Brașa

STUDII TEOLOGICE

1-2

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE

DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a ANUL XVII Nr. 1—2

IANUARIE—FEBRUARIE 1965

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE UNIVERSITARE
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ŞI DE MISIUNE ORTODOXĂ
INTR. PATRIARHIEI Nr. 9, RAIONUL N. BĂLCESCU, BUCUREŞTI

COMITETUL DE REDACŢIE

PREŞEDINTE:

P. F. JUSTINIAN, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române

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

Înalt 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 ROMÂNĂ

CUPRINSUL

Pr. Prof. D. STĂNILOAE, Legătura între Euharistie și iubirea creștină 3

Prof. N. I. ȘTEFĂNESCU, Influența muzicii poeziei lirice eline asupra muzicii creștine din epoca primară 33

Magistrand MANEA M. CRISTIȘOR, Titulatura de «Primat» în Biserică 45

DOCUMENTARE

Pr. D. FECIORU, Catalogul manuscriselor din Biblioteca Patriarhiei Române (XXIX) 88

Pr. AT. NEGOIȚĂ, Manuscrise de gramatici semite în Biblioteca Patriarhiei Române 100

NOTE BIBLIOGRAFICE, de:

Aug. B., C. B., Gh. Alexe, Al.-A. B., I. F. Stănculescu, I. V. G., Pr. Marin M. Braniște, M. G. Popescu . . . 117

SERIA II, ANUL XVII

Nr. 1—2 IAN.—FEBR. 1965

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.*

Pr. Prof. D. Stăniloae

LEGĂTURA ÎNTRE EUHARISTIE ŞI IUBIREA CREŞTINĂ

Aspectele vieţii bisericeşti sînt multiple. Între ele se află şi aspectul sacrificial. El nu stă separat de celelalte, ci străbate prin toate şi le susţine pe toate, ca şi fiecare din celelalte de altfel : trinitar, hristologic, pneumatologic, euharistic, comunitar etc. Ca fiecare din acelea, aşa şi aspectul sacrificial este atît de esenţial Bisericii, că ea nu se poate concepe fără el.

Dar de aspectul sacrificial al Bisericii e strîns legată existenţa preoţiei în Biserică. Nu poate exista acţiune sacrificială fără preoţie şi nici preoţie fără acţiune sacrificială. Preoţia, în forma ei dublă: preoţie slujitoare şi preoţie generală nu constituie nici ea un element separat de Biserică, ci e imprimată în toată fiinţa Bisericii.

Iar aceste două aspecte strîns împletite şi constitutive pentru Biserică şi prezente în toată viaţa ei : aspectul sacrificial şi cel sacerdotal, îşi au izvorul de alimentare şi de susţinere neîntreruptă în starea de jertfă şi în calitatea de Arhiereu a lui Iisus Hristos. Ele manifestă relaţia strînsă între *jertfa lui Hristos cea pentru noi şi participarea noastră la ea.* Căci între acestea iarăşi este o strînsă legătură. Nu putem să ne aducem jertfă Tatălui în afara lui Hristos, Arhiereul şi jertfa-izvor, dar nici Hristos nu se oferă în continuare jertfă separat de noi şi nu s-a aşezat în stare de jertfă decît pentru noi.

Relaţia aceasta, cu semnificaţiile şi consecinţele ei, ne vom sili să o înfăţişăm în studiul prezent, urmînd enunţărilor Sfîntului Ciril din Alexandria din opera sa : *Închinare în duh şi adevăr.*

I. — SENSUL ASCUNS ŞI PROFETIC AL JERTFEI ÎNAINTE DE HRISTOS

Jertfa este darul oferit de cineva lui Dumnezeu. În jertfă, prin urmare, se deosebeşte : 1. obiectul oferit, 2. actul de oferire, 3. persoana care-l oferă şi 4. Dumnezeu căruia i se oferă.

1. *Obiectul oferit* e orice bun din proprietatea cuiva. În Vechiul Testament, credincioşii ofereau animale, roduri ale pămîntului şi ale muncii lor, vase, metale preţioase, stofe etc. Dar în Testamentul Vechi e exprimată clar ideea că ceea ce se oferă reprezintă pe credinciosul care oferă, că el ar trebui să se dăruiască, dar se răscumpără de această datorie prin obiectele oferite. De aceea evreul cînd aducea un animal spre jertfă, îşi punea mîinile peste el. Aceste obiecte totuşi nu erau nişte simple substitute ale persoanei ce le aducea, ci în oarecare măsură credinciosul se şi dădea puţin pe sine însuşi prin toate bunurile proprii pe care le dăruia. Şi

aceasta nu în sensul magic al cuvîntului, în baza vreunei identități între el și obiectele sale, căci în acest caz evreul ar fi considerat aceste jertfe ca satisfăcătoare pentru Dumnezeu. Ci în sensul că bunurile constituiau o parte a puterii lui, o asigurare a existenței lui. Credinciosul dăruindu-le, dăruia ceva din existența sa în planul ei pămîntesc. Totuși prin aceste bunuri, credinciosul se dăruie pe sine într-un mod foarte incomplet. Nu depășea complet egoismul. Și el era conștient de aceasta. De aceea aștepta timpurile cînd va avea puterea să depășească în mod mai deplin egoismul. Ideea de dăruire completă a fiecărei persoane prin jertfă era numai intenționată, dar nu realizată înainte de Hristos.

2. *Actul de oferire* era dominat de două idei : ideea de moarte și ideea de sfințire, de consacrare. În oferirea animalelor și rodurilor, ca bunuri de consum, domina ideea de moarte, de distrugere. Totuși carnea animalelor omorîte se socotea sfințită. Vasele, metalele, toate bunurile dăruite, nu se distrugeau, ci serveau cultului ; deci ele se sfințeau fără a se distruge. Dar în același timp ele deveneau moarte pentru uzul lumesc. Persoanele ce se dăruiau lui Dumnezeu : preoții, leviții, nazireii, nu se distrugeau nici ele, ci se sfințeau numai ; dar și ele mureau în oarecare mod pentru lume.

Din îmbinarea ideii de moarte și a celei de sfințire rezulta că ceea ce se jertfește, murind pentru un mod de viață inferior, renaște pentru un mod de viață superior. Moartea și sfințirea erau, pe de o parte, într-o relație de succesiune, pe de alta, într-o coexistență. Viața nouă nu numai că începea prin moartea vieții celei vechi, ci ea însăși era o stare de moarte continuă față de modul vechi de trăire. Dar și invers ; pe de o parte, actul prin care înceta viața veche era un act de sfințire, pe de alta, viața nouă de sfințenie era o moarte continuă față de viața în păcat. Sau mai scurt : moartea era sfințire, iar sfințirea moarte. Unind ideea de moarte și ideea de sfințire, Sfîntul Chiril de Alexandria numește obiectul oferit cînd *victimă* (θῦμα), cînd obiect *sacru* (ἱερεῖον), iar actul de aducere cînd jertfire (θύειν), cînd sfințire (ἱερουργεῖν) [1]. E de altfel o alternare pe care o practicăm și noi, cînd spunem că preotul *jertfește* pe Hristos, sau *sfințește* darurile, sau de un credincios că a *murit* pentru păcate și s-a *consacrat* unei vieți curate.

Deci dacă sensul ascuns dar nerealizat al jertfelor din Vechiul Testament era ca persoanele înseși să se dăruiască, actul de jertfă adevărat ar fi trebuit să constea într-o moarte care nu e o încetare de a exista, ci o sfințire, o ridicare a lor pe un plan superior de existență. Vom vedea că acest adevărat act de jertfă se va realiza numai în Hristos. În Hristos, zice Sfîntul Chiril din Alexandria, »Îi aducem lui Dumnezeu ca jertfă buna mireasmă a virtuților» *(Op. cit.*, cartea XII, P.G., LXVIII, col. 820 D). Aceasta e jertfa care place lui Dumnezeu. Se poate spune că jertfa propriu-zis e starea de sfințenie ce începe după moartea modului vechi, inferior, de

1. «Ca într-o icoană, prin victime (θύμασι) ne sfințim (ἱερουργούμεν) sufletele noastre lui Dumnezeu, mutîndu-ne la o viață sfîntă și fără pată» *(Închinare în duh și adevăr*, cartea XI ; P. G. col. LXVIII, col. 769 B.).

viaţă, deşi viaţa nouă înseamnă şi o moarte permanentă pentru modul vechi. În acest sens înţelegem cum starea de jertfă, ca mod nou de vieţuire, închinat lui Dumnezeu, poate dura continuu, cum e cazul cu Hristos [2]. Se poate spune că starea aceasta de jertfă e o viaţă nouă, neegoistă, însufleţită de iubire.

Aplicînd la moartea faţă de păcat a sfinţilor junghierea animalelor în Vechiul Testament şi vărsarea sîngelui la altar, Sfîntul Chiril interpretează în acest sens cuvîntul Psalmistului : «Poate aceasta o cîntă dumnezeiescul David, zicînd : «Cinstită este moartea cuvioşilor» (Ps. CXV, 15). După el, moartea cuvioşilor e ca un dar sfinţit adus lui Dumnezeu. Ea nu înseamnă, de sigur, moartea cu trupul. Ci cuvîntul indică, mai de grabă, moartea pe care ei au obiceiul să o suporte, murind vieţii vechi şi păcatului, dar trăind lui Dumnezeu întru cuviosie şi sfinţenie. Căci e cu neputinţă să înfăptuim o viaţă sfîntă dacă nu am murit mai înainte vieţii vechi şi păcatului. Pentru că scrie Apostolul Petru despre Hristos, că : «a ridicat păcatele noastre în trupul Său pe lemn, ca murind păcatelor să vieţuim dreptăţii» (I Petru II, 24). *(Op. cit.*, cartea XVI. col. 1016 C). Iar vorbind de jertfa animalelor, scrie, că ne facem asemenea animalelor casnice, murind vieţii egoiste ca să trăim lui Dumnezeu prin vieţuirea evanghelică, ca să fim de folos altora (*Op. cit.*, cartea XVI, col. 1013 C).

Sfinţenia vine din relaţia în care intră darul oferit cu Dumnezeu, avînd în acelaşi timp ca scop folosirea altora. Sfîntul Chiril interpretează în acest sens cuvîntul lui Iisus : «Pentru ei mă sfinţesc pe Mine» (Ioan XVII, 19).

Tot ce se oferă lui Dumnezeu, spune Sfîntul Chiril, se sfinţeşte pentru că se apropie de Dumnezeu şi prin aceasta depăşeşte egoismul şi se învăluie în atmosferă de curăţie. Şi cu toate că Dumnezeu voieşte ca mai ales persoana credinciosului să se apropie de Sine, dar credinciosul trebuie să se apropie de Dumnezeu împreună cu lucrurile al căror chivernisitor este. Ceea ce se urmăreşte propriu-zis este moartea faţă de păcat sau sfinţirea credinciosului. Dar credinciosul nu poate muri păcatului şi nu se poate sfinţi ţinînd în mod egoist la bunurile sale. În primul rînd se sfinţeşte, renunţînd la posesia lor egoistă. Prin aceasta a depăşit în oarecare măsură egoismul său prin iubire şi s-a sfinţit. Cei ce refuză să renunţe la bunuri pe motiv că jertfirea spirituală a propriei persoane e superioară jertfirii bunurilor, practică minciuna, practică fariseismul. Căci cum vor realiza moartea modului egoist al existenţii lor, dacă nu acceptă dăruirea bunurilor lor. În măsura în care credinciosul jertfeşte mai mult din bunurile sale, din iubire, dovedeşte că e pregătit să se jertfească şi pe sine, să treacă la un mod superior de existenţă modului egoist.

Totuşi nu ajunge numai această renunţare voluntară la bunurile sale pentru ca credinciosul să renască cu adevărat. Trebuie să «moară» şi el

2. Cf. Sf. Chiril din Alexandria, *Op. cit.*, cartea X, col. 707 D: «Ci Hristos se va aduce de noi şi pentru noi, fiind jertfit (ἱερουργούμενος) tainic». «Iar după asemănarea cu Hristos şi noi sîntem victime sfinţite (ἱερὰ θύματα), ca unii ce am murit păcatului, întrucît a fost omorît păcatul din noi, şi trăim lui Dumnezeu întru sfinţenie şi cuviosie» *(Ibidem)*.

însuși ca mod de dăruire egoistă. Căci poate fi cineva lipsit de bunuri materiale și totuși să sufere de lipsa lor, să jinduiască după ele, pentru că nu se compensează de lipsa lor prin bucuria unei vieți iubitoare.

Dar așa cum credinciosul «murind» în actul jertfei, nu moare în sensul de pieire propriu-zisă, ci renaște pe planul unei vieți de sfințenie, de noblețe generoasă, așa nici bunurile nu se pierd de fapt, ci se transfigurează pentru el, luînd o înfățișare nouă ; credinciosul intră cu ele într-o altă relație. Credinciosul nu iese din relație cu lumea în mod absolut, o dată ce ființa lui e conjugată prin creație cu ea. Dar relația aceasta se sfințește, se înobilează. Credinciosul nu se mai comportă față de lucruri cu simpla lăcomie egoistă, care le trivializează, ci cu iubirea curată, și cu înțelegerea profundă ; el le folosește ca un mijloc de comunicare iubitoare cu semenii. Ele sînt folosite acum după voia lui Dumnezeu. Fără îndoială, nu încetează să se folosească de ele ; dar e o folosire în slujba iubirii de oameni și a descoperirii înțelepciunii lui Dumnezeu, care le-a creat cu acest scop. Credinciosul continuă să se împărtășească din ele. Dar se împărtășește din ele ca din niște bunuri lăsate de Dumnezeu, pentru scopuri generoase. Acesta este unul din sensurile împărtășirii de carnea animalelor jertfite, iar în creștinism de rodurile pămîntului, după sfințirea lor. Prin aceasta se pune o frînă egoismului, concepției că lucrurile aparțin individului într-o formă exclusivă ; ele aparțin lui Dumnezeu și, după înțelegerea noastră de azi, comunității.

Astfel în creștinism nu mai e vorba de distrugerea celor ce pot fi distruse, cum se întîmpla în Testamentul Vechi, ci de renunțarea la uzul opac și egoist de ele, înălțîndu-le într-un orizont spiritual, în planul care face transparent caracterul lor netrecător. De aceea în grecește oferirea lucrurilor lui Dumnezeu se exprimă prin expresia «înălțare» (ἀνατίθημι). Dar actul acesta e în același timp un act de punere a lor în serviciul altora, de servire a semenilor prin ele. Lucrurile înălțate, sfințite prin jertfă, sînt date spre folos general. Prin jertfă, cel ce jertfește intră în relație superioară nu numai față de lucruri, ci și față de semenii săi. Aceasta dă un sens major, moral întregii străduințe a credinciosului de a ajunge în stăpînirea lucrurilor [3].

Lucrurile sînt pentru credincios cifruri ale transcendenții, scară de înălțare a lui spre ea. Dar pentru aceasta ele trebuie să înceteze mereu de a rămînea imobilizate în forma lor opacă, învîrtoșată. Trebuie depășită mereu această învîrtoșare a lor.

3. *Op. cit.*, Cartea XI, col. 688 B. În altă parte Sf. Chiril spune : «Deci Legea spune că cei ce voiesc să veselească în ei înșiși pe Dumnezeul tuturor trebuie să predea și să închine Lui viața lor neîntristată de ostenelile pentru virtute («Nu murmurați», zice dumnezeiescul Pavel, I Cor. X, 10), ci plină de buna mireasmă spirituală» (*Op. cit.*, cartea XVI, col. 1024 A). Iar interpretînd actul frîngerii capului turturelei, în Legea veche, zice : «Apoi frîngînd preotul capul, îl pune pe altar, vărsînd sîngele. Căci sfîntă este cu adevărat mintea sfinților preasfințiți și ea se cuvine în primul rînd să fie dăruită lui Dumnezeu cel curat. Pentru că e plină de cugetări bune și împrăștie mirosul de bună mireasmă al cunoștinței adevărate de Dumnezeu... Dar și viața celor cu frica de Dumnezeu este sfîntă. Aceasta ni se face clar prin porunca de a se vărsa sîngele la sfîntul altar. Căci sîngele e chipul vieții» (*Op. cit.*, cartea XVI, col. 1019 C).

Numai înţelegerea inferioară din vremea Testamentului Vechi socotea necesară distrugerea fizică a unor bunuri naturale prin jertfă, precum aceeaşi înţelegere pe o treaptă şi mai inferioară socotea că se cere o omorîre fizică a unor persoane umane aduse ca jertfă.

Sensul adevărat al jertfei nu se realiza, cu toate aceste acte radicale de distrugere, pentru că în aceste acte pe de o parte se pierduse sensul adevărat al jertfei, de sfinţire, de depăşire a egoismului, pe de alta nu se realiza o jertfire a tuturor bunurilor şi a tuturor persoanelor, pentru că nu se puteau distruge toate. Se afirma mai degrabă ideea răscumpărării credincioşilor de datoria unei jertfiri înţeleasă ca moarte, prin jertfirea unor bunuri. Despărţindu-se de actul jertfei, ideea de sfinţire, s-a ajuns la înţelegerea şi practica greşită a morţii sacrificiale ca distrugere fizică şi la teoria medievală a mîntuirii prin moartea lui Hristos ca simplă satisfacţie adusă lui Dumnezeu.

3. În ce priveşte *persoana care oferă jertfa,* s-a distins în general pe lîngă persoana ce şi-a oferit darul propriu şi o persoană prin care i-a oferit, adică o persoană care nu oferea darul propriu, ci darul celorlalţi. Dacă tot cel ce oferă un dar, tot cel ce jertfeşte ceva, poate fi numit preot, a existat în tot trecutul o preoţie a credincioşilor, întrucît toţi erau chemaţi să aducă jertfă bunuri proprii şi prin acestea persoana lor ; şi o preoţie a celor prin care îşi ofereau credincioşii bunurilor lor, o preoţie slujitoare.

Aceşti preoţi slujitori făceau publice actele de oferire ale celorlalţi credincioşi. Prin aceasta toţi credincioşii luau îndemn să aducă jertfe. Prin preoţii slujitori se generaliza deprinderea de a se aduce jertfe. Şi acest lucru e foarte important, dacă pornirea spre jertfă trebuie să fie generalizată. În al doilea rînd, prin aceasta se exprima ideea că, dacă jertfa e contrară egoismului, ea trebuie să constea în ridicarea bunurilor din închisoarea egoistă în planul deschis, general, superior. Căci Dumnezeu care le pretinde, e al tuturor şi vrea ca să înalţe pe credincioşi prin jertfă deasupra egoismului. De aceea El cere ca persoana murind modului egoist de existenţă, să-şi facă cunoscută voinţa de a trăi pentru comunitate, în iubire faţă de ea.

Fără preotul slujitor, jertfa ar rămîne o manifestare închisă în planul subiectivităţii, nu s-ar realiza o armonie între subiectivitate şi planul obiectiv al vieţii bisericeşti sau al comunităţii religioase, jertfa n-ar fi dusă pînă la capăt şi planul obiectiv n-ar cîştiga nimic din ea. Nu s-ar realiza deplin nici trăirea subiectivă a depăşirii prin jertfă, dacă nu ar fi purtată de elanul generos de a se manifesta pe planul vieţii religioase obiective.

De aceea ne mişcăm neîncetat între preoţia noastră subiectivă şi preoţia slujitoare obiectivă, între jertfa ca act subiectiv şi obiectivarea acestei jertfe prin preotul slujitor.

Preotul slujitor ne ajută să ne întregim trăirea lui Dumnezeu, ca Cel ce nu e pură subiectivitate. Protestantismul subiectivist a suprimat preoţia slujitoare, ca simbol al caracterului suprasubiectiv al Divinităţii. Preotul slujitor întrucît e simbolul aspectului suprasubiectiv al lui Dumnezeu,

e și simbolul planului suprasubiectiv al comunității religioase, al Bisericii. De aceea prin el bunul sau persoana jertfită se ridică din planul subiectiv, în planul comunității religioase obiective. În acest sens jertfa trebuie ridicată pe un altar înalt și comun, trebuie făcută vizibilă într-o biserică comună. Aceasta nu înseamnă că trebuie făcut numai decît cunoscut numele persoanei care a adus ofranda. Aceasta e făcută cunoscută lui Dumnezeu. Comunitatea religioasă se bucură de ofranda în sine. Astfel se împacă smerenia cu obiectivitatea jertfei.

Preotul slujitor nu oferă jertfa lui personală în această calitate a lui (de sigur el e și preot personal pentru jertfa lui personală). El aduce jertfa tuturor. Dar comunitatea religioasă nu este exprimată numai ca o sumă a tuturor credincioșilor, ci și ca o unitate care depășește părțile componente. De aceea preotul slujitor a adus totdeauna nu numai jertfa tuturor credincioșilor care fac parte din comunitatea religioasă, ci și jertfele comunității ca întreg. Prin aceasta antrena pe toți să-și însereze jertfa lor în jertfa comunității, să o ridice la nivelul ei general și obiectiv bisericesc. Jertfa comunității bisericești, e ca un magnet care polarizează în jurul ei jertfele personale. Curentul jertfei comunității religioase atrage în el pîrîiașele jertfelor personale, ridicîndu-le din îngustimea lor subiectivă în planul obiectiv, comunitar, mai bine zis făcînd pe credincioși capabili de jertfă adevărată. Jertfa comunității religioase e baza jertfelor personale ale membrilor comunității. Jertfa comună e baza vieții de comunitate religioasă, care se întărește prin toate jertfele personale. Aci se revelează sensul jertfei ca factor creator de comunitate religioasă, ca factor de depășire a egoismului subiectivist în iubirea dintre membrii comunității.

Dar nici din acest punct de vedere, jertfa dinainte de Hristos nu își împlinea deplin sensul ei. Jertfa comună adusă de preoții slujitori de atunci nu avea forța intrinsecă de a polariza jertfele personale ale credincioșilor. Sau întrucît acele jertfe comune erau parțiale și exterioare preotului slujitor ce le aducea, antrenau și pe ceilalți credincioși numai la jertfe parțiale și exterioare lor. Pe lîngă aceea jertfa comună nefiind asimilată cu persoana preotului slujitor, nu producea o asemenea asimilare nici între jertfele oferite credincioșilor și ei înșiși. Se manifesta prin împărtășirea de carnea animalelor jertfite intenția unei asemenea asimilări, dar ea nu se realiza de fapt.

4. Jertfa era adusă cu credința că *ea se înalță pînă la Dumnezeu*. Dar înainte de Hristos jertfa nu era deplină nici sub acest raport. Dumnezeu voiește ca să intre la El ca jertfă credinciosul însuși. Iar credinciosul nu poate intra la Dumnezeu decît ca jertfă curată. Bunurile oferite ca jertfă, pe de o parte, erau cu mult mai puțin decît cel ce le oferea ; pe de altă parte, acela nefiind curat, nici bunurile care-l reprezentau pe el nu erau curate. Aceeași necurăție îl făcea pe credincios să nu se jertfească el însuși. Și chiar dacă ar fi voit, nu ar fi avut intrare la Dumnezeu, nefiind curat. A intra la Dumnezeu înseamnă a muri total, deși nu fizic, modului egoist de viață, înseamnă a se înălța la un mod total deosebit de cel egoist lumesc, la un mod superior acestuia, la un mod de puritate totală, de iubire neumbrită de egoism.

Dar această depăşire a egoismului nu o poate realiza nimeni numai prin sine însuşi. Şi nimeni nu se poate transpune în starea deplină de jertfă, căci pentru aceasta trebuie să dobîndească o purificare de acest egoism moştenit, numit de creştinism păcatul strămoşesc.

La aceasta îl ajută Hristos, cu forţa purificatoare a unei umanităţi curate, dinamizate de o putere supraomenească aflătoare în ea. Pătrunderea acesteia în credincios se face prin unirea cu Hristos în botezul creştin. După ce e pus în această stare de puritate, credinciosul trebuie să fie răpit de curentul uriaş al unei jertfe obiective, pure, care urcă spre înălţimile transcendente cu o forţă irezistibilă, jertfă umană, dar dinamizată de puterea divină. Aceasta se realizează prin împărtăşirea credincioşilor de Hristos în stare de jertfă.

Numai aşa credinciosul se poate înălţa pînă la Dumnezeu-Tatăl. Nu s-ar putea spune că nu experia şi evreul dinainte de Hristos în actul lui de jertfă o oarecare vecinătate a lui Dumnezeu. Dar era vecinătatea lui Dumnezeu coborît foarte jos. Nu era experiat Dumnezeu în calitatea Lui cea mai proprie de Tată, de Tată al Fiului devenit om şi prin aceasta de Tată al tuturor şi de sursă a Duhului Sfînt, dăruit cu îmbelşugare credinciosului. Numai în Hristos credinciosul a obţinut puterea de a deveni jertfă adevărată şi de a urca din condiţia lui coborîtă pînă la Dumnezeu Tatăl, în înălţimea Lui autentică, pentru a trăi şi el în ea.

În Hristos se realizează deplin jertfa comună pentru toţi şi jertfa persoanelor singulare privită din punctul de vedere al ofrandei aduse, al actului de jertfă, al persoanei care o aduce şi al realizării ţintei ei.

II. JERTFA LUI HRISTOS PENTRU NOI, SAU JERTFA PENTRU INTREAGA COMUNITATE

Sensul major, profetic, aşcuns în jertfele dinainte, se descoperă şi se realizează în Hristos :

1. *Prin ofranda adusă.* Jertfa adusă de Hristos este o persoană umană, de o valoare infinită, deoarece această persoană este în acelaşi timp o persoană divină.

Într-adevăr Hristos este o jertfă personală, adică o jertfă de o valoare supremă în ea însăşi. El se aduce pe Sine însuşi ca jertfă. El se aduce jertfă Tatălui şi rămîne aşa. Orice făptură umană trebuie să se aducă şi să fie permanent jertfă Tatălui, pentru că fiecare trebuie să trăiască lui Dumnezeu. Fiul lui Dumnezeu nu era obligat să se facă om, dar o dată ce a binevoit să se facă, trebuia să se aducă jertfă şi să fie în această calitate o jertfă permanentă. O dată ce-a făcut primul pas (întruparea Sa), trebuia să-l facă şi pe-al doilea. În întruparea Sa pentru noi s-a implicat şi faptul că trebuia să se aducă jertfă, dar şi că s-a adus jertfă în ultima analiză pentru noi. Cînd e privită în legătură imediată cu firea sa asumată, jertfa lui Hristos apare ca o urmare necesară a faptului că a asumat-o. Numai întrebînd mai departe de motivul pentru care s-a întrupat, în răspunsul că pentru noi s-a întrupat, e implicat şi răspunsul că pentru noi s-a jertfit.

Hristos trebuia să aducă o jertfă pentru noi, dar jertfa aceasta n-o putea aduce decît aducîndu-se pe Sine însuși, punîndu-se pe Sine însuși în situația și în necesitatea de a se aduce jertfă. El a voit să sfințească pe cei ce cred, dar pentru aceasta trebuia să se sfințească pe Sine însuși, iar pentru aceasