ioan, la sfîrşitul Evangheliei sale : «Acesta este ucenicul cel iubit al Domnului, care mărturiseşte acestea şi care a scris acestea şi ştim că mărturia lui este adevărată»[8].

A doua obiecţiune, pare mai îndreptăţită, ea conţinînd şi o parte de adevăr. Dar *numai o parte.* Fapt este că abuzul de minuni, creşterea exagerată a miraculosului, inerent, totuşi, oricărei religii, nu este în avantajul şi nici în spiritul religiei, ajunsă în forma ei *absolută*

8. Problema datei compunerii Evangheliilor este astăzi definitiv elucidată, chiar de critica exegetică cea mai exigentă. Contribuţia lui *Adolf Harnack,* cunoscutul teolog protestant liberal, a fost hotărîtoare în această privinţă. Ele au fost scrise toate între anii 20 şi 50 de la Învierea Domnului. Părerea că Evanghelia a IV-a, aşa zisă ioanică, ar fi fost scrisă abia pe la sfîrşitul veacului al III-lea sau chiar al IV-lea, a fost definitiv şi de mult abandonată. «Diatessaronul» lui Taţian, scris în anul 172 al erei creştine, o citează folosindu-i textele colaţionate cu cele ale sinopticilor, ceea ce dovedeşte că ea era demult în uz, făcînd parte din corpul evangheliilor canonice. O dovadă recentă în această privinţă ne-o furnizează manuscrisele gnostice descoperite la *Nag-Hamadi,* datînd de la începutul veacului al IV-lea şi chiar anterior acestuia, şi în care, în aşa zisa «Evanghelie a Adevărului», sînt amintite toate cele 4 Evanghelii canonice. Cf. Pr. At. Negoiţă, *Despre manuscrisele gnostice coptice de la Nag-Hamadi,* în revista «Studii Teologice», seria a II-a, an. XII, nr. 7—8/iulie—august 1960, p. 537.

de revelație, cum este religia creștină. Necesar religiilor precreștine sau necreștine, abuzul de minuni constituie o piedică, un fel de plumb în aripile de înaltă elevație ale Creștinismului care, în afară de Nașterea minunată a Domnului și de marea minune a dumnezeeștii lui Învieri, nu are neapărată nevoie de sprijinul minunilor *intermediare*, pentru a dovedi divinitatea întemeietorului său. Dacă minunile au fost făcute totuși, și au ținut să fie înregistrate și relatate de Evanghelii, ele au fost mai mult concesii făcute piozității și setei de miracol a unora, decît cerute de esența creștinismului, sau de necesitea de a se dovedi prin ele divinitatea lui Iisus, Dumnezeu — Omul. Așa se spune, cel puțin, de o parte dintre protestanții liberali.

Felul acesta de a pune și de a privi problema, e cam simplist însă. Dar nu de el ne vom ocupa acuma. Fapt este că, Creștinismul însuși a fost dintru început adversar al acestui abuz de minuni, cerut de setea de miraculos a unora dintre invocatorii lor. De aceea, Biserica creștină a și respins Evangheliile apocrife, care făceau abuz de capitolul minunilor, atribuite Mîntuitorului, chiar dacă unele din aceste Evanghelii apocrife se bucurau de multă trecere printre credincioși, cum a fost cazul cu «Protoevangheliul lui Iacob», atribuit lui Iacob «fratele Domnului». Procedînd astfel, Biserica creștină era în conformitate nu numai cu spiritul Creștinismului, dar și cu cuvintele exprese ale Mîntuitorului care, în repetate rînduri a condamnat setea și permanenta cerință după «semne și minuni» ale ascultătorilor Săi și refuza, adesea, să le satisfacă cererile insistente de «a le da semn», înfruntîndu-i cu asprime chiar. «Acest neam viclean cere semn și semn nu i se va da decît semnul lui Iona proorocul» (Matei XII, 39), — adică îngroparea lui și Invierea cea de a treia zi ; și iarăși ; «Iar Iisus, oftînd adînc, a zis : «Pentru ce neamul acesta cere semn ? Adevăr spun, semn nu i se va da și lăsîndu-i, s-a suit în luntre și a trecut de cea parte de Iordan» (Marcu VIII, 12), ca și în atîtea alte locuri din Evanghelii. Iar atunci, cînd, după multe insistențe, și avînd în vedere marea credință a solicitatorilor, cum a fost în cazurile cu demoniacul sau cu orbul din naștere. Iisus a convenit să-i vindece, le-a poruncit «să nu spună nimănui despre vindecarea lor minunată».

Și dacă totuși minunea se vestea, era din voia celor vindecați, care vesteau pe vindecător și minunea făcută cu dînșii. Semnificativ în această privință este scena dintre fariseii, care nu voiau să admită minunata vindecare a orbului din naștere, minune făcută sîmbăta, și țineau să convingă pe orbul vindecat, «că Cel ce l-a vindecat era un om al păcatului», fiindcă călcase sîmbăta, cărora el le răspunde : «*Eu nu știu de este păcătos sau nu ; eu una știu, că am fost orb și acum văd*».

Față de reținerea și scrupulozitatea Evangheliilor canonice, în redarea și înregistrarea minunilor făcute de Mîntuitorul, surprinde, oarecum, felul cum evanghelistul Ioan, ucenicul iubit al Domnului și care fusese martor nelipsit al minunilor săvîrșite de Iisus, ca și auzitor al avertismentului Lui, de a nu se vădi și răspîndi în popor aceste minuni,

relatînd ultima convorbire a Mîntuitorului cu Apostolii, înainte de înălțare, încheindu-și Evanghelia sa cu mărturisirea : «Acesta este ucenicul care mărturisește despre acestea și a scris acestea ; și știm că mărturisirea lui adevărată este» — adaugă, drept final : «sînt încă multe alte lucruri pe care le-a făcut Iisus și care, dacă s-ar fi scris cu de-a-mănuntul, socot că nici în toată lumea n-ar fi putut să încapă cărțile ce s-ar fi scris» (Ioan XXI, 24—25), dacă n-am ști că aici e vorba de o simplă *hiperbolă stilistică,* curentă felului de a se scrie, în epoca în care s-au scris Evangheliile.

Sobrietatea Evangheliilor canonice, reținerea lor față de setea după fabulos și miraculos, condamnarea și excluderea din corpul scrierilor canonice a Evangheliilor apocrife, dovedește că singurul criteriu, care a prezidat la înregistrarea minunilor referitoare la divinitatea Mîntuitorului, relatate de Evangheliile canonice, îl constituie *veridicitatea* lor.

Rămîne însă cealaltă obiecție, anume că, proveniența minunilor relatate și de Evangheliile canonice, se datorește tendinței Evangheliștilor de a dovedi prin minunile atribuite Mîntuitorului, îndeplinirea *profețiilor mesianice,* realizate în Iisus, în persoana căruia s-au și realizat, în cutare sau cutare împrejurare, una sau alta dintre profețiile mesianice ale Vechiului Testament. De aceea se și atribuie lui Iisus, ca raportat de El însuși la Sine textul din Isaia : «Duhul Domnului peste Mine, care m-a uns, a binevesti săracilor m-a trimis, să vindec pe cei zdrobiți cu inima, să vestesc robilor scăparea și orbilor vederea, să eliberez pe cei apăsați și să vestesc anul cel plăcut Domnului» (Luca IV, 18—20). Și tot din același motiv provin și textele referitoare la Patimile Domnului tot din Isaia: «Cu cei fără de lege s-a asemănat» ; «Blestemat tot cel ce se spînzură pe lemn» ; «Vedea-vor pe cel ce L-au împuns» ; sau «Os din oasele Lui nu se vor zdrobi» ; «Împărțit-au hainele mele loru-și iar pentru cămașa mea au aruncat sorți» (Matei XXVII, 25 ; Ioan XI, 24, 36—37) ; toate aceste profeții împlinindu-se în Iisus, nu pentru că ele au și fost într-adevăr, ci «pentru ca să se împlinească Scripturile», cum zice Apostolul și Evanghelistul Ioan însuși. (Ioan 11, 24). Numai că toată această obiecție referitoare la potrivirea textelor scripturistice cu faptele însile ar putea avea vreo importanță, dacă ea nu s-ar întemeia pe un arhicunoscut viciu de logică, a luării efectului drept cauză, sau, și invers, viciu de care aici, se face uz și un prea evident abuz.

Rămîne în discuție însă intenția atribuită Evangheliștilor care, vrînd să dovedească divinitatea Mîntuitorului, s-au folosit, deși cu bună credință, de capitolul spectaculos și impresionant al minunilor, inclusiv cea a Învierii Domnului.

Lucrurile ar putea fi așa, dacă *faptele* n-ar spune *altfel.* Între relatările Evangheliilor, din care să rezulte divinitatea Mîntuitorului, nu se înscriu numai minunile cu caracter extraordinar și spectaculos, cum sînt învierile de morți, vindecări de boli incurabile, etc., ci și fapte și întîmplări foarte simple, cărora nu li se pot adscrie niciun fel de intenție apologetică, dar care sînt cu atît mai grăitoare, tocmai prin *simplitatea și neintenționalitatea* lor. Așa sînt sentimentele de *frică,* de *nedumerire,*

de *uimire,* fără cauze exterioare vizibile sau sesizabile, de care sînt cuprinşi adesea Apostolii, aflaţi în preajma învăţătorului lor, fapte pe care ni le relatează Evangheliile, fără a le atribui vreo importanţă deosebită şi fără a le da vreo explicaţie anumită. Deşi, şi acestea, sau mai bine zis, *tocmai acestea,* îşi au o importanţă deosebită în rezolvarea temei noastre. Este, după cît ştim, un fel nou de a pune şi rezolva problema divinităţii Mîntuitorului, din şi după relatările Evangheliilor.

Dintre aceste «fapte», unele redate foarte pe scurt şi pare că «în trecere», de evanghelişti, vom cita şi analiza doar cîteva în sprijinul tezei noastre. Prima este scena urcării Mîntuitorului spre Ierusalim, urmat de ucenicii Săi, relatată de evanghelistul Marcu (X, 32) : «Iar cînd se aflau ei pe cale, suindu-se spre Ierusalim, Iisus mergea înaintea lor (a ucenicilor), iar ei îl urmau *înspăimîntaţi şi înfricoşaţi*». Mergînd în urma lui Iisus, ucenicii îl urmau, fiind *înfricoşaţi.* De ce ? Ce se întîmplase pe cale, care să înfricoşeze şi să înspăimînte pe ucenici, şi încă în aşa măsură, încît evanghelistul a ţinut să reţină şi să relateze acest fapt ? Nimic deosebit, nici din partea iudeilor, care să-i fi ameninţat, nici din partea lui Iisus, care să-i fi mustrat. Cum nu se întîmplase nici anterior acestei scene vreun fapt extraordinar, vreo minune săvîrşită de Mîntuitorul, care să producă acest sentiment de panică, de înfricoşare, ca în faţa extraordinarului, a neobişnuitului. Evenimentul relatat de evanghelist, anterior acestuia, se referea la tînărul bogat care venise la Mîntuitorul să-I ceară sfat, ce să facă, pentru a moşteni viaţa de veci, de care vorbise Mîntuitorul, tînăr care refuzase să renunţe la bogăţiile pămînteşti pentru a căpăta fericirea cerească. Iar, anterior acestei scene, evangheliştii (Marcu, acelaşi capitol, vers. 13—16, şi Matei, cap. XIX, vers. 13—16), ne relatează scena idilică a venirii şi binecuvîntării copiilor de către Iisus, căreia îi urmează episodul cu tînărul bogat şi nemilostiv, scene din care nu se desprinde nimic din ceea ce ar fi putut să înfricoşeze pe ucenici, care mergînd cu Iisus pe cale, erau înspăimîntaţi şi «cuprinşi de frică mare». Nimic, deci, nici o cauză exterioară, care să explice acest sentiment de teamă, decît, doar, acel «nescio quid divinum», cum îl numeşte subtitlul analist al sentimentului religios *Auguste Sabatier* [9], sentiment, care se degaja din fiinţa divino-umană a Mîntuitorului, sentiment pe care ucenicii îl încercau şi, în faţa căruia, «se cutremurau, cuprinşi de frică mare».

De acest sentiment erau cuprinşi, deseori, nu numai Apostolii şi nu numai oamenii simpli, ci şi unii dintre cărturarii şi oamenii Legii, cum era şi acel fariseu *Nicodem,* care vine noaptea la Iisus, ca să afle de la El, «cuvintele vieţii de veci», ca de la Cel «care făcea semne, pe care nimeni nu le-ar fi putut face, de n-ar fi Dumnezeu cu dînsul» (Ioan, III, 1—3). După cum de acelaşi sentiment de nedumerire şi uimire erau cuprinşi

9. Auguste Sabatier, fost profesor la Facultatea de teologie protestantă din Paris, autor al mai multor interesante studii asupra lui Iisus, dintre care citäm : *Le témoignage de Jésus Christ sur sa personne,* 1863, şi *Jésus de Nazareth, la drame de sa vie, la grandeur de sa personne,* 1867 şi o serie de alte studii teologice, publicate în «Enciclopedia de ştiinţe religioase» a lui Lichtenberger din care e luat citatul nostru, t. VIII, p. 366.

adesea și maica Sa, Sfînta Fecioară (ca și Dreptul Iosif, părintele Său adoptiv, de altfel), care, de la Naștere și pînă la sfîșietorul cuvînt de pe Cruce al Mîntuitorului, acel tragic «săvîrșitu-s-a» a simțit și a păstrat în inima sa de mamă acel simțămînt de tainică și sfielnică înfiorare, față de Cel ce-i era Fiu și Domn, totodată.

Evident, frica pe care o simțeau Apostolii, mergînd pe cale, în urma lui Iisus, nu era *frica comună,* acel *timor* — termen pe care-l folosește și Cicero, în cunoscutul său enunț : «Primos in orbe timor deos fecit» — și cum o numește, în terminologia latină, un alt subtil analist al sentimentului religios, specific și primar, Rudolf Otto, spre a-l deosebi de «teama sfîntă», «teama de Dumnezeu», care e «începutul înțelepciunii», după zisa Scripturii, frică denumită de Otto «*Pavor sacer*», teamă pe care muritorul o simte numai în fața *divinului,* a «numinosului», ca să întrebuințăm iarăși terminologia lui Otto [10].

Prin termenul de «numinos» Rudolf Otto desemnează fiorul sacru, pe care omul îl simte în fața *omnipotenței și transcendenței* divine, sentiment în care insul se simte *creatură, față de Creator, sentiment unic,* dar *prezent* în toate formele de manifestare religioasă, ori cît de rudimentară sau elevată ar fi ea [11].

De acest sentiment se simt cuprinși și cutremurați și Apostolii Domnului aflați pe cale, alături de Mîntuitorul, așa cum ne relatează Evanghelistul Marcu. Nici urmă de *vreo intenție apologetică aici,* sau de vreo tendință de încadrare în aureola profetico-mesianică a lui Iisus și nici un semn exterior, care să motiveze această teamă, de care se simțeau cuprinși Apostolii. Pricina tulburării, a spaimei lor, era acel *fluid divin,* care se desprindea din persoana Mîntuitorului, pe care ei îl însoțeau, dar încă nu-l cunoșteau, pe care-l auzeau, dar adesea nu-l înțelegeau și pe care-l iubeau, dar de care se temeau, cum rezultă din multe alte locuri din relatările evanghelice.

Lucrul acesta apare și mai evident dintr-un alt episod relatat de Evangheliști pe care-l redăm în versiunea concisă a Evanghelistului Marcu : «Iar ucenicii, dînd drumul gloatelor, L-au luat cu ei pe Iisus, așa cum era, în corabie. Și odată s-a stîrnit o furtună puternică, că valurile se prăvăleau peste corabie, încît aceasta se umpluse cu apă. Iar Iisus dormea pe căpătîiul de la cîrma corăbiei și ucenicii Lui deșteptîndu-L, i-au zis : «Învățătorule ! au nu ți-e grijă că pierim ? Iar Iisus, sculîndu-se, a certat vîntul și a poruncit mării : Taci ! Liniștește-te! Și vîntul a contenit și s-a făcut liniște mare..., iar ucenicii, *cuprinși de frică*

10. Rudolf Otto, fost profesor la Facultatea de teologie protestantă din Marburg. Lucrarea sa de căpetenie, «*Das Heilige, über das Irrationale in Idee des Gottlichen, und sein Verhältniss zum Rationalem*», apărută în 1929 și reimprimată ori tradusă continuu de atunci, a făcut mare impresie. În urma ei autorul a mai scris *Das Ganz Andere, Aufsätze, das Numinose betreffend,* tot atît de interesantă ca teză și conținut.

11. Prin «numinos» Otto înțelege cea ce e permanent, esențial, transcendent, îndărătul variatelor forme de manifestare a sentimentului religios, așa precum Im. Kant înțelegea prin «numen» sau «noumenon», ceea ce este, la baza oricărei reprezentări a noastre despre lucru, faimosul *Das Ding ansich* al kantianismului. De aici și corelația dintre «noumenon» și «fenomenon» din filosofia kantiană.

mare, ziceau între dînşii : «Oare cine este acesta, că şi vîntul şi marea ascultă de dînsul» ? (Marcu, IV, 36—41) ; aşijderea Matei, VIII, 23—27 ; Luca, VIII, 22—25).

Citind acest pasaj, nu ştii de ce să te simţi impresionat mai mult : De sobrietatea descrierii Evanghelistului faţă de măreţia spectacolului ? De groaza ucenicilor în faţa iminenţei primejdiei ? De liniştea Mîntuitorului, dormind pe căpătîiul de la cîrma corăbiei, unde izbiturile valurilor erau cele mai puternice ? De simplitatea, naturaleţea şi tocmai de aceea, de măreţia felului în care Mîntuitorul a certat marea şi a potolit furtuna şi răzvrătirea valurilor ? Nimic intenţionat sau exagerat în felul cum este redat epizodul, ci doar *frica* de care erau cuprinşi ucenicii şi care contrasta cu somnul liniştit în care era cufundat Domnul. Şi pricina fricii Apostolilor ? Să fi fost, poate, teama de furia furtunii ? *Nu,* căci, pescari de meserie şi băştinaşi ai locurilor acestora, ei erau deprinşi cu aceste izbucniri capricioase ale «mării» Tiberiadei. Ci, spaima, uimirea, stupoarea lor, se datoreşte liniştei Învăţătorului lor, dormind alinat, în «viforniţa» valurilor, ca să folosim termenul adecvat folosit de traducerea lui Gala Galaction, în redarea epizodului. Şi mai ales «frică mare», la vederea felului simplu, familiar şi totuşi dominant, cu care Învăţătorul lor potolise marea şi vînturile, poruncindu-le : «Taci ! Linişteşte-te !», încît ucenicii cuprinşi de frică, se întrebau între ei, zicînd : «Oare cine este acesta, că şi vîntul şi marea ascultă de dînsul ?» Întrebarea aceasta, a ucenicilor, pare, oarecum, ciudată la prima vedere, deoarece ei de atîta vreme erau cu învăţătorul lor, pe care deci îl cunoşteau, şi îl şi iubeau, şi de aceea îl şi urmaseră. Cum atunci de se întrebau : «Oare cine este acesta» ?, ca de un necunoscut oarecare ? Şi totuşi întrebarea lor îşi are o explicaţie — şi o singură explicaţie — aceia că, de data aceasta, ei văd, ei sesizează *divinul,* dumnezeirea, care iradia din persoana divino-umană a Învăţătorului lor, pe care în această ipostază, strălfulgerată acum, ei nu-L mai cunosc, încît se întreabă : «Oare cine este Acesta ?», deşi ştiau bine că este Iisus.

Această ipostază, această «*faţă*» necunoscută deplin de ucenicii Mîntuitorului, înainte de strălucita Sa Înviere, a făcut pe unii dintre creştinii epocii primare a creştinismului să vorbească despre «faţa schimbătoare» a lui Iisus, despre care aminteşte Origen (care înclina, pare-se, şi el spre dînsa), faţă a Mîntuitorului, care apărea blîndă şi frumoasă către cei buni, ceea ce şi explică farmecul şi atracţia pe care el o exercita asupra auditorilor săi, dar aspră şi de o «urîţenie înspăimîntătoare» faţă de cei răi şi păcătoşi. Este aici cunoscuta oscilaţie şi alternanţă între cele două concepţii despre înfăţişarea fizică a lui Iisus, care a preocupat, într-o vreme, cercurile teologiei creştine, chipul «*isaic*» şi chipul «*davidic*» al lui Iisus, *Iisus Pătimitorul,* om al suferinţei şi al durerii, «fără chip şi asemănare», după Isaia şi *Iisus Triumfătorul,* «cel mai frumos dintre fiii oamenilor», după zisa psalmistului, concepţie pe care şi-o însuşeşte şi o apără Sfîntul Ioan Hrisostom contra celor ce susţineau concepţia isaică, între care se numără şi Sfîntul Vasile cel Mare. Firesţe, a biruit şi s-a înstăpînit definitiv în iconografia şi biserica creş-

tină concepția davidică, pentru elementarul motiv că «dumnezeirea nu putea să sălășluiască decît în cea mai desăvîrșită făptură omenească, căreia frumusețea fizică îi aparține în propriu».

Dar nu această frumusețe sau urîțenie fizică era aceea care înspăimînta pe ucenici, în cazurile pe care le-am amintit, ca și în atîtea altele, care se desprind din relatările evanghelice, ci de aceste transparențe, de aceste străfulgerări, ale transcendenței divine, care apăreau, în clipe neașteptate, sau neobișnuite, și în forme de manifestări exterioare, care nu aveau totuși nimic extraordinar sau înfricoșător în ele, cum sînt și cele două episoade pe care le-am citat și analizat. În ele nu e vorba de acele apariții vechitestamentare ale lui Iehova, «între fulgere și trăsnete pe muntele Sinai, servului său Moisi», nici de acele manifestări terifiante și grandioase ale lui *Zevs* al grecilor, sau *Jupiter tonans* al romanilor sau ale lui *Wothan*, detunătorul și războinicul zeu al germanilor, ci e vorba de transparențe abia perceptibile ale *transcendenței* divine, exprimate prin fenomene abia sesizabile, care se manifestau în Iisus al Evangheliilor, de care ne relatează evangheliștii și care, tocmai de aceea, sînt de o neprețuită valoare documentară.

Rudolf Otto, de care am mai amintit, subliniază importanța acestor «dovezi tăcute» în sesizarea și prezentarea divinului, referindu-se la acea apariție, abia înregistrabilă, a lui Iehova, către robul său Iov și care spune : «Abia o șoaptă s-a furișat pînă la urechea mea și urechea mea a prins șoapta Lui și spaimă și cutremur s-a făcut în toate oasele mele și un duh a trecut prin fața mea și tot părul mi s-a zbîrlit pe cap și *ca o șoaptă* am auzit vocea Lui» (Iov IV, 12—16). Căci deși cuvîntul Domnului a fost «abia o șoaptă în urechea robului său» și nu acea apariție între «tunete și fulgere ale lui Iehova, față de servul său Moisi» (Ieșirea, XI, 16), totuși «Dumnezeu era de față, în acea arătare ca într-un vis», și în acea murmurare «ca o șoaptă abia simțită a Dumnezeului celui viu» [12].

Evident că în Sfintele Evanghelii, manifestările miraculoase sînt cele care predomină, și că mai ales prin ele se dovedește divinitatea Mîntuitorului, cum sînt : «Schimbarea la față de pe muntele Taborului», în care Mîntuitorul apare în «Lumina slavei Lui celei neapropiate», «strălucitor ca soarele, iar hainele Lui albe ca zăpada» (Matei, XVII, 2 ; Marcu, IX, 2, Luca IX, 29) ; sau cînd Mîntuitorul în fața mulțimii adunate, «cu glas mare și lăcrămînd a strigat și a înviat pe Lazăr cel de patru zile îngropat» (Ioan XI, 41—45), ca și toate celelalte vindecări și fapte minunate. Dar dacă acestora li se poate obiecta, fie spectaculozitatea lor, fie intenționalitatea naratorilor lor, micșorîndu-li-se, astfel, obiectivitatea și, ca atare, și puterea doveditoare a divinității autorului lor, *acestor mici epizoade,* de teama neexplicabilă a ucenicilor, sau de imobilizare, de *stupoare,* ca să folosim iarăși unul din termenii latinizanți ai lui Otto, nu li se mai pot aduce astfel de obiecțiuni sau scăză-

12. Ferdinant Prat, *Jésus-Christ, sa vie, sa doctrine, son oeuvre,* 7-é éd., vol. I, Paris, p. 147, 527 sq.

minte a puterii lor doveditoare. Şi tocmai în aceasta rezidă importanţa lor deosebită, în adeverirea divinităţii Mîntuitorului. Căci, nu fără un anumit temei, de care Evanghelîştii, poate că nici nu şi-au dat seama, au fost înregistrate şi redate în cuprinsul Evangheliilor lor, de obicei atît de sobre şi circumspecte, aceste episoade, din care, unele din ele, parcă nici nu se referă la vreun eveniment precis exterior, ci exprimă doar *stări sufleteşti intime şi singulare* ale Apostolilor, aflaţi în campania învăţătorului lor, sau a unor oameni simpli, străini şi ostili adesea misiunii mesianice a Galileanului Profet. Şi tocmai de aceea, aceste scene minore şi mute, dovedesc *inefabilul divin* din persoana Mîntuitorului.

Este adînc semnificativă în această privinţă scena mută pe care ne-o relatează evanghelistul Luca, referitor la una din tentativele iudeilor de a suprima pe Iisus, în care ei nu credeau, şi de prezumţia căruia, de a se da drept Mesia, sau chiar Fiul lui Dumnezeu, coborît printre oameni, erau scandalizaţi şi indignaţi.

Episodul acesta, al tentativei de ucidere a lui Iisus, extrem de interesant şi ilustrativ în sensul tezei noastre, e relatat de evanghelistul Luca, cap. IV, vers. 18—20, şi pe care-l redăm aici, pentru partea care interesează, în legătură cu teza : «Apoi (Iisus) a venit în Nazaret, unde fusese crescut, şi, după obiceiul său, a intrat într-o zi de sîmbătă în sinagogă şi s-a sculat să citească ; i s-a dat atunci cartea proorocului Isaia şi desfăcîndu-şi sulul [13], a aflat locul unde era scris : «Duhul Domnului peste mine, care m-a uns, a binevesti săracilor m-a trimis, a vindeca pe cei zdrobiţi cu inima, a vesti robilor izbăvirea şi a da orbilor vederea ; să fac pe cei strîmtoraţi liberi, vestind anul plăcut al Domnului». «Apoi, înfăşurînd la loc sulul, şi dîndu-l slujitorului, a stat jos şi ochii tuturor din sinagogă erau îndreptaţi asupra Lui. Iar El a început să cuvînteze, zicînd : «Astăzi s-a împlinit Scriptura aceasta în urechile voastre»..., şi toţi din sinagogă, auzind acestea, s-au umplut de mînie şi sculîndu-se, L-au scos afară din cetate, ducîndu-L pînă sub sprînceana muntelui, pe care era zidită cetatea lor, ca să-l arunce jos în prăpastie ; El însă, *trecînd prin mijlocul lor, s-a dus,* spre Capernaum» — nimic întîmplîndu-I-se.

Scena aceasta este extrem de elocventă prin brusca domolire a gloatei de iudei înfuriaţi, hotărîţi să-l omoare pe Iisus, dar care, acum, asista neputincioasă, domolită, lăsînd pe Iisus să treacă *nestingherit* prin mijlocul lor, cum precizează Evanghelistul. Ce se întîmplase cu dînşii ? Ce văzuseră, sau ce sesizaseră ei în persoana lui Iisus, pe care-L urau, în care nu credeau, de care fuseseră scandalizaţi, prin divinitatea pe care El şi-o atribuise, — cea mai mare hulă sau blasfemie în ochii lor, — vrednică de pedeapsa cu moartea ? Ce văzuseră ei în El, de au rămas în această stare de nemişcare, *de stupoare,* ca să întrebuinţăm termenul cu care Rudolf Otto denumeşte starea de înmărmurire, pe care o simţim,

13. La iudeii vechi ca şi la cei de astăzi, de altfel, era îngăduit oricărui dintre cei de faţă în sinagogă să ia cuvîntul, să citească şi să tălmăcească texte din Sfînta Scriptură.

sau prin care trecem, fiecare dintre noi, cînd ne găsim în fața inefabilului, a transcendentului, a divinului, a numinosului ? Desigur, că în această stare de înmărmurire se aflaseră și iudeii înfuriați, cărora Iisus făcuse să le apară, de data aceasta, mai vizibil, mai accentuat, fața dumnezeiască a persoanei Sale unice, de Dumnezeu și Om, în aceeași persoană. Iisus nu a schițat nici un gest, n-a rostit nici un cuvînt, și totuși gloata înfuriată s-a domolit, și El a trecut nestingherit prin mijlocul ei, spre Capernaumul sălășluirii sale. Această scenă tăcută, relatată de evanghelistul Luca, spune tot atît de mult despre divinitatea lui Iisus, ca și scenele majore, ca Schimbarea la față, ca vindecările miraculoase, fără a suscita obiecțiunile care se aduc acestora.

O scenă asemănătoare este aceea întîmplată în grădina Ghetsimani, cu prilejul prinderii lui Iisus de ostașii gărzii Templului, așa cum ne-o redă Sfîntul Ioan evanghelistul : «Deci Iuda, luînd ostași și slujitori de la căpeteniile preoților au venit acolo (în grădina Ghetsimani), cu felinare, făclii și arme. Iar Iisus, știind cele ce erau să se întîmple, a ieșit înaintea lor, întrebîndu-i : «Pe cine căutați ?» Răspunsu-I-au Lui : «Pe Iisus Nazarineanul». Și Iisus le-a zis : «Eu sînt». Iar cei ce veniseră (să-L aresteze) s-au dat înapoi și au căzut cu fața la pămînt». Și Iisus i-a întrebat iarăși : «Pe cine căutați ?» Iar ei au zis : «Pe Iisus Nazarineanul». Răspuns-a Iisus : «Au nu v-am spus că Eu sînt ?» Deci, dacă pe Mine mă căutați, lăsați pe aceștia (ucenicii săi) să se ducă» (Ioan, XVIII, 3—8).

Ce i-a făcut pe acești oameni, soldați înarmați, veniți *anume* să-L prindă pe Iisus, să dea totuși înapoi și «să cadă cu fața la pămînt» ? Evident, *strălucirea* de-o clipă a *Feței Divine* a lui Iisus, căci ei știau, iudei și ostași ai templului fiind, că «nu poți vedea Fața lui Dumnezeu și să fii viu» și de aceea au și căzut cu fețele la pămînt, spre a-și salva viețile, nevăzînd fața Celui pe care veniseră să-L prindă, totuși ! «Strălucirea divină» durase doar o clipă, atît cît a voit Mîntuitorul, care, revenind la obișnuita Sa înfățișare umană și prin noul răspuns, care cuprindea în sine și o ironie și o mustrare : «Au nu v-am spus că Eu sînt», îngăduie ostașilor, abia reveniți din uimire, să-L lege și să-L ducă la *Anna*, socrul lui *Caiafa*, cel care, îndeosebi, militase atît de mult pentru pierderea lui Iisus, Anna fiind arhiereul anului aceluia.

Cum același sentiment mirifiant și derutant, totodată, se desprinde și din atitudinea lui Pilat, procuratorul, care roman, sceptic și păgîn, străin deci de visurile și așteptările mesianice iudaice, rămîne totuși intrigat și tulburat de *tăcerea* neexplicabilă, dar impresionantă a lui Iisus, în fața învinuirilor ce I se aduceau, izbucnind în acel reproș, în care era și imputare, dar și mirare : «Mie nu-mi răspunzi ? Au nu știi că putere am să te osîndesc, sau să te eliberez ? «La care reproș, Mîntuitorul dă cunoscutul său răspuns : «Nu ai avea nici o putere asupra Mea, de nu ți-ar fi fost dată ție de sus... Eu pentru aceasta am venit în lume, ca să mărturisesc *Adevărul*» !

Adevărul ? Ce este adevărul ? — se întreabă și-L întreabă și pe Mîntuitorul scepticul Pilat, în sufletul căruia începuse să se schițeze, să se infiltreze *divinul,* care-i stătea în față. Căci doar nu pentru avertismentul ce i-l trimisese soția sa, patriciana romana Procula, care abia de auzise de Iisus, pe care nici nu-L cunoștea și despre care avusese doar «o vedenie în vis», «mult pătimind pentru dînsul», — Pilat ezita și voia să elibereze pe Iisus, ci pentru *divinul,* care-i stătea în față și care se resfrîngea din persoana lui Iisus. Căci «Adevărul» El era, Dumnezeu și Omul, «Calea, Adevărul și Viața», așa cum spune El Însuși despre Sine, și cum se desprinde și din episoadele evanghelice pe care le-am citat și analizat în acest studiu, ca și din atîtea alte «semne și minuni», pe care ni le relatează Evangheliile și mai ales, prin triumfala Lui Înviere din morți, dovada supremă a divinității Sale.

Pr. D. Stăniloae

NOŢIUNEA DOGMEI

1. NOŢIUNEA DOGMEI LA TEOLOGII ORTODOCŞI MAI NOI

În jurul noţiunii de dogmă s-a născut în timpul mai nou, între teologii ortodocşi, o discuţie. Ea a fost provocată de unele afirmaţii ale teologului bulgar *Ştefan Ţancov* în legătură cu dogmele ortodoxe. În cartea sa «Das orthodoxe Christentum des Ostens», publicată la Berlin (Furche Verlag), în 1928, numitul teolog făcuse afirmaţia: «Dogma Bisericii este restrînsă după cuprins» (gering am Umfang) [1]. Presupunînd Sfînta Scriptură ca bază, dogma Bisericii Ortodoxe este, în mod principial (in der Hauptsache), Treimea şi învăţătura despre întrupare a Sinoadelor ecumenice. Această dogmă şi-a aflat cea mai bună şi mai scurtă expresiune în Simbolul Niceo-constantinopolitan. De aceea acest Simbol este documentul cel mai autoritativ şi mai important al învăţăturii bisericeşti, «coloana vertebrală», «compendiul» dogmelor, absoluta «normă a credinţii» [2]. Afirmînd că e o concepţie general acceptată în Biserica Ortodoxă, că trebue să se facă o deosebire între «dogmă», «teologumenă» şi «părere teologică», Ţancov declară că «dogma este învăţătura adevărată, stabilită de un Sinod ecumenic şi acceptată de întreaga Biserică şi că numai un punct de învăţătură stabilit în modul acesta are caracterul obligator al unei dogme», pe cînd «învăţătura nestabilită oficial este sau «teologumenă», sau «părere teologică» şi ca atare nu e obligatorie pentru credinţă» [3]. În alt loc, Ţancov spune: «Extinderea dogmelor s-ar putea lărgi în Biserica Ortodoxă, dar numai nesocotindu-se calea legală a hotărîrii întregei Biserici Ortodoxe şi într-un mod şi, aşa zicînd, printr-o ridicare ilegală şi arbitrară a propoziţiilor tradiţiei, la rangul de articole

1. P. 37. La nota 2 din aceeaşi pagină ia în sprijin pe teologul protestant, F. Kattenbusch, *Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde, I Band: Die orthodoxe anatolische Kirche*, Freiburg 1892, p. 272 urm. şi pe Germanos, Mitrop. Tiatirelor, *Spiritul Bisericii Ortodoxe*, p. 33.

2. La nota 4 din aceeaşi pag. citează pe Kattenbusch, *Op. cit.*, p. 263 urm.; Glubokovski, *Ortodoxia după fiinţa ei*, St. Petersburg 1914, p. 16; Fr. Loofs, *Symbolik der christlichen Kirche des Orients*, 1911, p. 135; H. Mulert, *Konfessionskunde*, Giessen, 1926, p. 128; Homiacov, *Werke* (rus), II Bände, Praga, 1867, p. 8; «Simbolul niceo-constantinopolitan este o mărturisire deplină şi desăvîrşită a Bisericii».

3. P. 38. La nota 6 din aceeaşi pag. spune: «E meritul mare al celui mai mare istoric bisericesc rus, V. Bolotov, că acest principiu a fost admis în mod general în Biserica ortodoxă». El a stabilit că «conţinutul dogmei» este ceea ce este adevărat şi hotărît de un Sinod ecumenic; că «teologumenă» este opinia unuia sau mai multor Părinţi ai Bisericii neîmpărţite, că are drept conţinut «ceea ce e valabil» şi că poate fi aceptată dacă Biserica nu s-a pronunţat împotriva ei, dar nu e obligatorie, căci teologumenele sînt «dubia», iar după un adagiu recunoscut, «in necessariis unitas, in dubiis libertas»; în sfîrşit că «părerea teologică» are un caracter privat şi spre deosebire de teologumene este lipsită de orice autoritate.

dogmatice» [4]. Consecvent cu această idee, Ţancov limitează şi Tradiţia aproape numai la deciziile Sinoadelor ecumenice, scrisului Sfinţilor Părinţi şi monumentelor liturgice atribuindu-le numai o «autoritate relativă» [5].

Aceste afirmaţii ale lui Ţancov au fost aprig contestate de profesorul de teologie de la Atena, Panagiotis Braţiotis, într-un studiu recent [6]. El declară că afirmaţiile lui Ţancov nu sînt nici adevărate, nici general admise în Biserica Ortodoxă şi că e necesar să se arate aceasta întrucît prezentarea lor ca fiind comune teologilor ortodocşi într-o limbă de circulaţie largă poate să creeze opinii greşite la teologii neortodocşi cu privire la concepţia ortodoxă despre dogme [7]. Recunoscînd că nu ştie dacă afirmaţiile lui Ţancov sînt împărtăşite de mulţi teologi ruşi şi bulgari, Braţiotis, înşiră o serie de teologi greci, care sînt cu totul de alt punct de vedere.

Mai întîi menţionează pe *D. Balanos,* care socoate teoria că dogme sînt numai învăţăturile formulate de Sinoadele ecumenice, greşită pentru următoarele motive : a. Nicăiri în scrisul Sfinţilor Părinţi prin termenul «dogmă» nu se înţelege învăţătura de credinţă fixată de Sinoade, ci toată credinţa cuprinsă în conştiinţa Bisericii, indiferent de s-a formulat sau nu în Sinoade. b. Părerea că dogmele sînt numai învăţăturile formulate de Sinoadele ecumenice, duce la concluzia că creştinismul primelor trei secole n-a avut dogme (cf. A. Harnack, Dogmangeschichte). c. Sinoadele au formulat numai învăţăturile contestate de eretici. Dacă numai învăţăturile formulate de Sinoade ar fi dogme, ar urma că numai învăţăturile contestate de eretici pot deveni dogme [8].

Considerînd părerea de mai sus ca o «imitare a teologilor protestanţi», Balanos spune că dogmele sînt «toate adevărurile care, fiind cuprinse virtual (δυνάμει) sau după substanţă în Sfînta Scriptură şi în Sfînta Tradiţie, au fost recunoscute de la început de conştiinţa Bisericii ca atare, independent de faptul că au fost sau nu definite, ca d. ex. cel despre taine, despre justificare, sfinţire etc.» «Din faptul că aceste învăţături nu s-au definit de Sinoadele ecumenice, nu poate deduce cineva că Biserica Ortodoxă răsăriteană ignoră dogmele acestea» [9].

Un alt teolog grec menţionat de Braţiotis, *Zicos Rosis* († 1931), consideră drept dogme «învăţăturile de credinţă creştine... care, fiind cuprinse după fiinţă şi concentrat (συνεπτυγμένως) în Sfînta Scriptură

4. P. 50.

5. *Ibidem.* «În rîndul al doilea stă izvorul Sfintei Tradiţii. S-a menţionat deosebirea pe care Biserica Ortodoxă o face între tradiţia în sens strîns şi tradiţia în sens mai larg. Prima este în realitate de un cuprins foarte restrîns şi numai ea e considerată ca imutabilă. Această tradiţie se găseşte numai în hotărîrile primelor şapte Sinoade ecumenice».

6. Ἡ ἔννοια τοῦ δόγματος ἐν τῇ ὀρθοδόξῳ θεολογίᾳ, în rev. Θεολογία, Atena, nr. 4, oct.—dec. 1957, p. 509—516.

7. Dă ca exemplu despre răspîndirea teoriei lui Ţancov, ceea ce scrie Fr. Heiler în *«Urkirche und Ostkirche»,* p. 327.

8. Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τῶν δογμάτων, 1919, p. 10—11, la P. Braţiotis, *Ibidem,* p. 511.

9. *Op. cit.,* p. 14. la Braţiotis, *Ibidem,* p. 512.

și Sfînta Tradiție, s-au desfășurat (ἀνεπτύχθησαν), formulat și în parte definit în Sinoadele ecumenice și generale, sub asistența Sfîntului Duh, aflător în Biserică și au valoare autoritativă și obligatorie pentru orice membru al Bisericii» [10]. Iar în altă parte zice : «În Sfînta Scriptură și în Tradiția adevărată a Bisericii universale dinainte de schismă, pe care o continuă cu adevărat și autentic numai Biserica Ortodoxă Răsăriteană, se cuprind *virtual* și concentrat după substanță nu numai dogmele definite în formulele sau hotărîrile Sinoadelor ecumenice, ci și acele dogme, care, ca necontestate de vreo erezie în Biserica veche, nu s-au definit nici în Sinoadele locale, nici în cele ecumenice ale Bisericii universale dinainte de schismă. Deci deplina Tradiție a Bisericii universale adevărate nu cuprinde numai dogmele definite de Sinoadele ecumenice, ci și cele care, ca necontestate de vreo erezie în vechea Biserică dinainte de schismă, dar cuprinse după substanță în Tradiția adevărată sau deplină a ei, nu au fost definite în formule ale Sinoadelor ecumenice dinainte de schismă, ci în Mărturisirile Sinoadelor adunate în sec. 17 ale Bisericii răsăritene» [11]. Sau : «Numai cine ignoră istoria bisericească și duhul adevărat al Bisericii Ortodoxe și dogmele ei, poate gîndi că toate dogmele ei se cuprind în formulele sau definițiile de credință ale celor 7 Sinoade ecumenice... Desființîndu-se valabilitatea autoritativă și obligatorie a Sfintelor Sinoade din secolul al VII-lea și limitîndu-se valabilitatea obligatorie numai la definițiile sau formulele de credință ale celor 7 Sinoade ecumenice, se desființează totodată caracterul dogmatic al dogmelor Bisericii Ortodoxe Răsăritene despre autoritatea Bisericii, despre cele 7 taine, despre justificare etc. Biserica Ortodoxă Răsăriteană s-ar afla prin aceasta într-o situație suspendată și într-o nesiguranță în privința dogmelor acestea, ar rămînea un loc deschis pentru acțiunile prozelitiste ale Bisericilor Eterodoxe» [12].

Hristu Andrutsos, exprimînd același punct de vedere, spune că dogmele sînt «învățăturile teoretice de credință, care, fiind cuprinse în Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție, au fost definite și dezvoltate de Biserică și formulate în parte în Sfintele Sinoade» [13]. Sau : «Formularea credinței în dogme se face de către Biserică în chip îndoit : 1. propovăduind adevărurile mîntuitoare prin apostoli și ierarhi, sau : 2. fixînd oficial prin ierarhii adunați în Sinoadele ecumenice învățătura ortodoxă, cînd aceasta este denaturată sau stîlcită de vreo erezie ce produce confuzie și tulburare în conștiințele creștinilor. Ca exemplu de formulare oficială este dogma unității ființiale a Fiului cu Tatăl, stabilită la Niceea, cuprinsă nedezvoltat în Sfînta Scriptură și propovăduită totdeauna în Sfînta Tradiție ; dogma formulată la Calcedon, despre cele două firi unite într-un ipostas unic, în Hristos, de asemenea cuprinsă în Sfînta Scrip-

10. Σύστημα Δογματικῆς τῆς ὀρθοδόξου καθολικῆς Ἐκκλησίας 1903, p. 23, La Bratiotis, p. 511.
11. *Op. cit.,* p. 59. La Bratiotis, p. 512.
12. Nota de la p. 59, *Op. cit.,* La Bratiotis,, p. 512.
13. *Dogmatica Bisericii Ortodoxe răsăritene,* trad. rom. de Dr. Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1930, p. 2.

tură și Sfînta Tradiție. Toate celelalte dogme, care nu s-au bucurat de formulare oficială, s-au formulat și definit de mult de către Biserica învățătoare. Dogmele fixate oficial sînt cuprinse în definițiile și simboalele Sinoadelor ecumenice și locale, a căror învățătură s-a recunoscut de vreun Sinod ecumenic ; iar celelalte, învățate totdeauna în Biserică, se pot afla în monumentele scrise, care exprimă conștiința Bisericii, și mai ales la Sfinții Părinți, a căror opinie unanimă este mărturia autentică a învățăturii dogmatice propovăduite de Biserică» [14].

Aceeași părere o exprimă un alt teolog grec, *C. Diobuniotis*. «Dogme sînt, zice el, toate adevărurile de credință propuse de Biserică spre acceptare, indiferent de au fost sau nu formulate de Sinoadele ecumenice»[15].

Aceeași idee o afirmă actualul profesor de teologie dogmatică de la Facultatea de teologie din Atena, *I. Karmiris*, care scoate în relief rolul conștiinței Bisericii în păzirea și exprimarea credinței. «Dogmele religiei creștine sînt, zice el, adevărurile teoretice ale credinței, care sînt întemeiate pe autoritatea dumnezeiască și au o valabilitate absolută și obligatorie, care cuprinzîndu-se concentrat (συνεπτυγμέναι) în Sfînta Scriptură și fiind mai mult sau mai puțin desfășurate în Sfînta Tradiție, au fost încredințate de la început Bisericii creștine și în parte s-au formulat și definit sinodal de ea, iar în parte, fiind recunoscute de conștiința comună bisericească, sînt învățate în practică neîncetat în Biserică. Definirea dogmelor de Sinoadele ecumenice nu constitue un caracter esențial și neapărat, semnul principal al lor, ci ceva exterior și provocat de cele mai multe ori de cauze istorice și întîmplătoare» [16]. Iar în altă parte zice : «Biserica Ortodoxă formulează și definește conținutul credinței în dogme în mod dublu : fie prin predica continuă către credincioși și prin mărturisirea dumnezeeștilor adevăruri, fie prin proclamarea solemnă a unora din ele în Sinoade. Se înțelege deci că întrucît ultimul lucru nu s-a mai făcut în Biserica Ortodoxă după secolul VIII, ca dogme sînt în vigoare în ea, pe lîngă cele definite sinodal, și toate celelalte adevăruri mîntuitoare ale credinței, purtate în credința și conștiința universală a pliromii bisericești, și învățate de Biserică infailibil, cu autoritate și neîncetat prin veacuri și înălțate de ea în practică oarecum în mod tacit la rangul de dogme. Astfel, toate adevărurile de credință, fără deosebire, sînt la fel de obligatorii pentru toți ca absolut necesare pentru mîntuirea lor. Așa fiind, trebue să se respingă orice părere opusă, exprimată de teologi, care nu cunosc sau răstălmăcesc cele în vigoare în ortodoxie și încearcă să limiteze dogmele ortodoxe numai la cele definite de vechile Sinoade ecumenice, sau să le deosebească în principale și secundare, sau esențiale și neesențiale, sau mari și mici, întrucît toate

14. *Op. cit*, p. 10–11.

15. În **Μεγάλη Ἑλληνικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία**, la cuvîntul *dogmă*, tom. 9, p. 468.

16. **Θρησκευτικὴ καὶ Χριστιανικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία**, Tom. II, 1937, p. 1346. La Braţiotis, *Op. cit.*, p. 514.

dogmele ortodoxe fără excepție sînt egal de principale și de aceeași greutate, ca «dogme ale lui Dumnezeu» [17].

Dintre teologii greci, numai *H. Alivizatos* susține o părere apropiată de a lui Țancov. Vorbind despre «o iconomie și în învățătura dogmatică», Alivizatos afirmă că «pentru iubirea de libertate a Bisericii Ortodoxe, dincolo de dogmele centrale ale creștinismului (Sfînta Treime, două firi ale lui Hristos, închinarea la icoane etc.), celelalte au rămas la noi nedefinite dogmatic (ἀκαθόριστα δογματικῶς), în opoziție cu Biserica Romano-Catolică, care prin Sinodul ei de la Trident a definit aproape totul». După Brațiotis, părerea «singulară» a lui Alivizatos e străină de duhul și tradiția Bisericii Ortodoxe și de aceea, «deși formulată cu anumite precauții și așa zicînd cu retractări, nu a aflat răsunet favorabil în teologia greacă contemporană» [18].

Brațiotis găsește concepția ortodoxă despre dogmă străină de cea protestantă, care slăbește caracterul divin și obligatoriu al dogmei, și înrudită cu cea catolică, nu numai prin respectul ce-l are și aceea pentru dogmă, ci și prin faptul că și aceea acceptă, în afară de dogmele *ab ecclesia definita,* și pe cele *ordinarie definita.* Concepția ortodoxă se deosebește de cea catolică, după Brațiotis, numai prin următoarele : a. recunoaște numai Sinodului ecumenic dreptul de a defini solemn dogmele, mulțumindu-se între timp cu «gîndirea (φρόνημα) dominantă în Biserică»; b. pretinde ca dogmele să se sprijinească pe Sfînta Scriptură și Tradiție, întrucît aceasta nu contrazice Scriptura ; c. împărtășește un sentiment de evlavie agnostică față de conținutul dogmelor, spre deosebire de abuzul catolic de categorii raționale la definirea lor [19].

O atitudine similară față de afirmațiile lui Țancov a luat și teologul sîrb Dr. Stoian I. Goșevici [20]. Acesta își consideră studiul său, «o contribuție smerită pentru viitorul prosinod ecumenic» și declară că e necesară «lămurirea noțiunii de dogmă pentrucă o serie de păreri greșite ale teologiei protestante apar și la teologii ortodocși» [21]. După Goșevici, «dogmele religiei creștine sînt adevărurile revelate ale credinței, întemeiate pe autoritatea dumnezeiască și prin urmare general obligatorii, care sînt cuprinse în Revelația Dumnezeiască și pe care le-a mărturisit de la început Biserica creștină. În cursul dezvoltării ei istorice, Biserica — mînată de diferite trebuințe — a formulat anumite dogme și le-a sancționat sinodal, declarîndu-le neschimbabile nu numai după conținut, ci și după formă, după cuvînt, în timp ce toate celelalte adevăruri dumnezeiești, neîntrerupt propovăduite, le face cunoscute, le tîlcuește și le exprimă în practică după diferite trebuințe, dar așa cum o învață și o călăuzește Sfîntul Duh, care o păzește de toată rătăcirea» (Ioan XVI,

17. Σύνοψις τῆς δογματικῆς διδασκαλίας τῆς ὀρθοδόξου καθολικῆς Ἐκκλησίας, Atena, 1957, p. 4—6. La Brațiotis, p. 514.

18. *Op. cit.,* p. 515.

19. *Ibidem,* p. 516.

20. Pojem o dogmi u pravoslavnom Trkvi, în rev. *Bogoslovlje, Izdanie pravoslavnom Bogoslovski Fakultet u Beogradu,* Godina II (XVII), Svesca 2, Beograd 1958, p. 3—7.

21. *Op. cit.,* p. 7.

13 ; XIV, 26) [22]. «Prin urmare, dogmele creştine în sensul şi însemnătatea *largă* a cuvîntului sînt toate adevărurile revelate, date odată pentru totdeauna în Hristos, care se cuprind în Sfînta Scriptură şi Sfînta Tradiţie şi pe care, ca general obligatorii pentru toţi membrii, Biserica le păzeşte, le explică, le mărturiseşte şi le propovăduieşte, ca corp al Revelaţiei. Dar în sensul *strîmt* şi specific teologic, dogmele sînt acele adevăruri de credinţă descoperite de Dumnezeu, care se cuprind în Revelaţia dumnezeiască, în Sfînta Scriptură şi Sfînta Tradiţie, pe care pentru arătata necesitate, Biserica le-a sancţionat şi le-a formulat sărbătoreşte şi public la Sinoadele ecumenice» [23]. E clar că dogma îşi are autoritatea nu numai din Revelaţia dumnezeiască, ci şi de la Biserică, în care sălăşluieşte Sfîntul Duh, păzind-o de orice rătăcire şi care prin aceasta e infailibilă. Dar infailibilitatea Bisericii nu derivă de la Sinoadele ecumenice, ci, invers, infailibilitatea acestora derivă de la Biserică. «Definirea şi formularea dogmei din partea Sinoadelor ecumenice n-a reprezentat o *notă esenţială* şi un element neapărat şi principal, care le-ar da calitatea de adevăr veşnic dumnezeiesc, ci ceva accidental, condiţionat de împrejurările şi frămîntările istorice» [24]. Goşevici subliniază şi el rolul important al conştiinţei comune a Bisericii în ortodoxie *(sensus communis Ecclesiae)*. În Sinoade s-au definit numai adevărurile contestate de eretici. Dar învăţăturile nedefinite în Sinoade sînt tot aşa de obligatorii pentru mîntuire ca şi cele definite sinodal. Cele nesancţionate sinodal au fost păzite «cu fidelitate în diferitele monumente ale Sfintei Tradiţii, care exprimă conştiinţa generală a Bisericii» [25].

Teologii ruşi sînt şi ei în general de aceeaşi opinie. Astfel *Macarie* spune : «Dogmele credinţei, ca dogme, fie în ele înseşi, fie în doctrina Bisericii universale a lui Hristos, ca infailibilă, sînt totdeauna invariabile : ele sînt învăţate şi azi de Biserica Ortodoxă sub aceeaşi formă în care le-a primit de la însuşi Domnul nostru Iisus Hristos şi vor fi învăţate la fel pînă la sfîrşitul veacurilor». «Dar pentru credincioşi luaţi aparte, modul de a înţelege dogmele a variat de mai multe ori în cursul veacurilor». În acest proces de apropiere a dogmelor de înţelegerea credincioşilor se înscrie şi activitatea de definire a lor de către Sinoadele ecumenice [26].

În altă parte Macarie expune această idee şi mai pe larg. «Pentru a feri pe credincioşi de nesiguranţă, spre a le arăta ce şi cum au să creadă, răzemaţi pe Revelaţie, Biserica le-a propus de la început, urmînd Tradiţei Sfinţilor Apostoli, modele prescurtate sau simbolice de credinţă. Aici, *în puţine cuvinte, se expuneau în totalitatea lor dogmele fundamen-*

22. *Op. cit.*, p. 5.
23. *Op. cit.*, p. 6.
24. *Op. cit.*, p. 6.
25. *Op. cit.*, p. 7.
26. *Introduction à la théologie dogmatique*, Paris, 1857, p. 679. Ideia că dogme au existat în Biserică şi înainte de Sinoadele ecumenice o reprezintă şi Silvestru de Canev, v. *Teologia Dogmatică ortodoxă*, trad. rom. de Silvestru, episcop al Huşilor, partea I din vol. I, Bucureşti, 1895, p. 19—22.

tale ale creștinismului» [27]. «Cînd s-a ivit arianismul și macedonianismul, Biserica s-a văzut silită nu numai a face și a publica un simbol, care să servească de normă pentru toți credincioșii, neschimbat chiar după literă, ci și a fixa terminologia sacră și în general limba teologică a Bisericii. *Acest simbol conține aceeași învățătură ca și simboalele anterioare,* numai cu deosebirea că unele articole de credință sînt expuse în el cu mai multă preciziune și amănunțime contra ereziilor noi» [28]. Dar pe lîngă dogmele principale, puse de la început în simboalele de credință și desfășurate în Sinoadele ecumenice, au fost și altele care, în același timp și cu ocazia unor erezii noi, au fost desfășurate în Sinoadele provinciale și întărite mai tîrziu de Sinodul VI Trulan, ca : dogma păcatului originar, a grației, a necesității botezului pruncilor (can. 123—130 sinod. Cartagina). Toate aceste dogme au fost întărite și de Sfinții Părinți» [29]. Dar, «nu se poate spune că o dată cu încetarea Sinoadelor ecumenice s-a pus capăt dezvoltării dogmelor în Biserica Ortodoxă. Această dezvoltare nu a încetat, pentrucă nu s-au sfîrșit nici erorile» [30]. Dovadă sînt cele două Mărturisiri de credință din secolul al XVII (a lui Movilă și a lui Dositei). Dar «desigur nu se poate zice nici acum că dezvoltarea dogmelor creștine a încetat ; cîtă vreme vor apare erezii contra dogmelor, se va menține și necesitatea pentru Biserică de a fixa și explica dogmele sale, spre a păzi ortodoxia de alterări». Dar dezvoltarea e numai o definire mai dreaptă, nu o schimbare a conținutului : «Astăzi în Biserica Ortodoxă sînt tot atîtea dogme cîte ne-a descoperit Dumnezeu de la început». «Astfel dezvoltînd dogmele, nu se adaugă nimic nou în corpul doctrinei creștine ci numai se definesc cu ocazia ereziilor, se explică cu mai multă precizie, pentru creștini, aceleași puncte, pe care le mărturiseam și mai înainte, prin credința în Revelație, deși într-un mod mai puțin clar» [31].

În teologia rusă mai nouă se afirmă aceeași idee a unui conținut invariabil al dogmelor în tot cursul existenței Bisericii. Dar această invariabilitate nu mai este întemeiată numai pe criteriile oarecum externe ale originii divine a lui și pe infailibilitatea Bisericii care-l păzește cu fidelitate, ci pe însușirile intrinsece și mai adînci ale acestui conținut. Redăm această concepție după un articol al *Pr. P. Victorov* [32].

Pornindu-se de la ideea generală în teologia rusă (începînd de la Patriarhul Serghie mai ales) că creștinismul este în primul rînd o viață nouă adusă în lume de Hristos și trăită în unire cu El, viață care constituie esența Bisericii și se transmite din generație în generație prin Duhul Sfînt, se afirmă că dogmele sînt temeliile sau normele acestei vieți [33],

---

27. *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* trad. rom. de Arhim. Gherasim Timuș, t. I, 1886, p. 11.
28. *Op. cit.,* p. 13.
29. *Op. cit.,* p. 15.
30. *Op. cit.,* p. 16.
31. *Op. cit.,* p. 18—19
32. *O pravoslavnom ponimanii dogmata,* în «Revista Patriarhiei din Moscova», 1956, nr. 8, p. 46 urm.
33. Vezi ideea aceasta și la Prot. P. Gnedici, *Despre sensul ortodox al Bisericii și al unității Bisericii,* în «Revista Patriarhiei din Moscova», 1962, nr. 8.

care, rămînînd mereu aceeași, rămîn și ele neschimbate. Încă episcopul *Silvestru* spusese că dogmele ca adevăruri de bază ale Revelației și ale vieții Bisericii «sînt și bazele cele mai lăuntrice și mai ascunse ale vieții religioase»[34]. Viața noastră în Hristos, fiind o viață ce înaintează pe calea mîntuirii de păcat și de moarte, dogmele, ca expresiuni teoretice ale acestei vieți, indică modul în care se desfășoară mîntuirea noastră, au adică un sens soteriologic. Dogmele exprimă «din diferite laturi, dogma unică despre mîntuirea dăruită în Hristos, Dumnezeu adevărat și om adevărat» [35].

Dacă nu există alt mod de mîntuire, decît cel asigurat de trăirea cu Hristos în Biserică, conform normelor exprimate de dogme, se înțelege de ce ele trebuie să fie păzite de toți cei ce vreau să se mîntuiască. Cine se abate de la normele dogmatice, se abate de la calea mîntuirii. «De aceea cel ce neagă sau alterează dogmele Bisericii, neagă sau respinge însuși bazele mîntuirii sale» [36]. Acela iese singur din rînduiala vieții ce înaintează în starea de mîntuire. Prin excomunicare, Biserica constată doar ruperea interioară a cuiva de comunitatea bisericească și proclamă faptul depărtării lui. Sensul «anatemei» stă în faptul că Biserica «mărturisește despre căderea cuiva de la viața comună a Bisericii» (o expresie dintr-o enciclică a Sf. Sinod rus). «Biserica depărtează pe cel ce neagă dogmele ei, pentruca acela să nu înceapă să dezvolte în ea altă (pretinsă) viață, deosebită de cea comună a Bisericii», de cea singură propice mîntuirii [37]. De aceea în Biserica Ortodoxă erezia s-a considerat nu numai ca un dezacord cu autoritatea Bisericii, ci și ca stricătoare de suflet [38].

Dar tot din faptul că dogmele sînt bazele singurei vieți ce înaintează în mîntuire, «Biserica nu schimbă niciodată și nu are dreptul să schimbe principiile cele mai adînci și mai esențiale ale vieții duhovnicești, întrucît ele sînt dumnezeiești și ca atare vitale, rodnice și folositoare pentru orice timp și vitalitatea lor va fi suficientă pentru toată viața Bisericii pînă la sfîrșitul veacurilor» [39]. «Păstrînd fidelitate dogmelor ei, ca baze ale vieții ei, Biserica păstrează aceeași viață de la început, primită nemijlocit de la întemeietorul ei» [40].

Altfel e în catolicism unde au apărut nu numai formulări mai precise ale acelorași învățători, ci dogme noi, care nu se află explicit în Revelație și n-au fost cunoscute în Biserică în timpurile vechi. Dogmele se nasc acolo în următorul fel : Un teolog lansează o opinie. Ceilalți teologi iau atitudine pentru sau contra. După o vreme—care poate fi destul de lungă — scaunul papal sancționează unul din cele două puncte de

34. *Opît pravoslavnogo dogmaticescogo bogoslovia*, Kiev, 1892, p. 2. La P. Victorov, *O pravoslavnom ponimanii dogmata*, în «Revista Patriarhiei din Moscova», 1956, nr. 8, p. 48.

35. Pierre L'Huillier, *La Conception orhodoxe du dogme*, în Vestnik ruscago zapadno-evropeiscogo Exzerhata, Paris, 1958, nr. 4, p. 240. La P. Victorov, *art. cit.* p. 48.

36. Victorov, *ibidem*, p. 49 și Silvestru, *Op. cit.*, p. 22.

37. *Ibidem.*

38. *Ibidem.*

39. Silvestru, *Op. cit.*, p. 25, la Victorov, *art. cit.*, p. 49.

40. Victorov, *ibidem*, p. 52.

vedere, de obicei pe cel care reprezintă o noutate față de învățătura veche. Noua dogmă nu e o învățătură cuprinsă explicit în Scriptură și Tradiție, ci, după afirmarea teologilor catolici, implicit, fapt foarte relativ, dacă ne gîndim că prin deducție se pot scoate de multe ori lucruri contrare din aceeași teză. Pe drept cuvînt Victorov remarcă : dacă noua dogmă schimbă viața religioasă a credincioșilor, ea este inacceptabilă, dacă nu o schimbă, nu este necesară.

Neînțelegînd concepția ortodoxă despre dogme, ca temelii invariabile ale aceleiași trăiri a mîntuirii în Hristos, confesiunile occidentale au considerat ortodoxia ca încremenită, ca lipsită de vitalitate creatoare [41]. Dar Biserica nu s-a împietrit. Dovadă sînt marii ei teologi : Sfîntul Simion Noul Teolog, Sfîntul Grigorie Palama, Nicolae Cabasila etc. În cuprinsul ei a fost o dezvoltare, care, dacă nu se poate numi dogmatică, este în orice caz teologică [42]. «Dezvoltarea recunoscută de teologii ortodocși constă în expunerea sistematică a adevărurilor dogmatice corespunzător cu trebuințele vremii, în dezvoltarea sensului lor vital, pornind de la marea experiență duhovnicească a Bisericii și cu aplicare la trebuințele lăuntrice ale comunității creștine» [43].

În acuza de încremenire ce se aduce Bisericii Ortodoxe după epoca Sinoadelor ecumenice, se ascunde neînțelegerea ambelor perioade din istoria ortodoxiei. «Perioada Sinoadelor ecumenice nu a fost timpul dezvoltării dogmatice în sens catolic, de adăugare a ceva nou la învățătura de credință, precum în timpul ulterior Biserica Ortodoxă nu a încetat opera de definire cu însemnătate pentru învățătura de credință». (Sinoadele din anii 1156, 1157, 1341, 1351, 1672). Perioada Sinoadelor ecumenice a fost numai timpul celei mai aprinse lupte pentru păstrarea unicului adevăr nealterat de la început. «Stabilirea unor formule mai exacte, prelucrarea unei terminologii speciale, a servit aceluiași scop» [44]. «Stabilirea de noi formule dogmatice nu înseamnă introducerea de dogme noi, pentrucă conținutul dogmei e deosebit de formula dogmatică. Conținutul dogmatic este adevărul ce are un caracter ontologic... Iar formula dogmatică este o expresie verbală a acestui adevăr. Adevărul (conținutul) dogmei este neschimbabil, iar formulele dogmatice se pot schimba (perfecționa), și ele de fapt s-au schimbat în viața Bisericii. Dar cu toate schimbările, noua formulă, fiind numai mai perfectă, nu contrazice întru nimic formulele anterioare. De obicei formula nouă lărgește numai formula mai veche, exprimă mai perfect laturi parțiale ale aceleași credințe neschimbate a Bisericii» [45]. «În afară de aflarea unor expresii mai perfecte ale credinței celei una a Bisericii, în înțelesul *dezvoltării* intră și

41. Vezi teologul catolic H. N. Oxenham, care scrie, curînd după apariția teoriei noi a lui Newman despre dezvoltarea dogmelor : «Biserica greacă de la acel timp (de la disputa iconaclastă) a amorțit și s-a împietrit» *(Le principe des développements théologiques*, Paris, 1909, p. 43). la Victorov, *art. cit.*, p. 50.

42. Victorov, *art. cit., p. 50 :* Pentru a respinge acuza de încremenire adusă Ortodoxiei, «să vedem în ce constă dezvoltarea ei teologică, nu dogmatică, în concepția ortodoxă».

43. *Ibidem.*

44. *Ibidem,* p. 51.

45. *Ibidem,* p. 51.

explicarea mai adîncă a adevărului dogmatic, crearea sistemelor dogmatice etc.» [46].

Aceeaşi idee o exprimă concentrat şi *Prot. V. Borovoi* cînd spune: «Biserica Ortodoxă a crezut, a mărturisit şi a învăţat totdeauna: a. toate dogmele creştine sînt date în Revelaţia dumnezeiască; b. păzitoarea şi explicatoarea infailibilă a Revelaţiei dumnezeeşti este Biserica; c. dogma este un adevăr al învăţăturii luat din Sfînta Scriptură şi Sfînta Tradiţie şi păzit în mod neschimbat şi predat succesiv în conştiinţa vecinic vie a Bisericii ecumenice; d. Sf. Tradiţie a Bisericii ecumenice este călăuză spre înţelegerea adecvată a dogmelor de credinţă cuprinse în Revelaţie. Pentru a feri pe credincioşi de răzvrătiri în chestiuni de credinţă şi a le arăta ce trebue să creadă pe baza Revelaţiei, Biserica le-a propus de la început modele de credinţă şi de mărturisire, care au servit ca expresii ale glasului Bisericii ecumenice şi au cuprins în ele credinţa creştină neîndoielnică, fiind obligatorii pentru fiecare credincios. Astfel de modele (norme, reguli) de credinţă şi mărturisire sînt Simboalele Bisericii» [47].

2. EXISTENŢA DOGMELOR ÎNAINTE DE SINOADELE ECUMENICE

Un element din concepţia despre dogmă a teologilor înşiraţi, este că Biserica a avut dogme şi înainte de Sinoadele ecumenice. Ne vom mulţumi să indicăm aci confirmarea acestei idei prin mărturia scriitorului bisericesc Origen şi a Sfîntului Părinte Ciril din Ierusalim, care au vorbit mai pe larg despre acest subiect [48].

Origen face o deosebire netă între dogme şi reflexiunile pozitive ce le face el pe marginea lor. Pe cele dintîi le prezintă ca nişte învăţături stabilite şi sigure, prin cele din urmă n-are pretenţia să definească ceva orîcă sigur, ci să ajungă la o idee mai sigură decît altele prin controversă şi discuţie; de aceea în cele din urmă procedează cu multă grijă şi temere, ca să nu greşească prea mult: «Chiar noi ne exprimăm cu mare teamă şi grijă, mai curînd discutînd şi controversînd decît statuînd ceva ca sigur şi hotărît. Căci am arătat în cele de mai sus *ce sînt acele învăţături*

46. *Ibidem*, p. 52.

47. Prot. V. Borovoi, *Simbol verî i soborî*, în «Revista Patriarhiei din Moscova», 1956, nr. 9, p. 58—59.

48. Amintim numai în treacăt că existenţa dogmelor înainte de Sinoadele ecumenice este confirmată şi de alţi scriitori şi Părinţi bisericeşti, ca: Sfîntul Ignatie Teoforul care vorbeşte de «dogmele Domnului», sau de «dogmele apostolice» (*Epistola către Magnezieni* cap. 13). De «dogme apostolice» vorbeşte şi Lactanţiu (*Lib. de mort. persecutorum*, cap. 11, P. L. VII, 194). Eusebie de Cezareea spune în *Istoria bisericească*, scrisă înainte de Sinodul I ecumenic, de Porfirie că a încercat să calomnieze Scriptura, dar «n-a putut aduce nici o acuzaţie urîtă dogmelor» (*Kirchengeschichte, hrsg. von Eduard Schwartz*, ed. 3, Leipzig, 1922, lib. V., 18, p. 238), iar în alt loc că deoarece în Asia Mică se serbau Paştile la 14 Nisan, indiferent în ce zi cădea, s-au ţinut Sinoade şi adunări de episcopi «şi toţi într-un gînd au definit (διετυποῦντο) dogma bisericească, în sensul ca să nu se serbeze taina Învierii din morţi a Domnului în altă zi decît în cea a duminicii» (*Op. cit.*, lib. V, 21, p. 209).

despre care trebuie să ne oprim la o dogmă lămurită, aceea ce socot că am făcut și noi cînd am vorbit despre Treime. Acum însă ne străduim, pe cît putem, mai mult în scopul unei discuții decît în acela al unei definiri» [49]. Dogma are acest caracter necontroversabil și nu se obține dintr-o desfășurare logică de judecăți, ci se acceptă prin credință ca adevăr stabilit, pentrucă este obiectul mărturisirii de credință a Bisericii. «Am discutat cele de mai sus într-o expunere generală, privitoare la creaturile raționale, urmînd mai mult *cursul logic al judecăților decît cele stabilite și hotărîte într-o dogmă definită,* după ce lămurisem, pe cît am putut, textul privitor la Tatăl, Fiul și Sfîntul Duh. Să vedem acum ce avem de spus, în continuare, urmînd mărturisirea dogmei noastre, adică mărturisirea de credință a Bisericii» [50].

În sfîrșit a treia însușire a dogmei, care întemeiază pe cele două amintite *(mărturisită de Biserică* și *necontroversabilă)* este aceea de a fi *primită de la apostoli,* prin succesiunea neîntreruptă, și prin ei de la Domnul Însuși, adică de a-și avea originea în Revelație. Aceasta îi dă caracter de adevăr sigur, deosebit de «părerile înșelătoare» și prin aceasta caracter de învățătură imutabilă. «Deorece sînt mulți care socotesc că ei știu să aleagă cele ce sînt ale lui Hristos, iar unii dintre ei gîndesc deosebit decît cei dinaintea lor, *să se păstreze cu tărie propovăduirea bisericească în ordinea succesiunii, transmisă de la Apostoli și care rămîne pînă azi în Biserică. Numai aceea trebue considerat ca adevăr ceea ce nu se desparte în nici o privință de tradiția bisericească și apostolică»,* [51].

Și Origen înfățișează apoi aceste adevăruri sigure «transmise lămurit prin propovăduirea apostolică». Cele mai principale dintre ele constituie una din acele «regula fidei», de care ne dă și Irineu vreo cîteva și care au în fond același conținut. Iată «regula fidei» dată de Origen: «Mai întîi că există un singur Dumnezeu care a creat și alcătuit toate..., Dumnezeul tuturor drepților, al lui Adam, Avel etc.; și că acest Dumnezeu, în zilele de pe urmă, cum făgăduise înainte prin prooroci, a trimis pe Domnul nostru Iisus Hristos, să cheme, mai întîi, firește, pe Israel, și în al doilea rînd să cheme și neamurile... Iisus Hristos s-a născut din Tatăl *mai înaintea oricărei creaturi...* După ce El slujise Tatălui în crearea tuturor lucrurilor, «căci prin El toate s-au făcut», în timpurile din urmă, golindu-se pe Sine, făcîndu-se om, S-a întrupat, deși era Dumnezeu. A luat trup asemenea cu al nostru, deosebindu-se numai prin aceea că s-a născut din Fecioară și din Sfîntul Duh. Și pentrucă acest Iisus Hristos S-a născut și a pătimit în adevăr și nu prin închipuire, ci cu adevărat a suportat această moarte, ca orice muritor, tot cu adevărat a înviat din morți și... s-a înălțat. De-abia în urmă, ei (apostolii) au învățat că Duhul Sfînt s-a împărtășit în rang și demnitate cu Tatăl și cu Fiul...»

---

49. *De principiis,* lib I, cap. VI, & 1.
50. *Op. cit.,* lib. I, cap. VII, & 1.
51. *Op. cit.,* lib. I, prefață, & 2.

Apoi Origen mai dă cîteva învățături tot așa de sigure, dar necuprinse în regula fidei : «Iar după acestea că sufletul avînd o substanță și o viață proprie, după ce va pleca din această lume va fi răsplătit după meritele sale, fie avînd să se bucure de moștenirea vieții și fericirii veșnice, fie fiind supus focului veșnic și chinurilor... Dar va fi și timpul învierii, cînd corpul acesta... se va scula întru mărire... În predicarea bisericească mai este lămurit că orice suflet rațional se bucură de judecată și voință liberă, dar el este în luptă cu diavolul». Mai menționează învățătura despre îngeri și demoni, despre inspirația Sfintei Scripturi. Dar Origen a arătat și anumite puncte încă nelămurite în propovăduirea bisericească : așa e problema dacă Duhul Sfînt e născut sau nenăscut, dacă sufletul «este din transmițătorul seminței», sau dacă are alt început, dacă peste tot e născut sau trimis din afară în trup, dacă diavolul a fost înger, etc. Despre acestea trebue să se mai cerceteze [52].

Reținem din spusele lui Origen că Biserica cunoștea și înainte de Sinoadele ecumenice dogmele ca învățături de credință stabilite și sigure, provenind din Revelația Divină, transmise de Domnul prin apostoli și propovăduite de Biserică în mod neîntrerupt și avînd să fie păstrate ca adevăruri neschimbate și necontroversate în toate timpurile.

Prețioase sînt lămuririle *sfîntului Ciril al Ierusalimului* în Catehezele sale despre dogme, pentru că, deși le-a ținut după Sinodul I ecumenic, el folosește numirea de dogme pentru învățăturile cuprinse în Simbolul credinței Bisericii din Ierusalim, care e deosebit și mai vechi decît Simbolul stabilit la Sinodul I ecumenic de la Niceea [53].

El numește mai întîi în mod general dogme «învățăturile drepte». «Esența evlaviei constă din două lucruri : din învățături drepte și fapte bune... Cea mai mare bogăție este învățarea dogmelor. Din pricina aceasta este și învățarea Simbolului credinței... »[54]. Sfîntul Ciril, înainte de a începe explicarea fiecărui cuvînt din Simbol, arată care sînt pe scurt învățăturile cuprinse în el, «învățăturile absolut necesare». Întîi trebue pusă «ca temelie în suflet, prin credință, dogma despre Dumnezeu», «dogma despre unitatea lui Dumnezeu» [55]. Apoi menționează dogmele : despre îngropare, despre înviere, despre înălțare, despre judecata viitoare, despre Sfîntul Duh. Ele trebuie întemeiate pe Sfînta Scriptură. «Nici chiar pe mine, care-ți vorbesc acestea, să nu mă crezi, dacă nu vei primi din dumnezeiești Scripturi dovada celor ce-ți vorbesc. Mîntuirea noastră din credință nu constă în ușurința vorbirii, ci în dovezile dumnezeieștilor Scripturi» [56].

Ca și Origen, așa și Sfîntul Ciril mai menționează pe lîngă «dogmele» înșirate, încă vreo cîteva învățături sigure, dar care nu sînt cuprinse în Simbol, foarte probabil pentru faptul că nu se referă la Dum-

52. *Op. cit.*, lib. I, prefață, & 5—6.
53. *Catehezele*, partea I, trad. rom. de Pr. D. Fecioru, București, 1943, Cateh, IV, 2, p. 104—5
54. *Ibidem*, Cateh, cit. 3, p. 105.
55. *Ibidem*, Cateh. cit., 4, 5, p. 106, 109.
56. Cateh. IV, 7—17, *Ibidem*, p. 110—118.

nezeu. Acestea sînt învățăturile despre suflet și despre trup, adică învățătura antropologică. «După cunoașterea acestui venerat, slăvit și preasfînt Simbol, cunoaște-te deci și pe tine însuți, cine ești. Ca om ești format din două naturi, alcătuit din suflet și trup... Cunoaște că sufletul este liber, este opera lui Dumnezeu cea mai frumoasă, după chipul Făcătorului. Este nemuritor... Este o ființă rațională... Are putere să facă ceea ce voește» [57]. Și fapt curios, spre deosebire de Origen, care socotește că nu există o învățătură stabilită despre originea sufletului, Sfîntul Ciril consideră învățătură stabilită, teoria că sufletul vine din afară de corp și că «înainte de a veni pe lume, nu avea păcate : acum însă păcătuim prin voință liberă »[58].

După ce înșiră aceste învățături, sfîntul Ciril spune : «Scripturile Vechiului și Noului Testament ne învață aceste dogme» [59]. Aceste învățături sînt ca niște legi ale Bisericii, pe care trebuie să le respecte fiecare membru al ei : «Așadar tu, care ești fiu al Bisericii, nu răsturna legile Bisericii» [60]. Ele constituie «credința» fără de care nu se poate mîntui nimeni, pentrucă nu se poate împodobi cu virtuți. «Dacă vom păzi această credință, nu vom fi osîndiți și ne vom împodobi cu virtuți»[61].

Credința în acest sens se referă la un anumit conținut cu care sufletul se declară de acord. Credința aceasta, în care accentul cade pe învățătura crezută, se numește dogmatică. Deosebit de ea, dar nu despărțită, este credința în care accentul se pune pe atitudinea receptivă a omului, sau credința ca act. «Cuvîntul credință... este unul, dar se desparte în două. Este un fel dogmatic de credință, în care există un acord al sufletului cu un anumit lucru». «Este un al doilea fel de credință, dăruit de Hristos prin har... Această credință, după har, dăruită de Duhul, nu este numai dogmatică, ci lucrează și cele ce sînt mai presus de om» [62].

Sfîntul Ciril ne dă și o lămurire a felului în care s-a constituit «dogma», sau Simbolul credinței : prin concentrarea de către Biserică a expresiilor de același conținut din Scriptură în cîte o idee. Aceste idei au fost legate apoi între ele, pentru a fi ținute minte de cei ce nu pot citi Scriptura, sau nu pot concentra în cîteva idei cele spuse în ea : «Pentru că nu toți știu să citească Scripturile, deoarece îi împiedică de la cunoașterea lor pe unii simplitatea minții, pe alții ocupațiile, de aceea am strîns în cîteva fraze toată dogma credinței, ca să nu se piardă sufletul din pricina neștiinței. Auzind de aceste cuvinte, adu-ți aminte de Simbolul credinței. Învățăturile credinței n-au fost alcătuite așa cum li s-a părut oamenilor, ci cele mai importante au fost adunate din toată Scirptura și formează o singură învățătură a credinței». Simbolul credinței cuprinde concentrat toată învățătura credinței sau toată dogma. «Și după cum

57. Cateh. IV, 18, *Ibidem*, p. 118.
58. Cateh. IV, 18, *Ibidem*, p. 118.
59. Cateh. IV, 33, *Ibidem*, p. 129. Totuși nu știm sigur dacă Sfîntul Ciril folosește numirea de «dogmă» și pentru învățăturile despre suflet și trup.
60. Cateh. IV, 35, *Ibidem*, p. 131.
61. Cateh V, 6, *ibidem*, p. 141.
62. Cateh V, 10—11, *ibidem*, p. 144—5.

sămînța de muștar dintr-un mic grăunte își întinde împrejur multe ramuri, tot astfel și *acest Simbol în puține cuvinte a cuprins ca într-un sîn toată cunoștința evlaviei din Vechiul și Noul Testament*» [63]. Credința poate primi deci o extensiune mai mare sau mai mică. De la extensiunea din Scriptură a trecut la forma concentrată a Simbolului și de la forma concentrată la forma tot mai extinsă în propovăduirea Bisericii și în expunerea teologică. Deci într-un fel are dreptate și Ștefan Țancov cînd spune că în Simbolul niceeo-constantinopolitan, întocmit pe baza simbolurilor vechi, se cuprinde toată credința.

În felul acesta, Sfîntul Ciril afirmă nu numai că Biserica avea și înainte de Sinoadele ecumenice o credință dogmatică imutabilă, ci și că ea era completă. De aceea el cere învățăceilor săi să nu primească altă credință : «Altă învățătură afară de aceasta să nu primiți, nici chiar dacă noi, care vă învățăm acum, ne-am schimba și am grăi învățături contrare acestora». E oprită deci primirea unor învățături noi în substanță, nu o explicare mai pe larg a celor cuprinse în Simbol». «Dobîndește și păstrează numai credința pe care ai învățat-o și ți-a fost propovăduită, aceea ce ți-a fost predată acum de Biserică și întărită de toată Scriptura» [64]. Aci avem cele două criterii care dau caracterul imutabil al conținutului credinței, caracterul dogmatic : biblicitatea și bisericitatea, cu continuitatea sau tradiționalitatea cuprinsă în ea.

Despre această plenitudine a învățăturii de la început, plenitudine ce nu are lipsă de completare, scrie și Clement Alexandrinul : «Nouă nu ne este îngăduit să socotim neîntreg ceea ce învață El, iar învățătura Lui este mîntuire vecinică de la un Mîntuitor vecinic» [65]. «Această lucrare sfîntă... se numește desăvîrșire, pentru că nu e nevoie să fie întregită de nimic... Ce oare mai lipsește celui care a cunoscut pe Dumnezeu ?» [66]. «Și cum să nu fie desăvîrșită învățătura acestui Fiu desăvîrșit ?» [67].

Dar atunci în ce a constat opera de dogmatizare a Sinoadelor ecumenice ?

3. APORTUL DOGMATIC AL SINOADELOR ECUMENICE

Sinodul I ecumenic a fost convocat de împăratul Constantin numai pentru a pune capăt dezbinării ce începuse în Biserică din cauza ereziei lui Arie și a restabili pacea, prin punerea în lumină a credinței de la început a Bisericii.

Istoricul bisericesc Socrate, scriind despre Sinodul I ecumenic, spune că împăratul Constantin în cuvîntul de deschidere către Sinod a insistat

63. Cateh. V, 12, *ibidem*, p. 147—8.
64. Cateh. V, 12, *ibidem*, p. 147.
65. *Pedagogul*, cap. VII, trad. rom. de Nic. I. Ștefănescu, București, 1939.
66. *Ibidem*, p. 50.
67. *Op. cit.*, cap. V, p. 48.

asupra «acordului cu dogmele apostolice» [68]. Dintre Părinții din Sinod, 300 ascultînd de acest cuvînt, «au îmbrățișat sănătatea dogmelor», iar ceilalți 17 «s-au împotrivit dogmelor apostolice», alăturîndu-se «dogmelor lui Arie» [69]. Episcopul Macarie din Ierusalim, după ce expune în Sinod punctele credinței, declară : «Aceasta e credința apostolică și nepătată a Bisericii, pe care, predată de la început de Domnul însuși prin apostoli, din strămoși la nepoți, Biserica o vestește și o păstrează și acum și pururea»[70]. Iar un bătrîn simplu, răspunzînd unui filozof arian, i-a spus : «În numele lui Iisus Hristos, al Cuvîntului care pururea este cu Tatăl, ascultă dogmele adevărului... Urmează-mă în biserică, ca să iei semnul acestei credințe». Și filozoful n-a mai știut ce să răspundă, simțindu-se biruit «de o putere dumnezeiască... căreia nu i se mai puteau împotrivi cuvintele» [71].

Iar după ce s-au terminat discuțiile, arătîndu-se toți de acord, «au socotit toți ai noștri că trebuie să hotărască termenul «de o ființă» pentru a exprima credința bisericească, așa cum ne-au predat-o sfinții noștri Părinți (ἔδοξεν πᾶσιν τὸ ὁμοούσιον δεῖν ὁρίσασθαι ἐπὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς πίστεως ὅν τρόπον καὶ οἱ μετὰ τοὺς ἀποστόλους... πατέρες παρέδωσαν τὴν πίστιν), adică să mărturisească pe Fiul și pe Sfîntul Duh de aceeași ființă cu a Tatălui. Această credință sfinții episcopi adunați la Niceea au întărit-o (ἐβεβαίωσαν) și mulțimea bărbaților celor sfinți și mărturisitori și preavestitul și de Dumnezeu iubitorul împărat și mulțimea credincioșilor adunată acolo au primit (ἀπεδέχθησαν) mărturisirea credinței, afară de 17 episcopi» [72]. Împăratul s-a bucurat de «expunerea credinței drepte și apostolice» [73].

Cuvintele de mai sus exprimă aportul dogmatic al Sinodului. Sinodul fixează un termen nou, nu schimbînd dogmele vechi, sau credința veche, care sînt de la început în Biserică, ci tocmai pentru a le salva de răstălmăcirea, de alterarea care s-a ivit. Precizările sinodale asigură păstrarea dogmelor de la început.

Dar deși Sinodul nu aduce dogme noi, ci le întărește și precizează pe cele vechi, totuși și cele hotărîte s-au socotit de el «dogme» (δεδόγμενα)' [74]. Astfel, dacă dogmele înseamnă propozițiile de la început ale credinței, care reprezintă inevitabil anumite precizări ce o disting de alte concepții, orice noi precizări ale aceleași credințe, cînd nevoia o cere, sînt numite și ele dogme, pentrucă reprezintă dogmele vechi într-o nouă înfățișare. Nici o dogmă proclamată de un Sinod nu vine să umple un gol unde n-a fost nimic, nu e o creație din nimic, ci e un plus de pre-

68. „Τῶν ἀποστολικῶν δογμάτων τὴν συμφωνίαν πραγματευόμενος". *Istoria bisericească*, cartea I, cap. 8, (Mansi, Ampl. Coll. Conc., vol. 2, 817).
69. *Ibidem* (Mansi, *ibidem*, 820)
70. *Ibidem*, cap. 23 (Mansi, *Ibidem* 876).
71. *Ibidem* (Mansi, *ibidem* 876).
72. *Ibidem*, cap. 24 (Mansi, *ibidem* 876—7).
73. *Ibidem* (Mansi, col. 879).
74. Socrates, *Ibidem*, cap. 28, Mansi, *ibidem*, col. 884: „Τὰ κοινῇ δεδογμένα κυρωθῆναι ὡρίσατο".

cizare care se adaugă, la nevoie, la precizările vechi ; e o nouă precizare a vechii sau a vechilor precizări, o punere într-o lumină și mai clară a ceea ce există de la început. Nici una din precizările vechi nu e prin aceasta declarată rea și scoasă din vigoare. Iar cele dintîi precizări sînt cele din Revelația dumnezeiască.

Eusebiu de Cezareea, explicînd într-o epistolă pastorală credincioșilor săi cum au decurs lucrurile în Sinod, ca să nu creadă cumva că Sinodul a schimbat credința de pînă atunci, scrie : «Precum am primit de la episcopii dinainte în prima catehizare și la botez și precum am învățat din dumnezeiești Scripturi și cum am crezut și am învățat (pe credincioși) ca preot și ca episcop, așa crezînd și acum vă prezentăm credința noastră. Iar ea este următoarea». Și dă textul vechi al Bisericii din Cezareea Palestinei. Apoi arată că acest text l-a propus Sinodului spre a-l confirma ca text normativ pentru întreaga Biserică. Dar Sinodul a adăugat cuvintele «de o ființă» și «născut, iar nu făcut». Și Eusebiu dă textul cu aceste precizări. Apoi spune că Părinții nu au primit aceste cuvinte «fără cercetare», ci după multe discuții. Termenul «de o ființă» s-a primit ca să se arate că Fiul nu are nimic creat ; că e din Tatăl, dar nu parte din Tatăl. «Cu acest înțeles am socotit că e bine să fim de acord, învățătura binecredincioasă declarînd că Fiul e din Tatăl, dar nu e parte din ființa Lui» [75]. Ὁμοούσιος înseamnă de fapt că Fiul are împreună cu Tatăl toată ființa, deci nu e cu nimic mai mic, sau deosebit față de Tatăl.

Cercetătorii au adus și alte precizări în această privință. Le dăm acestea după A. Spasski, care spune : «Dar din Simbolul baptismal al Bisericii sale, Eusebiu n-a luat tot, ci numai acele articole ale lui, care se refereau la problema cercetată de Sinod completîndu-le și dezvoltîndu-le cu adausuri proprii» [76]. Punctul controversat despre dumnezeirea Fiului lui Dumnezeu se expunea în textul prezentat de Eusebiu astfel : «Credem în unul Domn Iisus Hristos, Cuvîntul lui Dumnezeu, lumină din lumină, viață din viață, Fiul unul născut, cel întîi născut al întregii creaturi». După expunerea învățăturii despre întrupare, se adăuga ca un comentariu la cele spuse mai sus : «Credem că fiecare din ei, Tatăl și Fiul, au existența proprie ; Tatăl este cu adevărat Tată și Fiul cu adevărat Fiu» [77]. «Dar spre neplăcerea lui Eusebiu, încercarea lui de a uni în jurul său partidele teologice ale Sinodului s-a dovedit infructuoasă». Sinodul a văzut că «expresiile de ținută generală, ca cele aflate în Simbolul lui Eusebiu, nu-și ating scopul și nu înlătură arianismul» [78].

Împăratul însuși a cerut să se introducă în textul lui Eusebiu termenul «de o ființă» (ὁμοούσιος) și Părinții Sinodului au acceptat do-

75. Mansi, *ibidem*, col. 916.

76. Prof. A. Spassky, *Istoria dogmaticeskich dvijenii v epochu vselenskich Soborov*. I Tom pervii : Trinitarnii vopros (Istoria ucenia o sv. Troițe), 1906, p. 223. Vezi și Hr. Papadopulos, **Τὸ Σύμβολον τῆς Β οἰκουμενικῆς Συνόδου**, Atena, 1924, p. 47.

77. Epistolele lui Eusebiu către păstoriții săi. Socrate, *Istoria bisericească* I, 8. La Spassky, *loc. cit.*

78. Spassky, *Op. cit.* p. c.

rința lui. «Noul cuvînt cerut de împărat a zădărnicit încercarea lui Eusebiu și în locul formei nedeterminate, mijlocitoare, a dat Simbolului forma definită, strict dogmatică, acea formă la care s-au oprit încă înainte de ședința solemnă conducătorii Bisericii» [79]. În afară de cuvîntul «de o ființă», Sinodul a introdus încă cîteva expresii, «fie cu caracter de corectură, fie cu caracter dogmatic». Între îndreptările de caracter dogmatic menționăm : eliminarea expresiei «Cuvîntul lui Dumnezeu», întrucît cu această expresie se asociau adeseori idei luate din filozofie, ca d. ex. aceea că Cuvîntul e instrument intermediar între Dumnezeu și lume. «Termenul Cuvîntul lui Dumnezeu era în general străin limbii Simboalelor Bisericii vechi și în textul Simboalelor din Cezareea a fost introdus de Eusebiu» [80]. Părinții Sinodului I au înlocuit-o cu expresia curat creștină : «Fiul lui Dumnezeu». Mai departe ei au eliminat expresia «cel dintîi născut al întregii creaturi», care se afla în întrebuințare la arieni și putea servi ca temei pentru ideea că Fiul este numai prima creatură a Tatălui. Au mai eliminat expresia «viață din viață«, care nu preciza dacă viața Fiului e identică cu viața Tatălui. Peste tot expresia «Fiul unul născut, întîiul născut a toată creatura, născut înainte de veci din Tatăl», au înlocuit-o cu cuvintele care disting în mod clar învățătura Bisericii de cea ariană : «născut din Tatăl, adică *din ființa Tatălui,* Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut, nu făcut».

Astfel a rezultat următorul text : «Credem într-unul Dumnezeu Tatăl Atotțiitorul, Făcătorul tuturor văzutelor și nevăzutelor. Și într-unul Domnul Iisus Hristos, *Fiul lui Dumnezeu,* născut din Tatăl, Unul născut, adică *din ființa Tatălui, Dumnezeu din Dumnezeu,* lumină din lumină, *Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut, nu făcut, de o ființă cu Tatăl,* prin Care toate s-au făcut, precum în cer, așa și pe pămînt. Care pentru noi oamenii și pentru a noastră mîntuire s-a coborît, s-a întrupat, a pătimit și a înviat a treia zi, s-a înălțat la cer și va veni să judece vii și morții. Și întru Duhul Sfînt» [81].

Între îndreptările și completările introduse de Sinod în Simbolul lui Eusebiu (indicate prin sublinieri), care l-au transformat dintr-un Simbol particular în Simbolul Bisericii ecumenice, locul central îl ocupă termenii : «din ființa Tatălui» și «de o ființă cu Tatăl». «În acești doi termeni e concentrată deplinătatea operei dogmatice a Sinodului, sinteza învățăturii lui despre a doua persoană a Sfintei Treimi» [82].

---

79. Idem, *Op. cit.,* p. 224.
80. *Ibidem.*
81. *Ibidem,* p. 225.
82. Spassky, *Op. cit.* p. 226. Prin aceasta Sinodul n-a săvîrșit totuși un act revoluționar în Biserică. Aceasta o dovedește Spassky în următorul mod : «Nu e fără interes să observăm că primul Sinod din istoria Bisericii, căruia i s-a atribuit autoritatea ecumenicității, a găsit de trebuință pentru exprimarea învățăturii de credință a Bisericii să se folosească nu de termenii biblici, ci de termeni care erau produsul gîndirii filozofice antice... Această abordare a problemei... a fost porvocată de imposibilitatea de a afla în Biblie o astfel de formulă, care n-ar fi putut fi supusă răstălmăcirilor echivoce într-un spirit opus spiritului ortodox și care ar fi putut exprima perfect învățătura Bisericii. Doctrina ariană bazîndu-se nu atît pe temeiuri teologice, cît pe temeiuri metafizice, erau

Din cele de mai sus rezultă pe de o parte că Sinodul I ecumenic a adus o contribuție reală de ordin dogmatic, pe de alta că el nu a umplut un gol în învățătura dogmatică a Bisericii, ci a adus doar unele precizări într-unul din punctele ei de credință.

Același lucru e valabil și pentru Sinodul II ecumenic. El aduce un plus de precizare textului de la Niceea și îl întregește cu o precizare a învățăturii Bisericii despre Duhul Sfînt.

Cercetătorii protestanți (Hort, Harnack, Caspari), poate în tendința de a reduce la zero rolul Sinoadelor ecumenice în întocmirea celui mai important Simbol al creștinismului, au susținut că textul Simbolului niceo-constantinopolitan nu e decît vechiul Simbol al Bisericii din Ierusalim prelucrat, pe la anii 362—373, în spiritul Simbolului de la Niceea (probabil de episcopul Ciril) și ajuns în uzul Bisericii din Palestina și jur, întrucît se află și în opera lui Epifanie din Cipru, Ancoratus, scrisă pe la anii 373—374 [83].

Cercetătorii ortodocși, Spasski și Hr. Papadopulos, au demonstrat însă că Simbolul în chestiune este opera Sinodului II ecumenic, care a întregit și făcut mai clar Simbolul de la Niceea [84], fără să-l modifice propriu-zis în conținutul lui. Spasski spune : «Victoria învățăturii despre Sfînta Treime, proclamată unanim în Sinodul de la Constantinopol, a necesitat o expunere mai nouă și mai amănunțită a credinței, pe care el a și dat-o de fapt. De altă parte, am amintit înainte că expunerea niceeană de credință nu a fost un Simbol în sensul propriu al cuvîntului, ci a reprezentat mai degrabă o definiție de credință (μάθημα), cum se numește în unele documente ; în practica slujbelor divine, a catehizării și botezului, ea n-a fost aplicată, întrucît era lipsită de un număr de articole necesare, ca cele despre Biserică, botez, învierea morților, viața viitoare. Noile forme ale Simboalelor locale, apărute în diferite Biserici

necesare și pentru respingerea ei cu aceleași arme... Dar cedînd necesității, Părinții niceeni n-au introdus prin aceasta o învățătură nouă, necunoscută tradiției bisericești, și n-au ieșit din cadrul a ceea ce au moștenit din timpurile dinainte. Actul lor a avut în Biserica veche un șir întreg de precedente... De la primele momente ale apariției literaturii teologice, scriitorii creștini au încheiat alianță cu știința lumii păgîne, și-au însușit rezultatele ei cele mai bune și au transplantat în teologia Bisericii multe noțiuni create de gîndirea păgînă, care, prin extraordinara precizie a nuanțelor lor, erau cu totul binevenite pentru lămurirea celor mai înalte și mai abstracte obiecte ale religiei. Din documentele scrisului creștin, acești termeni, împrumutați din știința lumii, au trecut pe neobservate și foarte timpuriu în documentele oficiale ale Bisericii, în Simboalele și mărturisirile de credință... Așa d. ex. Simbolul lui Grigorie Taumaturgul, unul din cele mai remarcabile Simboale ale Bisericii vechi... nu mai puțin de jumătate constă din termeni metafizici, aparținînd domeniului filozofiei ; același caracter îl are expunerea credinței, prezentată de șase episcopi răsăriteni la un sinod din Antiohia împotriva lui Pavel de Samosata». Sinodul I ecumenic n-a adus o noutate prin aceasta, cum îl acuza Harnack. «Tot ce a făcut el constă în aceea că a introdus în Simbolul ecumenic al credinței cuvinte luate din limbajul științii, a mărturisit solemn legitimitatea primirii în domeniul credinței a explicațiilor științifice, a recunoscut și consacrat vizibil dreptul rațiunii de a participa la rezolvarea aspectelor nelămurite ale credinței» (p. 226—8).

83. Spassky, *Op cit.* p. 589.

84. Hr. Papad., *Op. cit.*, p. 73 : «E vorba de același Simbol dat de primul Sinod ecumenic, dar expus mai pe larg și mai clar (πλατύτερον καὶ σαφέστερον) de către Sinodul II ecumenic».

după Sinodul de la Niceea, s-au născut din voința Bisericilor de a introduce punctele importante stabilite la Niceea în practica cultului. Pe linia aceasta stă și Simbolul constantinopolitan. Noi nu socotim că Sinodul constantinopolitan, îndreptînd și întregind expunerea de credință de la Niceea, a voit să o înlăture pe cea din urmă și să o înlocuiască cu alta. Simbolul de la Niceea, ca formulă de credință, trebuie să rămînă neclătinat. Scopul Sinodului (din Constantinopol) a fost altul. Luînd din Simbolul niceean tot ce a fost bun și adevărat sub raport dogmatic, îndreptîndu-l cu împliniri necesare pentru înlăturarea învățăturilor mincinoase apărute după aceea și adăugînd la el articolele necesare ce se întîlnesc în orice mărturisire de la botez, el a voit să alcătuiască un Simbol, care în acelaș timp să cuprindă în sine *toate adevărurile dogmatice mai importante ale teologiei și toate punctele principale ale credinții și să unească în jurul său toate Bisericile răsăritene*» [85].

Despre deosebirea Simbolului niceean de cel constantinopolitan, Spasski spune : «În comparație cu Simbolul niceean, mărturisirea de credință dată de Părinții Sinodului din Constantinopol, reprezintă un întreg minunat, depășindu-l pe acela mult atît prin forma prelucrată, cît și prin bogăția și *valoarea* conținutului dogmatic. Acesta o dovedesc toate omisiunile și adausurile ce s-au făcut în textul niceean, ca și îndreptările de redactare. În primul rînd o arată aceasta sistematizarea învățăturii despre creație din art. întîi și doi. În Simbolul niceean ea este expusă așa : «Credem într-un Dumnezeu Tatăl atotțiitorul, Făcătorul tuturor văzutelor și nevăzutelor... și într-unul Domn Iisus Hristos... prin care toate s-au făcut, cele din cer și cele de pe pămînt». Desprinderea creării «celor din cer și celor de pe pămînt» din activitatea creatoare a Tatălui și atribuirea ei lui Iisus Hristos în Simbolul niceean amintește vechea idee despre Logos ca Demiurg și formator al lumii, care întregește și desăvîrșește opera lui Dumnezeu. Tatăl creează numai elementele de bază — văzutul și nevăzutul — Fiul specifică și creează tot ce este în cer și pe pămînt. Se păstra aci, evident în mod inconștient, un rest din ideile platono-filonice și, în parte, origeniste. Sinodul din Constantinopol aduce aci nu numai o îndreptare stilistică, ci și una dogmatică : «Credem într-unul Dumnezeu Tatăl, Atotțiitorul, Făcătorul cerului și al pămîntului, văzutelor tuturor și nevăzutelor». Tatăl, unul Dumnezeu, este Creatorul a tot ce este, în sensul deplin și exact al cuvîntului, iar Fiul e numai împlinitorul voii Lui : «prin carele toate s-au făcut» [86]. Expresia «din ființa Tatălui», care apărea necesară la Niceea pentru a preciza împotriva lui Arie identitatea de ființă între Fiul și Tatăl, a fost înlăturată de Sinodul din Constantinopol, întrucît ulterior a putut fi interpretată în sens subordinațian, semiarian [87]. Neoniceenii (Sfîntul Vasile și cei doi Grigorie), precizînd că ființa este posedată în comun de

85. Spassky, *Op. cit.* p. 613—14.
86. Idem, *Op. cit* p. 614—15.
87. Idem, *Op. cit.* p. 232—233. Prin termenul «ființă» la Niceea se înțelegea încă «ipostas». Acest fapt și acela că expresia «din ființa Tatălui» poate lăsa impresia că Fiul nu are toată ființa Tatălui, deschidea drum subordinațianismului.

persoanele Treimii, n-au mai folosit acea expresie. Înlăturarea acestei expresii din Simbolul constantinopolitan nu numai că n-a alterat învățătura niceeană, ci dimpotrivă a însemnat un progres de precizare pe linia intenției ei.

Celelalte modificări aveau scopuri polemice, fiind îndreptate împotriva rătăcirilor lui Marcel de Ancyra și Apolinarie. Împotriva lui Marcel e adausul «înainte de toți vecii», modificînd expresia de la Niceea: «născut din Tatăl, unul născut», în: «Unul născut, carele din Tatăl s-a născut înainte de toți vecii». Temerea Părinților niceeni că prin pomenirea veacurilor s-ar introduce un început în existența Fiului (și mai ales prin cuvîntul «înainte» acolo unde nu e decît eternitatea), a avut urmări regretabile. A apărut învățătura lui Marcel care confunda cele trei ipostasuri în sens sabelian. Formula «înainte de veci», sau «înainte de toți vecii» fusese folosită de mai înainte în mărturisirile antiniceene împotriva lui Marcel[88]. Tot împotriva lui Marcel, pentru a se indica eterna distincție a Fiului ca persoană de Tatăl, s-a introdus formula «a căruia împărăție nu va avea sfîrșit», cuprinsă de asemenea într-o formă apropiată în formule sinodale antiniceene anterioare[89]. Dar dacă ele aveau o direcție antiniceeană, acum se pun într-un echilibru cu celelalte expresii niceene.

Se mai adaugă apoi în textul niceean o altă serie de expresii împotriva învățăturii lui Apolinarie. În textul niceean lipseau, pentrucă nu se simțise trebuința de ele. Așa sînt expresiile: «S-a coborît din cer și s-a întrupat de la Duhul Sfînt ...și s-a răstignit pentru noi în zilele lui Pilat din Pont ...și s-a îngropat ...și șade de-a dreapta Tatălui și iarăși va să vie cu slavă». Aceste expresii redau exact și amănunțit faptele mîntuitoare ale vieții lui Iisus Hristos de pe pămînt, accentuînd, împotriva lui Apolinarie, natura lui omenească. În acelaș timp, «șederea de-a dreapta» ca om și venirea din nou «întru slavă», arată mărirea la care e ridicată natura omenească a Domnului[90].

Dar Părinții de la Sinodul II ecumenic nu s-au mulțumit numai cu o îndreptare a Simbolului niceean, impusă de trebuințele timpului, nici numai cu anumite regrupări stilistice ale expresiilor, ci au procedat și la o muncă cu totul proprie prin expunerea învățăturii despre Duhul Sfînt. «Pentru unele sau altele dintre expresiile în parte ale acestei învățături, se pot afla expresii mai mult sau mai puțin asemănătoare în Simbolele locale și în lucrările scriitorilor contemporani, dar combinația generală și prelucrarea lor stilistică face din această parte a Simbolului constantinopolitan o apariție cu totul originală în domeniul creației simbolice a acelui timp, neavînd nicăiri ceva analog». Propoziția: «Și întru Duhul Sfînt, Domnul de viață Făcătorul, carele din Ta-

88. A treia și a patra formulă antiohiană și formula Sinodului din Filipopol și din Sirmium (345 și 351). Ea se cuprinde și în Simbolul din Ierusalim, explicat de Ciril în Catehezele sale. Spassky, *Op. cit.*, p. 616, nota 1.

89. A patra de la Antiohia (341), de la Filipopol și Sirmium. Spassky, *ibidem.*

90. «Șederea de a dreapta» și a doua «venire întru slavă», se află și în Simbolul din Ierusalim.

tăl purcede», constă din cuvinte aflătoare în Sfînta Scriptură (Ioan XIV, 26 urm. ; II Cor. III, 6, 17, 18 ; Rom. XIII, 11 ; Ioan VI, 63) și la Părinții anteriori. Încă ultimele două părți ale ei exprimă indirect dumnezeirea Sfîntului Duh, deci și deoființimea lui cu Tatăl și cu Fiul. Dar ideea egalității Duhului Sfînt cu Tatăl și cu Fiul și a comunității de natură se exprimă direct în cuvintele : «cela ce împreună cu Tatăl și cu Fiul este închinat și mărit». E redată aci teologia despre Sfîntul Duh a Capadocienilor.

La acestea Sinodul din Constantinopol a mai adăugat articolele nelipsite din nici un Simbol, mărturisit la botez și folosit în cultul bisericesc : «Și într-una sfîntă, sobornicească și apostolească Biserică. Mărturisesc un botez spre iertarea păcatelor. Aștept învierea morților și viața veacului ce va să fie. Amin». Luat în parte fiecare din aceste cuvinte poate fi aflat într-una sau alta din mărturisirile de credință locale. Dar combinația întreagă și prelucrarea ei literară, cu distincția «mărturisim, așteptăm», reprezintă o caracteristică a Simbolului constantinopolitan.

Avînd precizată în sensul cel mai ortodox învățătura despre Sfînta Treime și cuprinzînd toate articolele ce le cuprindeau mărturisirile de la botez, Simbolul fixat la Sinodul II ecumenic nu peste mult a înlocuit în practica de cult toate mărturisirile locale, devenind Simbolul de credință al Bisericii ecumenice.

Din acest scurt istoric al Simbolului niceeo-constantinopolitan se pot trage următoarele concluzii cu privire la aportul dogmatic al celor două prime Sinoade ecumenice în materie de dogmă :

1. Dogma Sfintei Treimi, cu care s-au ocupat ele exista de la început, dar într-o formă generală, care era expusă ușor unor răstălmăciri. În starea de mai înainte, dogma avea în conștiința Bisericii același conținut ca cel precizat de Sinoade, dar fiind cunoscută numai într-o expresie generală, lăsa posibilitatea de a fi înțeleasă și în alte moduri și de obicei într-un mod care se abătea într-o latură sau alta de la corectitudinea ei. De ex. Biserica știa în mod general, pe baza Sfintei Scripturi și a mărturisirilor de la botez, că Tatăl, Fiul și Sfîntul Duh sînt egali în toate și uniți, dar nu se confundă întreolaltă.

2. Această exprimare generală a dat posibilitate unora să accentueze de fapt deosebirea între cele trei persoane dumnezeiești în așa măsură, încît să considere pe Fiul și pe Sfîntul Duh subordonați Tatălui, iar altora, dimpotrivă, să accentueze unitatea lor așa de mult, încît să nu mai facă nici o deosebire între ele, sau una pur formală.

3. Biserica, luptînd împotriva acestor exagerări unilaterale, în mărturisirile ce le-a fixat în Sinoadele locale, scotea în relief de fiecare dată mai mult latura opusă tendinței care trebuia combătută. S-au născut astfel mărturisiri trinitare care, combătînd una din tendințele exagerate, puteau fi interpretate de tendința spre exagerare contrară ca fiind în favorul ei, cu toate că în conștiința Bisericii se păstra plenitudinea învățăturii și formulele date se interpretau în sensul ei.

4. Pînă la urmă procesul se încheie cu o formulă care combate în mod egal ambele tendinţe exagerate de pe o poziţie de mijloc care ţine seama deopotrivă de ambele laturi ale învăţăturii.

Simbolul niceeo-constantinopolitan reflectă partea finală a acestui drum. La Niceea s-a luat ca bază Simbolul Bisericii din Cezareea, în care Eusebiu introdusese unele elemente care puteau fi interpretate în spirit subordinaţian, din voinţa de a se opune sabelianismului antitrinitar. Sinodul I ecumenic, avînd să combată arianismul, care ducea subordinaţionismul la extrem, s-a preocupat în mod special de găsirea unor expresii care să salveze unitatea Fiului cu Tatăl din învăţătura Sfintei Treimi. Dar aceasta a dat posibilitate lui Marcel şi Fotin, urmaşii lui Sabelie, să folosească textul de la Niceea în favorul tezei lor despre nedeosebirea între Tatăl şi Fiul. Aşa s-a născut pentru ortodocşi, necesitatea de a se întregi acel Simbol cu expresii, pe care le-au folosit înainte adversarii Niceei. Aceasta a făcut-o şi Sinodul II ecumenic, prin Simbolul său, care redă în egală măsură ambele laturi ale învăţăturii bisericeşti despre Sfînta Treime. El a găsit astfel punctul de mijloc perfect, echilibrul adevărat între cele două tendinţe, scoţînd în relief ambele laturi ale învăţăturii într-o îmbinare care exclude o exagerare sau alta.

S-ar putea spune că aceasta e schema generală, desigur cu varietăţi de amănunt — a drumului pe care îl parcurge orice învăţătură de credinţă pînă la exprimarea ei în formula deplină.

Prin aceasta dogma respectivă e fixată pentru totdeauna. Probabil că sînt posibile noi accentuări unilaterale în viitor şi eventual noi formule de echilibru, dar în orice caz accentuările vor viza laturile unui miez mai central al învăţăturii, încît noile formule de echilibru să nu facă inutile pe cele vechi, ci să meargă mai departe în precizarea unor aspecte mai intime al învăţăturii respective. Noile precizări, nefăcînd inutile pe cele vechi — pe cele din Revelaţie, sau ulterioare —, le fac totuşi pe acelea nu numai mai ferite de răstălmăciri, ci le şi pun conţinutul în mai mare relief, încît odată cunoscute precizările din urmă, le vedem pe acestea şi în formulele mai generale dinainte, sau de la început.

Definiţia aceasta precisă, nuanţată, de subtil echilibru, care încheie fericit o dezbatere născută în jurul unei învăţături, nu o poate da decît un organ pe de o parte destul de restrîns ca să poată realiza o muncă atît de amănunţită, pe de alta atît de larg ca să reprezinte toată Biserica. Căci el poate realiza această misiune numai întrucît se străduieşte să definească cît mai exact o învăţătură trăită de conştiinţa Bisericii. Acesta e Sinodul ecumenic. Pentru toate aceste motive, hotărîrile lui dogmatice *au un caracter obligatoriu nu numai după conţinutul lor general, ci şi după expresiile lor verbale*. Prin aceasta se deosebeşte obligativitatea lor de cea a învăţăturilor dogmatice încă nedefinite de un Sinod ecumenic.

Drumul mai sus arătat parcurs de o învăţătură dogmatică de la forma ei în parte nedeterminată, iniţiată, pînă la definiţia strictă, completă, prin Sinodul ecumenic, ne-a mai arătat încă două fenomene ; a.

că Sinodul folosește la alcătuirea formulei de echilibru dată de el, expresiile făurite în lupta teologică cu diferitele tendințe extreme, uneori chiar expresii ale părților în luptă, creînd o sinteză între ele ; b. că de obiceiu stabilirea echilibrului exact e opera cel puțin a două, dacă nu a mai multor Sinoade, întrucît de regulă primul Sinod referitor la o învățătură vizează o anumită tendință de exagerare, iar ulterior zeloșii adversari ai acelei tendințe accentuiază prea exagerat tendința contrară și răstălmăcesc în acest sens și definiția primului Sinod. De aceea rezolvarea completă a problemei în discuție printr-o definiție care să nu mai poată fi răstălmăcită de nici una din cele două tendințe exagerate, e de obicei opera a două, sau chiar a mai multor Sinoade. Numai nî felul acesta se îndiguiește înțelegerea dreaptă a credinței respective și pe o parte și pe alta. Acest fenomen de conlucrare solidară în realizarea precizării dogmatice complete a unei singure învățături, ni-l arată cele două prime Sinoade ecumenice în legătură cu dogma Sfintei Treimi. Dar același fenomen de muncă solidară în opera definirii complete a hristologiei ni-l arată Sinodul III și IV ecumenice, sau chiar Sinoadele III, IV, V și VI. Sinodul VII ecumenic a confirmat și el, prin definirea învățăturii despre icoane, dogma calcedoneană. Pe de altă parte, dacă ar fi putut fi urmat de un alt Sinod în problema icoanelor, poate că s-ar fi realizat o unitate și în această privință între Răsărit și Apus.

Nu mai expunem aci în amănunte modul în care Sinodul III și IV ecumenic au realizat împreună definiția hristologică de la Calcedon, deoarece am făcut-o în altă parte [91]. Menționăm numai, în rezumat, că Sinodul III ecumenic de la Efes, format mai mult din aderenți ai hristologiei alexandrine, a condamnat tendința nestoriană, care despărțea în două persoane pe Iisus Hristos. Episcopatul antiohian a considerat această hotărîre unilaterală, întrucît n-a reliefat în același timp ceea ce e îndoit în Hristos. Cele două partide bisericești, din care cea alexandrină accentua mai mult unitatea în Hristos, iar cea antiohiană mai mult dualitatea, s-au împăcat încă de la 433, într-o formulă mijlocie, care îmbina expresiile ambelor părți, vorbind și de unitatea și de dualitatea lui Hristos.

Dar întrucît ea a fost considerată de mulți alexandrini ca o înfrîngere a punctului lor de vedere, deci ca o nouă oscilare spre ideea dualității în Hristos, s-a dezvoltat între ei tendința accentuării unității pînă la negarea celor două firi în Hristos. Formula deplină de împăcare a dat-o Sinodul IV din Calcedon, care menținînd condamnarea nestorianismului la Efes, a completat-o cu condamnarea monofizitismului și a combinat expresiile alexandrine cu cele antiohiene, într-o unitate de echilibru, cum a făcut și Sinodul II ecumenic în chestiunea Sfintei Treimi. Această formulă redă pe de o parte fidel învățătura revelată, păstrată în conștiința Bisericii, îmbrățișînd ambele ei laturi, de pe o poziție mijlocie, pe de alta, prin termenii ei preciși, nu mai lasă putința nici uneia din cele două răstălmăciri, contrare învățături despre per-

91. Pr. D. Stăniloae, Definiția dogmatică de la Calcedon. În rev.: *Ortodoxia*, anul III, (1951), nr. 2—3, april-sept., p. 294—440.

soana lui Hristos, prin exagerarea exclusivistă a ceea ce e una sau a ceea ce e îndoit în Hristos.

Dar chiar dacă nu mai puteau interpeta în favoarea lor definiția de la Calcedon, aripile extreme, n-au acceptat această hotărîre a Sinodului, socotind-o fiecare nejustă. Şi întrucît în Biserică erau unii care voiau să-i cîştige pe monofiziții, aceştia au stăruit ca să fie condamnați într-un Sinod cîțiva părinți spirituali şi susținători ai nestorianismului. Răspunzînd acestei cerințe, Sinodul V ecumenic (anul 553) a condamnat persoana şi scrierile lui Teodor de Mopsuestia, dascălul lui Nestorie, scrierile lui Teodoret de Cyr împotriva lui Ciril din Alexandria, şi o scrisoare a episcopului Ibas din Edesa către episcopul Maris din Andaşir (Persia). Dar întrucît prietenii monofiziților din Biserică, încurajați de acest succes, merg mai departe, cerînd să se dogmatizeze că în Hristos, chiar dacă sînt două naturi, există o singură voință şi lucrare, Sinodul VI ecumenic, la 681, se întoarce împotriva acestei tendințe, condamnînd monotelitismul, confirmînd şi cu privire la voințele şi la lucrările din Hristos hotărîrea de echilibru de la Calcedon privitoare la naturile Lui unite într-o singură persoană. Astfel Sinoadele V şi VI ecumenice sînt ca un fel de repetiții, sau prelungiri ale Sinoadelor III şi IV, prin care Biserica îşi reafirmă aceeaşi poziție de mijloc prin îmbinarea contrariilor.

Sinodul VII ecumenic, prin definirea cultului icoanelor, confirmă învățătura de la Calcedon, întrucît posibilitatea icoanei lui Hristos e o întărire a credinței în omenitatea Lui, contestată de monofiziți, iar referirea chipului omenesc al lui Hristos la persoana lui cea unică, e o condamnare a nestorianismului.

Astfel dacă Sinodul I şi II ecumenic au asigurat împreună echilibrul perfect al învățăturii despre Sfînta Treime, Sinoadele III şi IV (şi chiar V, VI şi VII), au asigurat prin termeni tot aşa de precişi acelaşi echilibru al învățăturii despre întruparea reală a Fiului lui Dumnezeu.

Şi întrucît esența acestor învățături fundamentale ale Revelației au putut fi alterate printr-un iota, pentru un iota s-a dat şi lupta pînă la sînge, veacuri întregi, pentru a stabili un echilibru într-o cumpănire atît de sensibilă, atît de imperceptibil mobilă, şi de aceea credincioşii sînt obligați să respecte aceste formule finale de echilibru în toată precizia lor.

Desigur, definițiile sinodale deşi sînt extrem de precise, totuşi reprezintă contururi destul de largi pentru realități de ordin dumnezeesc, care sînt cu mult mai subtile, mai profunde, mai nuanțate şi mai complexe, ca să nu fie posibile în cadrul lor trăiri şi înțelegeri diferențiate, situate pe trepte deosebite şi de aceea comportînd şi calități diferite [92]. Aceste trăiri şi înțelegeri diferențiate, nu pot fi însă socotite eretice, pînă cînd ele se lasă exprimate în definițiile stabilite, sau nu se pot exprima pe ele

92. VI. Lossky, *La Conscience catholique. Implications anthropologiques du dogme de l'Eglise*, Contacts, nr. 2, 1963, p. 86: «Dacă această deschidere spre evidență interioară a Adevărului este operată de Duhul Sfînt în fiecare persoană, totuşi ea nu e uniformă, căci nu există măsură comună acolo unde e vorba de persoane... Dacă trebuie să recunoaştem în realitatea eclezială nu numai o unitate de natură, ci şi multiplicitatea

înșile decît în aceste definiții. Paul Evdokimov a stăruit mult asupra caracterului apofatic, în esență inexprimabil și incognoscibil, al dogmei. Desigur că are într-o anumită măsură dreptate. Dar caracterul apofatic atrage după sine un alt caracter, anume pe cel dialectic, manifestat în modul de exprimare al acelor realități. Incognoscibilitatea, cauzată de extrema complexitate și de bogăția atotcuprinzătoare a conținuturilor divine, aduce cu sine formulări de echilibru extrem de sensibil, exprimări de dialectică foarte mobilă, dat fiind că exprimă realități vii. Dar în aceasta se manifestă și o anumită raționalitate a acelor conținuturi și a formulelor lor, dacă prin raționalitate se înțelege evitarea maximă a extremelor unilaterale [93]. Încît s-ar putea spune că dogmele sînt pe de o parte apofatice, pe de alta raționale ; e vorba de o raționalitate în planul apofatic, suprarațional, ele fiind o «rațiune a celor mai presus de rațiune», cum spune undeva sfîntul Maxim Mărturisitorul [94].

4. ÎNVĂȚĂTURILE DOGMATICE NEFORMULATE SINODAL ȘI PERSPECTIVELE DE VIITOR

Dacă Sinoadele au făcut un lucru atît de necesar pentru învățătura despre Sfînta Treime și despre persoana lui Hristos, stabilind în formule de extremă precizie echilibrul atît de sensibil, de viu, al acestor învățături și dînd acestor dogme o expresie care constituie cea mai bună interpretare și apărare a lor de răstălmăciri, ce se poate spune despre dogmele care n-au primit această expresie stilizată în asemenea trăsături de extremă fineță și precizie ?

Menționăm mai întîi că Simbolul constantinopolitan, cuprinzînd pe lîngă învățătura despre Sfînta Treime și despre persoana lui Iisus Hristos, și pe cea despre Biserică, despre botez, despre viața viitoare și înviere, reprezintă vechea, *regula fidei* a Bisericilor locale, dar acum universalizată și sancționată de Sinodul II ecumenic, de IV și de cele următoare. Acest Simbol a luat locul formelor variate ale acelei aceleași reguli de credință, în care era concentrată esența învățăturii de credință a Bisericii pînă la Sinodul II ecumenic [95].

---

ipostaselor umane, vor fi în mod necesar mai multe conștiințe avînd un grad diferit de actualizare în persoanele diferite, mai intens la unii, lipsind aproape cu totul la alții Acei ce sînt mai mult ancorați în Biserică, ...sînt și mai liberi de limitările lor individuale : conștiința lor personală e mai deschisă Adevărului... Atunci adevărul ce se mărturisește se prezintă în obiectivitatea lui». Olivier Clément, *Ecclésiologie orthodoxe et dialogue oecumenique*, Contacts, *nr. cit.*, p. 93 : «Adevărul se revelează acelora care prin asceza vieții și a înțelegerii, dilată ființa lor în comunicarea cu lucrurile sfinte și cu sfinții și tind să facă să coincidă conștiința lor personală cu conștiința bisericească» Noi socotim însă că echilibrul formulelor lui e văzut și apărat de toți.

93. Olivier Clément, *ibidem*, p. 106 : «Trebuie afirmat că în dogmă e o rigoare matematică, sau metamatematică, pe care nu avem dreptul nici să o relaxăm, nici să o modificăm cînd consensul Bisericii a confirmat-o ca cifru al transcendenței».

94. Sfîntul Maxim Mărturisitorul spune : Dumnezeu «îi face pe iubitorii de bunătăți, prin actul Său, ceea ce este El după ființă... ca să se și cunoască desăvîrșit și să și rămînă cu totul necuprins» (*Opuscula theologica et polemica*, P. G. XCI, 33).

95. O astfel de regula fidei, sau «credință» (fides), primită prin tradiție și păstrată de popoare care nici nu știau să citească, este relatată de Sfîntul Irineu, avînd urmă-

În sensul acesta se poate admite afirmaţia lui Spasski sau Ţancov că Simbolul constantinopolitan cuprinde în mod concentrat toată învăţătura Bisericii, cum, după afirmaţia lui Ciril din Ierusalim, o cuprindea Simbolul Bisericii de acolo [96].

La prima vedere, Simbolul constantinopolitan, ca şi diversele reguli de credinţă pe care le înlocuieşte, cuprinde numai învăţătura despre Dumnezeul întreit şi foarte concentrat pe cea despre Biserică, taine (botez) şi viaţa viitoare. Dar în învăţătura despre Iisus Hristos se cuprinde concentrat şi învăţătura despre om, precum în cea despre Dumnezeu Tatăl, cea despre creaţie, în care e cuprins şi omul. Prin condamnarea lui Origen la Sinodul V, s-a precizat în plus că sufletul omului nu e preexistent. Iar Sinoadele IV şi VI au dezvoltat în oarecare

---

torul conţinut: «in unum Deum credentes, fabricatorem coeli et terrae et omnium quae in eis sunt, per Christum Iesum Dei Filium. Qui propter eminentissimam erga figmentum suum dilectionem, eam quae esset ex Virgine generationem sustinuit, ipse per se hominem adunans Deo, et passus est sub Pontio Pilato, et resurgens et in claritate receptus, in gloria venturus, Salvator eorum qui salvantur, et Judex eorum qui judicantur, et mittens in ignem aeternum transfiguratores veritatis et contemptores Patris sui et adventus ejus» *(Adverus hareses,* lib. III, cap. 3; P. G. VII, col. 856).

În alt loc al operei sale, Irineu ne relatează următoarea regulă de credinţă, ca proprie după conţinut întregei Biserici: «Biserica, deşi răspîndită în toată lumea, pînă la marginea pămîntului, a primit de la apostoli şi de la ucenicii lor credinţa: într-unul Dumnezeu, Tatăl Atotţiitorul, Făcătorul cerului şi al pămîntului şi al mărilor şi au tuturor celor din ele. Şi într-unul Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, care s-a întrupat pentru a noastră mîntuire. Şi întru Duhul Sfînt, care a propovăduit prin proroci iconomiile şi venirile şi naşterea din Fecioară şi patima şi scularea din morti şi înălţarea cu trupul la ceruri... şi venirea (parusia) Lui din ceruri întru slava Tatălui pentru a readuna (ἀνακεφαλαιώσασθαι) toate şi a învia tot trupul întregii omeniri... ca pe cei răi să-i trimită în focul veşnic, iar celor drepţi să le dăruiască viaţă, nestricăciunea şi slavă veşnică».

«Biserica primind această propovăduire şi această credinţă, deşi răspîndită în toată lumea, o păzeşte cu grijă, ca şi cînd ar locui într-o singură casă şi crede asemenea acestora ca şi cînd ar avea un singur suflet şi aceeaşi inimă şi propovăduieşte şi învaţă şi predă acestea într-o conglăsuire, ca şi cînd ar avea o singură gură... Precum soarele în lume e unul şi acelaşi, aşa şi propovăduirea adevărului străluceşte şi luminează peste tot pe toţi oamenii care vor să vină la cunoştinţa adevărului. Şi nici cei foarte tari în cuvînt dintre întîistătători în Biserici, nu va grăi altele decît acestea (căci nimenea nu e mai presus de învăţători), nici cel slab în cuvînt nu va împuţina Tradiţia. Căci credinţa fiind una şi aceeaşi, nici cel ce poate grăi multe despre ea nu o înmulţeşte, nici cel ce (grăieşte) puţin, nu o împuţinează» *(Adversus haereses,* ibidem I, cap. 10; P. G. VII, col. 552—3).

Tertulian, la rîndul său, dă următoarea regula fidei, care cuprinde expresia «cel întîi emis din toate», pe care Sinodul I ecumenic a înlăturat-o din Simbolul prezentat de Eusebiu al Cezareei, ca putînd fi interpretată în sens arian.

«Regula est autem fidei... qua creditur: unum omnino Deum esse, nec alium praeter mundi creatorem, qui universo de nihilo produxerit, per Verbum suum primo ommiun emissum, id Verbum, Filium ejus appellatum, in nomine Dei varie visum a patriarhis, in prophetis semper auditum, postremo delatum ex Spiritus Patris Dei et virtute in virginem Mariam carnem factum in utero ejus, et ex ea natum Iesum Christum; exinde predicasse novem legem; virtutes fecisse; fixum cruci; tertia die resurrexisse; in coelos ereptum sedisse ad dexteram Patris; misisse vicariam vim Spirtus Sancti, qui credentes agat, venturum cum claritate ad assumendos sanctos in vitae aeternae et promissorum coelestium fructum, et ad profanos adjucandos igni perpetuo, facta utriusque partis resuscitatione cum carnis restitutione» *(De praescriptione haereticorum,* cap. 13; P. L. II, col. 31).

96. Cath. V, 12; *Op. cit.,* p. 147—8.

măsură învățătura despre om, cînd au precizat că Fiul lui Dumnezeu a luat, pe lîngă natura dumnezeiască, și natura omenească, dar nu și persoana omenească ; iar natura omenească, constă «din trup și suflet rațional» și ea are o voință și o lucrare (energia), ca și natura dumnezeiască. Apoi că în Hristos voința și lucrarea omenească urmează voinței și lucrării dumnezeiești.

Dar e de observat că în Simboale și în definițiile dogmatice ale Sinoadelor învățătura despre om nu e prezentată independent de Dumnezeu, ci în cadrul învățăturii despre Dumnezeu Fiul și despre Duhul Sfînt, în atîrnare de ei. Dacă lumea nu e privită ca o realitate prin sine, ci ca o creație a lui Dumnezeu, în mod special omul nu e privit în sine. Omul e văzut ca o ființă creată și mîntuită de Dumnezeu și, se înțelege, ca o ființă capabilă de mîntuire, ca o ființă prin care vorbește Duhul Sfînt, care poate primi și tălmăci gîndurile dumnezeiești, ca o ființă care constituie obiectul grijii speciale a lui Dumnezeu și e atît de prețioasă pentru Dumnezeu și de aptă pentru El, că Dumnezeu însuși se face om pentru veșnicie. Deci în Simbol nu se spune «credem în om», dar se spune : «Credem în Dumnezeu, Făcătorul tuturor», deci și al omului, și Mîntuitorul omului ; credem în Dumnezeu care de dragul omului, pentru a-i asigura omului o veșnică existență fericită în unire cu Sine, se face El însuși om, se răstignește și învie ca om, scăpînd pe om de moartea veșnică.

Se poate spune apoi că învățătura despre om e implicată și în cea despre Biserică ce urmează imediat după cea despre Sfîntul Duh, care e numit de viață făcător, atribut ce se referă în mod special la omul introdus și însuflețit continuu în Biserică de Sfîntul Duh [97].

Tot la om se referă și învățătura despre botezul spre iertarea păcatelor și despre învierea morților și viața viitoare.

Dar toate acestea sînt fapte ale lui Dumnezeu cu privire la om, nu realizări ale omului de sine stătător. S-ar putea spune deci că obiectul direct al credinței e Dumnezeu, dar Dumnezeu în lucrarea Sa îndreaptată asupra omului. Deci omul e văzut în funcție de Dumnezeu, ca predicat al lucrării Lui. De aceea *regula fidei* a Bisericii primare are, în toate versiunile ei, sau în toate Simboalele, ca compliment direct al predicatului *credem,* pe Dumnezeu cu toate faptele mîntuitoare esențiale, neapărat necesare, și în acest sens se poate spune că ele — deci și Simbolul niceeo-constantinopolitan — cuprind concentrat toată credința.

Dar Biserica a avut, înainte de Sinoadele ecumenice, învățătura de credință nu numai în forma concentrată din *regula fidei* (sau din Simboale), ci și într-o formă explicită în Sfînta Scriptură, în cult, în scrisul martorilor Tradiției, în propovăduirea unitară, în practica vieții bisericești și spirituale. Și această formă a fost păstrată și după ce partea

97. **Πάνος Καταπόδης** într-o lucrare din 1962, „Διόρθωσις ἐν τῷ Συμβόλῳ τῆς πίστεως" «socotește că nu trebuie pus punct după «care a grăit prin prooroci», ci trebuie continuat : «într-una sfîntă Biserică». In felul acesta Biserica ar apărea în funcție de Sfîntul Duh, ca un compliment al Duhului, și deci «credem» ar avea de compliment direct pe Tatăl Făcător al lumii, pe Fiul ca Mîntuitor și pe Duhul Sfînt ca însuflețitor al Bisericii.

cu privire la Sfînta Treime şi la persoana lui Hristos a fost precizată în definiţiile Sinoadelor ecumenice. A fost păstrată pînă azi. Biserica a învăţat totdeauna şi învaţă şi azi într-o formă mai desfăşurată despre sine, despre felul cum se înfăptuieşte mîntuirea, despre taine, despre conţinutul lor de har, despre viaţa viitoare şi înviere, decît învaţă în Simbolul constantinopolitan şi în celelalte definiţii dogmatice ale Sinoadelor ecumenice.

Dar învăţătura aceasta mai desfăşurată n-a mai primit precizarea exactă şi fină pe care au primit-o învăţătura despre Sfînta Treime şi cea despre Hristos prin Sinoadele ecumenice. Ea a fost consemnată şi expusă mai mut sau mai puţin pe larg în Mărturisirile de credinţă din secolul XVII, care au primit şi certificarea oficială a Bisericilor locale ortodoxe.

Dar ceea ce deosebeşte expunerea acestor învăţături care a determinat în mare măsură teologia ulterioară ortodoxă, e nu numai faptul că ea e lipsită de precizia definiţiilor Sinoadelor ecumenice, ci un caracter şi mai demn de semnalat, pe care vom încerca să-l explicăm în cele următoare.

Precum am văzut, tot ce s-a definit despre om la Sinoadele ecumenice, s-a definit în funcţie de Hristos, iar despre Hristos în legătură cu Sfînta Treime. În Sinodul VII ecumenic s-a păşit mai departe de la învăţătura despre Sfînta Treime şi persoana şi opera mîntuitoare a lui Hristos, la definirea unui element al cultului, al sensului închinării la icoane. E aci implicat tot aspectul doxologic al credinţei, atitudinea de închinător a credinciosului faţă de Dumnezeu. Ne închinăm, ca credincioşi, lui Dumnezeu. Dar putem aduce această închinare lui Dumnezeu prin mijloace văzute ? Pot primi aceste mijloace un caracter sacru, printr-o oarecare lucrare a lui Dumnezeu ? Biserica a răspuns, prin Sinodul VII ecumenic, afirmativ. E implicată aci şi învăţătura principială despre taine. Dar închinarea şi toate obiectele văzute ca vehicole ale lucrării lui Dumnezeu şi ca mijloace ale adorării noastre aduse lui Dumnezeu fac parte din cultul public al Bisericii, deci implică Biserica şi una din însuşirile ei importante, sfinţenia ei, a funcţiilor şi mijloacelor ei de lucrare mîntuitoare.

Şi precum am menţionat, învăţătura aceasta s-a definit tot pe linia hristologiei, ca o consecinţă a hristologiei calcedoniene. Icoana lui Hristos e posibilă şi cinstirea ei legitimă, pentrucă însuşi Fiul lui Dumnezeu a luat faţa vizibilă a omului, fără ca ea să fie separată de El, în sens nestorian, dar fără să-şi piardă autenticitatea umană în sens monofizit, fiind însă transfigurată, sfinţită prin ipostasul dumnezeiesc.

Tot din acelaşi motiv devine posibilă cinstirea în cult a icoanelor sfinţilor, ca expresii ale oamenilor îndumnezeiţi, în baza faptului că dacă Hristos şi-a îndumnezeit natura Sa umană, această îndumnezeire se comunică şi oamenilor care au înaintat în unirea cu El. Şi toate obiectele cultului, mijloacele vizibile ale tainelor, Biserica însăşi, au caracterul lor de mijlocire sacră a divinului, prin faptul că Fiul lui Dumnezeu

e subiectul lor, cum e într-un sens mai restrîns subiectul naturii Sale umane.

Dar învățătura despre Biserică n-a fost totuși definită explicit în hotărîrea Sinodului VII ecumenic. Ea urma probabil să fie definită pe linia definiției dată icoanelor și a hristologiei calcedoniene. Dar în răstălmăcirea Bisericii care s-a ivit în Apus și care ar fi trebuit să fie prilej pentru definirea Bisericii pe linia hristologiei calcedoniene, s-a pus atîta pasionat element lumesc, că nu s-a mai putut proceda la o definire a Bisericii care să împace părțile. Atitudinea apuseană față de problema Bisericii, susținută de o tendință lumească, s-a călăuzit de o hristologie nestoriană, care separă omenescul de divin. Biserica apuseană a avut încă din timpul disputelor hristologice o oarecare înclinare spre laturea nestoriană [98]. Condamnarea celor trei capitole a fost primită în Apus cu mare greutate.

Această înclinare spre nestorianism s-a manifestat cu putere mai ales la apariția schismei de la 1054, în înțelegerea Bisericii. Apusul a cugetat că unirea Bisericii nu se poate păstra decît într-un factor uman, în papa, pentrucă de fapt o Biserică considerată fără o prea strînsă legătură cu Hristos trebuie să-și găsească într-o conducere unitară văzută, mijlocul de salvare a unității. Pînă azi în catolicism se afirmă că Biserica este «în papa» [99].

Ar fi trebuit să se întrunească atunci un Sinod ecumenic, pentru a defini temeiul în care își are Biserica unitatea. Dar în tendința de a vedea unitatea Bisericii asigurată mai mult într-un centru omenesc, se amesteca atîta pasionat interes al episcopului roman pentru puterea lumească, dobîndită treptat de mai demult, încît n-au mai fost posibile discuții în respect reciproc și împăcări.

Unitatea Bisericii, asigurată oarecum în exteriorul lui Hristos, într-un centru omenesc, a devenit o unitate care apăsa asupra credincioșilor ca un jug în care era amestecat mult element omenesc impur. Aceasta a dus la revolta indivizilor credincioși în secolul XVI, care a

98. A se vedea unele dovezi în sensul acesta la Pr. D. Stăniloae, Definiția de la Calcedon, Ortodoxia, An. III, (1951), nr. 2—3, p. 432—436. Catolicii admit în Hristos o voință naturală gnomică (asemenea lui Teodor de Mopsuestia), adică o preferință umană deosebită de cea divină, pe cînd ortodocșii (urmînd Sfîntului Maxim Mărturisitorul, Sfîntul Ioan Damaschin, Fotie) consideră că preferințele deosebite implică ipostasuri deosebite. L. P. Karsavin, *Sur les deux natures dans le Christ*, în rev. Logos, București, an. I, nr. 1, 1928, spune: «În ce privește, în sfîrșit, dogmatica bisericească, impersonalitatea naturii umane a lui Hristos pare de multe ori uitată... Scolastica tomistă și scotistă a afirmat cu tărie că Hristos e un om individual, dar s-a crezut că se poate despărți individul omenesc de persoana omenească și persoana omenească a fost văzută numai în Logos ca substitut al persoanei omenești» (Nestorie vorbea și el de două ipostase, dar de un singur prosopon în Hristos).

99. Benvenato Matteucci, în articolul: *Le diocesi ecclesiastiche* din L'Osservatore Romano din 16 noiem. 1963, redînd opinia conservatoare din Conciliul II Vatican referitor la raportul între papa și episcopat, spune: «Papa e prezent în toată Biserica ca *principiul unificator ce dă Bisericii unitatea și o face organism.* Biserica nu e o confederație, o organizație episcopală cu un președinte, pentrucă nu Petru e zidit pe Biserică, ci Biserica pe Petru, într-o poziție statică și totodată dinamică, întrucît are cheile împărăției cerurilor și Biserica se mișcă în cuvîntul Lui».

desființat unitatea Bisericii, prin afirmarea că Biserica e totalitatea credincioșilor dispersați, necunoscuți între ei, deci în neputință nu numai de a nu se stingheri, dar nici de a se iubi. Reforma, lepădînd unitatea Bisericii într-un centru văzut, nu o caută nici în centrul ei firesc nevăzut, în Hristos, ca o prelungire unitară vizibilă a umanității Capului ei, Hristos.

Tot în acest plan oarecum exterior lui Hristos și-au precizat catolicismul și protestantismul în mod antagonist și celelalte învățături ale lor. În ordinea antropologiei, în catolicism s-a socotit că viața naturală a omului poate fi deplină prin ea însăși, prin libertatea lui, în afară de harul lui Hristos. Iar întrucît grația s-a considerat ca o putere creată, detașată de Sfînta Treime, viața supranaturală s-a socotit de asemenea ca o viață în afară de Hristos. Protestanții au menținut teza vieții umane în afară de Hristos, dar au socotit că ea e o ruină morală atît înainte cît și după ce crede omul în Hristos. Ei au respins ca inutilă și ineficace grația creată, iar pe cea necreată n-au cunoscut-o. De aceea au respins și tainele, reținînd numai botezul ca simplă făgăduință a mîntuirii din lumea viitoare, și Euharistia fără prefacere, ca împărtășire spirituală a celor credincioși cu trupul lui Hristos, sau cu o putere spirituală ce iradiază din trupul lui Hristos din cer. Neștiind de un har, ca energie divină necreată, au pierdut categoria sacrului, ca eficiență a divinului asupra văzutului, iar prin aceasta le-a fost imposibil de a înțelege Biserica văzută.

Mărturisirile ortodoxe din secolul XVII au făcut o lucrare bună afirmînd față de protestantism unele din învățăturile de totdeauna ale creștinismului, negate de acela: Biserica văzută, cele șapte taine ca mijloace ale harului, colaborarea omului cu harul în procesul sfințirii, iar față de catolicism purcederea Duhului numai de la Tatăl, infailibilitatea Bisericii manifestată prin Sinoade, judecata particulară fără purgator etc. Dar toate acestea le-au făcut fără a evidenția suficient legătura acestor învățături cu hristologia Sinodului V și VI și cu hotărîrea Sinodului VII. Au lăsat impresia că s-au coborît și ele în planul în care se aflau celelalte două confesiuni, plan în oarecare măsură exterior lui Hristos, iar în acest plan stînd mai mult pe partea catolicismului. Au negat și primatul, au negat și sfărîmarea Bisericii, dar n-au evidențiat cu suficientă claritate o ecleziologie hristologică și pneumatologică, ca comunitate spirituală trăită în Hristos, ca trup al lui Hristos, sfințit de Duhul Sfînt.

În realitate și spre deosebire de antagonismul comun din planul mai mult lumesc al celor două confesiuni, apusene, ortodoxia a continuat să reprezinte un alt antagonism, legătura strînsă a Bisericii cu Hristos. Dar s-ar putea spune că sub raportul expunerii, învățătura despre Biserică, precum și celelalte, se află într-o fază încă neformulată sinodal și de aceea în faza în care a fost învățătura despre Sfînta Treime și cea despre Hristos, înaintea Sinoadelor ecumenice care le-au definit, accentuînd pînă în prezent ca și formulele trinitare sau hristologice din perioada presinodală cînd o latură cînd alta mai mult, adică cînd o apro-

piere de punctul de vedere catolic, cînd de cel protestant, cînd de unul în antagonism categoric față de acelea. Aceste învățături nu și-au primit încă pînă acum o formulare precisă, completă și definitivă [100].

A sosit însă timpul în care se poate proceda la stabilirea formulei de echilibru exact în aceste învățături, a poziției de mijloc între și față de celelalte confesiuni, care să le dea și lor ce li se cuvine, dar și laturii pe care ele au părăsit-o în mod diferit și contradictoriu, pentru a le ajuta să se apropie atît între ele cît și de laturea pe care au părăsit-o, regăsindu-se într-o ecleziologie hristologică și pneumatologică, ridicînd în acest plan laturea antropologică pe care au accentuat-o ele (psihologic și organizatoric). Celelalte confesiuni nu-și pot găsi unitatea decît într-un plan care stă în continuarea planului autentic al Sinoadelor ecumenice. Iar ortodoxia trebuie să găsească acum și să precizeze în dialog cu acelea echilibrul sensibil, mobil, larg cuprinzător și viu al laturilor accentuate de acelea în mod antagonist între ele și între acelea și laturea opusă ambelor. Trebuie readuse ecleziologiile apusene într-o legătură mai reală cu Hristos, cu factorul divin, umplînd atmosfera divină de toată bogăția lor antropologică, iar aceasta transfigurînd-o în ambianța divină. Protestanții afirmă azi insistent necesitatea unirii tuturor în Hristos [101]. Catolicismul accentuează și el azi mai insistent prezența lui Hristos în Biserică, precum se vede și din cuvîntarea papei Paul VI de la deschiderea sesiunii a doua a Conciliului II Vatican [102]. Dar realitatea lui Hristos ca centru și cap și principiu de unitate al Bisericii trebuie privită cu toată seriozitatea, ca o prezență ontologică în Biserică, nu

100. Un teolog spune: «Biserica de-abia a depășit faza preteologică» *(L'Eglise, sa nature et sa tâche,* raport prezentat Adunării Generale de la Amsterdam a Consiliului Ecumenic, după D. E. Lanne, *Le Mystère de l'Eglise dans la perspective de la théologie orthodoxe,* Irénikon, nr. 2, 1962, p. 172.

101. La a treia Conferință Mondială a ramurii ecumeniste «Credință și Constituție» de la Lund 1952, s-a recunoscut că deosebirile ecleziologice își au izvorul în punctele lor de plecare diferite și că drumul spre o înțelegere naturală poate fi deschis numai dacă Biserica e văzută în legătura cu persoana și opera lui Hristos. În acord cu aceasta s-a exprimat convingerea că progresul în lucrarea ecumenică cere «ca doctrina despre Biserică să fie tratată în strînsă relație cu doctrina despre Hristos și cea despre Duhul Sfînt» *(Report on Christ and the Church,* prezentat la a patra Conferință Mondială a ramurii «Credință și Constituție» de la Montreal, 12—16 iulie, 1963, p. 3). Încă din această menționare a Sfîntului Duh, se vede că lumea protestantă nu s-a gîndit numai la o atragere a celorlalți creștini spre un hristologism care diminuează realitatea Bisericii (cum îi e propriu ei), ci a început să-și dea seama că Biserica nu constă numai într-o relație de la distanță cu Hristos, a celor ce cred în El, ci într-o relație de interioritate reciprocă a credincioșilor și a Bisericii cu Hristos. Căci de aceea s-a destrămat Biserica în protestantism: pentru că socotea pe credincioși ascultînd de un Hristos care stăpînește de la distanță. Din păcate comisia instituită la Adunarea Generală a Consiliului Ecumenic de la Evanston (1952), pentru a studia raportul între «Hristos și Biserică», în raportul prezentat Conferinței de la Monteral cu acest titlu, n-a depășit amintita concepție, precum nu l-a depășit nici Conferința de la Montreal în raportul întocmit de ea cu privire la «Biserica în planul lui Dumnezeu».

102. Cu această ocazie Papa a spus: «Începutul de unde pornește Conciliul, calea pe care merge, ținta spre care tinde, e Hristos». «Hristos e izvorul umanității răscumpărate, al Bisericii Sale și Biserica emanația și continuarea Sa în același timp pămîntească și tainică»».

ca o autoritate de la distanţă numai. Protestanţii nu trebuie să vadă în reliefarea credinţei în Hristos ca Domn, ca factor exclusiv de unitate creştină, numai o justificare a nepăsării lor faţă de multiplele diferenţe care despart pe creştini şi o dispensare de orice autoritate a Bisericii văzute. Catolicii nici ei nu trebuie să recurgă la Hristos numai pentru a obţine de la El autoritatea necesară pentru vicariatul lui Petru [103]. Biserica este acolo unde este Hristos, dar este deplină numai acolo unde Hristos e prezent în toată densitatea prezenţii lui ontologice, cu toate harurile lui lucrătoare prin taine, prin preoţie, în viaţa de sfinţenie.

Trebuie pornit la înţelegerea legăturii dintre Hristos şi Biserică de la unitatea celor două firi şi voinţe în Hristos aşa cum a fost ea definită în Sinodul IV şi VI ecumenic, pentru a defini ecleziologia în acelaşi spirit. Trebuie să rezolvăm adică problemele actuale intercreştine care sînt în esenţă problemele raportului umanităţii credincioase cu Dumnezeu, după modul cum s-a rezolvat problema raportului naturii umane cu natura divină în Hristos la acele două Sinoade şi după modul cum e văzut acest raport în viaţa de cult a Bisericii, definită în esenţă de Sinodul VII ecumenic.

Sinodul VI ecumenic a definit: «Mărturisim în unul şi acelaşi Hristos două naturi şi două lucrări naturale unite în chip nedespărţit, neschimbat, neîmpărţit şi neamestecat; de asemenea două voinţe naturale, nu contradictorii, ci voinţa omenească urmînd şi nu opunîndu-se sau războindu-se, ci mai degrabă supunîndu-se voinţei dumnezeieşti şi atotputernice», în aşa fel că «voinţa Lui omenească, fiind îndumnezeită, nu a fost anulată, ci s-a păstrat» şi «atît o voinţă cît şi cealaltă împlineşte ceea ce e al său în comuniune cu cealaltă». Deci această supunere a voinţei şi lucrării omeneşti celor dumnezeieşti nu e o supunere de la distanţă sub stăpînirea voinţei dumnezeieşti a lui Hristos, în sensul în care o înţeleg protestanţii, ci o împărtăşire a lor de lucrarea dumnezeiască a Lui. «Prin urmare Hristos, spune Sfîntul Ioan Damaschin, urmînd Sfîntul Maxim Mărturisitorul, lucrează potrivit fiecăreia din cele două firi ale Lui şi fiecare din cele două lucrează în El cu participarea celeilalte... Nu săvîrşea în chip omenesc pe cele omeneşti, căci nu era numai om, ci şi Dumnezeu. Pentru aceea şi patimile Lui sînt de viaţă făcătoare şi mîntuitoare... Şi în timp ce dumnezeirea Cuvîntului lucra, sfînta Lui minte era unită cu ea, gîndind şi ştiind cele ce săvîrşea» [104]. În acest sens a avut loc o îndumnezeire a firii umane a lui Hristos şi a lucrării ei. «După cum mărturisim că întruparea s-a făcut fără modificare şi schimbare, tot astfel hotărîm că s-a făcut şi îndumnezeirea trupului... Trupul Domnului s-a îmbogăţit cu lucrările dumnezeieşti în virtutea unirii preacurate cu Cuvîntul, adică după ipostas, fără

103. În cuvîntarea sa din peştera de la Betleem, la 6 ian. 1964, papa a spus: «Înaintea acestei iesle, Doamne, noi vrem să adresăm cuvîntul nostru Bisericii, în capul căreia ai dorit să alegi modesta noastră persoană ca păstor universal» (L'Osservatore Romano din 7 ian. 1964). Aceasta cu toate că Patriarhul melchit Maximos IV a declarat în Conciliul din Vatican, la 7 oct. 1963, că papa nu e capul «Bisericii, ci numai al colegiului episcopal» (ziarul «La Croix», din 8 oct. 1963). «Capul Bisericii e Hristos».

104. *Dogmatica*, trad. de Pr. D. Fecioru, Bucureşti, p. 200.

să sufere vreo pierdere însușirile cele naturale. Căci nu lucrează cele dumnezeiești în virtutea lucrării lui, ci în virtutea Cuvîntului unit cu el, Cuvîntul arătîndu-și prin el propria Lui energie. Căci fierul înroșit în foc arde, nu pentrucă posedă, în virtutea unui principiu natural, energia de a arde, ci pentrucă posedă această energie din pricina unirii cu focul. Așadar, trupul era muritor prin el însuși, dar dătător de viață din cauza unirii după ipostas cu Cuvîntul. Tot astfel și cu îndumnezeirea voinții... Trebuie să se știe că îndumnezeirea firii și a voinții este dovada cea mai grăitoare și cea mai demonstrativă despre existența celor două firi și a celor două voințe» [105].

S-ar putea obiecta, eventual, că participarea aceasta a lucrării umane la lucrarea divină are loc numai în persoana lui Hristos, deci nu e relevantă pentru definirea Bisericii. Dar Părinții au vorbit categoric și de o îndumnezeire a persoanelor umane credincioase. Sfinții sînt o ilustrare a acestui fapt. Prin firea Sa umană Fiul lui Dumnezeu ne unește pe toți cu Sine, făcîndu-ne pe toți părtași de lucrarea necreată izvorîtoare din dumnezeirea Sa. Învățătura palamită a făcut și mai explicit acest fapt.

Nu s-a insistat însă asupra faptului că acest lucru se petrece nu numai cu credinciosul individual, ci și cu Biserica în întregime, cu corpul tainic al lui Hristos. Dar dacă credinciosul individual se poate împărtăși de lucrarea îndumnezeitoare a lui Hristos, aceasta se datorește faptului că el face parte din trupul tainic al Domnului, din Biserică. Credinciosul individual face parte din ansamblul umanității înroșite de focul extins din umanitatea lui Hristos. Toată Biserica e înroșită de focul lucrării dumnezeiești a lui Hristos asupra umanității Lui personale. În acest sens vorbește Simbolul constantinopolitan de sfințenia Bisericii. Firea, voința și lucrarea întregii umanități credincioase trebuie socotită unită în ipostasul lui Hristos cu firea, voința și lucrarea Lui dumnezeiască [106]. Hristos este ipostasul central, ipostasul-izvor al Bisericii, centrul și izvorul întregii energii îndumnezeitoare a comunității de persoane unificate în trupul Lui tainic, ba, cum s-a spus, într-un anumit sens, ipostasul însuși al Bisericii [107].

---

105. *Op. cit.* p. 207—9.

106. VI. Lossky, *art. cit.*, p. 80: «În aspectul ei hristologic, Biserica se prezintă ca complimentul umanității proslăvite a lui Hristos, o continuare a întrupării, cum s-a spus». Teologul grec I. Karmiris spune: «Biserica ca trup al lui Hristos, s-a format prin cuprinderea și încorporarea potențială în omenitatea lui Hristos a tuturor celor ce cred în El, în baza unității întregii firi omenești, la care aparține și firea omenească a lui Dumnezeu-Cuvîntul» (διὰ τῆς ἐν τῇ ἀνθρωποτήτι τοῦ Χριστοῦ συμπεριλήψεως δύναμει καὶ συσωματώσεως). Art. Σῶμα Χριστοῦ, ὅ ἐστιν ἡ Ἐκκλησία, în rev. Ἐκκλησία, Atena, nr. 15—16, 1—15 aug. 7962, p. 367. Sfîntul Atanasie numește pe credincioși «membrele trupului lui Hristos» *Despre Întruparea Cuvîntului*, 12, P. G. XXVI, 1004).

107. VI. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, Aubier, 1944, p. 162: «Cap al corpului Său, Hristos devine ipostasul acestui corp adunat de la marginile universului. În El, fiii Bisericii sînt membrii Lui, ca atare aflîndu-se incluși în ipostasul Lui». Fer. Augustin declară că Hristos și credincioșii formează «*unus homo*», «una persona», «una eademque persona» (Enna r, in Ps. LXXIV 4, LII 1; LX 1; XXX 4.

Desigur, faptul acesta nu suprimă persoanele umane. «Ele nu se confundă cu persoana divină a lui Hristos» [108]. Dacă în persoana lui Hristos sînt unite două naturi, două voințe și lucrări, persoanele umane au o singură natură, dar pe lîngă lucrarea lor umană, ele se împărtășesc și de lucrarea divină [109].

Problema cum e Biserica una în Hristos și totuși persoanele umane nu se contopesc în El, a încercat să o rezolve Vl. Losski. Credincioșii sînt, după el, uniți ca natură în Hristos, dar persoanele lor sînt conservate și dezvoltate prin Duhul Sfînt [110]. Losski reproșează lui J. A. Möhler că a văzut pluralitatea persoanelor contopită în persoana lui Hristos (Biserica, organism hristologic-sacramental), iar lui Homiacov că a văzut această contopire realizîndu-se prin Duhul Sfînt. Sfîntul Duh, după Losski, nu unifică persoanele, dar le ajută să se înalțe la un nivel unde se rup de «conștiința individuală și văd adevărul suprapersonal obiectiv». De aceea sobornicitatea nu e un acord democratic între persoane, ci întîlnirea celor înduhovniciți în realitatea suprapersonală, după modelul persoanelor Sfintei Treimi. Ni se pare totuși că Losski nu pune suficient în lumină poziția centrală a persoanei lui Hristos în comunitatea de persoane care constituie Biserica, ci-L vede numai ca centru în care ele sînt una ca natură. Dar poziția centrală a lui Hristos ca persoană între persoane o indică faptul că El e în mijlocul celor adunați în numele Lui (Matei XVIII, 20), sau mirele miresei (Efes. V, 25).

Nu intenționăm aci o cercetare mai amănunțită a problemei. Menționăm numai că și în acest punct va trebui să se găsească acel echilibru între extremele : a) unificarea persoanelor umane în Hristos și b) exis-

---

De doctrina christiana p. 37, 55). Iar I. Karmiris spune că, după Părinți, Hristos și Biserica, «formează oarecum o persoană, Hristos e, așa zicînd, eul Bisericii, care nu are «persoana» ei proprie, sau «ipostasul» propriu, ci există o unică, «persoană» sau un unic ipostas al lui Hristos și al membrelor trupului Lui» *(Art. cit.,* p. 364). Desigur, ideea aceasta mai trebuie precizată, pentru a nu lăsa să rezulte impresia că credincioșii își pierd caracterul lor personal în Hristos. E un fel de perihoreză între persoanele umane și cea a lui Hristos. Dar El rămîne centrul acestei perihoreze. Între Hristos și cei credincioși este un fel de uniune inter-ipostatică, în care Hristos e ca un magnet care polarizează în jurul lui pe ceilalți.

108. Vl. Lossky, *ibidem.*

109. *Idem, ibidem* p. 151 : «Ceea ce este îndumnezeit în Hristos, este natura umană în plenitudinea ei asumată de persoana divnă, ceea ce trebuie îndumnezeit în noi este natura noastră întreagă, aparținînd persoanei noastre care trebuie să intre în unire cu Dumnezeu, să devină o persoană creată cu două naturi : natura umană îndumnezeită și natura sau, mai degrabă, energia divină îndumnezeitoare». Intrînd în unire cu Hristos noi nu luăm natura Lui divină, nici nu pierdem persoana noastră, ci luăm ceea ce se poate lua în unirea dintre persoane : energia Lui.

110. Vl. Lossky, *La conscience catholique,* etc. rev. Contacts, 15-e année, nr. 42, 2e semestre 1963, p. 76—88. *Idem,* Essai, p. 151 : «Dar dacă după natura noastră noi sîntem membrii, părți ale umanității lui Hristos, persoanele noastre nu sînt încă ajunse la unirea cu dumnezeirea». «Biserica fiind opera lui Hristos și a Sfîntului Duh, ecleziologia are un dublu fundament, e înrădăcinată în același timp în hristologie și în pneumatologie». «Astfel Biserica are în același timp un caracter organic și un caracter personal, un accent de necesitate și de libertate, de obiectivitate și de subiectivitate, ea este o realitate stabilă și definită, dar și o realitate în devenire» *(Op. cit.* p. 181—182). In Biserică există, ca și în Sfînta Treime, «unitate de natură și multiplicitate de persoane» *Op. cit.* p. 177)

tența lor într-o formă distinctă de Hristos, care e afirmată într-un grad maxim de catolicism și protestantism. Dacă persoana lui Hristos are un rol central ca cea care unește în sine toate persoanele umane după natura lor, trebuie să aibă un asemenea rol central și ca cea care le unește pe acelea ca persoane. Deosebirea între rolul lui Hristos și al Duhului Sfînt nu poate consta într-o deosebire de lucrări, căci toate cîte le face Fiul le face și Duhul asemenea. Deosebirea e că Fiul le realizează pentru noi potențial, iar Duhul ni le face actuale. Deci în Fiul avem potențial și unitatea și distincția noastră ca persoane. Dar Duhul ni le face actuale. Duhul nu ne dă numai diferite daruri, ci ne și unește (Efes. IV, 3) [111]. În nostalgia lumii creștine apusene după o mai vie lucrare a Duhului, pe care o nădăjduiesc din contactul cu Biserica Ortodoxă, nu se manifestă dorința după o accentuare a distincției persoanelor în viața lor religioasă (căci aceasta o au poate chiar prea dezvoltată), ci după deplina actualizare a prezenței lui Hristos în sînul lor. Căci numai unde lucrează Duhul deplin, e prezent deplin Hristos. Și unde e deplină prezența lui Hristos, e actualizată deplin Biserica. De aceea poate insuficiența lor ecleziologică, vine din nedeplinătatea lucrării Duhului, care actualizează în toată plenitudinea ei prezența lui Hristos. Individualismul lor «subiectivist» e încă un semn al lipsei Duhului.

Problema găsirii echilibrului între unitatea și distincția persoanelor în Hristos, nu e decît o formă mai restrînsă a problemei găsirii echilibrului între extrema afirmării prea accentuate a unității omenirii credincioase cu Hristos, în Biserică, și extrema accentuării separării umanității credincioase de Hristos. Dacă cea dintîi e de esență monofizită, a doua e de esență nestoriană și e practicată în confesiunile apusene. Biserica Ortodoxă are trăirea justă a acestui echilibru în viața ei practică, în liturghie, în spiritualitate, în enunțările generale ale învățăturii de credință. Dar acum acest echilibru trebuie prins într-o formulă precisă și definitivă, adică valabilă pentru orice timp și față de orice unilateralitate, nu numai pentru un anumit timp și față de anumite exagerări unilaterale. Ideea fundamentală a acestei formule ar fi poate aceea de comunitate de persoane ce se sfințesc în Hristos prin Duhul Sfînt. Definind Biserica în esență în felul acesta, s-ar exclude pe de o parte putința de a se afirma că Biserica își are unitatea în papa, pe de alta putința de a se afirma că Biserica este formată din credincioși izolați între ei și necunoscuți. Așa cum Hristos ca om a fost văzut, așa trebuie văzuți toți cei uniți cu El și așa cum Hristos este unul, așa toți cei uniți cu El formează o unitate. Aceasta ar da temei divin sobornici-

111. Un teolog, în scrierea «Christ and his Church», face, după Lanne, *art. cit.*, p. 178, rezerve asupra teoriei lui Lossky: «El relevă în special expresiile, «accent de necesitate», în legătură cu opera lui Hristos, opusă accentului de libertate propriu celei de a treia persoane divine. Și notează cu drept cuvînt că economia lui Hristos și aceea a Sfîntului Duh sînt inseparabile și corelative. Mai mult decît atîta, fundamentul adevărat al oricărei ecleziologii este doctrina trupului lui Hristos. În schema propusă de VI, Lossky, el relevă pericolul inerent oricărei tentative de a reduce aspectul hristologic al doctrinei despre Biserică, într-un sens care pare să indice că Hristos nu este în ea dinamic prezent».

tății bisericești. Teologia ortodoxă mai nouă de la Homiacov încoace a făcut mult în direcția unei astfel de formule.

Raportul ierarhic între cele două voințe în Hristos poate servi ca punct de plecare pentru soluția raportului între ierarhie și poporul credincios, stabilindu-se un alt echilibru (de natura celui trăit în parte în ortodoxie) între punctul de vedere catolic care accentuiază prea mult rolul ierarhiei și cel protestant care a desființat cu totul ierarhia. O încercare în acest sens face teologul ortodox Olivier Clément. Făcînd abstracție de faptul că-și însușește teoria lui Losski despre unitatea hristologică de natură și pluralitatea duhovnicească personală din Biserică, semnalăm la el următoarea aplicare interesantă a unirii celor două voințe din persoana lui Hristos la cele două preoții din Biserică : «Nu e nici o piedică ca aceste două preoții, slujitoare și împărătească, obiectivă și subiectivă, hristologică și pneumatologică, să se găsească în mod necesar într-un raport de «sinergie». Precum uniunea celor două naturi în Hristos presupune uniunea voinței divine și voinței umane, la fel uniunea lor în Biserică. Caracterul obiectiv, impersonal, al preoției de hirotonie exprimă *voința divină* de a mîntui pe oameni, oricare ar fi lipsa de vrednicie a instrumentelor umane. Dar adeziunea *voinței umane* animată de harul Sfîntului Duh, trebuie să-i corespundă prin invocare și recunoștință. Această corespondență este indispensabilă, mai întîi, la deținătorii înșiși ai slujirii, căci ei nu pot realiza util harisma lor de învățătură și servire pastorală fără un efort personal de înțelepciune și discernămînt. Dar această corespondență se realizează mai ales în ansamblul comunității». «Expresia eclezială a adevărului rezultă din sinergia celor două voințe, voința divină de revelare și voința umană de recepție» [112].

Dacă Clément ar fi folosit pentru explicarea raportului între cele două preoții numai raportul între cele două voințe din Hristos și n-ar fi recurs și la teoria lui Losski despre deosebirea între lucrarea lui Hristos și a Duhului, n-ar fi dat în mod neadecvat preoției speciale atributul de

«Teologia Bisericii nu e decît un capitol — și un capitol capital al hristologiei» (Le Corps du Christ vivant, în vol. colectiv «La sainte Eglise universelle, Confrontation oecumenique», Neuchatel Paris, p. 12, la Lanne, Op. cit. p. 179). «Biserica, zice el, este tocmai locul tainic unde este efectuată această «îndumnezeire» (θέωσις) a umanității întregi și perpetuată prin operația Sf. Duh» («Le Corps du Christ vivant», p. 12—13; Lanne, p. 179). «Căci prin Duhul Sfînt sînt uniți creștinii într-un corp, corpul lui Hristos, și Euharistia este Hristos însuși» *(ibidem)*.

Noi socotim că chiar din raportul celor două voințe și lucrări în Hristos se poate deduce că credincioșii nu se contopesc cu Hristos după natură. Precum în Hristos voința umană se menține nu printr-o lucrare a Duhului deosebită de lucrarea lui Hristos, ci chiar prin modul unirii umanului cu divinul, așa se mențin și în Biserică voințele persoanelor credincioase și prin aceasta persoanele însele. Căci dacă voința umană a lui Hristos se menține prin faptul că natura lui umană primește ca suport personal pe Logosul divin, deci prin faptul că nu rămîne nepersonificată, cu atît mai mult se menține cea a credincioșilor, întrucît ei continuă să existe ca persoane, dat fiind că principiul lor personal e propriu, nu mai e Logosul, pentrucă nu are loc între ei și Hristos o uniune ipostatică. Duhul Sfînt actualizează numai puterile sfințitoare ale lui Hristos asupra voințelor umane, asupra persoanelor unite cu Hristos în Biserică.

112. *Art. cit.* p. 92.

hristologică sau obiectivă, iar celei generale atributul de pneumatologică sau subiectivă, odată ce fiecare din ele este atît hristologică cît și pneumatologică, atît obiectivă cît și subiectivă. Căci nu se poate ca numai preoția generală să fie pneumatologică, sau numai mirenii cu trăiri duhovnicești deosebite să aibă preoția generală. Aceasta a dus la teoria mistic-individualistă a unei ierarhii sacerdotale duhovnicești, deosebită de cea instituțională, proprie unei părți a teologiei rusești [113]. Ea pune pe un picior de egalitate cele două preoții, lucru de care ne ferește explicarea lor prin raportul între cele două voințe din Hristos. De altfel însuși Clément dîndu-și seama de injustețea acestei teorii, trece, în pasagiul citat, de la repartizarea elementului hristologic și pneumatologic între cele două preoții, la repartizarea lor între cele două voințe, în aceeași preoție. Dar nici aceasta nu se poate susține [114].

Din cele spuse rezultă că deducerea ecleziologiei din Hristos înseamnă în același timp deducerea ei din lucrarea Sfîntului Duh. Hristos îndumnezeiește natura și lucrarea umană din Sine și din Biserică prin Duhul Sfînt. El e Unsul, Hristosul, ca om, adică Cel plin de Duhul Sfînt. Lucrarea divină la care participă umanitatea trupului Său tainic, e comunicată acesteia de Duhul Sfînt. În acest sens are dreptate teologul

---

113. R. P. Lev Gillet, Les Laics dans l'histoire de l'Eglise, Contacts, nr. 27/1959, p. 160: «De fapt, în afară de ministeriul liturgic al preoților, există un ministeriu pur spiritual. Istoria Bisericii Ortodoxe arată importanța acelora care au fost numiți, «duhovnicești», uneori monahi, alteori laici, la care credincioșii alergau pentru îndrumarea conștiinței... Ministeriul harismatic, pneumatic, n-a încetat niciodată în Biserică». Putem observa că aci nu e vorba de preoția universală a laicilor, căci în asemenea caz toți laicii ar trebui să se bucure de asemenea «ministeriu duhovnicesc». E vorba de harisme speciale, pe care le pot avea atît unii preoți, cît și unii mireni cu viață sfîntă, harisme care sînt deosebite de harul preoției speciale, sau de drepturile preoției generale.

114. Cu aceste precizări reținem următoarele rînduri ale lui Olivier Clément: «Ignorînd reciprocitatea instituției hristologice și a evenimentului pneumatologic, Reforma a fost tentată să reducă totul la individ, să evacueze esența teandrică a Bisericii, în folosul unei credințe pur existențiale, să «subiectizeze», la nivelul acestei credințe, taina Euharistiei, să «obiectivizeze» într-o doctrină a predestinației, subiectivitatea întîlnirii, «taina convertirii». Reforma înlăturînd «substanțialismul scolastic», n-a aflat «conținutul ontologic al întîlnirii omului cu Mîntuitorul Său», care este o întîlnire în comuniunea bisericească. Ortodoxia poate oferi lumii apusene potențele îmbinării *sacramentalismului* instituțional, orizontal, hristologic, cu profetismul pneumatologic «vertical», într-un «profetism sacramental», care e propriu ei. Acest «echilibru eclezial al ontologicului și subiectivului se întemeiază pe echilibrul trinitar al esenței și al persoanei», care pune capăt atît filioevismului medieval (predominarea hristologicului și esenței asupra pneumatologicului și treimii) cît și sentimentalismelor individualiste, anarhice, superficiale, care caută pe Duhul dar nu-l găsesc, pentrucă nu ancorează în realitatea profundă, comunitară. (*Art. cit.* p. 97, 103—106).

Obișnuința greșitei identificări a caracterului instituțional al Bisericii cu hristologicul (pornită de la Losski) a trecut și la unii protestanți, care văd și ei în străduința de a umple ministerele instituționale cu mai mult duh, sau în lupta dintre tendința de a le înlătura pe acelea și tendința de a le înlocui cu slujiri trecătoare, din pură vocație, din pură chemare a Duhului, problema «raporturilor între Fiul și Duhul»; ba însăși problema mai generală a raporturilor între cler și laici o văd ca un reflex al raporturilor între Fiul și Duhul. Jean-Jacques von Allmen, Montreal 1963 (Ökumemensche Rundschau, 1964, Heft 1, p. 101—2) zice: «Căci e foarte posibil că există un paralelism între raporturile care disting și unesc pe Hristos și Sfîntul Duh pe de o parte și cele care unesc și disting clerul și laicii pe de alta».

protestant Roger Mehl cînd spune : «Nouă ne pare că refuzul Bisericii Ortodoxe de a recunoaşte primatul papal provine dintr-o concepţie originală despre relaţiile între ecleziologie şi pneumatologie ; că seriozitatea exemplară cu care Ortodoxia a considerat totdeauna doctrina despre Sfîntul Duh, a rolului Sfîntului Duh în Biserică, a ferit-o de capcanele unui legalism abstract. În întîlnirile noastre trebuie să ne întrebăm, — după elucidarea relaţiilor între Hristos şi Biserică — care este locul Sfîntului Duh în ecleziologie. Bisericile Reformaţiunii nu au acordat suficientă consideraţie problemelor pneumatologice» [115]. Din partea noastră putem preciza că fără luarea în considerare a Sfîntului Duh, nu se poate valorifica deplin nici ideea legăturii ecleziologiei cu hristologia, nu se poate descoperi eficienţa lui Hristos asupra Bisericii, cum s-a văzut la Montreal în iulie 1963. Biserica trebuie văzută simultan în legătura ei cu Hristos şi cu Duhul Sfînt pentru a fi înţeleasă. Ecleziologia protestantă a fost şi este în deficit tocmai din neluarea în considerare a lucrării Sfîntului Duh.

În general se simte necesitatea găsirii unui echilibru între instituţionalismul autoritar, ierarhic, catolic şi caracterul prea subiectiv protestant, şi ortodoxia crede că îl poate oferi ea. Se spune şi din partea ortodoxă şi din partea apuseană că instituţionalismul catolic reprezintă o accentuare a hristologismului fără pneumatologie, iar subiectivismul protestant o căutare a pneumatologicului, dar, cum însuşi mărturiseşte, fără succes, întrucît a rămas şi el la hristologismul filiocvist şi de aceea n-a reuşit să se ridice, într-o adevărată «verticală», pînă la realitatea divină, care se deschide numai în sacramentul comunităţii după analogia Sfintei Treimi. Noi socotim, în acord cu cele spuse înainte, că nici hristologismul catolic nu e decît un hristologism virtual, în sensul arătat înainte, căci unde nu e valorificată lucrarea Sfîntului Duh deplin, nu e actualizată deplin nici bogăţia lui Hristos. Deci şi instituţionalismul catolic e o expresie a exagerării umanului (de sigur, greşit înţeles) sub pretextul hristologiei, a umanului general, autoritar, care striveşte umanul particular, precum şi subiectivismul protestant e la fel o expresie a exagerării umanului dar a umanului particular exclusivist, care nu se poate armoniza cu umanul comunitar. Amîndouă confesiunile apusene au ajuns în această situaţie pentru că au pierdut esenţa teandrică, autentic obiectivă şi universală, a Bisericii. Sacramentalismul adevărat, care pune la dispoziţia omului o veritabilă realitate divină obiectivă, nu e numai o orizontală, ci ocazionează prin Duhul Sfînt o autentică ridicare «verticală» în Hristos.

Mai menţionăm că definirea Bisericii din hristologia Sinoadelor ecumenice IV şi VI, ca o omenire înălţată şi sfinţită în Hristos, n-ar avea să neglijeze nici faptul că această omenire e înălţată şi sfinţită tot mai mult prin unirea cu Hristos care şi-a înălţat umanitatea sa personală prin moarte, înviere şi înălţare, cum se poate înţelege din tainele orto-

115. The point of ecumenicel situation. Referat citit la Conferinţa «Credinţă şi Constituţie» de la Montreal, 12 iulie, 1963.

doxe și cum a reliefat aceasta mai ales Nicolae Cabasila [116]. Homiacov și ecleziologia rusă de după el a reliefat lucrul acesta poate mai puțin. În acest sens, se poate aproba din punct de vedere ortodox, următoarea formulare din raportul despre Biserică al secțiunii I de la Conferința «Credință și Constituție» de la Montreal (iulie 1963) : «.Domnul a biruit forțele păcatului și morții prin cruce și înviere. În acord cu aceasta, Biserica trebuie văzută ca corpul răstignit și înviat al lui Hristos, cu o existență determinată de participarea la moartea și învierea Domnului care e capul ei». Nu mai găsim aci exclusivismul protestant al crucii. Păcat că în acel raport nu se trag din această formulare, în continuare, niște concluzii care să țină de fapt seama și de Hristos cel înviat.

În această rezolvare a vastei și atotcuprinzătoarei probleme ecleziologice e implicată, desigur, și o rezolvare dreaptă a problemei antropologice. Dacă voia și lucrarea credinciosului unit cu Hristos, este înălțată prin voia și lucrarea lui Hristos, nu mai poate fi vorba de afirmarea unei opoziții între grație și voința umană, nici de neputința credincioșilor de a birui păcatul în cursul vieții pămîntești, sau de biruirea lui exclusiv prin puterea divină, tot atîtea teze unilaterale apusene.

Definirea ecleziologiei din hristologia Sinoadelor ar aduce cu sine recunoașterea sfinților, înțelegerea harului ca energie necreată ce constituie partea internă a tainelor, și a Euharistiei ca act dumnezeiesc, tainic, ce se realizează la un plan cu totul deosebit de cel asemănător mutațiilor din natură.

Ceea ce rămîne creștinismului de făcut astăzi este să pregătească în aceste probleme, în care s-au dezvoltat poziții contradictorii, definițiile care să exprime în termeni precișI, pe linia celor șapte Sinoade ecumenice și ținînd seama de toată învățătura practicată de la început și pînă azi în Biserică (și aceasta s-a făcut cu deosebire în Biserica Ortodoxă), același echilibru perfect, dar viu nuanțat și sensibil, cuprinzînd toată gîndirea Bisericii și deci bogate posibilități de înțelegere.

116. Faptul că oamenii sînt uniți cu Hristos cel răstignit, înviat și înălțat, ca să fie trecuți spre desăvîrșire prin aceleași stări, denotă din nou caracterul personal al unirii lor cu Hristos, căci aceste stări nu se pot trăi decît de persoane.

Magistrand Emil Roman

IDEEA DE AHIMŞA ÎN CUGETAREA RELIGIOASĂ INDIANĂ ŞI IUBIREA CREŞTINĂ *

Ne propunem în această lucrare să facem o comparaţie între virtutea *ahimşa* din religia indiană numită jainism şi virtutea corespunzătoare ei — într-o anumită măsură — din religia creştină : dragostea.

În expunerea virtuţii ahimşa vom observa două etape : prima, în care vom înfăţişa noţiunea şi conţinutul acestei virtuţi aşa cum se prezintă ele în izvoarele jainismului, adică sub formă de totală nonviolenţă, de rezistenţă pasivă sau inactivitate faţă de rău ; iar în etapa a doua vom arăta cum marele fiu al poporului indian, M. K. Gandhi, în lupta sa pentru eliberarea Indiei, şi-a bazat acţiunile tocmai pe această virtute, ridicînd-o la rang de lozincă naţională. Cu această ocazie, vom remarca însă că, în gîndirea şi activitatea lui Gandhi, virtutea ahimşa şi-a pierdut caracterul său pasiv ; aceasta, mai ales datorită infuziei de activism creştin ce i-a fost făcută de promotor. Gandhi nu a propovăduit o nonviolenţă pasivă ci a activat prin metode neviolente împotriva răului ; în speţă, împotriva stăpînitorilor englezi. Şi vom încheia cu înfăţişarea supremei legi a creştinismului : iubirea, accentuînd cu precădere universalismul ei şi mai ales activismul şi dinamismul ce izvoresc din ea.

I. *Ideea de ahimşa în cugetarea religioasă indiană.* — 1. *Jainismul* învaţă că toate existenţele trebuie împărţite în existenţe vii *(jiva)* şi lipsite de viaţă *(ajiva)*. După învăţătura acestei religii, principiul vieţii, existent în toate fiinţele vii, este total distinct de trupul lor, nu e produs, nici proprietate a trupului, ci e acela care le face pe toate vii [1]. Astfel s-a născut credinţa în înrudirea a tot ceea ce este viu ; credinţă întărită mai ales de către doctrina reîncarnării. De aci pînă la susţinerea şi propovăduirea nerănirii, neomorîrii şi tratării cu blîndeţe a tuturor fiinţelor vii nu mai era decît un pas. În această direcţie referindu-se la eliberarea sufletului *(mokşa)*, Mahavira, întemeietorul jainismului, susţinea că o cauză a sclaviei sufletului este «omorîrea de către om a unei fiinţe vii sau a altor oameni, ori consimţirea ca

---

* Această lucrare de seminar, în cadrul cursurilor pentru titlul de magistru în teologie, a fost alcătuită sub îndrumarea P. C. Diac. Prof. Emilian Vasilescu care a şi dat avizul pentru publicare.

1. S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, vol. I, ed. IV, Cambridge, 1957, p. 189.

ei să se omoare între ei» [2]. La fel, «cînd unii învață că toate ființele vii trebuie ucise sau tratate cu violență sau abuz sau alungate, să știți că aceasta e o învățătură nedemnă. Cînd însă spun, învață sau propovăduiesc neuciderea nici unei ființe vii, tratarea lor fără violență, abuz sau fără a fi alungate, veți cunoaște că aceasta este adevărata învățătură» [3].

Din acestea vedem că în centrul doctrinei jainiste stă virtutea nonviolenței, exprimată în termenul *ahimșa* [4]. Ahimșa înseamnă respect pentru orice viață, devotament față de ea, sentiment al uniunii cu toate existențele vii. Cunoașterea internă *(satya)* și trăirea milei, compasiunea *(ahimșa)* sînt părți principale ale vieții spirituale ; tot cel ce crede în Dumnezeu trebuie să fie adeptul virtuții ahimșa. Cînd se spune că ahimșa trebuie să fie legea supremă a vieții, prin aceasta se înțelege că ea nu mai e doar o abținere de a aduce injurii ființelor vii, ci dragoste față de toate, simpatie și compasiune. Dragostea însoțită de cuvinte prietenoase, cunoașterea fără mîndrie, curajul împreunat cu răbdarea și renunțarea sînt lucruri greu de atins, dar ele au un rol hotărîtor în desăvîrșirea omului [5].

După jainism, cauza mîntuirii (mokșa) este *yoga*. Această yoga constă din *jñāna* (cunoașterea realității așa cum este ea), *śraddhā* (credința în învățăturile lui Mahavira sau Jaina) și *cāritra* (încetarea de a face orice rău). La rîndul său, cāritra constă din Ahimșa (a nu distruge ce e viu, chiar din greșeală sau neatenție), *sūnrita* (a spune numai ce e bine, adevărat și plăcut), *asteya* (a nu lua ceea ce nu ți-a fost dat), *brahmcarrya* (lepădarea desfrîului față de orice om din jur, în minte, vorbire și trup) și *aparigraha* (lepădarea de toate lucrurile) ; rădăcina tuturor este însă ahimșa. Aceste porunci aspre sînt impuse însă numai asceților (yoginilor) ce vor să atingă perfecțiunea.

În ce privește virtuțile sūnrita, asteya și brahmacarrya, se susține că ele ar fi doar corolare auxiliare ale virtuții cardinale ahimșa, care poate fi pe drept cuvînt socotită virtutea fundamentală a jainismului, toate acțiunile trebuind să fie judecate și apreciate după norme bazate

2. *Sutra Kritanga*, I, 1. 1. 3, trad. de H. Iacobi în *The Sacred Books of the East*, vol. XLV, Oxford, 1897, p. 236.

3. *Akaranga Sutra*, I, 4. 2, trad. de M. Müller, în *The Sacred Books of the East*, vol XXII, Oxford, 1884, p. 39.

4. Datorită faptului că virtutea ahimșa este mult prețuită și-n budism (ambele religii apărînd în India secolelor VI—V î.d.H.), evident că insistența specială cuprinsă în această virtute de a prohibi răul față de ființele vii, ar fi fost fără îndoială o reacție contra violenței acerbe care caracterizeaza relațiile dintre oameni în urma descoperirii bronzului și fierului. În India, această reacție nu era dirijată numai împotriva masacrelor ce însoțeau războaiele dintre triburi, ci și contra numeroaselor sacrificări de animale prevăzute de ritualul cultului vedic, precum și, într-o oarecare măsură contra cruzimii arătată de țărani față de animale (Edward Conze, *Le Bouddhisme*, Paris, Payot, 1952, p. 59).

5. S. Radhakrishnan, *The Brahma Sutra*, Londra, 1960, p. 159—161. Chiar și școlile medicale consideră lovirea sau rănirea ființelor vii *(himșa)* un păcat, lucru ce afectează longevitatea ; iar nerănirea ființelor vii este socotită cale spre creșterea vieții *(ahimșa pranavardhananam)*. Omul care urmează acest curs drept al vieții este virtuos, bucurîndu-se de bogăție, de împlinirea dorințelor și de fericire (S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, vol. II, ed. II, Cambridge, 1952, p. 419).

pe ea. Uneori sūnrita, asteya și brahmacarrya sînt privite ca virtuți ce încalcă comandamentele ahimșa.

În problema aplicării practice, în viața de toate zilele, a acestor virtuți, vedem cum capilor de familie li se cere o formă mai blîndă de împlinire a lor, numită micul jurămînt (anubrata). Cei care doresc și luptă pentru dobîndirea eliberării (mokșa) trebuie să practice aceste virtuți după cele mai înalte și stricte norme, incluse în marele jurămînt *(mahabrata)* [6].

Capilor de familie le sînt impuse încă multe alte datorii, care își au izvorul tot în virtutea ahimșa. Astfel, ei sînt obligați a-și duce la bun sfîrșit acțiunile începute, să renunțe la băuturi, să nu consume carne și unele fructe, să nu aducă injurii ființelor vii (digvirati). Capii de familie să nu sfătuiască poporul să facă agricultură, care ocupație l-ar duce la omorîrea de ființe vii (insecte) sau rănirea lor ; de asemenea, nu vor asista la programe muzicale, teatre sau citiri de literatură pornografică. Ei vor trata pe toate ființele ca egale (aici se relevă cel mai pregnant concepția panvitalistă a jainilor), vor da cadouri oaspeților etc. Orice călcare a acestor virtuți, numită *aticāra,* trebuie evitată cu mare atenție [7].

Chiar practicile *(yama)* și disciplinele *(nyama)* sistemului Yoga, care urmăresc ca sufletul să atingă stadiile supreme de eliberare a gîndurilor, ca tendințele vicioase să slăbească tot mai mult și apoi să dispară, își au baza tot în virtutea ahimșa. *Yoga sūtra* (II, 30) recomandă insistent practicarea virtuții ahimșa de către cei care urmăresc «curățirea» proprie, yoginii [8].

Tot o consecință a urmării poruncilor virtuții ahimșa e și faptul că jainiștii, la fel cu budiștii și marea majoritate a adepților religiilor Indiei, sînt vegetarieni. Căci, logic, nu poți consuma un animal sau orice altceva ce este viu fără a-i cauza vreun rău [9].

Din cele de mai sus, se poate ușor deduce caracterul virtuții ahimșa. De la absoluta nonviolență față de ființele vii, s-a ajuns la o totală

---

6. De exemplu, brahmacarrya, pentru capul familiei, după anubrata, ar consta doar în evitarea adulterului, în timp ce, după mahabrata, se cere o abținere absolută de la gînduri, cuvinte sau acte sexuale. Ahimșa, pentru capul familiei, după anubrata, cere doar abținerea de a omorî vreun animal, pe cînd după mahabrata, impune o excesivă grijă de a te autopreveni să nu aduci nici chiar vreo injurie unei ființe vii (vezi S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy,* vol. I, ed. IV, Cambridge, 1957, p. 200).

7. Idem, *ibidem,* p. 21.

8. Idem, *ibidem,* p. 270.

9. E. Conze, *op. cit.,* p. 59. Asupra originalității celor două religii — budismul și jainismul — în problema acestei virtuți, controversa rămîne încă deschisă ; căci prima din cele 10 porunci ale asceților budiști : «jur să nu distrug viața», este întru totul asemănătoare cu prima din cele cinci porunci ale asceților jainiști «Să nu distrugi viața». Se pare însă că ambele tabere nu insistă prea mult în afirmarea originalității, întrucît și una și cealaltă ar fi adoptat virtutea ahimșa de la asceții brahmani *(samnyasin),* a căror primă poruncă majoră era : «abținerea de la rănirea ființelor vii». Iar modelele de asceți brahmani erau mult mai vechi și mai demne de imitat, în probleme de doctrină, pentru asceții jainiști, care din această virtute și-au făcut porunca fundamentală a vieții lor (M. Müller, *The Sacred Books of the East,* vol. XXII, partea I, Oxford, 1884, p. XXII—XXIV.

inactivitate, numai din teama ca prin aceasta să nu se cauzeze vreun rău ființelor vii din lumea înconjurătoare. Vom releva de asemenea direcția negativă pe care o dă vieții această virtute în concepția sistemului Yoga, în care se tinde nu atît la «curățirea» omului de impuritățile vieții, cît la distrugerea și înlocuirea lui cu un alt om «curat». Totuși, vom constata faptul că această virtute s-a implantat adînc în sufletul poporului indian, dăinuind chiar pînă în secolul nostru, cînd, adoptată fiind de Mahātmā Gandhi ca lozincă a eliberării Indiei de sub jugul englez și bază ideologică a întregii lupte de eliberare, s-a arătat lumii moderne ca o virtute specifică indienilor.

2. Cel care a făcut ca doctrina bazată pe virtutea ahimșa să cunoască o largă aplicabilitate, cu rezultate care au minunat lumea, a fost deci *Mahātmā Gandhi* (pe adevăratul său nume, Mohandas Karamoand Gandhi). El se trăgea dintr-o familie din Gujarati, membră a comunității jainiste de acolo și adeptă fervență a principiului mare ahimșa [10]. În felul acesta, de mic copil el a fost impregnat de tradițiile iubirii, de ahimșa ; mărturisea singur : «Îmi amintesc de un vers dintr-un poem pe care, cînd eram copil, l-am învățat la școală și pe care nu-l uit ; în esență acesta era : «Dacă cineva îți dă apă să bei și, la rîndul tău, faci la fel, aceasta nu înseamnă nimic. Adevărata frumusețe constă în a face binele contra răului». Versul acesta a avut o mare influență asupra mea și am încercat să-l practic» [11].

Pentru prima dată, Gandhi a aplicat practic doctrina ahimșa la începutul secolului nostru, cînd a condus lupta indienilor din Africa de Sud contra umilitorului Act Asiatic, prin care cîrmuitorii rasiști din acea vreme urmăreau asimilarea indienilor cu o clasă inferioară a societății. Cu această ocazie, doctrina ahimșa și-a arătat întreaga flexibilitate în aplicarea ei practică. Ea a luat forma nesupunerii civile față de legile nedrepte, care legi trebuie refuzate cu riscul oricăror consecințe ; era o «revoltă fără violență» [12]. Gandhi și-a numit acțiunea sa satyagraha termen, creat tot de el, pentru a o distinge de rezistența pasivă, cum greșit numeau europenii activitatea lui. «Nu-mi place termenul de «rezistență pasivă», spunea Gandhi, că nu cuprinde întreaga semnificație a mișcării noastre. El descrie doar o metodă, dar nu dă sfaturi posibil de urmat ; scopul meu constă în a face binele împotriva răului. Totuși, întrebuințez încă acest termen de rezistență pasivă fiindcă e bine cunoscut și ușor de înțeles și pentru că în prezent marea majoritate a neamului meu abia poate prinde ideea» [13].

Prin satyagraha, Gandhi și-a definit programul întregii sale vieți. «Cuvîntul *satya,* spunea el, înseamnă adevăr și vine de la *sat,* care înseamnă *a fi.* Nimic nu există afară de adevăr. *Adevărul e Dumnezeu ;*

10. R. Rolland, *Mahatma Gandhi,* Paris, 1930, p. 12 ; J. Nehru, *Descoperirea Indiei,* București, 1956, p. 512.

11. *Mahatma Gandhi la lucru. Din istoria vieții sale,* trad. din limba engleză după ediția lui C. F. Andrews, Editura Romînă, Aninoasa-Gorj, f. a., p. 287.

12. Camille Drevet, *Pour connaître la pensée de Gandhi,* Paris, 1954, p. 112.

13. *Mahatma Gandhi la lucru,* p. 288.

Satyagraha este forța care se naște din adevăr și din iubire» [14] ; este forță a adevărului, forță a dragostei, forță a sufletului sau triumful adevărului prin forța sufletului și a dragostei [15]. Toată viața, Gandhi a căutat acest Adevăr-Dumnezeu, și l-a găsit în străfundurile sufletului său. «Adevărul, spunea el, ne este interior și nu trebuie căutat în afara noastră, nici să nu urmărim a-l realiza în luptă și violență cu dușmanii noștri externi. Căci pe acești dușmani nu-i vom cîștiga pentru cauza noastră decît prin iubire, prin ahimșa. Cine și-a luat drept tovarăș adevărul, trebuie să-i rămînă credincios, practicîndu-l cu un dezinteres absolut. Ahimșa, fiind dragostea universală, ne obligă să considerăm umanitatea întreagă ca familia noastră și nu ne permite a ne consacra doar unei persoane, nici să vieţuim în egoism» [16]. Virtutea iubirii era pentru Gandhi singura adevărată, cu porunca de a fi real aplicată. Iubirea este singura lege care convine demnității umane. De aceea, violența trebuie să înceteze a fi folosită, căci nu e eficace, ci produce mai multă ură și înjosește și corupe pe cel ce o practică [17]. «Cînd un om pretinde că e nonviolent, spunea Gandhi, acesta nu trebuie să riposteze celui ce-l insultă ; să nu-i dorească răul, nici să nu-i cauzeze vreo suferință fizică. Nonviolența, înțeleasă astfel, devine nevinovăție absolută. Nonviolența absolută e lipsă de reavoire către orice are viață, întinzîndu-se pînă la ființele inferioare speciei umane, neexceptînd nici chiar insectele sau animalele vătămătoare. Nonviolența, în forma sa activă, constă deci dintr-o bunăvoință manifestată spre tot ceea ce există. Spre nonviolență tinde întreaga umanitate ; omul e om adevărat numai cînd e întruparea nevinovăției» [18]. «Omul, neavînd putere creatoare, nu are dreptul să distrugă nici cea mai mică creatură. Prerogativa distrugerii aparține numai Creatorului a tot ce este viu. Eu accept virtutea ahimșa, fiind convins că nu e o stare negativă, constînd doar din a nu face răul, ci este o stare pozitivă constînd din a iubi și a face binele chiar și celui ce ne face rău. Aceasta însă nu înseamnă a-l ajuta pe cel ce face răul să continue a săvîrși nedreptatea sau să-l tolerăm în acțiunea lui prin consimțămîntul nostru activ ; dimpotrivă, starea activă de ahimșa cere să rezistăm celui ce săvîrșește răul» [19].

Cu o asemenea bază teoretică, nu ne vom mira că acțiunea lui Gandhi a cunoscut realizarea scopului propus ; adică, prin mișcarea satyagraha, la care au participat toți indienii din Africa de Sud, s-a abolit în 1814 Actul Asiatic. În legătură cu aceasta, Gandhi putea pe bună dreptate să spună, că «o revoluție a avut loc fără ca sîngele să curgă și aceasta numai prin energia disciplinată a suferinței personale» [20].

14. C. Drevet, *op. cit.*, p. 104.
15. R. Rolland, *op. cit.*, p. 53.
16. C. Drevet, *op. cit.*, p. 105.
17. Idem, *ibidem*, p. 89.
18. M. K. Gandhi, *La Jeune Inde*, Paris, 1924, p. 33.
19. Idem, *ibidem*, p. 116.
20. C. Drevet, *op. cit.*, p. 112. Lupta indienilor în Africa de Sud contra Actului Asiatic promulgat de generalul rasist Smuts, prin care populația de origine indiană era obligată a se înregistra și a purta permanent asupra sa un act de identitate special, lucru

Cît priveşte originea mişcării satyagraha, Gandhi nu s-a sfiit să mărturisească influenţa hotărîtoare ce a exercitat-o asupra sa citirea Noului Testament. «Cînd am citit în *Predica de pe Munte* pasaje ca : «să nu vă împotriviţi celui ce vă face rău, ci oricui te loveşte peste obrazul drept, întoarce-i şi pe celălalt» şi «iubiţi pe vrăjmaşii voştri, rugaţi-vă pentru cei ce vă asupresc, să fiţi fii ai Tatălui vostru care este în ceruri» — am fost peste măsură de bucuros că am găsit propria mea opinie confirmată tocmai unde mă aşteptam mai puţin ; *Bhagavadgita* mi-a întărit convingerea, iar *Împărăţia lui Dumnezeu este în tine* a lui *Tolstoi* i-a dat formă permanentă» [21]. De la scriitorul american *Thoreau, Gandhi* a împrumutat noţiunea de nesupunere civilă [22]. «Satyagraha însă, este o armă cu două tăişuri, de care te poţi servi cum vrei : ea fericeşte pe cel ce se serveşte de ea, ca şi pe cel contra căreia este trasă. Fără a face să curgă o singură picătură de sînge, ea obţine rezultate de răsunet ; ea nu ruginеşte niciodată şi nici nu poate fi furată» [23]. Deşi uneori Gandhi a folosit termenii satyagraha şi rezistenţa pasivă unul pentru celălalt, totuşi îi deosebea net ; el socotea rezistenţa pasivă o armă a celor slabi, armă care în atingerea ţelului nu exclude forţa sau violenţa fizică, în timp ce satyagraha este arma celui puternic, care refuză orice formă de violenţă [24]. «Astfel, eu nu cer ca India să practice violenţa ca un semn al slăbiciunii sale, ci vreau să facă aceasta conştientă de puterea şi forţa sa. India nu are nevoie de arme pentru a-şi manifesta puterea sa. Nonviolenţa nu e doar pentru sfinţi sau înţelepţi, ci şi pentru popor ; ea e legea speciei umane... Sub forma sa dinamică, nonviolenţa este o suferinţă conştientă. Aceasta nu înseamnă că trebuie să ne supunem cu umilinţă celui ce ne face rău, ci cu sufletul întreg trebuie să rezistăm tiranului. Un singur individ ce se conduce după această lege fundamentală, poate înfrunta un imperiu puternic şi nedrept, salvîndu-şi onoarea, religia şi sufletul său» [25].

Pentru adepţii mişcării satyagraha, Gandhi a întocmit un nucleu de porunci pe care trebuie să le urmeze un satyagrah [26]. Dacă însă vrea

---

ce punea pe indieni în vădită inferioritate faţă de celelalte naţionalităţi conlocuitoare, a fost prima tentativă de a aplica principiul satyagraha în mase ; asemenea acţiuni nu au precedent în istorie (vezi *Mahatma Gandhi la lucru*, p. 193).

21. *Mahatma Gandhi la lucru*, p. 287. Cînd, în 1920, un pastor englez l-a întrebat pe Gandhi care este cartea ce l-a influenţat mai mult, el a indicat ca prima Noul Testament şi-n special *Predica de pe Munte*, care, în 1893, i-a revelat valoarea rezistenţei pasive (R. Rolland, *op. cit.*, p. 36—37). În privinţa influenţei pe care M. K. Gandhi a suferit-o din partea creştinismului, a se vedea documentatul studiu al P. C. Galeriu : *Mahatma Gandhi, spiritualitatea creştină şi problemele vremii*, în rev. «Glasul Bisericii», an XXI (1962), nr. 9—10, p. 965—981.

22. C. Drevet, *op. cit.*, p. 112.

23. *Mahatma Gandhi la lucru*, p. 240.

24. M. K. Gandhi, *La Jeune Inde*, p. 6.

25. Idem, *ibidem*, p. 108.

26. În număr de nouă, ele sînt următoarele :

1) Un satyagrah trebuie să abandoneze mînia.
2) El trebuie să suporte cu răbdare mînia duşmanului.
3) Niciînd să nu uzeze de represalii şi să nu se supună ordinelor date din ură.
4) Dacă este arestat, să nu se opună arestării, nici confiscării bunurilor sale.

cineva să atingă o fază superioară de satyagraha, acesta trebuie să se elibereze de pofte și dorințe. Un satyagrah se va abține de la furt, fiind convins că dorirea unui bun străin, posedarea unui lucru prisositor sau adunarea de bogăţii pentru viitor sînt furturi. Acesta este idealul non-posesiunii perfecte, pe care-l realizează omul care, asemenea păsărilor, nu-și dorește nici acoperiș, nici haine, nici provizii pentru mîine, ci își duce viața într-o simplitate absolută, mai ales spirituală ; aceasta nu înseamnă că trebuie să vieţuim în inactivitate. În vederea atingerii adevărului, Gandhi a militat permanent pentru eliminarea «intangibilităţii» plagă seculară a Indiei. Pe toate credințele religioase ale lumii să le respectăm, slujind umanităţii ca lui Dumnezeu. Să renunțăm cu totul la lume, dar fără a ne retrage în păduri. Și, peste toate, să iubim și să iertăm. Căci iertarea nu e slăbiciune, ci forță. Chiar dacă iertarea atrage după sine suferința, această suferință e mijlocul cel mai sigur pentru a învinge [27].

Gandhi a recomandat poporului nonviolența nu numai ca metodă justă, dar și ca sigur eficientă pentru atingerea ţelului final. Cu tot numele ei negativ, ea era o metodă dinamică, diametral opusă atitudinii de supunere resemnată în fața voinței tiranului. Nonviolența nu a fost un refugiu al lașilor, ce evitau acțiunea, ci o sfidare aruncată de omul curajos răului și asupririi naționale [28]. În India, nonviolența a luat diverse aspecte ca : noncolaborare sau nesupunere civilă, în funcție de scopul urmărit ; și eșecul nu a fost nicicînd rezultat al unor astfel de acțiuni. În mișcarea de nesupunere civilă, forța fizică nu era necesară ; și o femeie putea la fel de bine să reziste ca și bărbatul cel mai robust. Forma concretă de nesupunere civilă s-a aplicat pe scară națională cînd, după sfatul lui Gandhi, țăranii au refuzat a plăti unele impozite excesiv de mari, și stăpînirea engleză s-a văzut silită să cedeze. La fel în lupta contra «intangibilităţii», Gandhi a silit guvernul englez al Indiei

---

5) Să nu furnizeze dușmanului secretele încredințate lui, ci să le apere cu viața sa.

6) Să nu rostească la adresa nimănui cuvinte injurioase.

7) Să nu folosească expresii potrivnice principiilor sale.

8) Să nu salute, dar nici să nu insulte drapelul dușman, cu atît mai mult persoanele oficiale.

9) Dacă vreun funcționar oficial este atacat, el trebuie să-l apere (C. Drevet, *op. cit*, p. 116).

27. C. Drevet, *op. cit.*, p. 106—108. La aceste reguli morale, Gandhi a adăugat cea de *swadeshi* (eliberare), care pentru el este «legea legilor epocii actuale». În sensul său spiritual și final swadeshi corespunde eliberării finale a sufletului din sclavia pămînteasca. Acest cort de lut nu este un sediu permanent și natural al sufletului ; el îl chinuie și-l împiedică să realizeze o unitate trainică cu tot ceea ce este viu. Un adept al principiului swadeshi va căuta să se identifice cu creația întreagă, eliberîndu-se de servitutea corpului ; căci swadeshi, fiind o doctrină a slujirii dezinteresate, are originea în cea mai pură ahimșa, adică dragostea (C. Drevet, *op. cit.*, p. 109).

28. J. Nehru, *Autobiografie*, București, 1957, p. 89.

s-o declare în afara legii. Înainte de aceasta însă, prin campanii sistematice, el a convins pe mulţi brahmani să renunţe la privilegiile lor de castă şi să ia contact cu nefericiţii paria. Iar noncolaborarea s-a materializat prin demisiile în bloc ale tuturor funcţionarilor de origine indiană, care au refuzat să colaboreze cu stăpînirea engleză. Gandhi socotea noncolaborarea nu o stare pasivă, ci una intens activă, mai activă chiar decît rezistenţa fizică sau violenţa [29]. Toate aceste acţiuni, în care erau antrenate uriaşe mase umane, au fost posibile şi încununate de atingerea relativă a ţelurilor, numai datorită unei bune discipline şi organizări [30].

Gandhi, chiar în faţa ameninţării războiului extern, nu a voit să renunţe la principiul său fundamental : nonviolenţa ; el nu putea renunţa la un lucru în care a crezut toată viaţa şi pe care şi-a clădit întreaga sa activitate. Şi aceasta în situaţia cînd ştia că în Congres şi-n ţară erau destui oameni ce nu împărtăşeau principiul său. Iar India liberă, el o dorea fără forţe armate [31], ca ea să devină un simbol şi model de nonviolenţă şi care prin exemplul său să determine tot restul lumii să renunţe la război şi violenţă. Datorită principiului nonviolenţei, Partidul Congresului a fost partizan al dezarmării generale şi al rezolvării pe cale paşnică a tuturor litigiilor, atît internaţionale, cît şi naţionale interne [32].

Iată acum şi cîteva aspecte limită ale doctrinei nonviolenţei, arma supremă a lui Gandhi. Acesta a recunoscut că omul, cîteodată, este obligat să comită crime pentru a-şi apăra viaţa, pentru a scăpa de animale sălbatice sau a-i apăra pe semeni de vreun nebun furios. Însă cine vrea să rămînă credincios legii ahimsa nu trebuie să săvîrşească omorul decît după o adîncă cugetare şi după epuizarea tuturor celorlalte mijloace. Deşi Gandhi milita în problemele statale pentru nonviolenţă, totuşi, după eliberare, statul indian independent şi-a constituit un aparat represiv, violent, reprezentat prin armată şi poliţie, entităţi indispensabile oricărui stat modern. Cu toate acestea, Gandhi are marele merit de a fi dat un nou impuls de viaţă unor doctrine vechi. Respingînd forţa brutală, războiul, el a preamărit virtutea eroismului şi a sacrificiului, preconizînd crearea unui nou tip de războinic, care nu poate accepta nedreptatea şi nici agresiunea, dar care rezistă tuturor acestora cu toată forţa sufletului său, fără însă a-şi răni adversarul [33].

Nu putem să nu constatăm că Gandhi a repurtat succese mari datorită principiului său ahimsa. Acest principiu era în mare măsură propovăduit de religiile Indiei, lucru ce l-a făcut apropiat sufletului popular

29. M. K. Gandhi, *La Jeune Inde*, p. 116.
30. C. Drevet, *op. cit.*, p. 114—115.
31. Problema nonviolenţei nu a fost niciodată examinată prin prisma aplicării ei la armată, flota militară, aviaţie sau poliţie ; sfera ei de aplicare s-a limitat doar la lupte pentru eliberare (J. Nehru, *Descoperirea Indiei*, p. 503).
32. J. Nehru, *Descoperirea Indiei*, p. 501—502.
33. C. Drevet, *op. cit.*, p. 120—121.

și înțeles de toți. Rolul mare însă l-a avut promotorul mișcării, care la un moment dat devenise un simbol național, conducătorul suprem al poporului în lupta pentru libertate. Personalitate uriașă, bucurîndu-se de un prestigiu și o influență imensă asupra maselor, Gandhi a știut să «convertească» la activism pozitiv o doctrină veche, aplicată doar de puțini inițiați în adevăratul ei spirit, deși de existența ei știau totuși destul de mulți indieni. De la totala neîmpotrivire la rău, de la inactivitate absolută, cum aplicau asceții doctrina ahimșa, Gandhi a ajuns la formele acesteia cunoscute sub numele de satyagraha : noncolaborare, nesupunere civilă, cărora le-a oferit și o solidă bază teoretică și care nu mai aveau nimic din pasivismul inițial, ci au devenit fervent active. Dar acest activism nu-și mai avea baza în doctrina ahimșa, așa cum se găsește ea în izvoarele religiei jainiste, ci în creștinism, pe care Gandhi l-a cunoscut destul de bine. Pe lîngă concursul întregului popor în aplicarea doctrinei ahimșa, Gandhi a avut și avantajul că stăpînirea engleză din India nu poseda un aparat de stat prea puternic cum se întîmpla bunăoară pe atunci cu fascismul, contra căruia doctrina ahimșa (nonviolența) cu siguranță nu ar fi dat aceleași roade. Însă, acționînd cu mult curaj împotriva violenței, Gandhi a făcut un mare serviciu umanității noastre, amenințată de cele mai periculoase distrugeri ; pentru aceasta mai ales, el trebuie să fie apreciat și prețuit de toți oamenii [34].

II. *Iubirea creștină.* — Iubirea este virtutea de căpetenie a creștinismului, esența lui, legea supremă care concentrează în sine tot duhul de viață al lui. Iubirea este viață vie, ce nu poate fi cuprinsă în scheme abstracte. Ea e substratul comuniunii intime religioase ce se realizează de creștini în viața aceasta și-n cea de dincolo ; evidențierea dragostei covîrșitoare a lui Dumnezeu față de orice om și, în consecință, a omului credincios față de Dumnezeu, față de sine și față de aproapele. Iubirea creștină este categoric teocentrică ; din ea izvorăsc toate darurile. Prin acest teocentrism se accentuiază faptul coborîrii din iubire a lui Dumnezeu către om. Căci Dumnezeu, iubirea însăși, absolută, nu se depărtează de făpturile sale, ci permanent se îngrijește de ele prin iubire, făcîndu-le prin aceasta să-L iubească și ele pe El, care nu poate fi definit mai bine decît că este iubire (I Ioan, IV, 8) [35]. Tocmai datorită acestui fapt este

34. Idem, *ibidem*, p. 120. Cert este că mișcarea nonviolenței și-a cîștigat adepți în multe țări ale lumii. Un adept al ei este și filozoful umanist italian Aldo Capitini, profesor la Universitatea din Cagliari, conducătorul *Centrului italian în favoarea «nonviolenței» și a Mișcării nonviolenței pentru pace*. Spre deosebire de Gandhi, gînditorul italian înțelege termenul de nonviolență în condițiile epocii contemporane ca o renunțare la folosirea armelor în cazul unui conflict, oriunde s-ar ivi. El susține înlăturarea războiului din viața omenirii, precum și evitarea folosirii armelor de distrugere în masă. Nu exclude însă violența, atunci cînd ea servește intereselor maselor populare (vezi *Tribuna*, an VIII, 1964, nr. 11, p. 12).

35. D. I. Belu, *Despre iubire*, Timișoara, 1945, p. 50.

posibilă realizarea raportului omului cu Dumnezeu, deşi între om şi Dumnezeu este o prăpastie ontologică ce pare de netrecut. Avîntul spre comuniunea în iubire nu e specific doar persoanelor omeneşti între ele, ci acestea se îndreaptă necontenit spre ultima ţintă a iubirii, culmea ei, care este Dumnezeu. Acest avînt îşi găseşte perfecta plinire doar în Dumnezeu, garantul iubirii veşnice, spre care tinde toată creatura. Dar, pentru realizarea acestei comuniuni, nu e suficientă iubirea creaturilor faţă de Dumnezeu, ci şi El trebuie să răspundă acestei intime chemări la împreunăvieţuire a creaturii ; şi Dumnezeu «aşa a iubit lumea, încît pe Fiul Său Unul-Născut l-a dat, pentru ca oricine crede într-însul să nu piară, ci să aibă viaţă veşnică (Ioan III, 16). Este dovada supremă a iubirii absolute a Creatorului, iubirea desăvîrşită a desăvîrşirii supreme, care prin jertfa lui Iisus Hristos pe cruce a sfărîmat zidul vrajbei dintre om şi Dumnezeu. Jertfa aceasta din iubire s-a făcut punte între cer şi pămînt pe care «fiii lui Dumnezeu după har» (Ioan I, 14) trec la comuniunea sfîntă, întreruptă de păcat. Vom preciza că Dumnezeu e cel ce ne-a iubit întîi (I Ioan IV, 19). Atunci cînd căderea în păcat a determinat îndepărtarea noastră de Dumnezeu, El nu ne-a lăsat în osîndă, ci, fiindcă ne-a creat din iubire, tot din iubire a luat iniţiativa mîntuirii noastre, trimţîndu-ne nouă pe Fiul Său. Răspunzînd cu iubire iubirii lui Dumnezeu, realizăm acea unitate cu Iisus Hristos, concretizată în taina Sfintei Euharistii, cînd «noi rămînem întru El şi El întru noi» (Ioan VI, 56); căci iubirea omului către Dumnezeu e una de răspuns, avîndu-şi originea în iubirea revărsată de Dumnezeu în el [36]. Iubirea de Dumnezeu e o poruncă veche din Vechiul Testament (Deut. VI, 5), însă în Noul Testament Mîntuitorul o declară prima şi cea mai mare poruncă (Marcu XII, 30). Şi a doua, la fel de mare, este iubirea aproapelui (Marcu XII, 31). Nu vom face istoricul noţiunii de *aproapele,* aşa cum a fost ea concepută de-a lungul veacurilor, ci vom socoti aproape pe orice semen al nostru, fără deosebire de rang, cultură, culoare sau religie ; este ideea izvorîtă din clasica parabolă a samarineanului milostiv (Luca X, 30—37). Cuvintele cu care Mîntuitorul încheie parabola : «Du-te şi fă şi tu la fel» (Luca X, 37), indică drept aproape al nostru pe orice om.

Iubirea aproapelui este în strînsă legătură cu iubirea faţă de Dumnezeu : căci cum vei iubi pe Dumnezeu pe carele nu l-ai văzut, iar pe fratele tău pe care-l vezi îl urăşti ? (I Ioan, IV, 20). Cine iubeşte pe Dumnezeu, iubeşte şi pe aproapele său (I Ioan, IV, 21). Iubim pe aproapele nostru întrucît ne este frate după origină şi mai ales fiindcă împreună sîntem chemaţi la aceeaşi mîntuire, adusă tuturor de Mîntuitorul prin jertfa Sa. Cît de mult trebuie să se întindă iubirea aproapelui ne-o spune chiar Mîntuitorul : «Aţi auzit că s-a zis : Să iubeşti pe aproapele tău şi să urăşti pe vrăjmaşul tău. Iar eu zic vouă : iubiţi pe vrăjmaşii voştri, binecuvîntaţi pe cei ce vă blestemă, faceţi bine celor

36. Idem, *ibidem,* p. 86.

ce vă urăsc şi rugaţi-vă pentru cei ce vă vatămă şi vă prigonesc... Căci dacă iubiţi pe cei ce vă iubesc ce răsplată puteţi avea...» (Matei V, 43—44, 46 ; Luca VI, 27—29).

Prin aceasta iubirea creştină a aproapelui atinge apogeul, enunţînd pentru combaterea răului o poruncă pozitivă, dragostea. Ontologic, iubirea vrăjmaşului se explică prin stima ce o arată iubirea creştină oricărui om, indiferent de intenţiile şi pornirile lui. Iubirea vrăjmaşului Mîntuitorul o integrează în iubirea aproapelui, dîndu-i astfel un caracter cu adevărat universal, aşa cum este şi religia creştină, în care, «nu mai este iudeu nici elin ; nu mai este rob nici slobod ; nu mai este parte bărbătească şi parte femeiască, ci toţi una întru Hristos Iisus» (Gal. III, 28). Numai adresîndu-se membrilor religiei iubirii, Sfîntul Apostol Petru putea spune : «Nu răsplătiţi răul cu rău sau ocara cu ocară, ci dimpotrivă binecuvîntaţi...» (I Petru III, 9).

Sfinţii Apostoli au urmat porunca Domnului de a face oamenilor numai ceea ce voiau să le facă lor oamenii (Luca VI, 31), spre a dobîndi desăvîrşirea, asemenea Tatălui ceresc (Matei V, 48). Sfîntul Apostol Pavel îndeamnă pe credincioşi «să nu răsplătească nimănui răul cu rău... şi dacă se poate să trăiască în bună pace cu toţi oamenii» (Rom. XII, 17—18). Creştinii trebuie să dea exemplu viu prin purtarea lor că sînt adepţi ai păcii şi bunei înţelegeri între oameni. Sfînta Scriptură ne îndeamnă «să biruim răul cu binele» (Rom. XII, 21); deci militează pentru un activism pozitiv, în scopul stîrpirii răului din lume cu mijloacele puse la îndemînă de învăţătura iubirii. Mai mult, după pilda Mîntuitorului, cînd răul atinge culmea şi nu se văd posibilităţi de îndreptare a lui prin metode paşnice, putem porni deschis la luptă contra lui, spre a-l extirpa. Clasică în această privinţă a fost atitudinea plină de demnitate, dar şi de mînie sfîntă, a Mîntuitorului faţă de batjocorirea casei lui Dumnezeu, transformată de vînzători şi zarafi în peşteră de tîlhari (Matei XXI, 12—14 ; Ioan II, 13—16).

Cînd Mîntuitorul a vindecat pe omul cu mîna uscată, S-a uitat cu mînie şi S-a întristat de împietrirea inimii fariseilor ce căutau să-L prindă în cuvînt ; era tot o mînie sfîntă faţă de cei ce-I puseseră gînd de moarte (Marcu II, 1—6).

Prin urmare, în iubirea creştină faţă de aproapele, aşa cum este ea propoveduită de Mîntuitorul şi Sfinţii Apostoli, nu este nimic pasiv sau inactiv ; ci are un caracter profund activ. Aplicată în toate împrejurările vieţii, iubirea creştină, activă, dă rezultatele cele mai bune, fiind în concordanţă cu poruncile dumnezeieşti.

Din această succintă expunere a celor două virtuţi similare din jainism şi creştinism, se reliefează caracteristicile deosebitoare ale amîndurora. Astfel, ahimşa are în textele de bază ale jainismului un profund caracter pasiv, dus uneori de asceţii jainişti pînă la extrem. Din contră, iubirea creştină este profund activă ; duşmanului îi răspundem cu bine numai atît timp cît vedem că această metodă dă rezul-

tate bune ; cînd însă, datorită răutății extreme de care este cuprins dușmanul, iubirea nu mai dă roadele scontate, procedăm asemenea Mîntuitorului în templu. Observăm că tocmai acest activism creștin a făcut aplicabilă în mase doctrina jainistă ahimșa. Teoreticianul acestei doctrine, Gandhi, fiind un bun cunoscător al izvoarelor religiei creștine, a altoit pe trunchiul doctrinei jainiste ce promova pasivismul — ahimșa, mlădițe vii, active, de origină creștină.

Acest fapt este cel mai clasic exemplu de fuziune a două virtuți principale, aparținînd unor religii cu totul diferite. Și această fuziune de virtuți, bazate pe dragoste, a dus la rezultate mulțumitoare și trainice, căci «dragostea îndelung rabdă... toate le suferă,... dar nu cade niciodată» (I Cor. XIII, 4, 7, 8).

Pr. Magistrand Aurelian Catrina

NORME CANONICE ÎN ACTELE DIN CONDICA SFÎNTĂ A MITROPOLIEI UNGROVLAHIEI *

De viaţa şi activitatea mitropolitului Ştefan al Ungrovlahiei (1648—1653 ; 1656—1668) sînt legate o serie de fapte importante pentru istoria Bisericii Ortodoxe Romîne şi anume : traducerea în limba poporului a rugăciunilor şi rînduielilor de tipic, care pînă atunci erau tipărite numai în greceşte şi slavoneşte, mutarea scaunului mitropolitan al Ungrovlahiei de la Tîrgovişte la Bucureşti (1665), la Biserica din Dealul Viilor, ctitoria lui Constantin Şerban şi punerea temeliei Condicei Sfinte a mitropoliei Ungrovlahiei.

Obiceiul acesta de a avea o cronică documentară, în care să fie trecute cele mai importante acte în care se oglindeşte viaţa bisericească dintr-o episcopie, iar apoi şi din unităţi mai mari, datează din cele mai vechi timpuri. Este destul să amintim că astfel de cronică se ţinea mai ales pentru a se înscrie în ele actele de alegere ale episcopilor, spre a se dovedi prin ele, nu numai prin liste simple, păstrarea neîntreruptă a succesiunii apostolice în fiecare cetate sau centru mai mare [1].

În acest obicei sau în această practică îşi are începutul întocmirea şi păstrarea condicelor sfinte a cronicilor documentare ale episcopilor, mitropoliilor, arhiepiscopiilor şi patriarhiilor.

Cum era însă şi firesc, alături de actele de alegere ale arhiereilor, episcopilor şi mitropoliţilor unei unităţi teritoriale a Bisericii, în cronicile respective sau înregistrat de timpuriu şi actele sinoadelor precum şi cele privitoare la judecarea persoanelor ierarhiei, căutîndu-se a se păstra şi iscăliturile originale ale fiecărei persoane ce a luat parte la asemenea lucrări. Astfel de cronici se găsesc la toate patriarhiile, la cele mai multe din mitropolii şi chiar la episcopiile din cuprinsul Ortodoxiei.

Condica Sfîntă a Mitropoliei Ungrovlahiei îşi are începutul în anul 1668. Ea a fost publicată însă abia în anul 1886 de arihereul Ghenadie Enăceanu. Cu ocazia tipăririi s-a pierdut însă originalul [2].

---

* Această lucrare de seminar în cadrul cursurilor pentru titlul de magistru în Teologie a fost întocmită sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Liviu Stan, care a dat şi avizul să fie publicată.

1. Vezi Pr. Prof. Liviu Stan, *Mirenii în Biserică*, Sibiu, 1939, p. 560—565 ; Idem, *Succesiunea Apostolică*, Studii Teologice, an VII, nr. 5—6, mai—iunie 1955, p. 307—310.

2. *Istoria Bisericii Romîne.* Manual pentru Institutele Teologice, vol. II, Bucureşti, 1957, p. 15.

Şi în Mitropolia Moldovei a existat o astfel de condică întitulată «Condica de hirotonii a Mitropoliei Moldovei» şi publicată de Nicolae Iorga în Buletinul Comisiunii Istorice în anul 1924.

Condica Sfîntă a Mitropoliei Ungrovlahiei — la textele căreia ne vom referi în lucrarea de faţă — cuprinde acte ale unor sinoade arhiereşti sau mixte, privitoare la alegerea mitropoliţilor şi episcopilor, arhiereilor titulari, acte de transferare sau de judecare a vlădicilor, apoi felurite ecdosuri ale Patriarhiei de Constantinopol, precum şi acte de hirotonie şi mărturisirile de credinţă ale celor aleşi şi hirotoniţi vlădici. În aceste acte se oglindesc o serie de norme canonice privitoare la sinoadele ţinute în Mitropolia Ungrovlahiei, la ierarhie, la Sfintele Taine şi ierurgii precum şi la alte chestiuni.

Încercăm să descifrăm şi să sistematizăm principalul material canonic în Condica Sfîntă a Mitropoliei Ungrovlahiei, împărţindu-l în trei grupe, după categoria de nume la care ne referim şi anume :

I. — Norme canonice privitoare la sinoade,

II. — Norme canonice privitoare la ierarhie şi

III. — Norme canonice privitoare la Sfintele Taine şi Ierurgii.

I. — *Norme canonice privitoare la sinoade.* — În Ţările Romîne au existat din vechi timpuri biserici conduse de vlădici, adică de episcopi simpli, dintre care unii au purtat şi titluri de mitropoliţi şi exarhi. Ei au păstrat, au propagat şi au apărat doctrina şi disciplina Bisericii Ortodoxe Romîne şi au păstrat unitatea credinţei prin relaţiile lor spirituale cu Bisericile vechi din răsărit şi din apus pînă la schismă, apoi cu cele din Peninsula Balcanică — în frunte cu Arhiepiscopia Ohridei şi cu Patriarhia din Constantinopol, iar mai tîrziu şi cu Biserica Rusă.

Atît mitropoliţii cît şi episcopii îşi cîrmuiau fiecare eparhiile lor după aceleaşi norme dogmatice şi canonice după care se conducea întreaga Biserică Ecumenică, iar cînd apăreau cazuri extraordinare, se adunau în sinod restrîns de vlădici sau în mare sobor mixt [3] şi luau în comun hotărîri în ceea ce priveşte păstrarea şi apărarea doctrinei bisericeşti, iar hotărîrile luate deveneau obligatorii pentru toţi credincioşii, clerici şi laici.

De obicei, la noi se adunau sinoade şi soboare mixte mai mult la cazuri de alegere şi hirotonie de episcopi sau mitropoliţi şi de judecată a acestora.

Despre faptul că sinoadele Mitropoliei Ungrovlahiei s-ar fi întrunit periodic, în conformitate cu dispoziţiunile canonice (can. 5 al sinod. I ecum. ; can. 19 al sinod. IV ecum. ; can. 8 al sinod. VI ecum. ; can. 6 al sinod. VII ecum.), nu avem dovezi, dar desigur că ele se întruneau ori de cîte ori era nevoie.

Întrunirea lor în genere destul de rară, se datoreşte în primul rînd faptului că Ţara Romînească n-a fost bîntuită de erezii, iar în al doilea

3. *Pravila bisericească, numită cea mică,* Bucureşti, 1884, glava 76.

rînd, faptul că, după datina ţării, chestiunile bisericeşti mai importante se tratau în Adunările Obşteşti sau în soboare mari de ţară [4].

Sinoadele erau compuse din arhiereii şi egumenii ţării şi erau convocate din iniţiativa mitropolitului [5] şi din ordinul domnitorului cînd era vorba de alegerea unui episcop al ţării, sau cu porunca patriarhului ecumenic cînd se alegea mitropolitul ţării [6]. Astfel, la 20 mai 1668, soborul arhiereilor şi egumenilor cu porunca patriarhului Metodie al Constantinopolului (1668—1671) şi a lui Radu Leon Vodă, s-au adunat în Sfînta Mitropolie a Ţării Romîneşti, cu hramul Sfinţilor Împăraţi Constantin şi Elena, pentru ca să aleagă «obraz vrednic ca să fie chivernisitoriu acestei sfinte Mitropolie». Cu această ocazie, din cei trei candidaţi propuşi, a fost ales Teodosie, egumenul de la Argeş, «care s-a arătat mai vrednic şi de folos şi obraz mai luminat a fi destoinic acestii Sfinte Mitropolii, a fi mitropolit» [7]. După moartea lui Teodosie (27 ian. 1708), Constantin Brîncoveanu, cu patriarhul Alexandriei şi al Ierusalimului, aflaţi în Bucureşti, cu arhiereii şi cu toţi boierii, aleg ca mitropolit pe episcopul de Rîmnic, Antim. Pentru recunoaşterea lui a fost trimis Grigorie ciohodariul la Ţarigrad să ceară ecumenicului ecdosis pentru întărirea alegerii lui Antim şi metathesis pentru mutarea lui din scaunul episcopal din Rîmnic, la cel al mitropoliei din Bucureşti [8].

În afară de această obligaţie a alegerii şi hirotoniei arhiereilor, din Condica Sfîntă vedem că sinodul se mai întrunea şi pentru a judeca şi caterisi pe vlădicii vinovaţi de abateri grave. Un act din anul 1705 atestă caterisirea episcopului Ilarion al Rîmnicului, pentru următoarele motive :

1. A consimţit la construirea unei biserici catolice la Rîmnic ;

2. La cimitirul ortodox a îngăduit înmormîntarea catolicilor şi a altor eretici ;

3. A bătut pe un monah şi i-a dat 800 beţe ;

4. Se opune mitropolitului ;

5. A căzut în mai multe păcate pe care însă actul nu le enumără [9].

Sinodul avea, în afară de atribuţiile arătate mai sus şi pe aceia de a primi demisia episcopilor. În anul 1748 sinodul primeşte demisia episcopului Clement al Rîmnicului [10] ; în anul 1819 demisia lui Constandie al Buzăului [11] etc.

Desigur că s-au ţinut sinoade şi pentru rezolvarea altor probleme ce priveau Biserica noastră, dar aceste sinoade erau ocazionale. Că arhie-

4. Pr. Prof. Liviu Stan, *Mirenii în Biserică,* Sibiu, 1939, p. 164—165. *Pravila de la Govora,* glava 76.

5. *Pravila de la Govora,* glava 76.

6. Pr. Prof. Liviu Stan, *op. cit.,* p. 576—577 ; Gh. Cronţ, *Alegerea ierarhilor în biserica ortodoxă,* Bucureşti, 1937, p. 47—48.

7. Ghenadie Enăceanu, *Condica Sfîntă a Mitropoliei Ungrovlahiei,* Bucureşti, 1886, p. 25.

8. Pr. N. I. Şerbănescu, *Mitropolia Ungrovlahiei,* în «Biserica Ortodoxă Romînă», an. LXXVII, nr. 7—10, iulie—octombrie 1953, p. 785.

9. *Condica Sfîntă,* p. 95—97.

10. Idem, p. 151—152.

11. Idem, p. 434—438.

reîi erau conştienţi de îndatorirea canonică de a se ţine sinoade periodice de cel puţin odată sau de două ori pe an, o dovedeşte în primul rînd glava 80 a Pravilei celei Mici [12], iar mai tîrziu scrisoarea patriarhului Dositei al Ierusalimului şi a mitropolitului Teodosie al Ungrovlahiei către Atanasie al Ardealului, scrisoare în care i se reaminteşte acestuia îndatorirea de a ţine sinod de două ori pe an [13].

Cînd împrejurările au impus, ori au permis fiind prielnice, desigur că sinoadele Mitropoliei Ungrovlahiei s-au întrunit după rînduiala înscrisă în canoane. Dar căderea în desuetudine, i-a determinat pe militanţii pentru unirea Principatelor să înscrie între altele dorinţa privitoare la viitoarea organizare a Romîniei, şi «înfiinţarea unei instituţii sinodale canonice bisericeşti, pentru conducerea afacerilor religioase şi bisericeşti.

Dorinţa s-a exprimat întîi în Divanul ad-hoc al Moldovei, care în sesiunea de la 15 noiembrie 1857, a arătat dorinţa de a se înfiinţa în Romînia «o autoritate sinodală centrală pentru treburile duhovniceşti, canonice şi disciplinare». Această dorinţă s-a exprimat şi în Muntenia cu ocazia unei adunări bisericeşti convocată la Mitropolia Ungrovlahiei de către mitropolitul Nifon, în anul 1860. Adunarea, exprimîndu-şi dorinţele sale în privinţa organizării bisericeşti în 145 de articole, la art. 6 arată că : «Sinodul ţării va fi format din episcopi şi arhierei romîni conform canoanelor Sfinţilor Părinţi», sinod care era cerut de canoane, de vechiul obicei, căci «în mai multe rînduri s-au convocat nişte sinoade asemenea, de exemplu sub domnia lui Mihai Bravu, Ştefan Cantacuzino şi alţi domni» [14].

Domnitorul Cuza însărcinează în anul 1864 Consiliul de Stat să pregătească toate legile cele mai necesare pentru organizarea ţării în toate ramurile, între altele şi legea pentru constituirea sinodului. Consiliul de Stat însărcinează — la rîndul său — pe A. T. Laurian cu alcătuirea legii sinodale [15]. Acesta, bărbat erudit şi avînd cunoştinţe necesare în acest domeniu, a luat ca model noua organizare adoptată de Şaguna în Ardeal. Socotind însă că nu s-ar putea introduce şi în Principate toate tipurile de forme sinodale prevăzute la Statutul lui Şaguna le-a redus la două — sinodul eparhial şi sinodul central — iar în alcătuirea lor a propus să intre toate principalele elemente constitutive ale bisericii, ca şi în biserica din Ardeal : mitropoliţi, episcopi, arhierei titulari, preoţi etc. Proiectul a fost promulgat de domnitorul Cuza la 3 decembrie 1864, sub titlul «Decretul organic pentru înfiinţarea unei autorităţi sinodale centrale pentru afacerile religiei romîne» [16]. Cu toate că sinodul acesta a provocat atît în ţară cît şi în străinătate o mare nemulţumire şi dezaprobare, el s-a întrunit în cîteva sesiuni şi a adus importante hotărîri,

12. *Pravila de la Govora*, glava 80.
13. *Condica Sfîntă*, p. 86.
14. N. Dobrescu, *Lămuriri canonice-istorice asupra sinodului şi asupra organizaţiunii bisericii în Biserica Ortodoxă Romînă*, Bucureşti, 1909, p. 30—32. Proiect de lege pentru organizarea clerului romîn, Bucureşti, 1860, p. 10.
15. N. Dobrescu, *op. cit.*, p. 31 ; Magist. C. Drăguşin, *Legile lui Cuza Vodă şi lupta pentru canonicitate*, în Studii Teologice, seria II, an IX, nr. 1—2, ian.—febr., 1957, p. 92.
16. Magistr. C. Drăguşin, *op. cit.*, p. 93.

care stau şi astăzi la baza celor mai multe din regulamentele bisericeşti în vigoare.

II. *Norme canonice privitoare la ierarhie.* — Aşa după cum am menţionat în capitolul precedent, alegerea mitropoliţilor Ungrovlahiei se făcea de sinodul arhiereilor şi egumenilor ţării cu porunca patriarhului ecumenic şi a domnitorului ţării. Ei erau aleşi de regulă dintre episcopii ţării. Cu toate acestea au fost şi unele excepţii cînd erau aleşi direct dintre egumeni, cum este cazul mitropolitului Teodosie [17]. Faptul că el este ales dintre egumeni, trecîndu-se peste episcopii ţării, s-ar putea explica prin aceea că aceştia erau prea noi ; Serafim fusese ales ca episcop al Buzăului în martie, iar Grigorie la Rîmnic în aprilie acelaşi an [18].

Mitropolitul Ungrovlahiei avea dreptul în baza canoanelor : 1 apostolic, 4 al sinodului I ecumenic (325) ; 19 al sinodului de la Antiohia (431) ; 12 al sinodului de la Laodiceea (343) ; al sinodului de la Sardica (344) etc., de a hirotoni pe noul ales episcop împreună cu doi sau cel puţin un alt episcop, de a-l înzestra cu gramata mitropolitană şi a-l recomanda eparhiei pentru care a fost hirotonit şi de a-l înscăuna. El convoca de asemenea sinodul episcopilor, era preşedinte de drept şi aducea la îndeplinire deciziile lui în conformitate cu canoanele 4 şi 6 ale sinodului I ecumenic ; canonul 19 al sinodului IV ecumenic, canonul 8 al sinodului VI ecumenic şi cu canonul 6 al sinodului VII ecumenic.

Mitropolitul Ungrovlahiei avea din vechi timpuri şi dreptul de jurisdicţie şi asupra Mitropoliei din Transilvania. Acest drept era sprijinit şi de stăpînirea politică pe care principii Munteniei o aveau asupra Almaşului şi Făgăraşului. Patriarhia din Constantinopol şi Mitropolia Ungrovlahiei au cunoscut acest drept şi prin titulatura Mitropoliei Ungrovlahiei, pînă în prezent iar sub mitropolitul Teodosie dreptul acesta s-a exercitat prin hirotonirea mai multor mitropoliţi începînd cu Iosif [19].

Că mitropoliţii Ardealului cunoşteau şi acceptau dependenţa lor la scaunul Mitropoliei Ungrovlahiei o arată şi «Mărturisirea tradiţiei bisericeşti» a mitropolitului Iosif, care declara supunere mtiropolitului Teodosie, proclamîndu-l «stăpîn şi biruitoriu a toată ţara Ungrovlahiei» [20].

O însemnare dintr-un catalog episcopal de la începutul secolului XV atestă de asemenea dependenţa jurisdicţională a bisericii din Ardeal de Mitropolia Ungrovlahiei : «s-au făcut apoi şi în Ungrovlahia doi mitropoliţi, şi unul ţine locul celui al Nicomidiei şi se zice exarh a toată Ungaria şi al Plaiurilor (laturilor), iar celălalt se zice mitropolit al unei părţi din Ungrovlahia şi locţiitor al Amasei» [21].

---

17. *Condica Sfîntă*, p. 35 ; Pr. Nic. I. Şerbănescu, *op. cit.*, p. 779—780.
18. *Istoria Bisericii Romîne*, vol. II, Bucureşti, 1957, p. 60.
19. *Condica Sfîntă*, p. 57, nota 91.
20. Idem, p. 62—63.
21. C. Erbiceanu, *Studii istorico-canonice asupra cuvintelor* πρόεδρος — *Preşedinte* şi Τόπου — ἔπεχων — *Locotenent*, p. 610 ; Hurmuzaki — Iorga, *Documente privitoare la Istoria Romînilor*, XIV, 1, Bucureşti, 1915, p. 30, nota 1 ; Pr. Nic. I. Şerbănescu, *op. cit.*, p. 711.

Pravila cea Mare (1652) face de asemenea amintire de însemnarea din acest catalog, adăugînd : «Iară mitropolitul (Ungrovlahiei) au blagoslovenie de hirotonește și pe episcopii țărei Ardealului» [22].

Alegerea mitropolitului Atanasie al Ardealului (1698), în locul lui Teofil, de către sinodul arhiereilor Ungrovlahiei, precum și cartea pastorală trimisă lui de către patriarhul Dositei al Ierusalimului și mitropolitul Teodosie, dovedesc de asemenea dependența Bisericii din Ardeal de Mitropolia Ungrovlahiei [23].

În cartea pastorală a patriarhului Dositei al Ierusalimului — care se afla atunci în țară — și a mitropolitului Teodosie, se dau o serie de instrucțiuni lui Atanasie, după cum urmează :

1. Să păzească «pururea, neclătite și nemișcate» toate tocmealele Sfinților Apostoli și proorocilor, adecă Sfînta Scriptură veche și nouă, și ceale spăsitoare și părintești orînduieli, adecăte canoanele și hotărîrile sfintelor soboare și ale Sfinților Părinți» și să le cinstească ca niște «table scrise de Dumnezeu» ;

2. Să se supună stăpînirii «celei politicești» ;

3. Să propovăduiască cuvîntul lui Dumnezeu la ruși și sîrbi pe limba slavonă, iar la romîni pe limba romînă atît la dumineci cît și la celelalte sărbători, atît la Biserică cît și la pogribanii și «mai scurt în toată vremea și în tot locul, cînd va trebui după cum te putința să propovăduiești cuvîntul lui Dumnezeu» ;

4. Să se nevoiască a rîndui preoți vrednici ca să propovăduiască cuvîntul lui Dumnezeu pentru că «priotul ce nu va învăța, adecăte să facă cazanie, nevrednic iaste și lepădat de prioție» ;

5. Cînd predică el sau pune pe altul să tîlcuiască Sfînta Scriptură cum au tîlcuit-o și tîlmăcit-o Sfinții Părinți «de vreame ce dogme denceput și de moșie iaste bisericii noastre» ;

6. Cîntările ce se cîntă dumineca sau sărbătorile și la slujbele din toate zilele să se citească în slavonește sau elinește ;

7. Sfînta Evanghelie să se citească slavonește sau romînește «cum s-au tipăritu în zilele lui Constantin Brîncoveanu» ;

8. Să se îngrijească ca toate bisericile să aibă sfinte vase și odăjdii, icoane «ce sînt nu pentru podoaba ci pentru cinstea ce sfîntul sobor VII zice la hotărîrea lui : cinstea icoanei se reduce la chipul cel adevăratu, și cel ce să închină icoanei, să închină întrînsa la sub starea celui ce iaste scris» ;

9. Să dea cinstea cuvenită Domnului Iisus Hristos, Sfinților Apostoli, proorocilor, mucenicilor ;

10. Să adune de 2 ori pe an soboare la care «să iscodească, să cerceteze, să risipească îndoealele și să păstreze pacea Bisericii». În cazul cînd ar fi ceva mai greu și peste puterile lui de a rezolva să scrie și să trimită la Mitropolia Ungrovlahiei și soborului ei care va dezlega problemele și îi va trimite răspuns prin mijlocirea mitropolitului, căci pri-

22. C. Erbiceanu, *op. cit.*, p. 611 ; Pr. Nic. I. Șerbănescu, *op. cit.*, p. 712.
23. *Condica Sfîntă*, p. 62—63.

lejul acesta al învățăturii a se dezlega îndoielile bisericelor «iaste hotărîrea aleasă a sfîntului a toată lumea sobor de la Calchidonu» ;

11. Să-şi pună sufletul pentru el ;

12. Să se ferească de simonie, ce «iaste plata hirotoniei» ;

13. Să se nevoiască în posturi şi rugăciuni ridicînd către Domnul mîini curate, ziua şi noaptea ;

14. Să privegheze pentru sufletele ce i s-au încredinţat şi «spăsenia lor» să o ceară aşa cum învaţă Sfîntul Apostol Pavel : «Pilda bunei fapte şi bunei orînduieli, prin fapte tuturor să le arăţi», ca înaintea oamenilor şi arhieria ta să lumineze, şi aşa te vei arăta spre podoaba bisericei şi spre slava celui ce sîngele pentru dînsa şi-a vărsatu, Hristos cel adevăratu Dumnezeu nostru care şi nădăjduim, şi rugăm şi după îndelungate bătrîneţe şi mari nădejdi la cea gătită sfinţilor fericire să ajungi, unde a tuturor nădăjduită odihnă ca să fie în Hristos Iisus Domnul nostru că el iaste dătătoriu şi platnic bunătăţilor» [24].

În ceea ce priveşte titulatura mitropoliţilor Ungrovlahiei ea nu a fost de la început aceeaşi şi a diferit în decursul timpului [25]. Condica Sfîntă face menţiune în chip deosebit de acela de «locţiitor al Cezareei Capadociei», hărăzit scaunului mitropolitan al Ungrovlahiei la 10 octombrie 1776 de patriarhul ecumenic Sofronie şi de sinodul acestuia, la intervenţia domnitorului Alexandru Ipsilanti. În actul amintit se hotărăşte că : «cel ce acum ca arhiereu păstoreşte şi duhovniceşte cîrmuieşte acea Mitropolie a Ungrovlahiei şi cîţi alţii pe viitor vor moşteni scaunul acelei Mitropolii, pe lîngă cea dintru început şi din vechime moştenită lui cinstitoare numire de «preacinstit şi exarh al Plaiurilor», să se glăsuiască la sfintele slujbe şi «locţiitor al Chesareii», atît în toată acea eparhie, precum şi pe la supusele ei episcopii, dupe cea de acum cu mare cuviinţă dăruită şi dată cinste acei Mitropolii» [26]. Începînd de la această dată şi pînă în prezent, acest termen în titulatură a fost folosit fără întrerupere de către titularul scaunului Ungrovlahiei.

Episcopii ţării se alegeau de obicei dintre egumenii ţării sau dintre slujitorii Mitropoliei de către «sinodul arhiereilor şi egumenilor ţării» cu porunca mitropolitului şi a domnitorului [27].

Procedeul alegerii de episcop se află într-un act din Condica Sfîntă, act care nu a existat de la început, ci a fost adăugat mai tîrziu [28]. Iată

24. Idem, p. 183—187.

25. Vezi Pr. Nic. I. Şerbănescu, *Titulatura mitropoliţilor Ungrovlahiei,* în Biserica Ortodoxă Română, anul LXXVII, nr. 7—10, iulie—oct., 1959, p. 698—721 ; arh. Ghenadie Enăceanu, *Mitropolia Ungrovlahiei, Titulatura Mitropoliţilor,* în Biserica Ortodoxă Română, V (1880—1881), p. 140—145.

26. *Condica Sfîntă,* p. 183—187 ; Arh. Ghenadie Enăceanu, *op. cit.,* p. 142—144 ; Patr. Alex. Geanoglu Lesviodacs, *Istoria bisericească pre scurt,* Bucureşti, 1845, p. 419—429 ; Pr. Nic. I. Şerbănescu, *Titulatura mitropoliţilor Ungrovlahiei,* în Biserica Ortodoxă Română, anul LXXVII, nr. 7—10, iulie—oct., 1959, p. 706.

27. Pr. Prof. Liviu Stan, *op. cit.,* p. 312 ; *Pravila de la Govora,* Glava 76.

28. Acest lucru se dovedeşte prin faptul că la începutul Condicei Sfinte se află o notă trecută în foaia a III-a, de unde se poate vedea data înfiinţării ei. Din primele două foi albe, una a dispărut, iar pe cea de a doua o mînă posterioară a adăugat acest procedeu de alegere a episcopului, împreună cu strămutarea de mitropolit.

cum se prezintă acest procedeu. «Prea Sânţitul şi mult respectabilul nostru stăpânu şi sântul Sinodu de pe lângă dânsul, făcând rugăciuni către celu prea înaltu, şi pentru aşedarea celui, ce va primi în modu demnu archieria episcopiei (cutare) văduvite, consultîndu-se, le invită prea sânţia ta la acéstă mai sus disă (episcopie), iar el, înclinând capul la kiemare, îşă ecsprimă recunoştinţa sa, dicând aşa : «Mulţumescu cu cele mai alese cuvinte lui D-deu, celui ce a aşedatu fórte înţelepţesce lucrurile nóstre, pentru înclinaţiunea, ce a insuflatu în prea sântele vóstre suflete, ce şi-au originea în spiritul curatu ; ca (să priviţi) la mine nevrednicul, şi supunîndu-mă curentului, mă rogu de îndurarea lui D-zeu cu rugăciunile alegătorilor mei să servescu bine şi cu iubirea de D-zeu să administrezu acestu lucru mare, încredinţatu mie» [29].

Episcopii conduceau fiecare eparhiile lor avînd obligaţia de a pomeni pe mitropolit la slujbe.

Condica Sfîntă cuprinde de asemeni o sumedenie de acte privitoare la alegerea unor arhierei titulari care se făceau după aceleaşi norme ca şi alegerea episcopilor. Astfel, în actul privitor la alegerea arhiereului Neofit al Mirelor, în Condica Sfîntă cetim : «... cu porunca prea sfîntului şi a toată lumea patriarh Kyr Neofit, dimpreună cu sfîntul şi dumnezeescul sobor şi cu negreşita dare de volnicie a sfinţiei sale şi cu voia şi sfatul prea luminatului şi înălţatului domnului nostru Io Constantin Nicolae Voevod, intrat-am împreună cu arhiereii în sfînta mitropolie a Ungrovlahiei, care cinsteşte numele sfinţilor slăviţilor şi întocmai cu Apostolii, Constantin şi Elena, şi întîi am ales cu aflarea şi obştească şi canonicească pre cuviosul egumen de la Cotrăceni Kir Daniil al doilea pe cuviosul egumen de la Sf. Ioan Kir... iar al treilea pe prea cuviosul ieromonah Kir Neofit dascălul mărei sale lui Alexandru Beizadea, carele s-au cunoscut a fi mai vrednic şi mai de folos arhiereu, arhiepiscop şi mitropolit...» [30].

III. *Norme canonice privitoare la Sfintele Taine.* — Două dintre actele din Condica Sfîntă se ocupă de problema Sfintelor Taine şi anume: scrisoarea mitropolitului Teodosie al Ungrovlahiei şi a lui Dositei al Ierusalimului către mitropolitul Atanasie al Ardealului şi «Cartea pastorală» a mitropolitului Mitrofan.

Din prima desprindem următoarele norme canonice :

1. — Taina Sfîntului Botez se poate săvîrşi la nevoie şi în casă şi chiar de către un mirean — dacă nu s-ar afla preot — cu condiţia de a se zice corect formula trinitară. În apa pentru botez să se pună : untdelemn.

2. — După botez să se administreze imediat taina ungerii cu Sfîntul Mir ;

3. — Cel botezat şi uns cu Sfîntul Mir să se împărtăşească.

29. *Condica Sfîntă*, p. 13—14.
30. Idem, p. 126—127.

4. — La Proscomidie să se aducă pîine de grîu curată și dospită și «vin cu apă amestecat». Să se învețe credincioșii că prefacerea are loc după ce se rostesc «cuvintele ceale domnești, prin rugăciuni ca și blagosloveniea preotului», iar cînd se împărtășesc preoții și credincioșii, să se împărtășească din amîndouă elementele.

5. — La Taina Cununiei să se păzească gradele de rudenie după canoane, precum și celelalte obiceiuri tradiționale de pînă acum.

6. — Să fie făcuți preoți și diaconi numai cei vrednici, să nu fi fost căsătoriți a doua oară sau cu văduvă, sau cu lăsată de bărbat.

7. — Să se spovedească credincioșii la duhovnici evlavioși, de 4 ori pe an.

8. — Sfîntul Maslu să fie administrat celor bolnavi atît trupește cît și sufletește și nu de un singur preot și cel puțin de doi [31].

Cartea pastorală a mitropolitului Mitrofan se ocupă numai de o singură taină : Taina Cununiei.

El amintește că această taină face parte din cele șapte taine ale Bisericii și că trebuie să se săvîrșească după canoanele Sfinților Părinți combătînd totodată unele acte de imoralitate din eparhia sa [32].

*

Am arătat în cele de mai sus importanța pe care o are Condica Sfîntă a Mitropoliei Ungrovlahiei ca document în care ni s-au păstrat mărturii ale practicii canonice observată în Biserica noastră. Faptul că nu se amintesc decît unele norme canonice în legătură cu sinoadele, cu ierarhia, cu Sfintele Taine și cu Ierurgiile, se explică prin însăși specificul ei, acela de a se păstra mai mult ca documente istorice, actele de alegere ale arhiereilor, episcopilor și mitropoliților Bisericii noastre, actele sinoadelor, precum și cele privitoare la judecarea persoanelor ierarhice.

Din analizarea cuprinsului canonic al actelor din Condica Sfîntă, se constată că Biserica noastră a respectat întru totul normele și tradițiile canonice ale Bisericii Ecumenice, ca și rînduielile canonice specifice ale Bisericii noastre.

31. Idem, p. 83—85.
32. Idem, p. 415—417.

Asistent Mircea Păcurariu

LEGĂTURILE ŢĂRILOR ROMÎNE CU PATRIARHIA ANTIOHIEI

Antiohia Siriei, întemeiată în anul 300 î. Hr. de către regele Seleucos Nicator, fiind apoi capitala regatului sirian al Seleucizilor, a fost unul din cele mai însemnate centre economice, politice şi culturale din antichitate, păstrîndu-şi acest întreit rol şi după ce Siria a fost cucerită de către romani, în anul 64 î. H.

La scurt timp după întemeierea Bisericii creştine, apar propovăduitori ai noii învăţături şi în acest oraş, botezîndu-se atît iudei, cît şi păgîni (Fapte XI, 19—20). Cuvîntul lui Dumnezeu s-a propovăduit apoi de către Sfîntul Barnaba (Fapte XI, 22), care l-a adus aici şi pe Saul, aflat pe atunci în Tars (Fapte XI, 25). Aici s-a dat prima oară, numirea de creştini celor care îmbrăţişează noua învăţătură (Fapte XI, 26). Antiohia a devenit astfel cel mai însemnat centru creştin din perioada apostolică, după Ierusalim. Din Antiohia a pornit Sfîntul Apostol Pavel în cele trei călătorii misionare (Fapte XIII, 1 urm. ; XV, 35 urm. ; XVIII, 23 urm.), după primele două întorcîndu-se tot aici, spre a continua propovăduirea cuvîntului dumnezeiesc. În Antiohia s-a produs neînţelegerea asupra impunerii tăierii împrejur a celor botezaţi dintre păgîni, lucru care a dus la convocarea Sinodului Apostolic din Ierusalim (Fapte XV), ale cărui hotărîri au fost apoi comunicate creştinilor din Antiohia. După acest sinod, a venit aici Sfîntul Apostol Petru, cînd a fost înfruntat de către Sfîntul Apostol Pavel, pentru că se ferea să mănînce la mesele credincioşilor proveniţi dintre păgîni (Gal. II, 11 urm.). Acestea sînt ştirile pe care ni le oferă Noul Testament asupra vieţii creştine din Antiohia în epoca apostolică.

O tradiţie creştină de prin secolele al III—IV-lea afirmă că primul episcop al Antiohiei a fost Evodiu, căruia i-a urmat Sfîntul Ignatie Teoforul (+ 107). Prin canonul 6 al Sinodului I ecumenic s-a recunoscut episcopilor din Roma, Alexandria şi Antiohia o autoritate mitropolitană faţă de ceilalţi episcopi din Italia, Egipt sau Siria. Prin canonul 28 al Sinodului IV ecumenic s-a definitivat organizaţia bisericească a celor 5 patriarhate, Antiohiei recunoscîndu-i-se locul IV, cu jurisdicţie asupra Siriei, Feniciei şi Arabiei. Sub jurisdicţia patriarhului de Antiohia erau 13 mitropoliţi şi 140 de episcopi.

În secolul III s-a întemeiat în Antiohia o însemnată şcoală teologică, care folosea metoda istorico-literală în interpretarea Sfintei Scripturi. Printre cei mai de seamă reprezentanţi ai ei au fost : preotul Lucian de Samosata, care se crede că ar fi întemeietorul ei, preotul Dorotei, Eusebiu din Emesa, Diodor din Tars, care a inaugurat perioada de aur

a acestei şcoli în a doua jumătate a secolului IV, Teodor de Mopsuestia, precursor al nestorianismului, Teodoret din Cir, în secolul al V-lea. Cel mai de seamă reprezentant al şcolii teologice din Antiohia a fost însă Sfîntul Ioan Gură de Aur, născut chiar în acest oraş prin 354, desfăşurînd aici o intensă activitate misionară şi predicatorială ca diacon şi preot, pînă la numirea sa ca patriarh de Constantinopol în 397. În secolul al III-lea, a apărut o nouă şcoală teologică în cuprinsul patriarhatului de Antiohia, cea de la Edesa, care a ajuns la înflorire în secolul al IV-lea prin Sfîntul Efrem Sirul.

Către sfîrşitul epocii patristice din cuprinsul patriarhatului antiohian s-au ridicat alţi părinţi şi scriitori bisericeşti de seamă, ca Roman Melodul din Emesa (490—560), Andrei Criteanul, din Damasc, deşi a trăit la Ierusalim şi Creta, Sfîntul Ioan Damaschinul, născut pe la 675 în Damasc şi alţii.

Dar în cuprinsul Patriarhiei de Antiohia au apărut şi o seamă de erezii : a lui Pavel de Samosata, împotriva căruia s-au ţinut două sinoade chiar în Antiohia, a lui Apolinarie din Laodiceia. Mai tîrziu a găsit aici un teren prielnic de dezvoltare monofizitismul, datorită acţiunii misionare pe care a desfăşurat-o episcopul Iacob Baradai din Edesa. În secolul al VII-lea s-a răspîndit monotelitismul, chiar prin patriarhul de atunci al Antiohiei, Macarie, precum şi erezia maronită. Din pricina frămîntărilor produse de aceste erezii, credincioşii care au păstrat credinţa ortodoxă, care era şi credinţa împăratului din Bizanţ, au primit numele de melchiţi (melek = împărat).

În Antiohia a luat naştere şi un rit liturgic propriu, cunoscut sub numele de ritul antiohian, întrebuinţat pînă în secolul al XII, cînd i-a laut locul ritul bizantin. Limba liturgică a fost cea greacă, în afară de nordul Siriei, unde se folosea siriaca. Din secolul al VII-lea, după venirea arabilor, a început să se vorbească şi limba acestora. După secolul al XII-lea poporul nu mai înţelegea decît limba arabă, aşa încît de acum s-a început traducerea slujbelor în această limbă.

Din datele sumare expuse aici, se vede că patriarhatul apostolic al Antiohiei a avut un rol de seamă în istoria Bisericii creştine din primele veacuri. Cu vremea însă, din pricina împrejurărilor politice, rolul Antiohiei în viaţa Ortodoxiei a fost tot mai scăzut. În primele decenii ale secolului al VII-lea teritoriile ce aparţineau acestui patriarhat au căzut sub arabi. În 636 a fost cucerit Damascul, iar în 638 Antiohia. Au urmat acum vremuri grele atît pentru cler, cît şi pentru credincioşi. Scaunul patriarhal rămînea pentru perioade îndelungate fără cîrmuitorul său. Peste cîteva secole, şi anume la 3 iulie 1098, Antiohia a fost cucerită de cavalerii cruciadei întîia, care au creiat aici un principat. În locul patriarhului ortodox a fost numit un patriarh latin, cei ortodocşi fiind nevoiţi să-şi caute refugiu în alte părţi, mai ales la Constantinopol. Între ei se remarcă acum cunoscutul canonist Teodor Balsamon (1190—1203). În 1268 Antiohia a fost recucerită de arabi, iar patriarhii au putut să revină la scuanul lor. Dar, distrugerile provocate de cavalerii cruciaţi,

precum şi unele cutremure de pămînt, au dus la ruinarea aproape completă a oraşului Antiohia, atît de înfloritor altă dată. La sfîrşitul secolului al XIII-lea patriarhii părăsiră Antiohia, stabilindu-şi reşedinţa în diferite oraşe. În 1342 patriarhul Ignatie II şi-a stabilit definitiv reşedinţa la Damasc, unde a rămas pînă astăzi.

Starea de umilinţă şi suferinţă adusă de cucerirea arabă, a fost urmată de una tot aşa de grea, pricinuită de stăpînirea turcească. În anul 1517, Siria, Libanul, Palestina şi Egiptul au căzut în mîinile turcilor. Soarta Patriarhiei de Antiohia devenea tot mai grea. La lipsurile materiale de tot felul, se adăuga impozitele şi legile privitoare la ortodocşi, abuzurile autorităţilor turceşti, certurile lăuntrice ale conducătorilor Bisericii, iar de la sfîrşitul secolului al XVII-lea s-a mai adăugat şi propaganda misionarilor catolici. În această perioadă pe scaunul antiohian s-au perindat mai ales patriarhi de origină arabă [1].

Condiţiile grele de viaţă în care s-a dezvoltat scaunul patriarhal al Antiohiei, au silit pe unii dintre cîrmuitorii ei să facă unele călătorii în ţările romîne şi în Rusia, pentru ca să strîngă milostenie, lucru destul de obişnuit în acele vremuri. Este adevărat că numărul patriarhilor antiohieni veniţi în ţările romîne a fost mult mai mic decît al celor greci din Constantinopol, Alexandria sau Ierusalim. Tot aşa şi legăturile de orice natură (închinări de mînăstiri, ajutoare materiale, corespondenţă etc.)dintre ţările noastre şi Patriarhia Antiohiei au fost mai slabe în comparaţie cu cele pe care le-au avut cu Bisericile ortodoxe de limbă greacă. La acest lucru va fi contribuit şi distanţa prea mare dintre noi şi Siria, dar poate şi faptul că patriarhii fiind de origină arabă, întîmpinau greutăţi în celelalte ţări ortodoxe din pricina necunoaşterii limbii acestora.

Primul patriarh de Antiohia care a călătorit prin ţările noastre a fost unul cu numele de Ioachim, pe la sfîrşitul secolului al XVI-lea. În secolul al XVI-lea au păstorit în Antiohia trei patriarhi cu acest nume. După Mihail VI († 1542/43) a urmat Ioachim IV, care a păstorit pînă prin 1576. Urmaşul său a fost Mihail VII, care, la o dată anterioară celei de 25 mai 1581, a fost nevoit să se retragă din scaun, din pricina opoziţiei ce se formase împotriva lui, stabilindu-se ca mitropolit de Alep, unde a murit la 25 decembrie 1592 (4 ianuarie 1593). În locul său a fost ales Ioachim V Dau. Acesta, făcînd numeroase datorii, mai ales în timpul certurilor pe care le-a avut cu Mihail VII, s-a văzut nevoit să se adreseze ţarului Rusiei, cerîndu-i îngăduinţa de a merge la Moscova după milostenie. Într-adevăr, în 1587 el a întreprins o călătorie în Rusia, trecînd prin Constantinopol, ţările romîne, provinciile rutene ale

1. Lucrările mai însemnate asupra Patriarhiei de Antiohia: *Le Quien, Oriens Christianus*, vol. II, col. 699—776; Porfirie Uspenski, *Siriea. Vostok hristianskii*, Kiev, 1874; Idem, *Spisok antiohiiskih patriarhov*, Kiev, 1876; Cyriile Charon (Karalevski), *Histoire des Patriarcats Melkites (Alexandrie, Antioche, Jérusalem)*, tomes I—III, Rome, 1909—1911; C. Karalevski, *Antioche, în Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. III, Paris, 1924, col. 563—703; Grigore Papamihail şi George Triandafilakis, *Istoria Bisericii din Antiohia* (după notele mitr. Hrisostom Papadopulos — în greceşte), Alexandria, 1951, XI + 1078 p

Poloniei și Kiev. El a fost primul patriarh antiohian care a călătorit la Moscova. Acolo, țarul a discutat cu el și problema reînființării patriarhatului rus [2].

În drumul său spre Rusia, patriarhul Ioachim V a trecut și prin țările române. Prezența lui pe pământul românesc e atestată și de mărturiile contemporane [3], dar și de faptul că el dăruiește episcopului Gheorghe II Movilă al Rădăuților o icoană a Maicii Domnului, pe care acesta a dăruit-o apoi Mînăstirii Sucevița, ctitoria familiei sale. Icoana are o inscripție în limba slavă cu următorul cuprins : «Părintele Ioachim patriarhul Antiohiei a dat această icoană părintelui Gheorghe episcopul Rădăuțului și episcopul Gheorghe a dat-o la nouziditul său lăcaș și mănăstire Sucevița, unde este hramul învierii Domnului Dumnezeului și Mîntuitorului nostru Iisus Hristos... anul 7095/1587» [4].

După reîntoarcerea din Rusia în Siria,, patriarhul Ioachim V a fost omorît, cu prilejul unei vizite pastorale făcute în Hauran, la 7/17 octombrie 1592, urmîndu-i în scaun mitropolitul de Homs, sub numele de Ioachim VI Ziade [5].

Pentru mai bine de o jumătate de secol nu mai întîlnim nici un patriarh antiohian în țărie române [6]. In schimb întîlnim un călugăr, care pare să fie originar din Patriarhia Antiohiei. Numele său apare în însemnarea de pe ultima pagină a Evangheliei învățătoare de la 1644 : «S-a început a se tipări această carte numită Evanghelie cu învățătură în mănăstirea Govorii și s-a sfîrșit în mănăstirea din Deal cu hramul

---

2. Vasile Samaha, *Raporturile dintre Biserica Ortodoxă din Antiohia și Biserica Ortodoxă Rusă*, în «Biserica Ortodoxă Română», an. LXXVI (1958), nr. 3—4, p. 292. C. Karalevski, *op. cit.*, col. 637—638.

3. *Ibidem*. Karalevski se întreba care Ioachim a făcut călătoria în Rusia, al IV sau al V. Este desigur vorba de Ioachim V, la 1587, așa cum amintesc toate izvoarele contemporane și lucrările posterioare. Tot el arată că un însoțitor al patriarhului Ioachim, mitropolitul Issâ, a compus o povestire a călătoriei lor, în versuri arabe, într-un stil vulgar. Manuscrisul povestirii a rămas inedit (ms. arab 312 din Biblioteca Națională din Paris). Publicarea lui — sau măcar cercetarea lui de către un specialist, ar oferi, poate, și unele amănunte asupra drumului pe care l-a făcut și în țările noastre.

4. Textul inscripției e publicat de Melchisedec în *Revista pentru istorie, arheologie și filologie*, I. vol. II, p. 50 ; p. 213—214 ; Dimitrie Dan, *Cronica Episcopiei de Rădăuți*, Viena, 1912, p. 213—214 ; Idem, *Mănăstirea Succvița*, București, 1923, p. 58—59. Tot Dan, în *Cronica Episcopiei* afirmă (p. 137) — fără să documenteze — că Gheorghe Movilă ar fi corespondat cu patriarhul Ioachim al Antiohiei, Cf. și N. Iorga, *Istoria Bisericii românești*, vol. I, ed. II, București, 1929, p. 259.

5. C. Karalevski, *op. cit.*, col. 538.

6. N. Iorga în *Documente privitoare la familia Cantacuzino*, București, 1902, p. 9, nr. XI, arată că într-o carte de judecată dată în Tîrgoviște la 10 iulie 1646, prin care Matei Basarab întărea Mînăstirii Vieroș jumătate din satul Bezdead, apărea — alături de mitropolitul Teofil al Ungrovlahiei — și un patriarh antiohian cu numele Ioanichie. Or, în toate lucrările privitoare la trecutul Bisericii antiohiene nu se găsește în acest timp un patriarh cu numele Ioanichie, căci între 1634 și 1647 a păstorit patriarhul Eftimie (Euthinie) III Chiotul. Poate este o confuzie căci în această vreme atît la Constantinopol cît și la Alexandria păstoreau patriarhi cu numele de Ioanichie, cel de Alexandria făcînd chiar o călătorie în țările noastre. Vezi Diac. Asist. I. Pulpea-Rămureanu, *Legăturile Patriarhiei de Alexandria cu țările române*, în «Studii Teologice» an. VIII (1956), nr. 1—2, p. 68.

Sfîntului ierarh Nicolae, egumen fiind Varlaam Arapul» [7]. Socotim că trebuie să fie de origină arabă, de vreme ce arabii aduşi la noi ca robi erau cunoscuţi sub numele de harapi (cum ne informează şi Paul de Alep), ba chiar şi unele traduceri vechi din Sfîntul Efrem Sirul îl dau cu numele de Efrem Harapul.

Unul dintre patriarhii cei mai de seamă ai Antiohiei, care a avut în acelaşi timp şi cele mai strînse legături cu ţările romîne, a fost *Macarie III Zaim*. Acesta făcea parte dintr-o familie preoţească, el însuşi fiind preot de mir, cu numele Iosif. Rămînînd văduv, s-a călugărit, ajungînd în 1635 mitropolit de Alep, sub numele de Meletie. În 1647, la moartea patriarhului Eftimie, a fost ales ca urmaş al acestuia sub numele de Macarie III. Datorită greutăţilor materiale în care se zbătea scaunul său patriarhal, a întreprins o călătorie în ţările ortodoxe — Ţara Romînească, Moldova, Ucraina şi Rusia — aşa cum făceau şi ceilalţi patriarhi, pentru a strînge milostenie. Momentul era prielnic, pentru că în ţările romîne domneau pe atunci Matei Basarab şi Vasile Lupu, în Ucraina hatmanul Bogdan Hmelniţki, iar în Rusia ţarul Alexei Mihailovici, toţi cunoscuţi apărători şi susţinători ai Bisericii ortodoxe.

Din fericire, ni s-a păstrat şi o descriere a călătoriei patriarhului Macarie în aceste patru ţări ortodoxe, făcută de fiul şi însoţitorul său, arhidiaconul Paul de Alep. Acesta a notat cu grijă toate amănuntele călătoriei, din momentul plecării lui din Damasc (9 iulie 1652), pînă la reîntoarcere (1 iulie 1659). Pe lîngă însemnările de călătorie, el mai face în partea introductivă şi un scurt istoric al Patriarhiei de Antiohia, iar în partea finală relatează unele fapte petrecute după revenirea la Damasc, pînă în 1661 [8].

---

7. Ioan Bianu-Nerva Hodoş, *Bibliografie romînească veche*, I, 1508—1716, Bucureşti, 1903, p. 146.

8. Lucrarea lui Paul de Alep a rămas multă vreme în manuscris (copii la Paris, Londra şi Leningrad). Prima dată s-a publicat în traducere engleză de către F. C. Belfour, *The travels of Macarius, patriarch of Antioch*, 2 vol., Londra, 1829—1836. S-a tradus apoi în rusește de către un melchit ortodox din Damasc stabilit în Rusia, Gheorghe Murkos: *Puteşestvie antiohiiskago patriarkha Makariia v Rosiiu polovinie XVII vieka*, publicată în 5 volume de către Societatea de istorie şi antichităţi de pe lîngă Universitatea din Moscova, 1896—1900, o traducere mai bună decît a lui Belfour. Cea mai bună traducere, în limba franceză cu text paralel în arabă, a făcut preotul Vasile Radu, traducătorul Bibliei în romînește. Traducerea sa a fost tipărită sub titlul *Voyage du patriarche Macaire d'Antioche en Orient, en Moldavie et en Valachie*. Texte arabe et traduction française, Paris, 3 vol. 1927, 1930, 1949.

În romînește de asemenea s-au publicat mai multe traduceri, majoritatea cuprinzînd părţile privitoare la Moldova şi Ţara Romînească. Prima este traducerea lui C. Negruzzi (după textul rusesc al lui Saveliev): *Călătoria arabului patriarh Macarie de la Alep la Moscova*, în *Propăşirea*, I, 1844, nr. 34—36 şi *Arhiva romînească*, vol. II, 1845, p. 187—221 (ed. II în *Arhiva romînească*, II, Iaşi, 1862, p. 140—164); B. P. Haşdeu face o traducere după Belfour, în *Arhiva istorică*, an. I (1865), nr. 2, Bucureşti, p. 59—111; a treia traducere este o teză de licenţă, lucrată după îndrumarea lui Nicolae Iorga, de Emilia Cioran, *Călătoriile patriarhului Macarie de Antiohia în ţările romîne*, 1653—1658, Bucureşti, 1900 (descrierea primei călătorii în ţările noastre o reproduce după Haşdeu, cu îndreptările necesare, iar a doua o traduce după Belfour). Traducerea are desigur numeroase lipsuri. Unele au fost semnalate — făcînd întregirile necesare — de către V. Bogrea, în *Anuarul Institutului de Istorie Naţională din Cluj*, I, 1921—22, p. 407—408 şi II,

Descrierea călătoriei patriarhului Macarie este de cel mai mare interes pentru noi, căci relatează pe larg faptele petrecute în Moldova, în ultimele luni de domnie a lui Vasile Lupu, înlăturarea lui și urcarea pe tron a lui Gheorghe Ștefan (1653). Pentru Țara Romînească se prezintă faptele petrecute la sfîrșitul domniei lui Matei Basarab, urcarea pe tron a lui Constantin Șerban Basarab Cîrnul (1654), mazilierea acestuia și urcarea pe tron a lui Mihail Radu (Mihnea III) în 1658. Pe alocuri se prezintă și unele fapte petrecute în afara hotarelor celor două țări romîne (luptele țarului rus cu suedezii, luptele ungurilor cu tătarii și altele). Pe lîngă aceste fapte de ordin politic, în însemnările lui Paul de Alep se găsesc descrieri de monumente de artă, aspecte din viața social-economică, din viața bisericească și altele. Pentru Țara Romînească se dau știri mult mai numeroase, datorită faptului că aici au stat vreme mai îndelungată (1653—1654 și 1656—1658), străbătînd țara de la un capăt la altul, ca să cunoască diferitele ei așezăminte bisericești [9].

Dăm în cele ce urmează un rezumat din notele de călătorie ale arhidiaconului Paul de Alep, pe baza traducerilor lui Vasile Radu și Emilia Cioran. Patriarhul Macarie cu fiul său Paul și mai mulți însoțitori, au părăsit Damascul la 9 iulie 1652. Au străbătut Asia Mică, ajungînd la Constantinopol în 20 octombrie. Aici au rămas pînă după Bobotează anului 1653. S-au îndreptat apoi, pe Marea Neagră, spre Constanța. La 17 ianuarie au ajuns la Galați, unde li s-a făcut o primire deosebită. După o ședere de două zile, s-au îndreptat spre Iași, unde au fost primiți de cler și credincioși, în frunte cu mitropolitul Varlaam, în ziua de 23 ianuarie 1653. Au fost găzduiți la mănăstirea Sfîntul Sava. În zilele următoare patriarhul a fost primit de Vasile Lupu, căruia i-a oferit felurite daruri și părți din moaștele unor sfinți. Paul de Alep descrie în continuare cîteva mînăstiri și biserici din Iași ca : Sfîntul Sava, Golia, Sfinții Trei Ierarhi, Galata și Barnovski. Amintește de slujbele săvîrșite de patriarh în diferite biserici, de obiceiurile din Moldova în timpul postului Patimilor, de sfințirea mirului în Joia Patimilor, de slujba învierii și altele. Partea cea mai interesantă a notelor lui Paul de Alep o formează însă expunerea faptelor petrecute în ultimele luni de domnie a lui Vasile Lupu și urcarea pe scaunul domnesc a lui Gheorghe Ștefan. Astfel arhidiaconul Paul relatează : mișcarea pusă la cale de Gheorghe Ștefan cu ajutorul lui Matei Basarab și Gheorghe Racoczi, fuga lui Vasile Lupu, intrarea lui Gheorghe Ștefan în Iași, alungarea sa de către cazacii lui Timuș Hmelnițki, lupta care se dă în apropierea Iașului, primirea lui Timuș de către patriarh în

1923, p. 339—344. O traducere de pe manuscrisul arab aflat la Paris a făcut Gheorghe Popescu-Ciocănel, *Călătoriile patriarhului Macarie în Valahia, Moldova, Țara Cazacilor și la Moscova între anii 1652—1659* (Extras din *Buletinul Geografic*, an. XXIX și XXXII) București, 1909—12, vol. I și IV. Este o traducere foarte slabă. Are numai parte introductivă, pînă la plecarea din Constantinopol (vol. I) și cele petrecute după părăsirea țărilor noastre (vol. IV). Deci, pînă în prezent nu avem o traducere romînească corespunzătoare. De aceea ar fi de dorit o nouă traducere, din original.

9. O prezentare în mare a călătoriei, vezi N. Iorga, *Trecutul romînesc prin călători*, București, 1920, p. 268—285 (ed. II : *Istoria romînilor prin călători*, București, 1928, p. 331—351).

mănăstirea Sfîntul Sava, revenirea lui Vasile Lupu la Iaşi, lupta moldovenilor aliaţi cu cazacii împotriva oştilor muntene, înfrîngerea lui Vasile Lupu şi a ginerelui său Timuş, fuga lor, intrarea oştilor ungureşti în Iaşi. Descrie apoi — deşi n-a fost martor ocular — asediul Sucevei, unde era blocată oastea lui Timuş, moartea acestuia, predarea Sucevei lui Gheorghe Ştefan de către cazacii aflaţi în ea.

Paul de Alep menţionează cu regret înfrîngerea lui Vasile Lupu, la adresa căruia avea numai cuvinte de apreciere. El arată că «Vasile promisese patriarhului de a-i plăti toate datoriile şi cheltuielile, consimţind la călătoria noastră spre nord, cu condiţia să meargă cu el şi un ambasador către ţarul Rusiei, dîndu-i toate cele trebuincioase pentru călătorie, ca trăsuri, cai etc.» [10]. Desigur, Vasile Lupu ar fi ajutat mult Patriarhia de Antiohia, aşa cum ajutase şi celelalte patriarhii şi Biserici din Răsărit [11].

În continuarea însemnărilor sale, Paul de Alep aminteşte diferitele slujbe pe care le-au săvîrşit în bisericile Iaşului la sărbătorile mai însemnate. Teama de noi incidente i-a făcut însă să părăsească Iaşul la 13 octombrie 1653 şi să se îndrepte spre Ţara Romînească. Trec prin Scînteia, Vaslui, Bîrlad, Tecuci, ajungînd la Focşani în 21 octombrie. Aici au fost nevoiţi să zăbovească 31 de zile. În acest timp patriarhul Macarie a făcut un drum pînă la Roman, pentru ca să-l roage pe Gheorghe Ştefan să îngăduie trecerea în Ţara Romînească a străinilor care-l însoţeau. La 13 noiembrie asistă la Liturghia săvîrşită în catedrala din Roma de către episcopul Anastasie. Au trecut în Ţara Romînească abia la 22 noiembrie.

Prin Rîmnicul Sărat şi Buzău au ajuns la Tîrgovişte în ziua de 29 noiembrie 1653, fiind întîmpinaţi aici de mitropolitul Ignatie Sîrbul. Despre acesta arhidiaconul Paul spune că era «un bătrîn venerabil, cunoscător de limbile turcă, persană, greacă şi romînă». Au fost găzduiţi la mănăstirea Stelea. La cîteva zile au fost primiţi de Matei Basarab, căruia i-au oferit cîteva daruri, între care şi o bucată din coasta Sfîntului Apostol Filip. În continuare, vorbeşte despre slujbele şi obiceiurile de la sărbătorile mai însemnate ale anului: la Crăciun (umblarea cu icoana şi cu colinda), la Anul Nau, la Bobotează (cu sfinţirea apei), în postul Paştilor, în Joia Patimilor, (cu slujba spălării picioarelor) şi la Înviere. În toate aceste sărbători a fost invitat să slujească şi patriarhul Macarie. Paul de Alep consemnează de asemenea diferitele obiceiuri de la Curtea domnească cu prilejul sărbătorilor mari, precum şi obiceiurile de la nunţi şi înmormîntări. Descrie Tîrgovişteа, cu bisericile sale, Curtea domnească, catedrala şi reşedinţa mitropolitană. Dă chiar şi unele amănunte asupra situaţiei economice şi financiare a ţării, asupra armatei. În Duminica Mironosiţelor (9/19 aprilie 1654) a închis ochii bătrînul domn Matei Voevod, fiind ales — în aceeaşi zi — noul domn Constantin Şerban Basarab. Paul de Alep are acum prilejul să descrie modul ale-

10. E. Cioran, *trad. cit*, p. 62.

11. Vezi N. Iorga, *Vasile Lupu ca următor al împăraţilor de Răsărit în tutelarea Patriarhiei de Constantinopol şi a Bisericii ortodoxe*, în *An. Acad. Rom., Mem. Secţ. Ist.*, s. II, t. XXXVI, 1913—1914, Bucureşti, p. 207—236.

gerii domnului, depunerea jurămîntului de credinţă faţă de el de către marii dregători ai ţării şi comandanţii oştilor, precum şi înmormîntarea lui Matei Basarab [12].

În ziua de 22 mai 1654 au părăsit Tîrgovişteа, îndreptîndu-se spre Moldova, ca de acolo să treacă în Rusia. În drumul lor, fac un scurt popas la moşia Filipeşti a postelnicului Constantin Cantacuzino. Paul de Alep descrie pe larg mînăstirea de aici, ctitoria postelnicului. La 2 iunie au ajuns la Iaşi, fiind găzduiţi tot la Sfîntul Sava. Au stat aici doar cîteva zile, făcînd în acest timp şi o vizită domnitorului Gheorghe Ştefan. În dimineaţa zilei de 6 iunie 1654 au părăsit Iaşul, îndreptîndu-se spre Ucraina hatmanului Bogdan Hmelniţki. Ajungînd la Kiev, au vizitat Lavra Pecerskaia, biserica Sfînta Sofia şi alte aşezăminte bisericeşti ale oraşului. După o şedere destul de scurtă, s-au îndreptat spre Moscova. La 17 august 1654 au ajuns la Colomna, dar în Moscova au intrat abia la 26 ianuarie 1655. În capitala Rusiei au rămas timp mai îndelungat. În însemnările sale, Paul de Alep dă referinţe asupra evenimentelor istorice ale vremii, asupra vizitelor făcute ţarului Alexei Mihailovici şi patriarhului Nicon. La 4 august 1655 au plecat la Novgorod, întorcîndu-se în Moscova la 20 septembrie 1655.

În timpul şederii lor la Moscova, anume la 7 mai 1656, patriarhul Macarie al Antiohiei împreună cu Paisie al Ierusalimului, au semnat tratatul încheiat cu ruşii de trimişii lui Gheorghe Ştefan : mitropolitul Ghedeon şi logofătul al doilea Grigore Neaniul. După iscălitura sa în limba arabă : «Macarie, din mila lui Dumnezeu patriarh al Antiohiei şi al întregului Răsărit», urmează textul grecesc : «Precum scrie şi adevereşte fratele şi coliturghisitorul meu, Prea Fericitul Patriarh al Ierusalimului chir Paisie, asemenea adeveresc şi eu că Ştefan vodă nu va ieşi cu toată ţara lui din supunerea ţarului şi pentru aceasta dau scrisoarea de faţă cu iscălitura mea ; iar dacă va ieşi îl vom socoti pe el şi toată ţara lui afurisit şi de neiertat». E pusă apoi pecetea lui cu inscripţia grecească : «Macarie din mila lui Dumnezeu patriarh al Antiohiei» [13].

Patriarhul Macarie şi însoţitorii săi au părăsit Moscova abia la 29 mai 1656, îndreptîndu-se — pentru a doua oară — spre ţările noastre. La 28 iunie au ajuns la Kiev, iar la 1 septembrie au intrat în Iaşi. Această nouă vizită la Iaşi a fost foarte scurtă. Paul de Alep aminteşte doar de primirea lor de către Gheorghe Ştefan şi de săvîrşirea cîtorva slujbe. La 8 octombrie părăsiră Iaşul, îndreptîndu-se spre Ţara Romînească. În drumul lor au făcut scurte popasuri la Roman şi Bacău, apoi au vizitat împreună cu domnul ctitoria sa de pe valea Trotuşului, pro-

12. Despre participarea patriarhului Macarie la înmormîntarea acestuia aminteşte şi Letopiseţul cantacuzinesc: «Şi îndată scoaseră şi trupul lui Matei Vodă din casele domneşti şi-l puseră în mijlocul curţii, fiind şi sfîntul Macarie patriiarhul de la Antiohiia cu mitropolitul Ignatie cu mulţi arhierei şi călugări popi». *Istoria Ţării Romîneşti. Letopisetul cantacuzinesc.* Ediţie critică întocmită de C. Grecescu şi D. Simonescu, Bucureşti, 1960, p. 118.

13. Dimitrie G. Ionescu, *Tratatul încheiat de Gheorghe Ştefan cu ruşii în 1656*, în *Revista Istorică Romînă*, vol. III, fasc. II—III, 1933, p. 246.

babil Caşinul. La 19 octombrie erau în Focşani, trecînd în Ţara Romînească.

Au ajuns în Tîrgovişte la 24 octombrie 1656, fiind întîmpinaţi de mitropolitul Ştefan (care ocupa pentru a doua oară scaunul vlădicesc, după Ignatie Sîrbul), de alţi ierarhi ce se aflau aici, de cler şi credincioşi. Au fost găzduiţi şi acum tot la mînăstirea Stelea. Paul de Alep relatează acum mai pe scurt vizita făcută domnului Constantin Şerban şi slujbele săvîrşite la sărbătorile mari.

Anul 1657 a fost consacrat vizitării principalelor mînăstiri din Ţara Romînească. De aceea şi însemnările de călătorie ale lui Paul de Alep sînt deosebit de bogate şi de interesante. La 12 ianuarie 1657 s-au îndreptat spre Curtea de Argeş, făcînd scurte popasuri la Goleşti şi Piteşti. Mînăstirea lui Neagoe Basarab de la Argeş este descrisă pe larg, cu date privind istoria şi aspectul ei arhitectonic. Patriarhul săvîrşi aici diferite slujbe şi hirotonii. Au vizitat apoi Mînăstirea Cîmpulung [14]. După reîntoarcerea la Tîrgovişte, au vizitat şi Mînăstirea Dealu. În continuare, Paul de Alep aminteţse pe scurt de slujbele săvîrşite în postul Paştilor, în săptămîna Patimilor, la Paşti, la Înălţare, la Rusalii şi de moartea doamnei Bălaşa, soţia lui Constantin Şerban [15].

La 18 iunie 1657 au pornit într-o altă călătorie pentru vizitarea mînăstirilor ţării. Prin Piteşti şi Argeş, au ajuns la Rîmnic, unde au găsit pe fostul mitropolit Ignatie Sîrbul. De aici s-au îndreptat spre Cozia, căreia arhidiaconul Paul îi face o frumoasă descriere. Au vizitat apoi Schitul Ostrov, Ocnele Mari, Mînăstirile Dintr-un lemn, Bistriţa, Arnota, Polovragi, oraşul Tîrgu Jiu, Mînăstirea Tismana, Baia de Aramă, descriind acum şi felul de extragere al aramei, Mînăstirea Strehaia, Gura Motrului şi Ţînţăreni. Ajunşi în satul Poiana, au fost poftiţi în casa unui boier, în care au săvîrşit o înmormîntare, dar şi o nuntă, cea din urmă relatată pe larg în însemnările lui Paul. De aici au plecat la Craiova, apoi la Mînăstirea Bucovăţ, Jitianu, Brîncoveni, Hotărani, tîrgul Caracal, Segarcea, Călui, Stăneşti, Drăgăşani, Clocociov, Glavacioc, apoi la alte două mînăstiri în apropiere de Bucureşti. Aproape la toate mînăstirile patriarhul antiohian a săvîrşit diferite slujbe, iar la unele a făcut şi hirotonii de preoţi şi diaconi. Paul de Alep descrie toate aceste monumente, asupra unora prezentînd date istorice şi arhitectonice foarte interesante (Cozia, Bistriţa, Tismana, Călui). Descriind Mînăstirea Călui, care i-a impresionat foarte mult, spune că ar fi avut dorinţa să fie închinată Patriarhiei Antiohiei, dar gîndul lor nu s-a putut înfăptui. El notează cu gripă satele mai mari şi tîrgurile prin care

14. Probabil acum a întărit patriarhul Macarie hrisovul prin care Matei Basarab acordase Mînăstirii Cîmpulung — la 10 aprilie 1647 — «jumătate din vama domnească de la scheea Rucărului şi a Dragoslavelor şi cu jumătate de judecată de acolea». Cf. Pr. Ioan Răuţescu, *Dragoslavele*, ed. II, Cîmpulung, 1937, p. 22.

15. Pe piatra ei de mormînt — aflată acum în biserica Sfînta Vineri din Tîrgovişte — e şi menţiunea: «...întîmplîndu-s[e] la pogrebanie ei fericitul părint[e] Macarie i patriiarhul ot Atehofiia». N. Iorga, *Inscripţii din bisericile Romîniei*, vol. I, Bucureşti, 1905, p. 110—111; Stelian şi George Metzulescu, *Cîteva lămuriri în legătură cu ctitorul catedralei patriarhale*, în «Biserica Ortodoxă Română», an. LXXVI (1958), nr. 9, p. 843 urm.

au trecut, descriind uneori şi frumuseţile pămîntului romînesc (Cozia). Aminteşte de oameni cu care au venit în contact, unora din ei făcîndu-le caracterizări foarte frumoase (vornicul Preda din Brîncoveni).

La Bucureşti patriarhul antiohian şi însoţitorii săi au vizitat catedrala mitropolitană, care era tocmai în construcţie, Mînăstirile Sfînta Ecaterina, Sfîntul Ioan Botezătorul, Sfinţii Apostoli, Sfîntul Sava, Mihai Vodă, Radu Vodă şi o seamă de biserici. Au părăsit Bucureştiul la 1 septembrie. Ajunşi în satul Dobreni, proprietatea domnului, au prilejul să vadă o moară, pe care arhidiaconul o descrie cu grijă, arătînd că ar fi avut dorinţa ca să fie închinată Antiohiei, căci le-ar fi adus un venit destul de însemnat. Au vizitat apoi Mînăstirea Comana, satul Hărăşti, Mînăstirile Negoeşti, Plătăreşti, Tînganu, Sfîntul Nicolae, Căldăruşani şi Snagov. Au ajuns în Tîrgovişte în seara zilei de 10 septembrie 1657, după o călătorie de 82 de zile. În continuare face numai amintire de cununia lui Constantin Vodă cu o sclavă circasiană, numită la botez Natalia, naş fiindu-i patriarhul, de sărbătorile Crăciunului şi Bobotezei.

În ajunul Bobotezei anului 1658 a venit firmanul de mazilire a lui Constantin Şerban Vodă. Pentru patriarh şi însoţitorii săi au început acum din nou vremurile de îngrijorare pe care le trăiseră cu cinci ani în urmă în Moldova, la înlăturarea din domnie a lui Vasile Lupu. De data aceasta ei au avut şi mult de suferit, căci la scurtă vreme după mazilirea lui Constantin, pătrund în ţară oşti turceşti şi tătăreşti, ca să înscăuneze pe noul domn Mihail Radu (Mihnea III). Tîrgovişteа fiind ocupată şi arsă, patriarhul şi toţi ai săi au fost nevoiţi să se refugieze la Cîmpulung. Tătarii se apropiau însă şi de acest oraş şi de aceea au fugit în satul Piatra Craiului şi la Mînăstirea Nucşoara, după ce îşi dăduseră toate lucrurile în seama unor ţărani, ca să le ascundă. Vorbind despre unii boieri şi negustori care se refugiaseră la Braşov, Paul de Alep spune că romînii ortodocşi din acest ţinut ar fi dorit mult ca patriarhul să-i cerceteze şi pe ei, dar acest lucru a fost cu neputinţă în acele împrejurări. Abia în a treia săptămînă din post s-au putut reîntoarce la Mînăstirea din Cîmpulung, oraş pe care-l părăsesc după sărbătorile Paştilor. S-au îndreptat acum spre Bucureşti, unde au ajuns la 28 aprilie, căci noul domn îşi stabilise reşedinţa aici. El primi pe patriarhul antiohian cu care a discutat îndelung chiar şi probleme teologice, încît Paul de Alep se mira de mulţimea cunoştinţelor sale. În ziua de Rusalii (30 mai/9 iunie) patriarhul încoronează pe Mihnea III ca domn al Ţării Romîneşti. În Duminica următoare, a Tuturor Sfinţilor, a făcut tîrnosirea bisericii începute de Constantin Şerban Vodă, actuala catedrală patriarhală [16].

Ultimile pagini ale însemnărilor înfăţişează greutăţile prin care au trcut înainte de a părăsi Ţara Romînească. O nouă venire a turcilor şi vestea venirii tătarilor, i-a făcut să-şi grăbească plecarea. Arhidiaco-

16. Cf. Preotul Niculae Şerbănescu, *Scurt istoric al catedralei Patriarhiei Romîne*, în «Biserica Ortodoxă Romînă», an. LXXVI (1958), nr. 9, p. 828—829.

nul Paul s-a îndreptat spre Galaţi, de unde a expediat o parte din provizii cu o corabie spre Trapezunt. Între timp patriarhul a fost nevoit să se refugieze la Piteşti, unde l-a găsit apoi fiul său. Acesta a trebuit să facă apoi diferite drumuri ca să-şi strîngă banii ce le datorau anumiţi boieri, precum şi lucrurile care le mai rămăseseră pe la diferiţi ţărani. Părăsiră Piteştiul la 1 septembrie, îndreptîndu-se spre Bucureşti. De aici porniră spre Galaţi la 9 septembrie 1658. Au făcut un popas mai îndelungat la Mînăstirea numită Slobozia lui Ienachi, iar în 17 septembrie erau la Galaţi. Aici au fost nevoiţi să rămînă 22 de zile, căci abia la 13 octombrie 1658 au găsit loc pe corabia unui creştin, care să-i ducă la Sinope. Trec pe la Reni, Isaccea, Ismail, Chilia, apoi pe la Constanţa şi Varna, ajungînd la Sinope la 16 noiembrie. Şi-au continuat apoi călătoria prin Asia Mică, ajungînd la Alep în 21 aprilie 1659, apoi trecînd prin Hama şi Homs, — au sosit la Damasc la 1 iulie 1659.

Deci, călătoria lor durase şapte ani, din 9 iulie 1652 pînă la 1 iulie 1659, din care patru ani au petrecut în ţările noastre (1653—1654 şi 1656—58), iar restul în Rusia şi pe drum. Cu toate necazurile pe care le-au îndurat în cursul atîtor ani de călătorie, pricinuite mai ales de luptele pentru domnie la noi, ei au izbutit să strîngă sume destul de însemnate de bani cu care şi-au plătit datoriile şi au început o seamă de lucrări la reşedinţa şi catedrala patriarhală din Damasc. Paul de Alep şi-a continuat jurnalul de călătorie, istorisind şi unele fapte petrecute după reîntoarcerea lor acasă, pînă la 15 iulie 1661.

Peste cîţiva ani, ţarul Alexei Mihailovici a invitat pe patriarhul Macarie la Moscova ca, împreună cu Paisie al Alexandriei şi un sinod de ierarhi ruşi, să judece pe patriarhul Nicon. Patriarhul antiohian s-a îndreptat de data aceasta spre Moscova prin Georgia, unde s-a întîlnit şi cu Paisie al Alexandriei, călătorind apoi împreună. La Moscova a avut loc în 1666—67 cunoscutul sinod care a condamnat pe patriarhul Nicon. Patriarhul Macarie a mai rămas apoi aici cîţiva ani. Tocmai în timpul şederii sale la Moscova a sosit acolo după milostenie şi mitropolitul Ardealului Sava Brancovici, împreună cu fratele său Gheorghe. Acesta ne spune în cronica sa că mitropolitul Sava ceruse încuviinţarea principelui ardelean Mihail Apaffi să meargă în Rusia «mai ales că se auzea că se află acolo şi judecătorii lumii răsăritene, patriarhul Alexandriei cu patriarhul Antiohiei, cu mulţi alţi mitropoliţi şi episcopi, nu numai din ţara Moscovei, ci erau adunaţi şi de la alte neamuri, căci se făcuse un sinod la Moscova pentru oarecari legiuiri». În ziua de Sfinţii Apostoli Petru şi Pavel 1668, patriarhii Alexandriei, Antiohiei şi Moscovei au slujit Liturghia în catedrala din Moscova, fiind înconjuraţi de un mare sobor de vlădici şi preoţi, din care făcea parte şi mitropolitul Sava [17]. Nu ştim dacă el va fi avut şi alte prilejuri de a se întîlni şi a sta de vorbă cu patriarhul Macarie.

17. Silviu Dragomir, *Fragmente din cronica sîrbească a lui George Brancovici*, în «Anuarul Institutului de Istorie Naţională din Cluj, II, Bucureşti, 1924, p. 59—60. Cf. şi Marina I. Lupaş, *Mitropolitul Sava Brancovici*, Cluj, 1939, p. 56—60.

Abia prin 1669 patriarhul antiohian părăsi Moscova, îndreptîndu-se spre Siria, tot prin Georgia. În luna martie 1669 el a pierdut acolo pe fiul său Paul, care, după unii, ar fi murit otrăvit [18]. La scurtă vreme după revenirea sa în Damasc, s-a stins și el din viață, la 12/22 iunie 1672. El a rămas în amintirea urmașilor ca un mare patriarh, care, pe lîngă ostenelile unor drumuri atît de lungi, făcute în vederea refacerii materiale a scaunului său, a înzestrat și literatura teologică cu cîteva lucrări, în mare parte traduceri și compilații, între care se remarcă o istorie a Patriarhiei de Antiohia [19].

La moartea sa, clerul și credincioșii din Antiohia s-au împărțit în două tabere. Unii doreau ca patriarh pe nepotul lui Macarie, adică fiul lui Paul de Alep, Constantin Zaim. Cealaltă grupare de credincioși a chemat pe mitropolitul Neofit de Hama ca să conducă scaunul vacant pînă ce Patriarhia de Constantinopol va numi un nou titular. Constantin Zaim, care era foare tînăr, izbuti totuși ca prin darurile oferite pașei din Damasc să fie numit patriarh sub numele de Chiril V. A fost apoi hirotonit de către trei episcopi la 2/12 iulie 1672. Episcopii din opoziție s-au întrunit însă la Beirut, făcînd apel la patriarhul ecumenic Dionisie IV Muslim. Acesta, împreună cu sinodul patriarhal întrunit în noiembrie același an, au anulat alegerea lui Chiril din pricina vîrstei necanonice și a coruperii puterii civile. A fost ales ca patriarh Neofit de Hama. Începură acum lupte între acești doi patriarhi care au durat pînă în 1682, cînd Neofit, sub povara numeroaselor datorii pe care le făcuse ca să-și poată ocupa scaunul, ajunse la o înțelegere cu Chiril. El renunța la scaunul patriarhal, dar în schimb Chiril îi ceda eparhia Laodiceia pînă la moarte [20].

În curînd însă, patriarhul Chiril trebui să înceapă lupta cu un nou pretendent la scaunul patriarhal. Este vorba de ieromonahul Procopie Dabbas, originar din Damasc și călugărit la Mînăstirea Sfîntul Sava de

18. C. Karalevski, *op. cit.*, col. 643 și Atanasie Dabbas, *Istoria patriarhilor de Antiohia*, în «Biserica Ortodoxă Română», an. XLIX (1931), nr. 2—3, p. 157.

19. C. Karalevski, *op. cit.*, col. 643.

20. *Ibidem*, col. 643—644, și At. Dabbas, *op. cit.*, în rev. cit., nr. 9, 1930, p. 852.

Ion Neculce afirmă în Cronica sa că murind Constantin Cantemir (27 martie 1693) «s-au tîmplat la prohodul lui patru patriarhi, unul de Ierusalim și altul de Antiohia și altul de Alicsăndria și unul mazil de Țarigrad, Iacob». Vezi Ion Neculce, *Letopisețul Țării Moldovei*, ed. II. îngrijită de Iorgu Iordan, București, 1959, p. 115. Bazat pe acest text, Dimitrie G. Ionescu, în *Relațiile țărilor române cu Patriarhia de Alexandria*, București, 1935, p. 27, afirmă că patriarhii amintiți de Neculce erau: Dositei al Ierusalimului, Neofit al Antiohiei, Gherasim Palada al Alexandrei și Iacov fost al Constantinopolului. Ar reieși că e vorba de Neofit de Hama, care era acum mitropolit de Laodiceea. Or, această afirmație nu are nici un temei, căci nu se face nicăieri amintire de vreo călătorie a lui Neofit la noi. Mai mult chiar, Dimitrie Cantemir arată că în preajma morții tatălui său erau în jurul lui patriarhii: Iacob al Constantinopolului, Gherasim al Alexandriei și Dosoftei al Ierusalimului. Cf. Dimitrie Cantemir, *Viața lui Constantin Cantemir*, București (1960), p. 148. Cronica lui Pseudo-Nicolae Costin (Cronică a Moldovei între anii 1661—1709) arată că la moartea lui Constantin Cantemir au fost de față Gherasim al Alexandriei și Iacov fost de Constantinopol. Cf. *Cronicele Romaniei sau Letopisețele Moldovei și Valahiei*, ed. II a lui M. Kogălniceanu, vol. II, București, 1872, p. 39. Atanasie Dabbas în Istoria sa de asemenea nu face amintire de vreo călătorie a lui Neofit la noi.

lîngă Ierusalim, care pretindea să fie hirotonit mitropolit de Alep. Fiind refuzat de Chiril, ieromonahul Procopie izbuti totuşi ca prin ajutorul unui unchi al său, Mihail, să obţină de la Constantinopol un firman prin care era numit patriarh de Antiohia. El cîştigă de partea sa trei episcopi, care l-au hirotonit şi instalat la 25 iunie/5 iulie 1685, sub numele de *Atanasie III*. Au început acum lupte şi certuri între ei, care s-au terminat abia în 1694. Atanasie renunţă atunci la scaunul patriarhal, mulţumindu-se cu scaunul de mitropolit al Alepului.

În această vreme în Ţara Romînească domnea Constantin Brîncoveanu, care, ca şi Vasile Lupu, a acordat un larg sprijin tuturor Bisericilor Ortodoxe. La Curtea sa găseau totdeauna sprijin numeroşi episcopi, mitropoliţi şi patriarhi din Orient. Către el s-a îndreptat acum şi Atanasie III Dabbas, în vederea refacerii situaţiei sale materiale, mai ales că se întîmplase atunci şi o foamete în Siria.

În jurul anului 1700, el a trecut prin Constantinopol spre Ţara Romînească. La 12/23 mai 1700 era în Bucureşti, căci atunci a cununat pe fiica lui Brîncoveanu, Safta, cu vel-cămăraşul Iordache Creţulescu [21]. Atanasie a rămas la curtea lui Brîncoveanu 4 ani. La 1702 el a tradus pentru domn, din limba arabă în greaca populară, lucrarea sa întitulată «Istoria patriarhilor de Antiohia». Era o înşirare a tuturor patriarhilor, începînd cu Sfîntul Petru, pe care-l socoteşte că a fost primul patriarh şi pînă la el. Lucrarea era mai mult o compilaţie după istoricii mai vechi, folosind — pe alocuri chiar copiind — mai ales istoria patriarhului Macarie III. Ea lasă de dorit şi în privinţa cronologiei patriarhilor şi în privinţa stilului. Merită atenţie prin faptul că era pînă atunci singura lucrare de acest gen în limba greacă [22].

În timpul şederii sale la noi, Atanasie i-a făcut cunoscut lui Brîncoveanu că preoţii din Patriarhatul Antiohiei simţeau lipsa cărţilor liturgice tipărite în limba arabă. Domnul muntean, care a fost un susţinător al creştinilor ortodocşi şi pe calea tiparului, a luat act de nevoile preoţilor sirieni şi a rînduit ca tipograful său, ieromonahul Antim Ivireanul, să lucreze literele arabe necesare pentru tipar. În istoria patriarhului Atanasie, aminteşte el însuşi de buna primire ce i s-a făcut de către Brîncoveanu, precum şi de înfiinţarea tipografiei. El scria «Primindu-l (pe Atanasie) cu toată cinstea şi evlavia după obiceiul pe care-l avea faţă de toţi, îi asigură şi hrana zilnică, tratîndu-l ca pe un părinte cu

21. Cronica lui Radu Greceanu, în *Cronicarii munteni*, ed. îngrijită de Mihail Gregorian, vol. II, Bucureşti, 1961, p. 108.

22. Manuscrisul lucrării (cu o prefaţă de 7 p. închinată lui Brîncoveanu şi tratarea în 83 p.) se păstrează în fosta bibliotecă imperială din Viena. Ea a fost publicată (textul grecesc şi traducerea paralelă în romîneşte) de Pr. Vasile Radu şi Ciril Karalevski: Atanasie Dabbas, *Istoria patriarhilor de Antiohia*. Text grecesc publicat şi tradus de... în «Biserica Ortodoxă Romînă», an. XLVIII (1930), nr. 9, p. 851—864; nr. 10, p. 961—972; nr. 11, p.1039—1050; nr. 12, p. 1136—1150; an. XLIX (1931), nr. 1, p. 15—32 şi nr. 2—3, p. 140—160. Prefaţa şi două fragmente din această lucrare (călătoriile lui Macarie şi Atanasie la noi), în originalul grecesc şi în traducere, au fost publicate şi de N. Iorga, *Manuscripte din biblioteci străine relative la istoria romînilor*, în An. Acad. Rom., s. II, t. XX, 1897—98, p. 224—234.

toată bunăvoinţa şi iubirea de oameni, pe care le arăta prin fapte pentru el. Întreţinîndu-se cu acest patriarh Atanasie şi întrebîndu-l în amănunţime despre starea scaunului apostolic al Antiohiei şi despre lucrurile cele mai de nevoie şi mai urgente pentru conducerea bisericească, află Luminăţia Sa de la el mare nevoie pe care o au creştinii din aceste ţinuturi de cărţi, fiindcă existau numai manuscrise, iar o tipografie arabă pentru tipărirea cărţilor bisericeşti nu fusese nici o dată la ortodocşi, fu mişcat de zelul dumnezeiesc prin singură dragostea sa pentru rînduiala Bisericii, ca pentru slava lui Dumnezeu şi cinstea acelui scaun apostolic să dea la lumină în limba arabă unele cărţi cu litere frumoase, pe cheltuiala sa proprie, precum face totdeauna şi alte lucruri bune» [23].

În urma măsurilor luate de Brîncoveanu în vederea tipăririi de cărţi arabe, în anul 1701 a apărut la Snagov prima carte cu caractere arabe şi anume Liturghierul greco-arab. El purta titlul : «Trei sfinte Liturghii, cu diferite alte rugăciuni trebuitoare pentru slujba ortodoxă, tipărite acum pentru întîia oară grecește şi arăbeşte după cererea şi cu îngrijirea Prea Sfinţitului Părinte Kir Atanasie fost Patriarh al Antiohiei, cu cheltuiala Domnului Ţării Romîneşti, Domnul Ioan Constantin Basarab Voevod, Teodosie fiind Arhiepiscop al acelei ţări. În mînăstirea Sfintei Maici a Domnului numită Snagov, în anul de la Hristos 1701, cu îngrijirea călugărului Antim, georgian de neam» [24].

Liturghierul avea 14 foi nenumerotate şi 253 pagini numerotate, fiind tipărit pe două coloane, textul grecesc în stînga, iar cel arab în dreapta. Foile nenumerotate cuprindeau cîteva versuri greceşti în cinstea lui Brîncoveanu scrise de învăţatul grec Ioan Comnen, precum şi două prefeţe semnate de patriarhul Atanasie (text arab şi grecesc). Prima prefaţă — scrisă în ianuarie 1701 — era închinată lui Brîncoveanu, lăudîndu-i rîvna şi sprijinirea Bisericii antiohiene şi a slujitorilor ei. A doua prefaţă era adresată preoţilor arabi, lăudînd de asemenea pe domnul muntean, prin dărnicia căruia s-a înlăturat lipsa cărţilor de cult în arăbeşte. Din cele două prefeţe reiese că Brîncoveanu nu a suportat numai cheltuielile tiparului, ci a rînduit ca toate exemplarele tipărite să fie împărţite în dar preoţilor ortodocşi de limbă arabă. În a doua prefaţă amintea şi de strădania ieromonahului Antim Ivireanul pentru lucrarea literelor necesare tiparului [25].

23. V. Radu, C. Karalevski, *trad. cit., p. 160.*

24. Émile Picot, *Notice biographique et bibliographique sur l'imprimeur Anthime d'Ivir metropolitain de Valachie,* în «Nouveaux mélanges orientaux», Paris, 1886, p. 537—538 ; Alexandru Papadopol-Calimach, *Un episod din istoria tipografiei în Romînia* (Extras din An. Acad. Rom. ist., s. II, t. XVIII, Bucureşti, 1896, p. 6—10 ; Constantin Erbiceanu, *Bibliografia greacă sau cărţile greceşti imprimate în Principatele romîne în epoca fanariotă,* Bucureşti, 1903, p. 50 ; I. Bianu-Hodoş, *op. cit.,* I, p. 423—433 ; C. Charon, *op. cit.,* III, p. 55—72 ; Emile Legrand-Louis Petit et Hubert Pernot, *Bibliographie héllenique ou description raisonnée des ouvrages publiées par des grecs au dix-huitième siècle,* t. I, Paris, 1918, p. 1—9 ; Pr. Nicolae Şerbănescu, *Antim Ivireanul tipograf,* în «Biserica Ortodoxă Română», an. LXXIV (1956), nr. 8—9, p. 716.

25. Textul grecesc şi traducerea romînească a celor două prefeţe, la I. Bianu-N. Hodoş, *op. cit.,* I, p. 424—432 ; numai traducerea romînească la C. E[rbiceanu], *Prefeţele la Liturghierul elino-arab scrise de Atanasie fost patriarh al Alexandriei (cit. Antiohiei) şi*

În 1702 a văzut lumina tiparului, acum la Bucureşti, o nouă carte greco-arabă. Ea purta titlul «Ceaslov, adică rugăciuni canonice cu celelalte slujbe pentru tot anul, tipărit pentru întîia oară greceşte şi arăbeşte după cererea şi cu îngrijirea Prea Sfinţitului Părinte Atanasie fost Patriarh al Antiohiei, cu cheltuiala Prea Slăvitului şi Prea strălucitului stăpînitor al întregii ţări a Ungrovlahiei Domnul Ioan Constantin Basarab voevod ; Prea Fericitul Părintele Mitropolit kir Teodosie fiind Arhiepiscop al acestei ţări. În Bucureşti, oraş în Ungrovlahia, în anul de la Hristos 1702, de ieromonahul Antim, georgian de neam».

Cartea avea 11 foi nenumerotate şi 732 pagini numerotate. Şi ea avea 12 versuri greceşti închinate de Ioan Comnen lui Brîncoveanu, apoi două prefeţe ale patriarhului Atanasie, una adresată către domn, prin care-i mulţumea pentru ajutorul dat la tipărirea cărţii şi alta adresată preoţilor arabi, cărora le da, printre altele, îndemnul de a face rugăciuni pentru binefăcătorul lor Constantin Brîncoveanu. Cartea propriu-zisă cuprindea rugăciunile Ceaslovului şi Minologhiul (p. 1—168 şi 638—732 numai text arab, iar p. 169—638 text paralel grecesc şi arab) [26].

Observăm că şi de data aceasta a venit în sprijinul credincioşilor din Siria nu numai evlaviosul domn romîn Constantin Brîncoveanu, ci şi harnicul său tipograf Antim Ivireanul, care peste cîţiva ani avea să devină episcop al Rîmnicului şi apoi mitropolit al Ungrovlahiei. Aportul acestuia la ajutorarea credincioşilor arabi a fost subliniat şi de ucenicul său Mihail Iştvanovici, care, în prefaţa Molitvelnicului tipărit la Rîmnic în 1706, îi adresa cuvintele : «...Şi pre cei pravoslavnici arapi, cu a acestuiaşi luminat domn cheltuială i-ai făcut părtaşi bucuriei acestui slăvit meşteşug al tipografiei, tipărindu-le şi în limba lor cărţi, carii bucurii nice odinioară nu s-au învrednicit neamul lor a vedea despre pravoslavie» [27].

Atanasie Dabbas a părăsit Curtea lui Brîncoveanu în 1704. La rugămintea sa, domnul muntean i-a dăruit materialul tipografic arab, pentru a-l duce cu sine în Siria. În 1705, patriarhul ecumenic Gavriil III l-a numit arhiepiscop al Ciprului, poate tot în urma intervenţiei lui Brîncoveanu. Neînţelegîndu-se însă cu ciprioţii, i-a părăsit în 1706. Ajuns în Siria, a încheiat o înţelegere cu patriarhul Chiril V Zaim potrivit căreia şi-au împărţit patriarhatul în două : Chiril rămînea în Damasc, iar Atanasie îşi stabilea reşedinţa la Alep. Această situaţie a durat pînă în ianuarie 1720, cînd, murind Chiril, patriarhul ecumenic Ieremia III a adresat o enciclică clerului şi credincioşilor antiohieni, prin care-i sfătuia să-l recunoască pe Atanasie ca patriarh.

---

imprimate în această carte în 1701 la Znagov, în «Biserica Ortodoxă Romînă», an. XIII (1889—90), nr. 9, p. 531—539.

26. E. Picot, *op. cit.*, p. 541—544 ; I. Bianu-N. Hodoş, *op. cit.*, p. 442—447 sînt reproduse aici şi prefeţele în greceşte şi traducerea romînească ; C. Charon, *op. cit.*, p. 103—105 ; E. Legrand, *op. cit.*, p. 19—23.

27. I. Bianu-N. Hodoş, *op. cit.*, p. 542. Asupra sprijinului dat de Antim vezi şi Diac. Asist. I. Rămureanu, *(Antim Ivireanul), luptător pentru Ortodoxie,* în «Biserica Ortodoxă Romînă», an. LXXIV (1956), nr. 8—9, p. 840—844.

Abia revenit la Alep, Atanasie a şi instalat tipografia adusă din Ţara Romînească. În acelaşi an el tipări o Psaltire cu textul numai în limba arabă. Ea avea titlul : «Cartea strălucitului psalm, purces de la Sfîntul Duh prin gura proorocului şi regelui David, în număr de 150 de psalmi, urmaţi de 10 cîntece, tipărită acum în urmă în Alepul cel apărat, cel bine păzit, în anul de la Hristos 1706» (8 foi nenumerotate şi 276 pagini numerotate).

Această nouă tipăritură arabă, deşi a apărut tocmai în îndepărtatul Alep, avea pe pagina verso de titlu stema Ţării Romîneşti, aşa cum avuseseră şi celelalte precum şi două prefeţe. Prima era scrisă de Atanasie Dabbas şi adresată tot binefăcătorului său Brîncoveanu, căruia îi mulţumea pentru ajutor, asemănînd Liturghierul şi Psaltirea apărute în arăbeşte cu cele două table ale Legii pe care le-a adus Moise poporului Israil. A doua prefaţă era scrisă de altcineva şi din ea reiese că Psaltirea s-a tipărit şi pentru ca să fie folosită de copiii din şcolile arabe [28].

Patriarhul Atanasie a continuat să tipărească şi în anii următori — tot la Alep — diferite cărţi în limba arabă. Astfel, tot în 1706 a tipărit o Evanghelie, care în 1708 a apărut în a doua ediţie. În 1708 a tipărit Mărgăritarele alese (care erau traduceri ale sale din Omiliile Sfîntului Ioan Gură de Aur), Cartea profeţilor şi Explicarea Evangheliilor de peste an. În 1711 a tipărit Predicile patriarhului Atanasie II al Ierusalimului şi un Penticostar, iar în 1721, lucrarea lui Ilie Miniat, Piatra scandalei, tradusă în arăbeşte după ediţia grecească de la Lipsca din 1718 [29].

Tipografia arabă de la Alep a lucrat sub conducerea diaconului Abdallah Zakher pînă în 1724. Atunci, ivindu-se unele neînţelegeri între credincioşii ortodocşi şi cei care începuseră să îmbrăţişeze uniaţia, tipografia a fost mutată la Mînăstirea Balamand, lîngă Tripoli, unde a lucrat tot sub conducerea lui Zakher, deşi înclina acum spre învăţătura catolică. Ivindu-se o nouă neînţelegere şi între călugării acelei mînăstiri, tipografia s-a împărţit în două. O parte a fost mutată la Mînăstirea Sfîntul Ioan din Sneg, în sudul Libanului, unde, reorganizată, a tipărit diferite cărţi bisericeşti şi şcolare pînă în zilele noastre. A doua parte a tipografiei a fost mutată în localitatea Zaurac, unde, completată cu piesele necesare, şi-a continuat activitatea, dar fără să ajungă la însemnătatea celei din Mînăstirea Sfîntul Ioan [30].

Patriarhul Atanasie a închis ochii la 13/24 iulie 1724, după o păstorire aşa de agitată, izbutind totuşi să lase amintirea unui ierarh vrednic, care şi-a înzestrat Biserica sa cu primele cărţi liturgice şi teologice tipărite. Către sfîrşitul vieţii el a fost activ şi în lupta împotriva propagandei catolice, tipărind în acest scop lucrarea lui Ilie Miniat, Piatra scandalei şi adre-

28. I. Bianu-N. Hodoş, *op. cit.*, I, p. 469—477 (sînt reproduse şi cele două prefeţe, în traducere franceză, prima în întregime, iar a doua numai fragmente) ; C. Charon, *op. cit.*, p. 108—112.

29. Dan Simonescu şi Emil Muracade, *Tipar romînesc pentru arabi în secolul al XVIII-lea* (Extras din «Cercetări literare», III), Bucureşti, 1939, p. 3—4 şi 15—20 ; I. Bianu — D. Simonescu, B.R.V., IV, p. 32—40.

30. *Ibidem*, p. 5.

sînd credincioşilor săi, împreună cu Hrisant al Ierusalimului, o lungă enciclică în care erau combătute toate punctele doctrinare greşite ale Bisericii catolice [31].

Moartea sa a fost consemnată şi în cronica munteană a lui Radu Popescu, care-i face şi această frumoasă prezentare : «Noi încă l-am văzut pe acest sfînt patriarh chir Athanasie, că au venit aicea în ţara noastră şi în zilele lui Costandin Vodă şi în zilele măriei sale lui Nicolae Vodă. Era un om dumnezeesc, bun, blînd, smerit, ferindu-se de toate realele atîta cît întrecea întru bunătăţi pe toţi ceilalţi cîţi i-am văzut în viaţa noastră. Făcut-au şi cărţi bisericeşti pravoslavnice cu slove hărăpeşti, tipărindu-le aicea în ţară. Care ducîndu-le sfinţia sa în ţara Antiohiei şi împărţindu-le pe la bisearici, s-au umplut toţi de bucurie mulţumind sfinţiei sale de lucrul care ei niciodată nu văzuse : cărţi date în tipariu cu slove hărăpeşti» [32].

După moartea lui s-au petrecut aceleaşi neînţelegeri care se produseseră cu o jumătate de veac în urmă, la moartea lui Macarie III. Îndată după moartea lui Atanasie, a fost ales ca patriarh Serafim Tanas, cu ajutorul unui fruntaş din Damasc, care, prin darurile oferite guvernatorului oraşului, izbuti ca protejatul său să fie hirotonit şi apoi înscăunat, la 19 septembrie/1 octombrie 1724, sub numele de Chiril VI. În acelaşi timp, s-a aflat la Constantinopol că înainte de a muri, patriarhul Atanasie îşi exprimase dorinţa ca succesorul său să fie un tînăr monah, originar din Cipru, Silvestru. Acesta se născuse în 1696 din tată grec şi mamă maronită, Gheorghe şi Fotini. Trăise o vreme ca monah în Atos, apoi fusese ucenic şi protosinghel al lui Atanasie. El a fost chemat de la Muntele Atos la Constantinopol şi hirotonit patriarh la o săptămînă după Chiril. La alegerea sa a contribuit mult şi intervenţia domnului muntean Nicolae Mavrocordat, aşa cum ne informează tot cronicarul Radu Popescu : «Într-acest an (= 1724) au murit şi Preasfinţitul Patriarh al Antiohiei şi mai înainte pînă a nu se pristăvi au lăsat în urma sfinţiei sale să pue patriarh pe Silvestru protosinghelul său. Şi au scris şi la măria sa domnul ţării noastre ca să se nevoiască la Poartă cu priiatenii măriei sale să nu să pue altul, ci să fie acesta care l-au lăsat sfinţiia sa diadoh. Şi aşa cu scrisorile măriei sale lui Vodă, ce au scris pe la priiateni, s-au aşezat să fie acel Silvestru, care au zis prea fericitul patriarh Athanasie» [33].

În decembrie 1724 patriarhul ecumenic Ieremia III a dat o sentinţă de excomunicare împotriva lui Chiril VI, care a fost nevoit să fugă în Liban şi Silvestru izbuti să-şi ocupe scaunul. În aceste împrejurări, patriarhul Chiril făcu o mărturisire de credinţă catolică, fiind confirmat

31. Asupra lui Atanasie vezi : C. Karalevski, *op. cit.*, col. 644—646 ; V. Radu-C. Karalevski, *op. cit.*, 852—864 ; G. Levenq, *Athanase III (Athanasios) patriarche melkite d'Antioche*, în «Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiatiques», t. IV, Paris, 1930, col. 1369—1374.

32. Radu Popescu, *Istoriile domnilor Ţării Romîneşti*, ediţie critică de Constantin Grecescu, Bucureşti, 1963, p. 273—274 ; acelaşi text cu mici deosebiri şi în *Cronicarii munteni*, ed. cit., vol. I, p. 544. De aici rezultă că patriarhul Atanasie ar mai fi venit o dată în Ţara Romînească în timpul domniei lui Nicolae Mavrocordat (1716 şi 1719—1730), lucru ce nu este relatat în alte izvoare documentare.

33. R. Popescu, *op. cit., ed. cit.* p. 273 şi *Cronicarii munteni, ed. cit.*, p. 544.

de papa ca patriarh unit al Antiohiei. Cu el a început şirul patriarhilor uniţi cu Roma, care a durat pînă în zilele noastre [34].

Noul patriarh *Silvestru* (numit şi Cipriotul) a avut de luptat acum nu numai cu greutăţile materiale pe care le întîmpinaseră şi înaintaşii săi, ci şi cu propaganda catolică, ce începuse acum să fie tot mai intensă şi în cuprinsul Patriarhiei de Antiohia. În lupta sa împotriva prozelitismului catolic, patriarhul Silvestru a găsit sprijin tot în ţările romîne. Am văzut că în actul alegerii sale se bucurase de sprijinul lui Nicolae Mavrocordat. De altfel, în tot cursul păstoriei sale i s-a acordat o atenţie deosebită din partea familiei Mavrocordaţilor, care a ocupat scaunele domneşti din ţările romîne aproape fără întrerupere între anii 1711 şi 1763.

Patriarhul Silvestru a făcut în ţările noastre două călătorii, în 1729—30 şi în 1744—49. Prima dată a venit mai mult ca într-o recunoaştere a drumurilor străbătute de înaintaşii săi Macarie şi Atanasie. Reîntorcîndu-se la Damasc din prima călătorie făcută în ţările romîne, el a menţinut legăturile cu domnii, cu vlădicii şi cu boierii de la noi prin corespondenţă. Din scrisorile lor reiese că Patriarhiei Antiohiei i s-au acordat mereu ajutoare materiale. Astfel, la 10 februarie 1739, patriarhul Silvestru scria domnului Moldovei Grigorie Ghica şi mitropolitului Ungrovlahiei Neofit Cretanul, recomandîndu-le pe hagiul Ioan şi cerînd milă pentru scaunul Antiohiei [35]. La 3 mai 1745 domnul Moldovei Ioan Mavrocordat a dat chiar un hrisov, prin care acorda un ajutor bănesc Patriarhiei de Antiohia [36].

În a doua călătorie, patriarhul Silvestru a stat aproape 5 ani în preajma Curţii Mavrocordaţilor, fie la Iaşi, fie la Bucureşti, desfăşurînd acum o remarcabilă activitate culturală. În mai 1744 el era în Iaşi, după cum arată o însemnare făcută pe cele 12 Minee greceşti tipărite la Veneţia în 1731—32, pe care le-a dăruit Mînăstirii Sfîntul Sava din Iaşi, în care a fost găzduit. [37]. Ca şi înaintaşul său Atanasie, el a venit acum la noi cu gîndul întemeierii unei noi tipografii arabe. Într-adevăr, din resturile tipografiei arabe din Bucureşti a patriarhului Atanasie (căci acesta nu dusese întreaga instalaţie la Alep), Silvestru a întemeiat o nouă tipografie, în care a izbutit să dea la lumină mai multe lucrări. Spre deosebire însă de Atanasie, care a tipărit mai multe cărţi necesare cultului, Silvestru a fost nevoit să tipărească lucrări de apărare a Ortodoxiei împotriva propagandei catolice. În această privinţă el a fost un vrednic continuator al patriarhului Dosoftei al Ierusalimului, care tipă-

34. Date asupra lui Silvestru şi a împrejurărilor în care a ajuns patriarh, vezi la Pr. Vasile Radu, *Mănăstirea Sfîntul Spiridon şi patriarhul Silvestru al Antiohiei*, în «Revista Istorică Romînă», vol. III, fasc. 1. 1933, p. 22—28.

35. *Ibidem*, p. 28. Tot atunci i-a scris şi boierului muntean Roset stolnicul. Mai înainte îi scrisese tot lui Grigorie Ghica, mulţumindu-i pentru darul de 500 de piaştri acordat mănăstirii Chicu din insula Cipru, patria sa.

36. *Ibidem* şi N. Iorga, *Documente greceşti privitoare la istoria romînilor* (vol. XIV, partea II din colecţia Hurmuzaki, 1716—1777), Bucureşti, 1917, p. 1118, nr. 1083.

37. Pr. Ilie Gheorghiţă, *Tipografia arabă din mănăstirea Sfîntul Sava şi venirea lui Silvestru patriarhul Antiohiei la Iaşi*, în «Mitropolia Moldovei şi Sucevei», an. XXX (1958), nr. 5—6, p. 421.

rise, în limba greacă, numeroase cărţi de apărare a Ortodoxiei, la sfîrşitul secolului XVII, la Iaşi şi la Bucureşti.

Tipografia a fost instalată în Mînăstirea Sfîntul Sava din Iaşi, metoc al Sfîntului Mormînt. Aici a tipărit în iulie 1745, cu cheltuiala domnitorului Ioan Mavrocordat un Liturghier (în arabă Condak). Din prefaţa patriarhului Silvestru aflăm că era a doua ediţie a Liturghierului greco-arab tipărit în 1701 la Snagov. S-au păstrat tot cele două limbi şi aceeaşi execuţie tipografică. Silvestru a corectat doar greşelile de limbă şi de tipar strecurate în ediţia de la 1701 [38].

În 1746 a tipărit cartea intitulată «Arbitrul adevărului şi expunerea dreptăţii». Era o lucrare de apărare a Ortodoxiei împotriva atacurilor catolice scrisă de patriarhul Nectarie al Ierusalimului (1661—69) şi tipărită în greceşte la Iaşi, în 1682. Ea a fost tradusă în limba arabă încă din 1733, dar din pricina împrejurărilor neprielnice s-a tipărit abia acum. Patriarhul Silvestru n-a tradus cartea cuvînt cu cuvînt, ci pe alocuri numai a rezumat-o. Ea combătea primatul papei, azima, obiceiul de a nu împărtăşi copiii pînă la 12 ani, despărţirea mirungerii de botez, celibatul preoţilor şi altele. În acelaşi volum era şi o a doua lucrare, care nu avea un titlu special, dar după cuprins putea să fie întitulată «Manual în contra infailibilităţii papei». Autorul acestei cărţulii era Eustratie Argentis din Hios. Traducerea lucrării din greceşte în arăbeşte a făcut-o preotul Masaad Naşu, în 1740 la Cairo. Cele două cărţi s-au tipărit tot cu chetuiala lui Ioan Mavrocordat. De aceea, patriarhul Silvestru îndemna în prefaţă pe credincioşii arabi să facă rugăciuni către Dumnezeu pentru acest binefăcător al lor. Meşteri tipografi au fost diaconul Gheorghe din Alep şi călugărul Mihail Dimitrie Bezi din Kourt-al-Dahab de lîngă Tripoli, care făceau parte din suita patriarhului [39].

În 1746—47 Silvestru tipări tot la Iaşi lucrarea întitulată «Cina cea divină», o prescurtare a lucrării lui Eustratie Argentis Σύνταγμα κατὰ τῶν ἀζύμων, care trata despre Sfînta Euharistie. Traducerea în arăbeşte a fost făcută de patriarhul Silvestru după lucrarea grecească în manuscris, căci în greceşte nu s-a tipărit decît mai tîrziu, în 1760, la Lipsca. Cheltuielile de tipar au fost suportate de acelaşi domn, iar tipărirea s-a făcut tot de către meşterii amintiţi mai sus [40].

În 1747 a apărut tot la Iaşi, «Colecţia scrisorilor a două sinoade convocate la Constantinopol despre catolicismul în Siria». Erau hotărîrile a două sinoade din anii 1723 şi 1727 [41].

În 1747 patriarhul Silvestru era şi în Bucureşti, unde tipări o Psaltire. În prefaţa ei spunea că s-au tipărit la Bucureşti mai multe cărţi arabe. Pînă acum însă, acestea sînt singurele lucrări cunoscute [43].

38. *Ibidem*, p. 420; D. Simonescu — E. Murakade, *op. cit.*, p. 7.

39. I. Bianu — D. Simonescu, B.R.V., IV, p. 61—67; V. Radu, *Mănăstirea Sfîntul Spiridon*, p. 26; D. Simonescu-E. Murakade, *op. cit.*, p. 9—12 şi 21—26; I. Gheorghiţă, *op. cit.*, p. 420.

40. V. Radu, *Mănăstirea Sfîntul Spiridon*, p. 26; D. Simonescu-E. Murakade, *op. cit.*, p. 421.

41. D. Simonescu-E. Murakade, *op. cit.*, p. 8; I. Gheorghiţă, *op. cit.*, p. 421.

42. D. Simonescu-E. Murakade, *op. cit.*, p. 7.

În aprilie 1748 s-au imprimat şi antimise cu text grecesc, sfinţite de patriarhul Silvestru [43].

În anul 1747 a avut loc un alt fapt de seamă, care pune şi mai bine în lumină legăturile pe care le-am avut cu Patriarhia Antiohiei şi mai ales ajutorul de care s-a bucurat ea din partea domnilor noştri. Este vorba de închinarea Mînăstirii Sfîntul Spiridon Vechi din Bucureşti către acest scaun patriarhal. Închinarea s-a făcut la 8 decembrie 1746 de către Constantin Vodă Mavrocordat. Acest lucru reiese din inscripţia de la uşa de intrare a bisericii, din care opt rînduri sînt scrise în greceşte, iar două în arăbeşte (prescurtarea textului grecesc), în care se arată că mînăstirea a fost refăcută din temelie, cu toate chiliile din jur, de către Constantin Mavrocordat, închinînd-o apoi Antiohiei [44]. În aceeaşi biserică se păstrează o icoană a Sfîntului Spiridon — pictată de însuşi patriarhul Silvestru — avînd o lungă inscripţie în limba arabă, în care se relatează împrejurările venirii sale la noi şi a închinării mînăstirii. Reproducem din ea fragmentele care ne interesează : «...în anul 1747 am venit în Valahia. În această vreme era pe tron şi conducea ţara Măria Sa Constantin Voevod.. Cînd a aflat că al nostru scaun apostolic se afla mai prejos decît celelalte trei scaune patriarhiceşti şi că nu are nici o mînăstire care să-i fie închinată deosebit, ca pentru celelalte scaune patriarhale din această ţară, Măria Sa i-a făcut danie această sfîntă mînăstire cu hramul celui între sfinţi slăvitului Spiridon, făcătorul de minuni. ...El a zidit-o din nou pentru pomenirea părinţilor săi şi a sa, făcînd-o lăcaş pentru ierarhii şi călugării arabi. Clădirile şi toate chiliile cele din lăuntrul mînăstirii au fost zidite în vremea şederii noastre acolo. În afară, mînăstirea are danii, aşezăminte şi moşii, înscrise în condica mînăstirii...» [45].

Despre închinarea mînăstirii Sfîntul Spiridon către Patriarhia Antiohiei vorbeşte şi cronicarul grec Chesarie Daponte care a trăit la noi : ««Constantin Vodă a domnit în Valahia şi în Moldova de zece ori şi a zidit în Bucureşti sfînta mînăstire a Sfîntului Spiridon, afierosind-o scaunului Antiohiei, pentru evlavia şi dragostea către Silvestru al Antiohiei, care de la Iaşi a venit la Bucureşti [46].

În anul 1749 patriarhul Silvestru mai era încă în Bucureşti. Acum a dat diferite îndrumări privitoare la rînduielile călugăreşti stareţului

43. N. Iorga, *Documente greceşti,* vol. cit., p. 1121, nr. 1088. În 1745 s-a tipărit (probabil la Bucureşti), o carte de iertarea păcatelor, dată de patriarhul Silvestru, foaie volantă cu text romînesc. I. Bianu-N. Hodoş, *op. cit.,* II, p. 84.

44. Inscripţia greacă cu o traducere romînească necorespunzătoare, la N. Iorga, *Inscripţii...,* I, p. 267—268. Idem, *O biserică siriană la Bucureşti,* în «Buletinul Comisiunii Monumentelor istorice», XXII (1929), fasc. 61, p. 97; textul grecesc şi arab cu traduceri în romîneşte la V. Radu, *Mănăstirea Sf. Spiridon,* p. 16—18.

45. Textul arab şi traducerea romînească în *Ibidem,* p. 20—22. Aşa cum menţionează şi inscripţia, mînăstirea a fost acum numai refăcută, căci ea exista încă de prin 1680. Cf. George D. Florescu, *Din istoricul bisericii Sfîntului Spiridon cel vechi din Bucureşti,* în «Glasul Bisericii», an. XXI (1962), nr. 1—2, p. 136—150 (sînt reproduse aici şi cele două inscripţii după V. Radu).

46. C. Erbiceanu, *Cronicarii greci care au scris despre romîni în epoca fanariotă,* Bucureşti, 1890, p. 183—184.

Vasile de la Poiana Mărului, povățuitorul lui Paisie Velicicovschi. Acest lucru îl arată însuși starețul Vasile în precuvîntarea lucrării sale : «Întrebătoare răspunsuri adunate din sfințita Scriptură pentru depărtarea de bucatele ceale oprite făgăduinții călugărești», apărută mult mai tîrziu, în 1816, la Neamțu [47].

Din 1749 nu mai avem nici o urmă asupra ședерii patriarhului Silvestru la noi. El s-a reîntors în Siria, de unde va fi menținut legăturile cu domnii țărilor noastre prin corespondență. Desigur, tot datorită lui a fost închinată Patriarhiei de Antiohia, în 1751 și Mînăstirea Popăuți din Botoșani, ctitoria lui Ștefan cel Mare, din 1496. Ea a fost închinată Antiohiei de către Constantin Vodă Racoviță, după cum arată cronica spătarului Ioan Canta : «Era o biserică de piatră în Popăuți, la Botoșani, făcută de Ștefan Voevod cel Bătrîn, il-au dat moșiile lui tătîne-său lui Mihai Vodă și au făcut-o mînăstire cu egumen și cu sobor, închinînd-o la Patriarhia Antiohiei, unde este hramul Sfîntului Nicolae» [48].

Patriarhul Silvestru a păstorit pînă la moartea sa, la 13/24 martie 1766. El a fost o personalitate de seamă în istoria Patriarhiei de Antiohia, dar și în istoria Ortodoxiei în genere, prin lupta dusă împotriva propagandei catolice în Orient și prin ridicarea Bisericii sale din starea de lipsuri în care se afla. El a folosit ospitalitatea ce i s-a acordat în țările noastre ca un mijloc de refacere a Bisericii antiohiene, așa cum făcuseră și înaintașii săi Macarie și Atanasie. Cronicarul grec Chesarie Daponte vorbind despre patriarhul Silvestru scria că era «virtuos, milostiv, pictor, a răposat în tron, eternă amintire lui. Acesta a venit pentru milostenie la Iași, în zilele domnului meu Ioan Vodă. Învăța prin biserici și liturghisea și arăbește căci știa. A imprimat și liturghie deodată în arăbește și elinește și antimise» [49].

Cu Silvestru Cipriotul se încheie șirul patriarhilor antiohieni care au călătorit în țările noastre în trecut. Vreme îndelungată apoi nu am mai avut alte legături cu Patriarhia Antiohiei, afară de cele care se stabiliseră cu cele două mînăstiri închinate acestui scaun patriarhal. Abia în anul 1814 întîlnim la Iași un profesor de muzică bisericească venit din Antiohia, arhidiaconul Nichifor Cantuniari. Numele său este cunoscut dintr-o însemnare făcută pe un manuscris psaltic grecesc din 1837 al ieromonahului Visarion din Mînăstirea Neamțu. Acesta mărturisea că și-a luat bucățile muzicale «amestecînd puțin cevași din proforaoa Prea cinstitului și prea alesului între dascălii Musichiei cei vechi kir Nichifor Cantuniari arhidiaconul Patriarhiei Antiohiei, carele au paradosit cîntările și alcătuirile sale în orașul Iași în sfînta Mitropolie în zilele Prea înălțatului domnului Scarlat Calimah Voevod pe la anul 1814. Unde ducîndu-mă și eu acolo am ascultat cînd cînta dascălul ucenicilor săi mathimile» [50].

47. I. Bianu — N. Hodoș, *op. cit.*, III, p. 148.
48. *Cronicele Romaniei*, ed. cit., vol. III, p. 186—187.
49. Chesarie Daponte, *Catalogul istoric al romeilor însemnați*, la C. Erbiceanu, *Cronicarii greci*, p. 103.
50. Diac. Prof. Ioan Ivan, *Manuscrisele de muzică psaltică de la mănăstirea Neamț*,

Am arătat mai sus că în 1751 a fost închinată Patriarhiei de Antiohia Mînăstirea Popăuți din Botoșani. Din acel an ea a fost cîrmuită de egumeni trimiși de Patriarhia din Antiohia, din care unii au fost înmormîntați aici. În 1815 a ajuns egumen la Popăuți arhimandritul romîn Inochentie, care în 1819 a fost ridicat la treapta arhieriei cu titlul de mitropolit de Iliupolis (scaun vlădicesc sub jurisdicția Antiohiei). A fost ridicat la această treaptă «după alegerea Prea fericitului patriarhu a dumnezăeștii cetăți Antiohiei, chirio chir Serafimu», cum arată el însuși în actul alegerii. El a semnat chiar un act prin care se obliga să rămînă sub ascultarea Patriarhiei din Antiohia pentru toată viața, fără ca să ceară vreodată vreo altă mînăstire sau să rîvnească la vreun scaun vlădicesc în Moldova [51].

Inochentie luase mînăstirea în embatic (arendă) pe viață. În 1835 ea avea un venit anual de 24.500 lei, din care 5.000 se trimiteau Patriarhiei [52]. Inochentie a chivernisit mînăstirea cu multă grijă, înzestrînd-o cu diferite odoare și plătind toate datoriile către Patriarhia Antiohiei. A făcut chiar și un drum pînă acolo. A murit la 10 ianuarie 1840, fiind înmormîntat în pronaosul bisericii, alături de egumenii străini trimiși din Antiohia [53].

Pînă în 1863, cînd s-a făcut secularizarea averilor mînăstirești, cele două mînăstiri închinate Antiohiei, au dobîndit mai multe moșii și prăvălii. Astfel, Sfîntul Spiridon vechi avea două proprietăți funciare în județul Ilfov, hanul Sfîntul Spiridon și 20 de prăvălii cu embatic, toate în București. Mînăstirea Popăuți avea trei proprietăți funciare în jud. Vaslui și opt pogoane de vie a Nicorești. Între anii 1848—1854 Patriarhia Antiohiei avusese un venit de 36.350 piaștri valahi în Țara Romînească și de 153.185 piaștri în Moldova, în total 189.535 piaștri [54]. Ca și celelalte Patriarhii și Locuri Sfinte din Orient, au făcut și antiohienii încercarea de a-și menține proprietățile, dar ea a rămas zadarnică.

Cum era și firesc, a urmat o perioadă de răcire a raporturilor noastre cu Patriarhia Antiohiei. Poate că la aceasta a contribuit și faptul că de la Silvestru Cipriotul și pînă la 1898 scaunul patriarhal a fost ocupat de ierarhi greci, veniți de la Constantinopol și de la Ierusalim, care nu mai aveau entuziasmul și dorința patriarhilor de neam arab de odinioară de a-și vedea scaunul într-o stare cît mai bună. Lupta dusă de credincioșii arabi, ajutați de ruși, pentru înlăturarea amestecului

în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», an. XXXVI (1960), nr. 9—12, p. 611; Ștefan C. Alexe, *Un manuscris grecesc din biblioteca mînăstirii Neamț*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», an. XXXVIII (1962), nr. 5—6, p. 360.

51. N. Iorga, *Condica de hirotonii a Mitropoliei Moldovei*, în «Buletinul Comisiei Istorice a Romîniei», vol. III, București, 1924, p. 28—29.

52. *Documente privitoare la istoria romînilor* (col. Hurmuzaki, vol. V, supl. I, 1882—1883), București, 1894, p. 302—303, doc. 143.

53. N. Iorga, *Inscripții...*, I, p. 222; date asupra lui la Ec. D. Grigoraș, *Un ctitor de seamă: Inochentie mitropolit de Iliupoleos și egumen al mînăstirii Popăuți (Botoșani)*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», an. XXX (1954), nr. 7—8, p. 108—112.

54. Marin Popescu-Spineni, *Procesul mînăstirilor închinate*, București, 1936, p. 143, 150—152, 155 și 158.

Patriarhiei ecumenice în numirea întîistătătorului Bisericii lor s-a terminat abia în 1898, cînd a demisionat ultimul patriarh grec, Spiridon. În 1899 a fost ales un patriarh arab, Meletie II Dumani, continuîndu-se apoi șirul patriarhilor arabi pînă azi.

Am putea spune că o dată cu ocuparea scaunului patriarhal de către arabi, s-au reluat pe încetul legăturile frățești dintre Biserica Ortodoxă Romînă și Biserica Antiohiană. Astfel, la 3 noiembrie 1899 patriarhul Meletie Dumani trimitea o scrisoare mitropolitului primat al Romîniei Iosif Gheorghian, vestindu-i alegerea și înscăunarea sa. Între altele, îi scria : «exprim via dorință de a strînge și întări din ce în ce mai mult legătura sfîntă întru Hristos și temeinică dintre Bisericile surori ; căci fiind chip al lui Hristos și mădulare în parte, după Apostol, trebuie, spre mîntuirea trupului, să îngrijim deopotrivă unii de alții». La această scrisoare, mitropolitul Iosif i-a răspuns la 11 mai 1900, felicitîndu-l pentru urcarea sa pe scaunul patriarhal [55].

Urmașul său, patriarhul Grigorie IV Haddad, de asemenea l-a anunțat pe mitropolitul Iosif Gheorghian de alegerea și înscăunarea sa, printr-o scrisoare cu data de 14 august 1906. Între altele, patriarhul Grigorie îi scria că trebuie să aibă mereu grijă de «a păstra legătura uniunii și a dragostei întru Hristos neclătită și nestrămutată... Dar una din cele mai sfinte și plăcute datorii ale noastre va fi și aceea a păstra cu I. P. S. Voastre legăturile sfinte ale dragostei.. și rugăm să ne învredniciți cu scrisori frățești dese spre întărirea legăturilor frățești de dragoste între noi». Mitropolitul Iosif i-a răspuns la 25 octombrie 1906, arătîndu-și bucuria prilejuită de scrisoarea patriarhală [56].

Legăturile dintre cele două Biserici s-au manifestat apoi și prin trimiterea unor tineri din cuprinsul Patriarhiei Antiohiei, care să studieze la Facultățile de teologie din țara noastră. Astfel, în 1910—11 s-a înscris la Facultatea de teologie din București ierodiaconul Abu Tabar, originar din Beirut, absolvent al școlii clericale din Mînăstirea Belement [57]. În 1933 se înscrie la Facultatea de teologie din București un al doilea student trimis de Patriarhia de Antiohia, Emil Muracade [58]. În timpul studiilor sale la noi a făcut unele traduceri din limba arabă în romînește și a tipărit chiar și unele lucrări originale [59]. Astăzi este preot la catedrala din Damasc.

În acest timp revistele noastre bisericești au publicat o seamă de știri privitoare la viața bisericească din cuprinsul Patriarhiei de Antiohia.

*

55. «Biserica Ortodoxă Romînă», an. XXIV (1900—1), nr. 2, p. 174—179.

56. *Ibidem*, an. XXX (1906—7), nr. 8, p. 841—844.

57. T. G. Bulat și Al. I. Ciurea, *75 de ani de la întemeierea Facultății de Teologie din București*, în «Biserica Ortodoxă Romînă», an. LXXV (1957), nr. 11—12, p. 1162.

58. *Ibidem*, p. 1190.

59. *Pulbere de stele*, București, 1939, 31 p. (ed. II, 1942, 59 p.) ; Khalil Jubran, *Spicuiri din operele lui...*, traducere după original..., București, 1944, 22 p. În colaborare cu Dan Simonescu a scris lucrarea citată de noi *Tipar românesc pentru arabi în secolul XVIII*.

După alegerea și înscăunarea Prea Fericitului Părinte Justinian ca Patriarh al Bisericii Ortodoxe Romîne, legăturile cu celelalte Biserici Ortodoxe surori s-au întărit tot mai mult. Ele se arată prin schimburi de scrisori irenice, de reviste și lucrări teologice, prin schimburi de studenți în teologie, prin vizite reciproce ale unor delegații bisericești, prin sărbătorirea în comun a momentelor mai însemnate din istoria Ortodoxiei sau a unor Biserici, prin lupta dusă împreună pentru apărarea păcii ș. a.

Cum era și firesc, și legăturile Bisericii Ortodoxe Romîne cu Biserica antiohiană au intrat într-o nouă fază. Încă din 1945, cu prilejul înscăunării Sanctității Sale Patriarhului Alexei ca Patriarh al Moscovei o delegație a Bisericii noastre, condusă de P. S. Episcop Iosif Gafton, a avut prilejul să cunoască pe venerabilul patriarh de Antiohia Alexandru III Tahan, care venise la Moscova în fruntea delegației Bisericii sale, formată din mitropoliții Teodosie al Tirului, Alexandru al Emesei și arhidiaconul Vasile Samaha [60].

În 1948, Prea Fericitul Patriarh Justinian și-a vestit alegerea și înscăunarea tuturor întîistătătorilor Bisericii Ortodoxe autocefale, între care și Patriarhului Alexandru III al Antiohiei [61].

În același an, la consfătuirea panortodoxă de la Moscova, delegația Bisericii noastre, condusă de Prea Fericitul Patriarh Justinian, a avut prilejul să ia legătura cu delegația Bisericii antiohiene, formată din mitropoliții Alexandru al Emesei, Ilie al Libanului și arhimandritul Vasile Samaha [62].

În 1950 arhimandritul Vasile Samaha, care fusese numit reprezentant permanent al Patriarhiei de Antiohia pe lîngă Patriarhiile Rusă și Romînă, a făcut o vizită în țara noastră. Cu acest prilej, în ședința Sfîntului Sinod din 5 octombrie 1950, a înmînat Prea Fericitului Patriarh Justinian insignele ordinului bisericesc Sfinții Apostoli Petru și Pavel, acordat de Patriarhul Alexandru pentru frumoasele realizări ale Prea Fericirii Sale, îndeosebi pentru readucerea foștilor greco-catolici în sînul Bisericii strămoșești. La 18 octombrie 1950, cu prilejul deschiderii cursurilor Institutului teologic Universitar din București, a înmînat același ordin rectorului de atunci, P. S. Episcop Teoctist Arăpaș. La 21 octombrie 1950, arhimandritul Vasile Samaha a patricipat la festivitățile de la Alba Iulia, prilejuite de împlinirea a doi ani de la Reîntregirea Bisericii Ortodoxe din Ardeal. A acordat atunci aceeași distincție mitropolitului Nicolae Bălan al Ardealului, ca semn de cinstire a activității pe care a depus-o în vederea Reîntregirii bisericești [63].

În 1951, cu prilejul consfătuirii de la Moscova a întîistătătorilor unor Biserici Ortodoxe autocefale, care au dezbătut problema luptei

60. «Biserica Ortodoxă Romînă», an. LXIII (1945), nr. 1—3, p. 6 urm.

61. Scrisoarea irenică a Prea Fericitului Patriarh Justinian și răspunsul Patriarhului Alexandru în «Biserica Ortodoxă Romînă», an. LXVI (1948), nr. 11—12, p. 517—523 și 529—531.

62. Ovidiu Marina, *30 de zile în U.R.S.S.*, București, 1949, p. 28.

63. «Biserica Ortodoxă Romînă», an. LXVIII (1950), nr. 10, p. 510—530.

pentru pace, semnînd și un apel în acest scop către credincioșii lor, Prea Fericitul Patriarh Justinian, care conducea delegația Bisericii noastre, a avut prilejul să cunoască pe Patriarhul Alexandru III, care venise în fruntea delegației Bisericii antiohiene, din care făceau parte și mitropolitul Alexandru al Emesei și arhimandritul Vasile Samaha. Prea Fericitul Patriarh Justinian a invitat atunci delegația antiohiană ca la reîntoarcerea spre Siria să facă o vizită și în Patria noastră [64].

Astfel, între 22 august și 3 septembrie 1951, Patriarhul Alexandru și cei doi însoțitori ai săi au fost oaspeții Bisericii noastre. La 26 august, cei doi patriarhi au slujit Sfînta Liturghie în catedrala din București. Cu acest prilej, Prea Fericitul Patriarh Justinian a evocat, în cuvîntarea sa, legăturile de veacuri pe care le-am avut cu Patriarhia Antiohiei. A răspuns Patriarhul Alexandru, care printre altele spunea : «Sînt fericit că m-a învrednicit Dumnezeu să vin la voi în zilele în care păstorește Inalt Prea Sfințitul Justinian, care este iubit de toată lumea și de toți cei ce au avut posibilitatea să-l cunoască... Cuvintele pline de iubire ce mi s-a adresat mă îndreptățește să nu uit niciodată nici pe Sanctitatea Sa, nici poporul dreptcredincios al țării voastre». În aceeași zi a avut loc la Institutul teologic din București festivitatea în cadrul căreia s-a acordat Patriarhului Alexandru titlul de «doctor honoris causa» în teologia ortodoxă, ca semn de prețuire a lucrărilor sale teologice și a strădaniei depuse în vederea strîngerii legăturilor frățești dintre Bisericile ortodoxe. În zilele următoare, oaspeții antiohieni au vizitat mai multe biserici și mînăstiri din țară. Astfel, Patriarhul Alexandru a fost cel de-al cincelea patriarh antiohian care a vizitat țara noastră, reluînd firul bunelor legături pe care le-au avut cu țările noastre marii săi înaintași Ioachim, Macarie, Atanasie și Silvestru [65].

Ca urmare a înțelegerii dintre cei doi patriarhi, în semestrul II al anului școlar 1951/52 a urmat anumite cursuri la Institutul teologic din București arhimandritul Antonie Malek din Beirut. La plecarea în țara sa, Prea Fericitul Patriarh i-a dăruit și șapte lăzi cu numeroase obiecte de cult, spre a fi predate patriarhului Alexandru [66]. O nouă serie de obiecte de cult au fost trimise Patriarhiei Antiohiei și în 1953 [67].

În anul 1953 a avut loc o nouă vizită a unor reprezentanți ai Bisericii antiohiene la noi. Este vorba de vizita făcută între 16 și 19 iunie 1953 de către mitropoliții Ignatie al Epifaniei, Atanasie al Hauranului, Alexandru al Emesei și arhimandritul Vasile Samaha, care veneau de la Moscova, unde participaseră la sărbătorirea a 40 de ani de slujire

---

64. *Consfătuirea de la Moscova a întîistătătorilor Bisericilor ortodoxe din Antiohia, Rusia, Georgia, Romînia și Bulgaria*, în «Biserica Ortodoxă Română», an. LXIX (1961), nr. 7—9, p. 285—302.

65. *Vizita I. P. S. Patriarh Alexandru III al Antiohiei în țara noastră*, în «Biserica Ortodoxă Română», an. LXIX (1961), nr. 7—9, p. 305—321 și «Glasul Bisericii», an. X (1951), nr. 8—9, p. 21—35.

66. Pr. Conf. Al. I. Ciurea, *Studenți străini la Institutul Teologic din București*, în «Biserica Ortodoxă Română», an. LXXV (1957), nr. 3—4, p. 215.

67. «Biserica Ortodoxă Română», an. LXXII (1954), nr. 7, p. 753.

arhierească a Sanctității Sale Patriarhului Alexei. Oaspeții au vizitat o seamă de așezăminte culturale și bisericești din București [68].

Anul 1954 a fost și mai rodnic în privința schimbului de vizite între cele două Biserici. În zilele de 3—5 iulie 1954 a avut loc la Damasc sărbătorirea Patriarhului Alexandru, cu prilejul împlinirii a 85 ani de viață și 50 de ani de arhierie. Au participat numeroase delegații ale Bisericilor ortodoxe surori, între care și una a Bisericii Ortodoxe Române, formată din Mitropolitul Sebastian Rusan al Moldovei și Sucevei, P. S. Teofil Herineanu, pe atunci Episcop al Romanului și Hușilor și P. C. Pr. Alexandru Ionescu, vicarul Arhiepiscopiei Bucureștilor. Era prima vizită oficială făcută de reprezentanți ai Bisericii noastre în Antiohia. Delegația a sosit la Damasc la 5 iulie 1954. Cu acest prilej, Mitropolitul Sebastian a rostit o impresionantă cuvîntare, în care a evocat legăturile dintre Bisericile noastre în trecut, prezentînd apoi scrisoarea și darurile trimise de Prea Fericitul Patriarh Justinian. Delegații Bisericii Ortodoxe Române au rămas în Siria pînă la 14 iulie, vizitînd Damascul și împrejurimile lui, cu monumentele și urmele primelor zile ale creștinismului, precum și Mînăstirea Sfînta Tecla, Maalaula și Maica Domnului din Saydnaia și orașul Baalbek [69].

În toamna aceluiași an, Patriarhul Alexandru, cu toată vîrsta sa înaintată, a vizitat pentru a doua oară țara noastră, venind tot de la Moscova. Vizita a avut loc între 12 și 18 septembrie 1954. Patriarhul era însoțit de mitropoliții Teodosie al Tripolei, Nifon al Heliopolei, Ilie al Libanului și arhimandritul Vasile Samaha. În ziua de 14 septembrie s-a săvîrșit Sfînta Liturghie în catedrala patriarhală, slujind și mitropoliții Nifon și Ilie, iar mitropolitul Teodosie a rostit predica zilei. Prea Fericitul Patriarh Justinian a prezentat credincioșilor pe oaspeți, apoi a vorbit Patriarhul Alexandru, care a distins pe întîistătătorul Bisericii noastre cu ordinul bisericesc Sfinții Apostoli Petru și Pavel cl. I. În zilele următoare, o parte din oaspeți au vizitat Mînăstirile Pasărea, Cernica și Căldărușani, iar Patriarhul Alexandru a vizitat Mînăstirea Țigănești. La plecare, Prea Fericitul Patriarh Justinian a oferit conducătorului Bisericii antiohiene daruri constînd în obiecte de cult lucrate în atelierele Sfintei Patriarhii [70].

În zilele de 17—19 iunie 1955 delegația unor țări arabe — formată din creștini și musulmani — care se îndrepta spre Helsinki spre a lua parte la Adunarea mondială pentru Pace, a făcut un scurt popas și în țara noastră. Delegația era condusă de mitropolitul Nifon Saba al Heliopolei-Zahle din Liban și de șeicul musulman al Transiordaniei. Mi-

68. *Vizita unor reprezentanți ai Bisericii Ortodoxe din Siria și Liban în țara noastră*, în «Biserica Ortodoxă Română», an. LXXI (1953), nr. 5—6, p. 605, 608.

69. Preotul Alexandru Ionescu, *Jubileul de aur al Prea Fericitului Patriarh Alexandru al III-lea al Antiohiei și al întregului Orient*, în «Glasul Bisericii», an. XIII (1954), nr. 9—10, p. 475—481; *Călătoria I. P. S. Mitropolit Sebastian și P. S. Teofil în Siria*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», an. XXX (1954), nr. 7—8, p. 40—62.

70. Pr. N. Cazacu, *Înalt Prea Sfințitul Patriarh Alexandru III al Antiohiei și a tot Orientul a vizitat pentru a doua oară țara noastră*, în «Biserica Ortodoxă Română», an. LXXII (1954), nr. 9, p. 932—945.

tropolitul Nifon a vizitat pe Prea Fericitul Patriarh, iar în ziua de duminică 19 iunie a participat la Sfînta Liturghie săvîrșită în catedrala patriarhală, împreună cu toți membri ortodocși din delegație. Au rostit cuvîntări Prea Fericitul Patriarh și Mitropolitul Nifon. În aceeași zi, Prea Fericitul Patriarh a primit întreaga delegație [71].

Între 16 iulie și 4 august 1955 delegația Bisericii Ortodoxe Romîne, condusă de Prea Fericitul Patriarh Justinian, invitată la Moscova pentru prăznuirea Sfîntului Serghie de Radonej, a întîlnit acolo și pe delegații Bisericii antiohiene : Mitropolitul Nifon Saba și Episcopul Vasile Samaha Serghiopolis (hirotonit arhiereu la 13 februarie 1955) [72].

Între 4 și 28 februarie 1958 a vizitat din nou Biserica noastră Episcopul Vasile Samaha, care avea misiunea de a înmîna ordinul bisericesc Sfinților Apostoli Petru și Pavel mai multor membrii ai Sfîntului Sinod, din partea Patriarhului Alexandru III. La 9 februarie 1958 a fost decorat I. P. S. Iustin, Mitropolitul Moldovei și Sucevei, în catedrala din Iași, la 16 februarie I. P. S. Firmilian, Mitropolitul Olteniei, în catedrala din Craiova, iar la 23 februarie P. S. Episcopi Antim Nica și Teoctist Arăpaș în biserica Sfîntul Spiridon-Nou din București. Oaspele antiohian a vizitat cu acest prilej diferite biserici și mînăstiri din Moldova (Sfîntul Ioan din Suceava, Sfîntul Nicolae din Rădăuți, Sucevița, Putna, Gura Humorului, Slatina), din Oltenia (Jitianu, orașul Rîmnicul Vîlcii, unde a vizitat pe P. S. Episcop Iosif) și din jurul Capitalei (Samurcășești, Ghighiu) și cîteva așezăminte din Capitală. La 26 februarie a citit o comunicare la Institutul teologic din București [73].

În mai 1958, la festivitățile prilejuite de împlinirea a 40 de ani de la reînființarea Patriarhiei Ruse, delegația Bisericii noastre în frunte cu Prea Fericitul Patriarh Justinian, a întîlnit la Moscova și delegația antiohiană, formată din Patriarhul Alexandru și Mitropoliții Epifanie al Akkarului, Alexandru al Emesei și Trifon al Laodiceei [74]. Era ultima întîlnire a întîistătătorilor celor două Biserici, căci peste o lună, la 18 iunie bătrînul patriarh apostolic al Antiohiei se stinge din viață, după o păstorire de 27 ani ca patriarh și 55 de ani de arhierie, fiind în vîrstă de 89 de ani. Moartea sa a fost consemnată cu durere și în cîteva din revistele noastre bisericești [75].

---

71. Pr. N. Cazacu, *Oaspeți arabi și brazilieni la Patriarhia Romînă*, în «Biserica Ortodoxă Romînă», an. LXXIII (1955), nr. 6, p. 527—530.

72. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Călătoria delegației Bisericii Ortodoxe Romîne în U.R.S.S.*, în «Biserica Ortodoxă Romînă», an. LXXIII (1955), nr. 8—9, p. 814—852.

73. *Vizita Prea Sfințitului Vasile Samaha*, în «Biserica Ortodoxă Romînă», an. LXXVI (1958), nr. 3—4, p. 276—288 (comunicarea ținută la Institut la p. 289—301) ; V. Diacul, *Vizita Prea Sfințitului Vasile Samaha*, în «Glasul Bisericii», an. XVII (1958), nr. 3, p. 258—269 ; T. M., *Vizita Prea Sfințitului Vasile Samaha la Iași*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», an. XXXIV (1958), nr. 1—2, p. 148—157 ; Cronicar, *Vizita Prea Sfințitului Vasile Samaha episcop de Serghiopolis*, în «Mitropolia Olteniei», an. X (1958), nr. 3—4, p. 211—223.

74. Pr. Simion Neaga, *Vizita delegației Bisericii Ortodoxe Romîne în Uniunea Sovietică*, în «Biserica Ortodoxă Romînă», an. LXXVI (1958), nr. 7—8, p. 587—631.

75. Preot Asistent Ioan Rămureanu, *Încetarea din viață a patriarhului Alexandru III al Antiohiei și al întregului Orient*, în «Biserica Ortodoxă Romînă», an. LXXVI (1958),

În noiembrie 1958 a avut loc alegerea actualului Patriarh al Antiohiei, Prea Fericitul Teodosie VI Abou Rjeile [76]. Prea Fericirea Sa era cunoscut Bisericii noastre, căci ne vizitase țara în septembrie 1954 ca însoțitor al patriarhului Alexandru, fiind pe atunci mitropolit de Tripoli. În felul acesta, Prea Fericirea Sa poate fi socotit ca al șaselea patriarh antiohian care a vizitat țara noastră. În ziua de 4 august 1959, fiind în drum de la Moscova spre Sofia, Prea Fericitul Patriarh Teodosie a făcut un scurt popas la aeroportul de la Băneasa, unde a fost întîmpinat de Prea Fericitul Patriarh Justinian, de cei doi episcopi vicari și de preoți din București. În cuvîntările rostite de cei doi patriarhi, s-a subliniat dorința continuării legăturilor de prietenie începute sub arhipăstorirea răposatului patriarh Alexandru III [77].

În iunie 1963, cu prilejul sărbătoririi mileniului Muntelui Atos, delegația Bisericii noastre condusă de Prea Fericitul Patriarh s-a întîlnit din nou cu reprezentanții Bisericii antiohiene, Mitropoliții Ignatie și Alexandru [78].

O nouă întîlnire între Prea Fericiții Patriarhi Teodosie și Justinian a avut loc în cursul lunii iulie 1963, la Moscova, cu prilejul sărbătoririi a 50 de ani de arhierie a Sanctității Sale Patriarhului Alexei. Delegațiile celor două Biserici erau conduse de întîistătătorii lor, din cea antiohiană făcînd parte Mitropoliții Ilie al Libanului și Alexandru al Emesei, precum și alți ierarhi și clerici [79].

În afară de aceste legături stabilite pe calea vizitelor reciproce și a întîlnirilor la marile praznice ale Ortodoxiei, legăturile dintre cele două Biserici Ortodoxe surori s-au întărit și prin întîlnirile delegaților lor la sesiunile Conferinței Creștine pentru Pace, din Comitetul executiv al acestuia făcînd parte și Mitropolitul Nifon Saba din Liban, la marile Adunări mondiale pentru apărarea păcii și la diferite întruniri pancreștine și ale Consiliului Ecumenic al Bisericilor. În revistele noastre bisericești au apărut numeroase dări de seamă asupra faptelor mai de seamă din cuprinsul Patriarhiei de Antiohia (îndeosebi în revistele «Biserica Ortodoxă Română» și «Mitropolia Olteniei»), precum și cîteva articole care înfățișează istoria și organizarea acelei patriarhii [80]. Prea Fericitul Patriarh Justinian are un schimb permanent de scrisori irenice

---

nr. 7—8, p. 756—763; Preotul Ioan Ionescu, *Încetarea din viață a P. F. Alexandru III Patriarhul Antiohiei și a tot Orientul*, în «Mitropolia Olteniei», an. X (1958), nr. 7—8, p. 534—536.

76. *Noul Patriarh al Antiohiei și a tot Orientul*, în «Biserica Ortodoxă Română», an. LXXVI (1958), nr. 12, p. 1090—1091.

77. *Întîlnirea dintre Prea Fericiții Patriarhi Justinian al Românie și Teodosie VI al Antiohiei și al întregului Orient*, în «Biserica Ortodoxă Română», an. LXXVII (1959), nr. 7—10, p. 659—660.

78. Arhim. Dr. Nicolae Mladin, *Însemnări de la sărbătorirea mileniului Sfîntului Munte Atos*, în «Mitropolia Ardealului», an. VIII (1963), nr. 7—8, p. 599.

79. Antim Tîrgovișteanul, *Pe drumul unității creștine și al păcii*, în «Biserica Ortodoxă Română», an. LXXXI (1963), nr. 7—8, p. 651.

80. Prof. N. Chițescu, *Biserica antiohiană în trecut și prezent și actualul ei întîistătător*, în «Mitropolia Olteniei», an. IX (1957), nr. 5—6, p. 390—400; Pr. Scarlat

cu Prea Fericitul Patriarh Apostolic al Antiohiei, cu prilejul marilor praznice ale Bisericii creștine. De asemenea Prea Fericirea Sa primește scrisori și telegrame de felicitare și din partea altor ierarhi din Patriarhia Antiohiei.

*

Din cele expuse rezultă că de-a lungul veacurilor țările romîne au acordat întotdeauna sprijin moral și material Bisericii antiohiene. Patriarhii de neam arab Ioachim V Dau, dar mai ales Macarie III Zaïm, Atanasie III Dabbas și Silvestru Cipriotul, care au călătorit prin țările noastre, s-au bucurat de o atenție deosebită din partea voevozilor din Țara Romînească și Moldova, care le-au oferit găzduire, ajutoare materiale și sprijin în tipărirea cărților de cult în limba arabă.

Astăzi, legăturile frățești dintre Biserica Ortodoxă Romînă și Biserica Apostolică a Antiohiei s-au întărit tot mai mult prin străduințile Prea Fericitului Patriarh Justinian și ale Prea Fericiților Patriarhi Apostolici Alexandru III și Teodosie VI. Deși îndepărtați unii de alții din punct de vedere geografic, preoții și credincioșii Bisericii Ortodoxe Romîne se simt apropiați sufletește de preoții și credincioșii arabi din Patriarhia Antiohiei, pe care-i socotesc drept frați ai lor și fii ai aceluiași Părinte ceresc. În felul acesta, Bisericile Ortodoxe surori Romînă și Antiohiană aduc o contribuție prețioasă la dezvoltarea legăturilor dintre Bisericile care formează marea familie a Ortodoxiei, la lucrarea de instaurare a păcii și a bunei înțelegeri între oameni și popoare.

Porcescu, *Patriarhia Antiohiei,* în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», an. XXXV (1959), nr. 7—8, p. 519—524 ; Pr. Olimp Căciulă, *Patriarhia din Antiohia. Organizarea ei administrativă actuală,* în «Mitropolia Olteniei», an. XII (1960), nr. 7—8, p. 502—503.

CATALOGUL MANUSCRISELOR DIN BIBLIOTECA PATRIARHIEI ROMÎNE[1]

132

Ceaslov mic

Sec. XVIII (1738); hîrtie; 191 foi[2]; 19×15; între 15 și 19 rînduri pe pagină; scrierea, cu cerneală neagră, imită tiparul; titlurile, inițialele și indicațiile tipiconale cu cerneală roșie; textul ceaslovului (f. 7—188v) scrise de Moga Toader din Soca[3]; restul scris de o altă mînă; corecturi de la prima mînă; legătură veche deteriorată; scoarțe de lemn, îmbrăcate în piele. Manuscrisul a fost cumpărat în 1961 de la moștenitorii preotului Dr. Gh. Ciuhandu.

f. 1. Alfabetul chirilic, cu numele literelor.
f. 1v. Albă.
I. f. 2—6v. Rănduiala sfintei și d[u]mneze[e]știi Liturghii.
II. [Ciasloveț].
1. f. 7—22. Începutul polunoșniței[4].
2. f. 22—29. Polunojniţa carîa să ceteaște sămbătă.
3. f. 29v—42v. Începutul iatrosului[5].
4. f. 42v—47. Începutul lui părvi cias[6].
5. f. 47v—51. Începutul al treile cias[7].
6. f. 51—56v. Începutul lui șesti cias[8].

1. Continuare din numărul 7—8, anul XVI (1964).
2. La începutul și sfîrșitul manuscrisului au fost legate foi dintr-un alt manuscris, posterior anului 1738, dar tot din secolul XVIII; la început 6 foi, iar la sfîrșit 3 foi. Corpul manuscrisului — din care lipsește o foaie între f. 173 și 174 — pe lîngă paginația originală, are și coalele cu signatură. Coalele, de cîte 8 foi; coala are următoarele signaturi: а, б, в, г, д, е, ж, ѕ, з, и, і, к, л, м, н, о, п, р, с, т, ѹ, ф; ultima coală fără signatură. Lîngă signatura fiecărei coale pe foile 2, 3 și 4 ale coalei sînt puse literele в, г, д; de pildă pe coala а: foaia 1, а; foaia 2, ав; foaia 3, аг; foaia 4, ад.
3. Localitatea Soca se află în comuna Budureasa, raionul Beiuș, regiunea Crișana.
4. In colontitlu: *Pclunojniț[a] de toate zile* (pe alte foi: *zele*).
5. In colontitlu: *Rănduiala demineții.*
6. In colontitlu: *Părvi cias.*
7. In colontitlu: *Tretei cias.*
8. In colontitlu: *Sestii cias.*

7. f. 57—61. Începutul obeadniței [9].
8. f. 61—66v. Începutul al 9 cias.
9. f. 67—73v. Începutul vecerniei [10].
10. f. 73v—80. Începutul pavecerniței cei mici.
11. f. 80—96v. Începutul pavecerniței cei mari, carele să cântă în postul mare.
12. f. 96v—101v. Troparele învierii.
13. f. 102—105v. Troparele învierii care să cântă după blajeni neporocini.
14. f. 105v—108v. Troparele și condacele și b[o]gorodicinele zilelor.
15. f. 108v—110. Ciasurele în zua de Paști și în toată săptămâna învierii.
16. f. 110—120. Cinstitul paraclis cătră Prea Sf[î]nta Despuitoaria noastră Născătoaria de D[u]m[n]ezeu.
17. f. 120—128v. Rugăciunile cătră d[u]m[ne]zeiasca cumenecătură [11].
18. f. 128v—130v. Rugăciunile după cuminecătură.
19. f. 130v—134. Rugăciunile de sara, când vei să te culci.
20. f. 134v—138. Rugăciunile demineții.
21. f. 139—144. Luna lui septemvrie [12].
22. f. 144—146v. Luna lui octomvrie.
23. f. 146v—148v. Luna lui noemvrie.
24. f. 148v—154. Luna lui dechemvrie.
25. f. 154v—160. Luna lui ghenuarie.
26. f. 160—165. Luna lui fevruarie.
27. f. 165—178v. Luna lui martie [13].
28. f. 179—180v. Luna lui aprilie.
29. f. 180v—182. Luna lui Mai.
30. f. 182—183v. Luna lui iunie.
31. f. 184—185. Luna lui iulie.
32. f. 185v—188. Luna lui avgust.
33. f. 188—188v. Scara pre scurt a slujbelor ce sănt scris[e] într-acest ciasloveț.

f. 188v. Slavă lui D[u]mnezeu celui ce ne-au agiutat după început de amu agiuns și sfrășit. Amin.

---

9. În colontitlu: *Rănduiala obeadniței.*
10. În colontitlu: *Rănduiala vecernii.*
11. În colontitlu: *Rugăciunele priceștan[ei].*
12. În cadrul sinaxaruiui, în afară de troparele și condacele praznicelor mari, mijlocii și mici, sînt inserate și catavasiile de peste an, așa că acest *ceasloveț*, cum îl numește copistul, este, la rîndul lui și un catavasier. Astfel la 8 septembrie (f. 140—141), *catavasiile Bunei-Vestiri*; la 14 septembrie (f. 141v—142v), *catavasiile Înălțării sfintei Cruci*; la 25 decembrie (f. 151—154), *catavasiile și pripelele Nașterii Domnului*; la 6 ianuarie (f. 156—159), *catavasiile și pripelele Botezului Domnului*; la 2 februarie (f. 161v—164), *catavasiile și pripelele Întîmpinării Domnului*; la sfîrșitul sinaxarului de pe luna martie s-au înserat: *slujba din Duminica Floriilor* (f. 167v—170), *slujba din Duminica Paștilor* (f. 170—176v) și *catavasiile la Înălțarea Domnului* (f. 176v—178v).
13. În sinaxarul din luna martie s-a pierdut o foaie, între foile 173 și 174.

III. f. 189--190. [Imne din Liturghier].
f. 190v—191v. Diverse însemnări.

Însemnări de la prima mînă :

f. 138v. *Preadoslovia către cetitori. Pre tine, cetitoriule pravoslavnice, cu umilinţe te rugăm, unde veri afla niscare greşuri în lucrul acesta al nostru în slove, în cuvinte, să nu blastemi, ce cu d[u]hul blăndeaţelor îndrepteazâ, să vai pre cât amu putut cu nevoinţe amu lucrat şi precum amu aflat în izvod aşa amu silit. Ce te rugăm iartă, ca şi tu să dobândeşti ertăciun[e] de la D[o]mnul nostru I[isu]s H[risto]s, al căruia dar şi milă şi noi îl rugăm să fie cu tine pururea iubitor de osteneale.*

f. 188v. *Scris-am eu mână păcătoasă Moga Toader den Saca, mar[tie] 15, 1738.*

f. 191. La începutul unui început de rugăciune, data : *1770.*

133

Carte de slujbe pentru tot anul

Sec. XVIII ; hîrtie ; 438 foi [14] ; 13,5×7,5 ; între 20 şi 24 rînduri pe pagină ; scriere foarte frumoasă de caligraf — imită tiparul — cu cerneală neagră ; titlurile, colontitlurile, iniţialele şi indicaţiile tipiconale cu cerneală roşie ; iniţialele frumos ornamentate ; mai multe frontispicii florale, dintre care unul cu Maica Domnului rugătoarea în mijloc (f. 47), iar altul cu o cruce în mijloc (f. 113) ; textul încadrat în chenar liniar ; un singur condei ; legătură veche deteriorată ; scoarţe de lemn, îmbrăcate în piele ; legătura a avut păftăluţe. Manuscrisul a fost cumpărat în 1961 de la moştenitorii preotului Dr. Gh. Ciuhandu.

1. f. 1—3. [Rugăciunile dimineţii] [15].
2. f. 3v—28. Începerea polunoşniţii [16].
3. f. 28v—42. Începutul cu D[u]mnezeu a polunoşniţii celi de sâmbătă [17].
4. f. 42v—45v. Altă polunoşniţe a dumineciî.
5. f. 46—46v. Stihiri de pocăinţe, care să cîntă pre postul cel mare, din Dumineca Vameşului, după Ev[an]g[he]lie.
6. f. 47—89. Începutul utr[e]niei [18].
7. f. 89v—96v. Începutul ciasului pervii [19].

---

14. Manuscrisul este fără început şi fără sfîrşit şi cu multe foi rupte în interior. Potrivit paginaţiei originale — cu greşeli de paginaţie — care merge de la f. 2 pînă la foaia 444 (ultimele 12 foi nepaginate), manuscrisului îi lipsesc la început şi în interior următoarele foi : la început, cel puţin o foaie ; între foile 4 şi 5 — vorbesc de paginaţia noastră — 2 foi ; între foile 8 şi 9, o foaie ; între foile 56 şi 57, 2 foi ; între foile 132 şi 133, o foaie ; între foile 174 şi 175, 11 foi.

15. Lipseşte începutul *Rugăciunilor dimineţii.* În colontitlu : *Polunoşniţa.*

16. În colontitlu : *Polunoşniţa din toate zilele.*

17. În colontitlu : *Polunoşniţa sîmbetii.*

18. În colontitlu : *Rânduiala Utr[e]nii.* În Rînduiala Utreniei sînt cuprinse : *Cîntări troicinice* (f. 60v—67), *Cămîarea lui Moisi* (f. 67v—77v), *Sveatilnele* (f. 77v—80v), *Hvalitele* (80v—83v) şi *Slavoslovia* (f. 83v—89).

19. În colontitlu : *Ciasul pervii.*

8. f. 97—103. Începutul lui tretii cias [20].
9. f. 103v—112. Şestăi cias.
10. f. 112v—124v. Începutul obeadniţii [21].
11. f. 125—132v. Începutul ciasului deveatăi [22].
12. f. 133—143. [Rînduiala vecerniei] [23].
13. f. 143v—144. Rugăciunea measii [de seară].
14. f. 144v—156. Începutul pavecerniţii cei m'ci [24].
15. f. 156v—174v. Începutul cu D[u]mnezeu a pavecerniţii ceii mari [25].
16. f. 175—180v. [Luna lui septemvrie] [26].
17. f. 181—194. Luna lui octomvriia.
18. f. 194—206. Luna lui noemvriia.
19. f. 206—224. Luna lui dechemvrie.
20. f. 224v—243. Luna lui ianuarie.
21. f. 243—250v. Luna lui fevruarie.
22. f. 251—264. Luna lui martiia.
23. f. 264—269v. Luna lui aprilie.
24. f. 269v—271v. Luna lui mai.
25. f. 272—285. Luna lui iunie.
26. f. 285—293. Luna lui iulie.
27. f. 293—310v. Luna lui avgust [27].
28. f. 311—319v. Opt glasuri. Începutul glasului pervăi.
29. f. 319v—327v. Glas 2.
30. f. 327v—337v. Glas 3.
31. f. 337v—349. Glas 4.

---

20. În colontitlu: *Ciasul tretii.*

21. În colontitlu: *Obeadniţa.* În Rînduiala obedniţei sînt cuprinse: Condacele de peste săptămînă (f. 117v—122) şi Rugăciunea mesei (f. 122—124v).

22. În colontitlu: *Deveatii cias.*

23. Lipseşte începutul *Vecerniei.*

24. În colontitlu: *Pavecerniţa cea mică.*

25. În colontitlu: *Pavecerniţa velicago* sau *cea mare.* Lipsa celor 11 foi, între foile 174 şi 175, face ca *Pavecerniţei celei mari* să-i lipsească sfîrşitul, iar *Sinaxarului pe luna septembrie* începutul.

26. În sinaxarul lunii septembrie sînt incluse slujba Naşterii Maicii Domnului şi slujba Înălţării Sfintei Cruci.

27. Ca şi în *Ceaslovelul* descris la ms. 132 şi în această *carte de slujbă pentru tot anul,* în sinaxarul celor 12 luni, în afară de troparele şi condacele praznicelor mari, mijlocii şi mici, sînt înserate şi slujbele praznicilor mari: slujba *Naşterii Maicii Domnului* (se găsea în cele 12 foi rupte); slujba *Înălţării Sfintei Cruci* (f. 175—179v); slujba *cuvioasei Paraschiva* (f. 182—186v); slujba *sfîntului marelui mucenic Dimitrie* (f. 187v—193v); slujba *sfinţilor voevozi Mihail şi Gavriil* (f. 194v—199v); slujba *Intrării în Biserică a Maicii Domnului* (f. 201—205); slujba *sfîntului Nicolae* (f. 206v—213); slujba *Naşterii Domnului* (f. 214v—223v); slujba *Tăierii împrejur a Domnului şi sfîntului Vasile cel Mare* (f. 224v—231); slujba *Botezului Domnului* (f. 232—241); slujba *Întîmpinării Domnului* (f. 243—249); slujba *sfinţilor 40 de mucenici* (f. 251—255v); slujba *Bunei Vestiri* (f. 256v—264); slujba *sfîntului marelui mucenic Gheorghie* (f. 265v—269); slujba *Naşterii sfîntului Ioan Botezătorul* (f. 273v—278); slujba *sfinţilor apostoli Petru şi Pavel* (f. 278v—285); slujba *sfîntului prooroc Ilie* (f. 287—291); slujba *Schimbării la Faţă a Domnului* (f. 293v—298); slujba *Adormirii Maicii Domnului* (f. 298v—304v); slujba *Tăierii capului sfîntului Ioan Botezătorul* (f. 305—310).

32. f. 349—359v. Glas 5.
33. f. 359v—368v. Glas 6.
34. f. 368v—377v. [Glas 7].
35. f. 378—386v. [Glas 8].
36. f. 387—388. [Binecuvîntările învierii].
37. f. 388—389v. [Binecuvîntările morților].
38. f. 389v—398. Troparele sfinților de obște.
39. f. 398—399v. Troparele peste toată săptămîna și conda[cele].
40. f. 399v—408. Dumineca Florilor.
41. f. 408—424. În Sf[î]nta și Marea Dumineca a Paștilor.
42. f. 424v—430v. Joi la înnălțarea lui H[risto]s.
43. f. 430v—432v. Polileul : Robii, robii D[o]mnului.
44. f. 433—438v. Începutul sveatilnelor, a voscreasnelor și stihirile celor unsprăzece Ev[an]g[he]lii de dimineața ale Învierii [28].

Însemnări posterioare :

Pe lemnul tartașului din față, pe fața interioară, cu litere latine, un preot al cărui nume e indescifrabil a scris : *Singura carte după care se făceau toate serviciile în sf. Biserici, alta nu mai era. S-a păstrat fiindcă se spune că s-a făcut mare blăstăm (în gheena(?)) pe acel care va înstrăina-o și și o icoană. N. B. Vezi...*

134

Carte de slujbe

Sec. XVIII ; hîrtie ; 204 foi [29] ; 14×9,5 ; 17 rînduri pe pagină ; scriere cursivă cu cerneală neagră ; titlurile, colontitlurile și inițialele cu cerneală roșie ; frontispicii liniare simple din peniță, cu cerneală neagră ; flori finale simple ; un singur condei ; scoarțele legăturii s-au pierdut. Manuscrisul a fost cumpărat în 1961 de la moștenitorii preotului Dr. Gh. Ciuhandu.

I. Catavasii.
1. f. 1—6v. [Catavasiile Nașterii Domnului].
2. f. 7—17v. Catavasii la Botezul D[o]mnului nostru I[isu]s H[risto]s.
3. f. 18—21v. Catavasii la Stretenîia D[o]mnului nostru I[isu]s H[risto]s.
4. f. 22—28v. Catavasii la Buna Vestire și la alte praznice ale Preacistii.
5. f. 29—44. Catavasii la Dumineca Florilor.
6. f. 44v—45. Întru sf[î]nta și marea Luni și Marți și Miercuri la Alliluia.
7. f. 45—45v. În sf[î]nta și marea Joi și Vineri la Alliluia.
8. f. 45v—47. În sf[î]nta și marea Vineri seara la stihovnă.
9. f. 47—47v. În sf[î]nta și marea sîmbătă la pogribanie, adecă la Fericiți cei fără prihană.

28. Sfîrșitul lipsește.
29. Manuscrisul e fără început și fără sfîrșit. La început, potrivit paginației originale (f. 4—207) îi lipsesc 3 foi.

10. f. 48—60v. La prea luminata înviiare a D[o]mnului nostru I[isu]s H[risto]s.
11. f. 61—63. Aprilie 23. La sf[î]ntul m[u]cenic Gheorghie.
12. f. 63v—65. Mai 21. La sf[i]nții înpărați Costantin și Elenna.
13. f. 65v—72. Catavasii la Înnălțarea D[o]mnului nostru I[isu]s H[risto]s și la Sf[î]nta Troiță.
14. f. 72v—73. La Dumineca 7 după Paști, a sf[i]nților părinți.
15. f. 73v—78. La Sf[î]nța Troiță.
16. f. 78—80v. Iunie 24. La Nașteria sf[î]ntului Ioann Prediteci.
17. f. 81—84v. La sf[i]nții apostoli Petru și Pavel.
18. f. 85—87. Avgust 6. La Preobrajeniia D[o]mnului nostru I[isu]s H[risto]s.
19. f. 87v—91v. Avgust 15. La Adormirea Prea sf[i]ntei Născătoarei de D[u]mnezeu.
20. f. 92—98v. Catavasii la Uspenie [30].
21. f. 99—101. Septemvrie 8. La Nașterea Prea Sf[i]ntei de D[u]mnezeu Născătoare.
22. f. 101—107. Catavasii la Cinstita Cruce.
23. f. 107v—109v. Octomvrie la 14. La preapodobna Parascheva.
24. f. 110—113. Octomvrie 26. La sf[î]ntul marele m[u]cinic Dimitrie.
25. f. 113—115. Noemvrie 8. La Săborul îngerilor.
26. f. 115v—117. Noemvrie 21. La Văvedeniia Prea Sf[i]ntei Născătoarei de D[u]mnezău.
27. f. 117v—120v. Dechemvrie 6. La sf[î]ntul Nicolae.

II. f. 120v—132v. Începutul utrenii [31].
III. f. 133—148. Rănduiala sf[i]ntei și d[u]mn[e]zăeștii liturghii.
IV. f. 148v—156. Podobiile glasurilor.
V. f. 156v—175. Psalmi izbrani ce să cântă după polieleu, faceria fericitului Macarie și a cinstitului ritor chir Nichifor To Vlemida.
VI. f. 175v—178. La 9 peasnă cântaria Născătoarei de D[u]mnezeu [32].
VII. f. 178v. Sinaxar a celor 12 luni.
1. f. 178v—180v. Luna lui septemvrie.
2. f. 181—182. Luna lui octomvrie.
3. f. 182v—184v. Luna lui noevrie.
4. f. 185—187. Luna lui dechemvrie.
5. f. 187v—192. Luna lui ianuarie.
6. f. 192—193v. Luna lui fevruarie.

---

30. Copistul n-a înglobat *Catavasiile Adormirii Maicii Domnului* în capitolul precedent, ci le-a pus deosebit, dîndu-le frontispiciu.

31. In colontitlu: *Rănduiala utrenii.* In Rînduiala utreniei sînt cuprinse: *După canon troicinic* (f. 120v—121v); *Troparele ce să cântă după Fericiți cei fără prihană în cale, în toate Duminecile preste tot anul* (f. 122—123v); *Polieleul care să cântă la praznice d[o]mnești și ale sf[i]nților* (f. 124—129v); *Dumineca după Slava hvalitelor* (f. 129v—130); *Slavosloviia cea mare* (f. 130—132v).

32. In colontitlu: *La 9 peasnă stihuri.*

7. f. 194—195v. Luna lui martie.
8. f. 196—197. Luna lui aprilie.
9. f. 197—198v. Luna lui mai.
10. f. 199—200v. Luna lui iunie.
11. f. 201—203v. Luna lui iulie.
12. f. 204—204v. Luna lui avgust [33].

Însemnări posterioare :

f. 44. *Budi ime gospodi blagosloveno nine i do vecom.*

f. 47v. Cu litere latine și cerneală violetă : *Tovie Popoviciu.*

135

Miscelaneu

Sec. XVIII [34] ; hîrtie ; 101 foi [35] ; 15×9,5 ; 17 rînduri pe pagină ; scrierea imită tiparul ; corpul întîi este cu cerneală neagră, iar titlurile, inițialele și indicațiile tipiconale cu cerneală roșie ; un frontispiciu liniar, din peniță, cu cerneală neagră, pe f. 1 ; corpul al doilea scris în întregime cu cerneală neagră ; două condeie ; legătură veche, scoarțe de lemn îmbrăcate în piele ; legătura a avut păftăluțe. Manuscrisul a fost cumpărat în 1961 de la moștenitorii preotului Dr. Gh. Ciuhandu.

I. f. 1—32. Slujba sfintelor strate a D[o]mnului nostru I[isu]s H[risto]s.

f. 33. Epistoliia D[o]mnului nostru I[isu]s H[risto]s [36].

f. 33v. Albă.

II. f. 34—48v. Epistoliia D[o]mnului nostru I[isu]s H[risto]s.

Inc. Epistoliia ce amu tremis Eu D[o]mnul D[u]m[ne]ze[u] din ceriu și au căzut în cetatea Ier[u]s[a]limului.

Sf. Și bl[a]g[o]s[lo]veniia lui D[u]m[n]ezeu și mila sfinții Sale a D[o]mnului nostru I[isu]s H[risto]s să fie cu toți creștinii... Amin.

III. f. 49—63. Rugăciunia Prea Curatei.

Inc. Rugă-să Prea Curata Maică în numele Tatălui și a Fiului și a Duhului Sf[î]nt și să sui în Măgura Eleonului.

Sf. Adecă din zuoa învierii meale pănă în zuoa pogorîrei Duhului Sf[î]nt, ca să măriți pre Părintele... Amin.

IV. f. 63v—79. Poviastia lui Ioan Bogoslov după înnălțarea D[o]mnului nostru I[isu]s H[risto]s.

Inc. Eu Ioan suiiu-mî în Măgura Tavorului, în locul ce-ș arătî D[o]mnul H[risto]s slava Sa.

Sf. Cine va iubi pre Mine și cuvîntul Mieu, va feri de rău și eu voi dărui lui viața de veaci, amin.

---

33. Sfîrșitul lipsește.

34. Foile 1—32 sînt scrise la începutul secolului XVIII, dacă nu chiar la sfîrșitul secolului XVII.

35. Sînt legate la un loc două corpuri : primul corp, foile 1—32 ; al doilea corp, foile 33—100, cu paginație originală (f. 1, 1—67) ; sfîrșitul lipsește.

36. Este scris numai începutul Epistoliei.

V. f. 79v—85v. Poveastia sufletului celui drept.

Înc. Veniți, fraților, veniți creștinilor, veniți, surorilor, de ascultați învățătură, cum zice Scriptura și cum dau sufletelor.

Sf. Eu încă voiu dobîndi de la H[risto]s boerie, așia zice îngerul către sufletul cel bun, măririe Tatălui... Amin.

VI. f. 86—92v. Altî poveaste al sufletului celui greșit.

Înc. Alta, iară să ascultați, fraților, și poveastia sufletului celui greșit, când moare omul păcătos.

Sf. Că pentru aceaia dă D[u]m[ne]zeu zile mai multe unora ca să grijască vii pre cei morți, al D[o]mnului măriria în veac, amin.

VII. f. 93—100v. Ertîciuni la prunci mici morți [37].

Înc. Ascultați, fraților miei creștinii lui D[u]m[ne]zeu, carii v-au adus m[i]l[o]stevul D[u]m[ne]zeu la petrearea acestui pristevit.

f. 101. Albă.

f. 101v. Însemnări.

Însemnări posterioare :

Pe fața interioară a tartașului din față, cu litere latine : *Cethit-au și Georgiu Coru... Invațiatoriu Roman in So...mușiu Petreasa* [38], *1 Aprelie an 855.*

f. 27v. Cu litere latine : *Este mie apoi sfetilna.*

f. 30. Cu litere latine : *Să plinim rugăciunile noastre cele de dimineața, apoi Evangelia.*

f. 33. Cu litere latine : *Am intrat în parohia din Feneriș* [39] *ca parohpreot la an 1892 Maiu 15. Cornel Foltuțiu, preot gr. or. rom. ort.*

f. 63. La sfîrșitul textului aceste litere chirilice mari : Ѳ, М, Т, А, Ѳ, Ѳ, Ѳ.

f. 79. Cu litere latine : *La an 1914 April 1-e am părisit parohia Feneriș concediat fiind de corporațiunele parohiale pe 3 ani și esmis de superioritățile bis. ca preot misionar în Philadelphia Pa. N. America. Cornel Foltuțiu. Preot.*

f. 101v. *Scris-am eu Mihail Popovici preot în ... în 27 aprelie an 1855.*

136

Slujbe și rugăciuni din Molitfelnic

Sec. XVIII (1739) ; hîrtie ; 26 foi [40] ; 16×12,5 ; 21 rînduri pe pagină (foile 1—4) și 17 rînduri pe pagină (foile 5—25v) ; scrierea, cu cerneală neagră, imită tiparul ; titlurile, inițialele și indicațiile tipiconale cu cerneală roșie ; două frontispicii lineare (f. 7 și 21) din peniță, cu cerneală neagră ; copiști : popa Iosif din Beișu și o altă mînă [41] ; broșat. Manuscrisul a fost cumpărat în 1961 de la moștenitorii preotului Dr. Gh. Ciuhandu.

1. f. 1—2v. Învățătură pentru ispovedanii la oameni = *Molitfelnic*, București, 1937, p. 52—54.

37. Sfîrșitul lipsește.

38. Petreasa se află în comuna Remetea, raionul Beiuș, regiunea Crișana.

39. Feneriș se află în comuna Pocola, raionul Beiuș, regiunea Crișana.

40. S-au broșat la un loc două filade ; prima filadă cuprinde foile 1—6, a doua filadă, foile 7—26.

41. Popa Iosif din Beișu scrie foile 7—25v, așa precum însuși spune în însemnarea de la f. 26 ; restul, f. 1—4 și f. 26v este scris de o altă mînă, tot în secolul XVIII.

2. f. 3—3v. Molitva de blestemuri şi pre sine cu jurămănturi s-au legat = *Ibidem*, p. 319—320.

3. f. 3v—4. Deslegare de bestiame = *Ibidem*, p. 320—321.

f. 4v—5. Însemnări.

f. 5v—6v. Albe.

4. f. 7—20v. Rănduiala ispovedanii [42].

Inc. Cela ce va vria a să pocăi de păcatele sale, întră în besearecă cu frică şi cu smerenie.

Sf. Pentru acealia să nu fie străns în zioa judeţului, ce toate să ţi le iarte D[o]mnul ca unu bun şi de oameni iubitoriu.

5. f. 21—25v. Molitva la 40 de zile după ce naşte mulaaria cocon.

Inc. Fiind de faţă şi naşul pop[a].

Sf. Dreptului Simeon... Amin.

f. 26. Însemnarea copistului.

6. f. 26v. Molitvă când să stăpeaşte de-şi leapădă muiaria pruncul [43].

Însemnări de la prima mînă :

f. 26. *Scris-amu eu popa Iosifu din Beişu aciastă puţină scrisoare a ispovedanii şi molitvele la muiarea căndu-şi plineaşte 40 de zile şi le-amu scris în anul de la Domnul H[risto]s 1739 întăe săptămănă în postul mare. Şi în anul de la H[risto]s 1738 au dat domnii banii popilor şi au făcut casa cea de piatră în Coştiiu* [44] *şi au făcut în Pocivealişte* [45] *cohul ceu de heru. Deci cine să va întămpla a ceti pre aciastă carte pă unde amu scrisu şi voiu fi greşit să nu ponosluşti ce să îndireptezi cu bine ca să dobăndiţi viiaţa veacinică şi împărăţia cerului, care toţi creştinii să u dobăndească. Aminu.*

Însemnări posterioare :

f. 4. *Aciasta pravilă iaste a lui Popovici Dimitrie din Nand Hidişel* [46], *în luna lui Martie în 9 zile anul 1837.*

f. 4v. *Aciasta învăţă[tu]r[ă] este foarte folositoare şi ce[l] ce o va ceti cu bună luare aminte va afla de tot fealiu de orăndueli într-ănsa şi îndreptări de suflet mîntuitoare. Cela ce ascultă cuvintele Mele şi le păzeşte este neclătit întru toate zice H[risto]s în sfînta Evanghelie. Ioan Moga preot în Dobreşti* [47].

f. 5. Tot preotul Ioan Moga scrie cîteva canoane scoase din această pravilă.

f. 20v. *Aciasta carte foarte foositoare este a lui Moga Ioan preot din Dobreşti. Anul 1843, Apri[l] 27.*

---

42. Rînduiala tipicului şi a molitfelor este aceeaşi ca şi în Molitfelnicul lui Dosoftei, tipărit la Iaşi în 1681, f. 120—125v, dar o altă traducere decît traducerea mitropolitului Dosoftei.

43. Molitfa a rămas neterminată. Copistul a scris numai jumătate din ea.

44. Coştiiu se află în comuna Rona de Sus, raionul Sighet, regiunea Maramureş.

45. Pocivealişte se află în comuna Curăţele, raionul Beiuş, regiunea Crişana.

46. Comuna Hidişel este în raionul Beiuş, regiunea Crişana.

47. Comuna Dobreşti este în raionul Beiuş, regiunea Crişana.

f. 26v. *Aciasta sfăntă şi dumnezeiască pravilă este a lui Pop... Scris-am eu Pop... din Copăceni* [48].

137

Cazanii, cîntece, şi iertăciuni la oameni morţi

Sec. XVIII; hîrtie, 69 foi [49] + cîte o foaie de hîrtie de Vorsatz la început şi la sfîrşit; 16×10; 17 rînduri pe pagină; scrierea, cu cerneală neagră, imită tiparul; titlurile şi iniţialele cu cerneală roşie; un singur condei; legătură veche: scoarţe de lemn îmbrăcate cu hîrtie, cu piele la cotor şi colţuri. Manuscrisul a fost cumpărat de la moştenitorii preotului Dr. Gh. Ciuhandu.

1. f. 1—3v. [Cîntec la morţi] [50].

Inc. ...sute de ani încă şi mai mult, ce cîţi nu i-au cuprins cel potop de apă groaznic de să-i omoară. Ce cea moarte tristă, mreajea sa-şi întînsă.

Sf. Şi toţi au murit şi s-au petrecut dintr-aciastă lume. Şi de acum şi pînă în vecie, slavă Domnului să-I fie.

2. f. 4—6v. Cîntec la mueri moarte.

Inc. Deaştaptă-te, lume din păcatele tale, că vine judeţul lui D[u]mnezeu; şi vei vrea, oame, a te pocăi şi vreamea nu-ţi va veni.

Sf. Ce Te întoarce, D[oa]mne sfinte şi miluieaşte suflete omilite. Şi de-acum pînă în vecie, slavă Domnului să fie.

3. f. 6v—19. Cazaniia la oameni morţi.

Inc. Scrie sf[î]ntul şi împăratul D[a]v[i]d proroc în 88 de psalom st[i]h 49, zicînd: Cine iaste omul acela carele să vieţuiască.

Sf. Pentru aceaia şi acest pravoslavnic creştin pre voi pre toţi vă iartă, ca să fiţi ertaţi şi de D[u]mnezeu, Amin.

4. f. 19—33. Cazania la oameni morţi şi la mueri moarte.

Inc. Scris-au sf[î]ntul apostol Pavel la cartea cătră Soloneani în 4 cap. stih 14, grăind.

Sf. Odihneaşte sufletul acestui răpăusat frate al nostru întru împărăţiia Ta cu direptii Tăi şi pre noi ne spodobeaşte, Doamne, acolo unde împărăţeşti cu Părintele... Amin.

5. f. 33—45v. Cazaniia la oameni morţi şi la coconi mîci morţi.

Inc. Zis-au Domnul nostru I[isu]s H[risto]s precum scrie Mateiu Ev[an]g[he]list în 25 de capete, stih 13, grăind.

Sf. Să ne preveghem şi să ne pocăim pentru ca să scăpăm de muncile de veaci şi să dobîndim împărăţiia ceriului pentru darul... Amin.

6. f. 46—62v. Ertăciune la oameni morţi.

Inc. Ştiut-au D[u]mnezeu că aciastă lume iaste zăpodiia plîngerii şi valea amărăciunii, pentru aceaia au zis D[u]mnezeu prin rostul prorocului D[a]v[i]d.

Sf. Şi cînd veţi vedea cîte un sărac gol şi flămînd, venind la casele voastre şi dînd voi pentru mine şi al vostru va fi. Aşea ne ajute Tatăl şi Fiiul... Amin.

48. Copăceni se află în comuna Sîmbăta, raionul Beiuş, regiunea Crişana.

49. Manuscrisului îi lipseşte începutul şi sfîrşitul. Preotul Dr. Gh. Ciuhandu l-a paginat: pagina 1—138.

50. Începutul lipseşte.

7. f. 62v. Ertăciune la prunci morţi [51].

Inc. Ştiut-au D[u]mnezeu că aciastă lume iaste zăpodiia plîngerii şi valea amărăciunii, pentru aceaia cu ocă au deprins a zice toţi sf[î]nţi lui D[u]mnezeu.

Însemnări posterioare :

Pe foaia de Vorsatz de la început, cu litere latine : *Cine a scris sau cine e autorul nu să ştie ; s-a aflat în s. bis. din Căzăneşti* [52] *1914. Vasiliu Giurgiu preot.*

138

Epistolia Domnului şi Călătoria Maicii Domnului la iad

Sec. XIX (1821) ; hîrtie ; 41 foi [53] + 1 foaie hîrtie de Vorsatz la început ; 19,5×12 ; între 13—15 rînduri pe pagină ; scriere cursivă cu cerneală neagră ; un frontispiciu liniar (f. 1v) din peniţă cu cerneală neagră ; copist : Gheorghe Ţucra ; legătură veche în piele. Manuscrisul a fost cumpărat în 1961 de la moştenitorii preotului Dr. Gh. Ciuhandu.

f. 1. Însemnare.

1. f. 2—19. Epistolieia ce au trimes D[o]mnul D[u]mnezeu din ceriu şi au căzut în cetate Ierusalimului în beserecă.

Inc. Cu adevărat, creştini, să ştiţi şi să luoaţi aminte. Ascultaţi, creştini blagosloviţi, cu frică şi cu cutremur, că în sf[î]ntul Sion.

Sf. Şi blagoslovit să fie acela om cu to ată casa lui şi blagoslovenie lui D[u]mnezeu şi mila sf[i]nţii Sale să fie cu toţi creaştini, acum şi pururea... amin.

2. f. 19v—40v. Cazanie Precesti, cînd au mears să vază muntele păcătoşilor unde să muncesc tot feliul de păcătoşi.

Inc. Luoaţ aminte. Şi să sui Preacesta pre Măgura Eleonului şi să rugă D[o]mnului I[isu]s H[risto]s şi zisă aşa în numeale Tatălui şi a Fiiului.

Sf. Şi ne va mîntui de întunereacul iadului şi ne va trimeate întru înpărăţiia ceriului care noi toţi să o dobîndim... Amin.

f. 41—41v. Însemnări.

Însemnări de la prima mînă :

f. 1. *Scrisu-s-au aciasta sf[î]ntă carte anume iepistolie de mine Gheorghie Ţucra, în zilele preluminatului şi stăpînitoriului nostru înpărat şi crai al romanilor apostolicesc noao stăpînitoriu F[r]anţisc întîiele la anu D[o]mnului 1821, Bersa, luna lui I[a]nuarie în 22 zile* [54].

f. 19. *Anu 1821.*

f. 41. *Mulţămită lui D[u]mnezău că ne-au ajutat de-am agiums şi săvîrşitul. Dară mă rog voao de opşte cetitori fiţi greşalelor meale lezne ert[ăt]ori. Anu 1821.*

---

51. Sfîrşitul lipseşte.
52. Căzăneşti se află în comuna Vaţa, raionul Brad, regiunea Hunedoara.
53. Manuscrisul are şi paginaţie originală, cu greşeli ; foaia 1—41.
54. Însemnarea este încadrată de o poartă liniară, din peniţă, cu cerneală neagră.

Însemnări posterioare :

Pe foaia de hîrtie de Vorsatz de la început, cu litere latine : *Terentii Raiz Protopresbiteri 1857* și o însemnare cu creionul de la Pr. Dr. Gh. Ciuhandu : *De la G. Bogdan din Cărpinet* [55].

139

Cazanii la morți și Cazania lui Ioan

Sec. XVII—XVIII ; hîrtie ; 71 foi [56] ; 20×16 ; 18 și 19 rînduri pe pagină ; scrierea, cu cerneală neagră, imită tiparul ; titlurile și colontitlurile cu cerneală roșie ; inițialele, pe fond negru, din cerneală neagră ; tot cu cerneală neagră frontispicii și flori finale, artistic lucrate ; un singur copist ; corecturi de la prima mînă ; scoarțele vechii legături s-au pierdut. Manuscrisul a fost cumpărat în 1961 de la moștenitorii preotului Dr. Gh. Ciuhandu.

1. f. 1—3. [Cazanie la preoți morți] [57].

Inc. ...lui Ilie ; și de multe ori acest preut s-au și betegit și de multe ori ca și Elisie de Ilie am dorit.

Sf. Și vom da samă, feții mei doară eu nu v-am învățat bine, au voi n-ați ascultatu și așa toți vom lua plată cinești după faptele sale de la H[risto]s D[u]mnezeul nostru, pentru ce am lucrat pre aciastă lume deșartă și cu multe nevoi. Amin.

2. f. 3v—19v. Cazanie pentru moartu, ca să nu foarte plîngă creștinii pentru cei morți.

Inc. Ascultați, boiari, învățătură și luați aminte. Ascultați cuvîntul lui D[u]m-n[e]zău ca să iasă întristaria de la inimile voastre.

Sf. Ce acuma, o creștini bl[a]gosloviți căți ați auzit care iaste tocmala și lucrurile ceale creștinești voi le și faceți, ca și Domnul I[isu]s H[risto]s să odihnească și sufletul acela ce s-au răpăosat acum, în brațele lui Avraam... Amin.

3. f.20—25v. Cazanie la oameni morți ce-s pristeviți.

Inc. Călătoriia noastră într-aciastă lume iaste foarte sărguitoare. Ca o apă reapede ce cură, așa și noi curăm.

Sf. Acolo în viaci să lăcuim și pre Tine să proslăvim dinpreună cu Părintele... Amin.

---

55. Comuna Cărpinet se află în raionul Lunca Vașcăului, regiunea Crișana.

56. Manuscrisul este fără început și fără sfîrșit ; odată cu scoarțele legăturii s-au pierdut și foile de la început și de la sfîrșit ; s-au pierdut foi și din interiorul manuscrisului ; astfel lipsesc foi între foile 2 și 3, 33 și 34, 40 și 41, 46 și 47, 53 și 54, 56 și 57, 63 și 64, 65 și 66. Repartizate pe coli — colile alcătuite din cîte 6 foi — avem următoarele foi lipsă : din coala 1 lipsesc foile 1, 2, 5 și 6 ; din coala 7 lipsește foaia 3 ; din coala 8 lipsesc foile 5 și 6 ; din coala 9 lipsește foaia 6 ; din coala 11 lipsesc foile 2 și 6 ; din coala 13 lipsesc foile 2, 5 și 6 ; din coala 14, lipsește foaia 1, din coala 15 (ultima a manuscrisului) avem numai foaia 1.

57. Începutul s-a pierdut ; s-au mai pierdut și încă alte două foi dinaintea sfîrșitului.

4. f. 26—33v. Cazanie la oameni morţi ce-s pristeviţi [58].

Inc. Scris-au sf[î]ntul ap[o]stol Pavel la Cartia cătră Soloniani în 4 cap. s[ti]h 14, zicând [59].

5. f. 34—40v. [Cazanie la oameni morţi] [60].

Inc. ...noi cătră D[u]mnezău. Trebuiaşte să ascultaţi cu inimi umilite, să ştim pentru ce iaste supus tot omul morţii.

Sf. Şi pre dumnevoastră creştinilor carii aţi ustenit, pe petrecanie acestui răpăosat să vă iarte Dumn[e]zău păcatele. Amin.

6. f. 41—46. [Cazanie la oameni morţi] [61].

Inc. ...precum fu împărăteasii Zavelii cându să înpodobi într-acela cias muri giunghiată.

Sf. Ni să cade să fim gata în toate vreame şi în tot ciasul să ne pocăim, pentr-aceaia ca s[ă] scăpăm de muncile de veaci şi să ne dobîndim... Amin.

f. 46v. Însemnare a Preotului Dr. Gh. Ciuhandu.

7. f. 47—53v. [Cazanie la oameni morţi] [62].

Inc. ...arătat viiaţa de vecie, precum au şi scris aşa, că viiaţa de vecie iaste fără de duriare.

Sf. Sufletul robului D[u]mn[e]zău să-l trimiţă cu îngerii Săi la odihnă de vecie şi în lumină nestânsă şi viiaţă neputredă şi sfârşit. Amin.

8. f. 54—56v. [Ertăciune la oameni morţi] [63].

Inc. ...25. Când duci darul tău la oltariul şi acolo îţ vei aduce aminte.

9. f. 57—61. [Ertăciune la oameni morţi] [64].

Inc. ...Că acesta iaste lucru de înprumut. Astăzi iaste pre acesta, iară mâne sau poimâne poate fi şi pre unul dentre noi.

Sf. Cum să mă lăsaţi câte cu trii ertăciuni de ceale mari ca şi Domnul D[u]mn[e]zău să vă iarte şi pre voi pre toţi. Amin.

10. f. 61v—65v. Ertăciune la prunci cei mici ce-s pristeviţi.

Inc. Ascultaţi dumnevoastre pravoslavnicilor creştini, pre carii v-au adus miiostivul D[u]mn[e]zău la petrecania acestui trup ce elu iaste acoma mort.

---

58. Sfîrşitul cazaniei lipseşte. A fost ruptă o foaie, foaia a treia din coala 7, care cuprindea pe prima faţă sfîrşitul cazaniei acesteea, iar pe a doua începutul cazaniei următoare. Foaia, după părerea mea, a fost ruptă de un copist posterior, care, îndrăgostit atît de frumuseţea florii finale a cazaniei acesteea, cît şi de a frontispiciului cazaniei următoare, nu s-a mai ostenit să le copie, ci le-a rupt, fără să mai stea pe gînduri. Aceeaşi explicaţie au şi alte lipsuri: lipsa foilor 5 şi 6 din coala 8 (între foile 40 şi 41), lipsa foii 6 din coala 9 (între foile 46 şi 47), lipsa foii 2 din coala 11 (între foile 53 şi 54), lipsa foii 6 din coala 11 (între foile 56 şi 57), lipsa foii 5 din coala 13 (între foile 65 şi 66).

59. Ultimele cuvinte ale foii 33v sînt următoarele: *de va şi muri tot va fi viu. Întorcând feaţele noastre cătră Tine, D[oa]mne I[isu]se H[ristoa]se ne rugăm sfinţii.*

60. Foaia cu începutul cazaniei lipseşte.

61. Lipseşte şi începutul şi sfîrşitul cazaniei. Sfîrşitul, însă, a fost scris de Pr. Dr. Gh. Ciuhandu, care l-a copiat pe o foaie, adăugată de el manuscrisului, foaia 46, lipită de foaia 47. Copia a făcut-o după un alt manuscris al său, manuscrisul de la Sacadat, care a intrat tot în fondul nostru de manuscrise, ms. nr. 140.

62. Foaia cu începutul cazaniei lipseşte.

63. Lipsă foaia cu începutul cazaniei. Lipseşte la fel şi sfîrşitul cazaniei. Foaia 56v se termină cu aceste cuvinte: *Şi a tot numelui mieu carele vă aflaţi aicia la petrecaniia mia şi carii nu să află aici la petrecaniia mia, să faceţi bine ca.*

64. Foaia cu începutul cazaniei lipseşte.

Sf. De eu m-aș ruga a boiari și a boeriase, a mari și a mici, cum să vă năstăvască și pre dumnevoas[tră] D[u]mn[e]zău, să mă ertați ca să fiți și voi ertați. Amin.

II. f. 66—71. [Cazanie lui Ioan] [65].

Inc. ...Trimite-voiu îngerii miei de vor lua corn de berbiace și vor ședea pre nuor [66].

Însemnări de la prima mînă :

f. 44. *Cercat-am cerneala și hărtiia cum iaste de bună.*

Însemnări posterioare :

Pe diferite foi, note marginale și glose scrise de preotul Dr. Gh. Ciuhandu.

140

Miscelaneu

Sec. XVIII (1726, 1728) [67] ; hîrtie ; 90 foi [68] ; 19·5×15,5 ; între 19 și 27 rînduri pe pagină ; corpul al doilea (f. 4—48) : scrierea, cu cerneală neagră, imită tiparul ; titlurile, colontitlurile, inițialele și indicațiile tipiconale scrise cu cerneală roșie ; șapte frontispicii florale, artistic lucrate : două (f. 5 și 47) numai din cerneală neagră, restul (f. 21, 24, 32, 40 și 44v) din trei culori : negru, roșu și maro ; restul manuscrisului : scris în întregime cu cerneală neagră ; două condee, unul al lui *Stanislav Maloglova* [69] (f. 4—48), iar altul al lui *popa Gabor* (restul foilor) ; legătură veche, cu scoarțe de lemn îmbrăcate în piele. Manuscrisul a fost cumpărat în 1961 de la moștenitorii preotului Dr. Gh. Ciuhandu.

f. 1—1v. Însemnări.

I. f. 2. Cuvăntu cumu s-au arătatu arhanghelu Mihailu lui Avramu la moarte [70].

f. 2v. Fragmente de texte biblice și liturgice. Însemnări.

f. 3—4v. Însemnări.

II. f. 5—20. [Slujba din] sfînta și marea Gioi.

III. f. 20—20v. Cântecu lui Adamu cându nu au fostu putându muri de dulciața raiului [71].

Inc. Și Adamu așe grăiiia : Raiu, raiu, dulcele mieu ; duce-m-așu, ce nu mă înduru.

65. Lipsește foaia cu începutul cazaniei.

66. Sfîrșitul lipsește. Ultimele cuvinte ale foii 71v, cu care se termină manuscrisul, sînt următoarele : *Direpții vor moștini pămîntul în viaci de viaci. Zis, D[oa]mne, cât iaste mulțimia în.*

67. Data de 1726 privește foile 4—48, iar data de 1728 restul. Trebuie reținut că în acest manuscris avem transmise texte anterioare secolului XVIII.

68. Au fost legate la un loc mai multe corpuri : corpul întîi, foile 1—3 ; corpul al doilea, foile 4—48 : corpul al treilea, foile 49—90. Corpul al doilea are paginație originală : 1—16 și în continuare f. 1—29. Lipsă o foaie, între foile 25 și 26 ; foaia cuprindea sfîrșitul unei învățături la morți și începutul celei următoare.

69. Despre Stanislav Maloglova să se vadă : Dr. Gh. Ciuhandu, *Dieci și manuscrise vechi din Bihor*, Tribuna, Oradea, 1919, nr. 50.

70. Din acest cuvînt, copistul n-a scris decît o pagină.

71. *Cîntecul lui Adam* nu e scris de Stanislav Maloglova, ci de popa Gabor.

Sf. Nice suspinare, niee duroare; ce acolo sântu measele tinse şi pause; nedeşetate şi viaţă nesăvăşită. Aminu.

IV. [Învăţături la oameni morţi].

1. f. 21—25v. Învăţătură la oamini morţi [72].

Inc. Ascultaţi, creştini bl[a]g[o]sloviţi şi voi giupineasălor, învăţătură de tocmeală sufletului celui direpţ şi celui păcătos. H[risto]s are 2 ceate de îngeri.

2. f. 26—29. [Învăţătură la oamini morţi] [73].

Inc. ..letul mieu, cum v-au zis Domnul. Atunci grăesc îngerii fără de milî, de zic ei aşa.

Sf. Să le trimiţe cu îngerii săi, la odihnă de veaci în lumină nestinsă, în viaţă neputredă. Amin.

3. f. 29—31v. Învăţătură şi ertăciunea la oamini morţi.

Inc. Doamna voastră, fraţilor miei. Ascultaţi, creştini bl[a]g[o]sloviţi a lui H[risto]s, carii v-au adunat D[o]mnul H[risto]s astezi la petreacanie.

Sf. Şi cu 3 ertăciuni ca să vă iarte [74] şi pre dom[n]iia vo[a]stră D[o]mnul H[risto]s şi să dobîndim înpărăţie de veaci şi nesfârşită, a căruia să cuvine... Amin.

4. f. 32—40. Cazanie la oameni morţi.

Inc. Toţi s-au dus întru loc înfricoşat şi pre ciudat, unde iaste giudecătoriul giudecătorilor.

Sf. Să odihnească sufletul acestui ce s-au răpăosat acumu, în braţăle lui Avraam şi întru înpărăţiia sa, că a Lui iaste... Amin.

5. f. 40—44. Cazanie la oameni morţi.

Inc. Scrie sf[î]ntul pr[o]roc şi înpărat D[a]v[i]d în psalmi 5 şi M[a]t[ei], zicînd, cine iaste omul acela carele să viețuiască.

Sf. Că ei nu ştiu ce fac; pentr-aceaia şi aceast pravoslavnic creştin pre voi pre toţi vă iarte, ca să fiţi şi voi ertaţi de D[u]mnezeu, Amin.

6. f. 44v—47. Aciasta cazanie la prunci mici.

Inc. Dară aciasta floricia pentru ce o ai veştezit aşa de pripă şi făr de vreame acest struguraş.

Sf. Să ne pocăim pentr-aceaia ca s[ă] scăpăm de mu[n]cile de veaci şi să ne dobîndim înpărăţiia ceriului, pentru darul D[o]mnului... Amin.

V. [Rugăciuni].

1. f. 47—48v. Rugăciunea de ploi reale să o citească preotul de 4 ori la Duminecă Florilor şi la Sf[î]ntul Gheorghie şi la Ispas şi la Rusalii şi la Bobotează şi totdeuna cînd vedia vinind fortună şi ploae cu piatra.

Inc. Adevăr destoinic şi direpţ pentru frîmseaţa D[o]mnului nostru I[isu]s H[risto]s ce pusă pre arhanghel Mihail.

Sf. Şi cu a no[a]stre glasuri să fie luoate la D[u]mnezeu şi adusă în ispovedire, preste toate lumea, acum şi puriurea... Amin.

2. f. 49—52. Rugăci[un]ea demeneţei.

Inc. Să ne rugăm lui Dum[n]ezău de viecie Tatălu, putea[r]nicu Domnulu şi Făcătoriu ceriului şi a pământului.

---

72. Sfîrşitul lipseşte.
73. Începutul lipseşte.
74. În ms.: *iarte iarte.*

Sf. Şi noi văzându mila Ta şi paza Sf[i]nţii Tale din neamu în neamu, să lăudămu şi înălţămu numele Tău celu sf[î]ntu de acmu şi până în veaci. Aminu.

3. f. 52—54. Rugăciunia de sara.

Inc. Să ne [rugăm] lui Dumnezău să ne miluiască. Do[a]mne putearnice Părinte, a toată mila carile ai răduitu noaptea spre odihneala ominilor.

Sf. Carile ne-ai făgăduitu noo aşia că vare de vomu ciare de la Tine întru numele Tău toate ne le vei da noo şi ne-ai poruncitu noo aşe zicându: Tatăl nostru carile eşti în ceriu.

VI. f. 54—56. Cântecul în Dumineca Floriloru.

Inc. Merge H[risto]s cu Sipetru de către mutelu Aratului, pă că[m]pi lui Taniosu şi în nacelu că[m]pu era de toate florile, verzi şi roşi şi galbini.

Sf. Carile erai viitoriu în lume şi eu crezu în Tine, Do[a]mne şi cu trupul şi cu sufletul până în veaci de veaci, Amin.

VII. f. 56—57v. Acesta cântecu-i în Vineria de Paşti pintru jelaniia Marii.

Inc. Iară în sara de gioi Marii muma lui H[risto]s iară ia fusease la celu birău mai micu în Irusalimu şi de către zuo.

Sf. Şi aşe să mai mă[n]găia Marieia şi surorile ei. Slava Ta, Do[a]mne H[risto]s, slava chinului Tău, H[risto]s, Do[a]mne, miluiaşte-ne pre noi, Aminu.

VIII. f. 58—59; 61—67v[75]. Cazaniia sf[î]ntei Barbure cându o tăiatu tată-său.

Inc. Sf[î]nta Barbură era din ţara Nicodii fată Deucuruşu, acela era omu păgânu.

Sf. Şi aşe voru dobândi cununa viiţe de vecie cumu gice H[risto]s: Răbdătorii până în sfârşitu aceia voru fi mântuiţi. Aminu.

f. 68. Însemnări.

IX. f. 68v. [Troparul, condacul şi otpustul praznicului Naşterii Domnului].

f. 69. [Rugăciunea de sfinţirea apei] = *Molitfelnic*, Bucureşti, 1937, p. 2.

X. f. 69v—77v. Învăţătura despre muîncile păcătoşilor în iadu.

Inc. Cându fu într-o vreame gându sf[î]nta Marie cumu să meargă să vază muîncile păcătoşiilor.

Sf Zisă Mihail: Aceşte simntu cumătri ceia ce în faţă să cumătrescu, iară în dosu să părăsăscu şi să vându, deci ei să voru mu[n]ci în veaci, Aminu.

XI. [Molitfe].

1. f. 78. [Rugăciune din slujba împărtăşirii grabnice] = *Molitfelnic*, Bucureşti, 1937, p. 175.

f. 78. Însemnare.

2. f. 79—82v. Moli[t]vă de postu ominiloru. Să să stia în genute. Popa zice: Domnu[lui] să ne rugămu = *Ibidem* p. 317—319.

---

75. Foile 59v—60v au fost lăsate albe de copist; el a continuat scrierea textului de pe f. 59 pe f. 61. Pe foile lăsate albe de copist, mîni posterioare au scris diferite însemnări.

XII. f. 82v—83v[76]. Pravila sf[i]nţiloru părinţi după învăţătura a marelui Vaseli.

Inc. Cela ce ucide, Veselie dă pocăinţă 15 ai negri, iară noi duhovnici dămu după Ioanu Milostivul a triia parte.

XIII. f. 84—86v. Cănteculu lui Adamu că[n]du muritu.

Inc. Aşea grăi Adamu celu bătrănu cându i să înplu vreamia lui să moară.
Sf. Şi să să poposască în dulciaţa pomilor, în mirosuniia floriloru şi în dulciaţia raiului, acolo Do[a]mne şi sufletele creştiniloru tăi acolo să să odihnească până în veciia veacului, Aminu.

XIV. f. 87—90v. Întrebări şi răspunsuri.

Inc. Întrebarea: Care bolă fu întâi pre pământu? Răspu[n]su: Durore de pântece.
Sf. Între[bare]: Cine zisă întâiu aminu pre lumea? Răs[puns]: Dumnezeu. Între[bare]: Cându[77].

Însemnări de la prima mînă:

f. 20. *Acest strastnic s-au scris 1726 m[esea]ţa Iannuariia d[e]n 29.* Apoi cu litere latine: *Skrys-am Stanislaw Maloglowa szy*[78] *Pekatos.*

f. 67v. *S[cr]isa-mu eu popa Gabor aciasta învăţătură să-m iarte Dum[n]ezău.*

f. 77v. *Ai Domnului 7236 în luna lui iulie şi amu gătatu 26 de zile. Scris-amu eu popa Gaboru di[n] Căbeşti*[79] *lăcuitoriu în Topa*[80]. *Cine o ceti într-ă[n]sa să încă să-i iarte Dum[n]ezău.*

Însemnări posterioare:

f. 1. *Aciastă sf[în]tă propovedanie este a mea Dimitrie Popovici preot în Cuejd*[81].

f. 1. Cu creion chimic şi litere latine: *De la Iosif Tărău Săcădat*[82] *(Bihor). G. Ciuhandu.*

f. 1v. *Scris-am eu Dimitrie Popovici din Săcădat, lăcuitoriu în satul Cuejd preot şi paroh, iunie în 16 zile an. 1847.*

f. 1v. *Ştefan Popo[vici] preot în Săcădat.*

f. 1v. Cu creion negru şi litere latine: *A Bisericei din Săcădat la anul 1874 prin Teodor Tarau preot.*

f. 2v. *Scris-am eu Ştefan Popovici în anul 1825.*

f. 3. *Scris-am eu Popovici Ştefan din satul Săcădat în luna lui Mai în 6 zile.*

f. 3. *Scris-am eu Dimitrie Popovici preut în satul Cuejd, feovrarie în 8 zile, an. 1847.*

f. 4v. Cu litere latine: *Spre eterna memorie m-am subscrisu cu mana de tiarana eu Arseniu Filipoviciu nascutu din Aradulu vechi. Scris-amu în 28 Ianuarie 1866, ca învetiatoriu în Sacadatu ş-era într-o zi de luni.*

76. Textul a rămas neterminat.
77. Textul a rămas neterminat.
78. szy = şi.
79. Căbeşti se află în raionul Beiuş, regiunea Crişana.
80. Satul Topa este în comuna Hidişel, raionul Beiuş, regiunea Crişana.
81. Cuejd (Cuieşd cu ortografia de azi) se află în raionul Aleşd, regiunea Crişana.
82. Comuna Săcădat se află în raionul Oradea, regiunea Crişana.

f. 4v. Cu litere latine şi creion negru : *Teodor Taranu, preot gr. ortodox din anul 1872, sfinţit în Caransebeş.*

f. 59v. *Scris-am eu Dimitrie Popovici preot în satul Cuejd, iunie în 16 zile, an 1847.*

f. 78v. *Aciastă sf[î]ntă carte este a mea Dimitrie Popovici preot în Cuejd.*

141

Octoih mic[83]

Sec. XVII ; hîrtie ; 29 foi[84] ; 19,5×15,5 ; 18 rînduri pe pagină ; scriere cu cerneală neagră ; titlurile cu cerneală neagră şi roşie ; iniţialele şi indicaţiile tipiconale cu cerneală roşie ; un singur condei ; din legătura veche, posterioară vîrstei manuscrisului, a rămas numai tartaşul din spate : scoarţă de lemn îmbrăcată în pînză. Manuscrisul a fost cumpărat în 1961 de la moştenitorii preotului Dr. Gh. Ciuhandu.

f. 1—1v. [Glas 3].
f. 2—4v. [Glas 4].
f. 5—13v. [Glas 5].
f. 13v—19. Sămbătă sara. Glas şeastii, 6.
f. 19—27. Sămbătă sara. Glas 7.
f. 27—29v. Sămbătă sara. Glas 8.

Pr. D. FECIORU

83. Manuscrisul este fără început, fără sfîrşit şi cu multe foi lipsă în interior. In starea lui iniţială, cuprindea şi alte slujbe de peste an — care anume nu putem şti — deoarece *Octoihul mic*, care ne-a mai rămas, umple foile celei de a doua jumătăţi a sutei a doua a manuscrisului.

84. Manuscrisul are şi paginaţie originală şi signatura colilor. Din manuscrisul care avea peste 210 foi, ne-au mai rămas numai 29 de foi. Prima foaie poartă numărul 157, iar ultima, 210. Signatura e pusă pe faţa primei foi a coalei şi pe faţa ultimei foi. Coalele, din cîte 8 foi coala, ni s-au păstrat în forma următoare : din coala 21 lipsesc 6 foi ; din coala 22 lipsesc 4 foi ; coala 23 este completă ; din coala 24 lipsesc 3 foi ; coala 25 este completă ; din coala 26 au mai rămas 2 foi.

NOTE BIBLIOGRAFICE

Diacon Gheorghe Papuc, *«Pavel, Apostol al lui Hristos» în viziune hrisostomică,* în «Mitropolia Ardealului», an. IX (1964), nr. 1—2, p. 99—117.

Semnalînd faptul că despre Sfîntul Apostol Pavel s-a scris foarte mult în literatura bisericească, autorul socotește nu lipsit de interes să prezinte unele pasaje din opera Sfîntului Ioan Gură de Aur, despre Sfîntul Apostol Pavel, despre care el afirma că «nu este cunoscut de tăți creștinii așa precum ar trebui să fie cunoscut».

Pasajele alese sînt grupate pe teme centrate pe interpretarea dată de Sfîntul Ioan Gură de Aur unora din textele Epistolelor Sfîntului Apostol Pavel, ca: *conștiința permanent vie a misiunii sau a lucrului pe care îl îndeplinea,* în legătură cu textul din Romani I, 1; *dragostea jertfelnică pentru binele celor cărora propovăduia,* în legătură cu textul din I Corinteni XII, 14—15: «Gata sînt a treia oară să viu la voi și nu vă voi îngreuia pe voi, căci nu caut ale voastre, ci pe voi. Deci eu prea bucuros voi cheltui și mă voi cheltui și pe mine pentru sufletele voastre»; *înțelepciunea și tactul activității pastorale a Sfîntului Apostol Pavel în acomodarea la situații și împrejurări diferite,* urmărind interesul și binele credincioșilor săi, în legătură cu textul din I Corinteni IX, 22: «tuturor toate m-am făcut»; *respectarea,* de către Sfîntul Apostol Pavel, a *adevărului fundamental pedagogic ca dascălul să fie model în cuvînt și faptă pentru ucenicii săi,* în legătură cu textul din Fapte, XXIV, 16 și, în special, I Corinteni IX, 27: «Îmi strunesc trupul meu și-l robesc ascultării, ca nu cumva altora propovăduind, eu însumi să mă găsesc netrebnic.» Autorul încheie prezentarea pasajelor din Sfîntul Ioan Gură de Aur cu îndemnurile acestuia *de a urma pildei vii de viață neprihănită a Sfîntului Apostol Pavel,* pornind de la textul din I Corinteni IV, 16; XI, 1: «pentru aceea vă rog să-mi urmați mie, precum și eu urmez lui Hristos.»

Actualizînd cuvintele Sfîntului Ioan Gură de Aur despre învățătura, înțelepciunea, rîvna spre tot lucrul bun și despre neprihănirea vieții Sfîntului Apostol Pavel, autorul găsește, pe drept cuvînt, prilejul de a schița pentru activitatea pastorală a preoților ca dreptarul ce poate fi aflat din activitatea pastorală a Apostolului Pavel: «de a fi conștienți de lucrul pe care îl îndeplinesc, de a-și iubi poporul, de a iubi pacea, de a iubi munca, de a-și iubi credincioșii, urmărindu-le încontinuu binele și de a le pune permanent înainte o pildă vie de urmat.»

Prof. Dumitru Balu, *«Nu mai este iudeu, nici elin»,* în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», an. XXXIX (1963), nr. 1—2, p. 42—54.

Autorul tratează problema apariției raselor, analizînd factorii care au contribuit la precizarea particularității rasiale ale omenirii, care este unitară și egală din punct de vedere biologic și din punct de vedere al puterilor sufletești, întrucît «toate rasele posedă capacitatea de a se dezvolta și toate își pot dobîndi o cultură și o civilizație superioară cînd au condiții corespunzătoare.»

În continuare este analizată teoria antiștiințifică a rasismului, care susține ideea inegalității raselor în privința dezvoltării particularităților lor fizice și psihice, demascînd substratul social-politic al discriminării rasiale ca temei principal al exploatării omului de către om.

In partea doua a articolului său, autorul înfățișează poziția Bisericii Ortodoxe față de problema apariției și egalității raselor, după care, «în fața lui Dumnezeu apartenența la o rasă sau alta nu atinge cu nimic egala capacitate și îndreptățire a tuturor la viața omenească în înțelesul ei plin și la mîntuire.»

Pe de altă parte Biserica Ortodoxă, pornind de la faptul că «identitatea de origină implică elemente care mențin pe toți descendenții, oricît de diferențiați, în limitele unei egalități generale», și că deci «oamenii indiferent de rasa sau etnia căreia aparțin, sînt chemați în mod egal la asemănarea cu Dumnezeu, adică sînt toți înzestrați cu capacitatea de-a progresa nelimitat», nu admite teza că «membrii unei rase s-ar deosebi prin natură de membrii celorlalte rase» și, întemeindu-se pe principiul iubirii dezinteresate, condamnă și respinge «teoriile și practicile rasiste, propunînd în același timp învățătura despre egalitatea înaintea lui Dumnezeu a tuturor raselor și popoarelor, precum și despre obligația respectului, a ajutorului și colaborării frățești» în vederea progresului și a realizării împărăției lui Dumnezeu pe pămînt.

Pr. Scarlat Porcescu, *Iosif cel dintîi mitropolit cunoscut al Moldovei,* în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», an. XL (1964), nr. 3—4, p. 126—139.

Intemeiat, ca izvoare pe documentele privitoare la întemeierea statutului moldovean și pe actele Patriarhiei din Constantinopol privitoare la raporturile Bisericii Moldovei cu Patriarhia Ecumenică în epoca sfîrșitului veacului al XIV-lea și începutului veacului al XV-lea, și folosind lucrări de istorie și monografii referitoare la întemeierea Statului și Mitropoliei Moldovei, autorul tratează problema privitoare la înființarea Mitropoliei Moldovei și la numirea și activitatea primului ei mitropolit — Iosif, dintr-un unghi de vedere aparte.

Indicînd în chiar titlul articolului său, aspectul sub care va trata problema — prin acel adjectiv «cunoscut»—, autorul lasă deci de la început să se înțeleagă că privește ridicarea moldoveanului Iosif, «rudă» cu domnii țării, la demnitatea de arhiepiscop al țării, ca și «cutezanța moldovenilor de a izgoni un mitropolit trimis de Patriarhie și de a se împotrivi hotărîrilor sinodului constantinopolitan, într-o chestiune pe care ei o găseau nedreaptă» ca dovada existenței «unei tradiții, a unei vieți bisericești organizate» și «a unei experiențe bisericești dobîndite într-un timp îndelungat» înainte de veacul al XIV-lea.

Din acest unghi de vedere, autorul urmărește viața bisericească în viața «formațiunilor politice anterioare statului feudal Moldova», după «corespondența papală din secolele al XIII-lea și al XIV-lea adresată regilor și principilor unguri (în care se vorbește de «episcopi schismatici» «valahi» din aceste părți), după actele Patriahiei Constantinopolitane, de la sfîrșitul secolului al XIV-lea și începutul secolului al XV-lea și după unele documente moldovenești, care «arată existența vieții călugărești și mînăstirești» înainte de finele secolului al XIV-lea.

Așadar, înfățișînd temeinicia organizării vieții bisericești anterioare, atmosfera cultural-bisericească din Moldova veacului al XIV-lea și rezistența organizată a clerului — monahal și de mir — moldovean împotriva propagandei active catolice din veacurile al XIII-lea și al XIV-lea, autorul demonstrează că faptul numirii și activității pămînteanului Iosif ca mitropolit al Moldovei ca un moment normal, necesar și inevitabil în dezvoltarea vieții bisericești locale, și că în fața acestei realități locale Patriarhia Ecumenică a trebuit să cedeze.

Dr. V. Gonţa şi Alexandru I. Gonţa, *Un spital de mînăstire la Putna în veacul al XV-lea,* în «Mitropolia Moldovei şi Sucevei», an. XXXIX (1963), nr. 9—10, p. 592—601.

Continuînd cercetările lor asupra asistenţei medicale în trecutul Moldovei — dincolo de primul spital înfiinţat în oraşul Suceava, la începutul veacului al XVII-lea, de care ei s-au ocupat îndeaproape —, cei doi autori, întemeiaţi pe studierea materialului documentar depozitat în arhivele şi bibliotecile de stat, ca şi cel depozitat în arhivele şi bibliotecile mînăstireşti; folosind cronicile şi documentele publicate în colecţiile de specialitate, ca şi literatura ştiinţifică istorică, medicală-farmaceutică; cercetînd însemnările de pe cărţile de cult de la mînăstiri şi lucrările teologice şi bisericeşti cu privire la activitatea socială şi la istoria Bisericii Romîne, reuşesc să stabilească (pornind de la însemnarea pe un Minei manuscris) existenţe unui spital — «bolniţă»[1] — la Mînăstirea Putna, întemeiat de Ştefan cel Mare.

Existenţa spitalului — «bolniţă» — mînăstiresc de la Putna pune mai multe probleme privitoare la aspectul canonic al asistenţei sanitare mînăstireşti şi la activitatea sanitară şi cultural-medicală desfăşurată în aceste «bolniţe», pe care autorii le supun unei documentate analize, ajungînd la următoarele concluzii:

1. Influenţa bizantină asupra organizării noastre de stat şi în cea bisericească a impus direct fundarea instituţiilor de asistenţă socială pe lîngă mînăstiri, chiar dacă uneori documentele de danie pentru aceasta nu specifică expres veniturile separate ale bolniţelor.

2. Dovada cea mai concludentă pentru aşa ceva este însemnarea din 8 martie 1536 că la Mînăstirea Putna funcţiona un spital fără să fi fost vreodată menţionat în privilegiile domneşti ale lui Ştefan cel Mare şi urmaşilor săi, spital la care mai tîrziu în 1543 a apărut o copie după un tratat de medicină scris în limba latină[2], salvat de la focul din 1536.

3. Bolniţele din veacurile XV—XVII sînt spitale şi în ţările romîne — aşa cum rezultă din documentul lui Ştefan cel Mare pentru Zograf şi din cel al lui Vladislav pentru Semidreni şi Argeş — ca şi în ţările slavilor.

4. Concluziile eronate la care au ajuns unii cercetători de istoria medicinii — de profesie medici —, că bolniţele noastre ar fi fost întotdeauna paraclise unde se depuneau călugării morţi înainte de îngropare ori craniile şi oasele acestora după deshumare, provin de acolo că pentru a se documenta în probleme de instituţii feudale bizantine şi romîneşti n-au apelat la canoane, legiuiri bizantine şi documentele vremii emise de cancelariile domneşti... ci au folosit dicţionarele limbii romîne tipărite în veacul al XX-lea, care înregistrau situaţia cînd, după trecerea tuturor spitalelor sub supravegherea statului (la 1 ianuarie 1832, în baza Regulamentului Organic, cap. III, art. 30 şi 85) instituţia «bolniţa» era căzută în desuetudine. Iar după reorganizarea statului romîn modern sub Alexandru I. Cuza, bolniţele de pe lîngă mînăstiri vor fi putut ajunge paraclise şi osuare mînăstireşti.

M. Dan şi O. Filipoiu, *Contribuţii la istoria legăturilor culturale dintre Moldova şi Transilvania în orînduirea feudală. Un manuscris slav transilvănean din 1511,* în «Mitropolia Moldovei şi Sucevei», an. XXXIX (1963), nr. 1—2, p. 55—64.

Manuscrisul *Tetraevanghelului* scris în anul 1511 de popa Mihail, preotul bisericii din Bîrgău, formează obiectul acestui studiu, în care după descrierea critică a manuscrisului şi a cuprinsului lui, autorii trec la dezlegarea problemelor referitoare la: autorul,

1. Dr. V. Gonţa şi Al. Gonţa, *Mitropolitul Anastasie Crimca fondatorul celui dintîi spital din Moldova,* în „Mitropolia Moldovei şi Sucevei", an. XXXVIII (1962), nr. 1—2, p. 33—39.

2. *Proemitatia quaedani ad Medicinam Spectantia,* păstrată la Arh. St. Buc., ms. 503/1857, filele 37—38.

locul și timpul cînd a fost scris acest *Tetraevanghel* «în limba slavonă bisericească de redacție medio-bulgară».

Pe baza însemnărilor făcute pe manuscris reiese că *Tetraevanghelul* a fost copiat după un model avut la îndemînă de popa Mihail. Trecînd la cercetarea privitoare la acest model, autorii analizează comparativ cuprinsul *Tetraevanghelului de la 1511* cu textul Tetraevangheliilor de origină moldoveană și ajunge la concluzia că modelul căutat a fost «probabil un Tetraevanghel de la Neamț de la începutul secolului al XVI-lea».

Oprindu-se la importanța Tetraevanghelului de la Bîrgău din 1511, care alături de alte manuscrise slavo-române face parte «din producția cărturărească a școlii transilvane de slavonie... dovedind existența unui centru modest de pisari în părțile Năsăudului, asemenea celor de la Feleac, din Maramureș, din Mărginimea Sibiului și din Scheii Brașovului, mai ales că și în satul Feldru de lîngă Năsăud este de asemenea atestată existența unui astfel de centru de pisari, al cărui cunoscut exponent a fost diacul Toader.»

Aceste centre, și cele din părțile Năsăudului în primul rînd, își procurau cărți de cult din Moldova vecină, unde vor fi și «învățat carte slavonească și vor fi deprins scrierea cărților slavone preoți și călugări transilvăneni.» Din acest punct de vedere *Tetraevanghelul de la 1511 de la Bîrgău* constituie o dovadă a legăturilor culturale dintre Moldova și Transilvania în epoca feudală, reamintind unitatea dintre frații de pe cele două versante ale Carpaților.

I. Iufu, *Mînăstirea Moldovița — centru cultural important din perioada culturii române în limba slavonă (sec. XV—XVIII)*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», an. XXXIX (1963), nr. 7—8, p. 428—455.

Pornind de la constatarea că «prezentarea începuturilor de cultură română în limba slavonă în Moldova așa cum a fost făcută pînă acum, nu corespunde realității decît într-o mică măsură», datorită faptului că cercetătorii s-au rezumat, în trecut, la studierea manuscrselor existente la Biblioteca Academiei R.P.R. și la Mînăstirea Neamț, fără a studia și alte peste 1200 «manuscrise existente la alte mînăstiri», — autorul, întemeiat pe cercetarea în ultimii ani ai activității sale în special a acestor «alte peste 1200 manuscrise», constată că «materialele documentare pe care le oferă aceste manuscrise ridică probleme cu totul noi or deosebit de importante nu numai pentru cultura română, dar și pentru literatura slavilor sudici din secolul al XV-lea.» Astfel din datele mai bogate și mai precise aflate în aceste documente reiese că nu numai Mînăstirea Neamț a constituit centru de cultură română în limba slavonă, ci și alte mînăstiri moldovene, și că raportul între aceste centre culturale mînăstirești apare sub altă lumină.

În studiul de față autorul analizează critic cele 44 manuscrise de la Mînăstirea Moldovița — păstrate în biblioteca Mînăstirii Dragomirna și în alte părți — înfățișînd rezultatele cercetărilor sale astfel: într-o primă parte prezintă — *descrierea celor 44 manuscrise; vechimea manuscriselor, cuprinsul și limba manuscriselor;* pentru ca generalizînd datele obținute din însemnările făcute pe manuscrise să prezinte în a doua parte a studiului, sub titlul *caligrafi și dascăli*, existența, activitatea, scopul și categoriile școlilor de slavonie de la Mînăstirea Moldovița — care se încadrau în *școlile de dieci, școlile voievodale și școlile mînăstirești.*

În încheierea studiului său autorul constată că manuscrisele slavo-române și însemnările de pe ele cercetate demonstrează că Mînăstirea Moldovița a fost unul din marile centre culturale «nu numai la începutul culturii române în limba slavonă, ci și cîteva veacuri după aceea», întrucît ea trebuie socotită «centrul din care a luat naștere literatura slavo-română.»

O altă importantă concluzie la care ajunge autorul este că «prin confruntarea manuscriselor Moldovenești cu celelalte manuscrise ale slavilor sudici și răsăriteni din perioada respectivă se va constata în modul cel mai concludent că românii au fost singurii moștenitori ai ultimei ediții a literaturii bulgare, scrise în redacție medio-bulgară,

în noua ortografie a patriarhului Eftimie, pregătită de acesta și de școala lui pentru bulgari, la Mînăstirea Studion din Constantinopol, dar rămasă necunoscută lor, fiind definitivată deabia după căderea Bulgariei sub turci (1939) și achiziționată de Alexandru cel Bun pentru nevoile Bisericii Moldovei, organizată de el.»

Studiul se încheie cu afirmația că Mînăstirea Moldovița posedînd prototipurile literaturii slavo-romîne ocupă locul de frunte între centrele culturale mînăstirești din Moldova, începînd din veacul al XIV-lea, pe cînd Mînăstirea Neamț are meritul de a fi fost «prima ce a copiat și multiplicat această literatură» prin caligraful Gavriil, fiul uricanului Paisie. — *(I. V. G.)*.

Françoise Leroy, *Une homélie mariale de Proclus de Constantinople et le Pseudo-Grégoire le Thaumaturge,* în «Byzantion», an. XXXIII (1963), fasc. 2, Bruxelles, p. 357—384.

E vorba de Omilia a 6-a a lui Proclus, atribuită uneori Sfîntului Ioan Hrisostom. Leroy discută părerile și argumentele emise împotriva autenticității, importante fiind cele două pasaje acrostihe, face comparație cu înrudirile literare din două omilii ale lui Grigore făcătorul de minuni și prezintă amănunțit istoria manuscriselor care au transmis textele procliane și pseudogregoriene, ajungind la concluzia că textul aparține lui Proclus, dar a suferit interpolări și prescurtări, fiind posibil ca însuși Sfîntul Ioan Hrisostom să-i fi adăugat elogiul Fecioarei. Omilia în sine este însă a lui Proclus. — *(A. S.)*.

MANUSCRISELE NEPUBLICATE NU SE RESTITUIE. COLABORATORII SINT RUGAȚI SĂ-ȘI PĂSTREZE COPIE DE PE MANUSCRISELE PE CARE LE TRIMIT REDACȚIEI.

MANUSCRISELE, CĂRȚILE, COMUNICĂRILE OFICIALE ALE EPARHIILOR, REVISTELE PERIODICE, ABONAMENTELE ȘI ORICE FEL DE CORESPONDENȚĂ PRIVITOARE LA REVISTĂ SE TRIMIT PE ADRESA:

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE ORTODOXĂ, INTR. PATRIARHIEI Nr. 9, RAIONUL N. BĂLCESCU, BUCUREȘTI, CU MENȚIUNEA: «PENTRU STUDII TEOLOGICE, — REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÎNĂ».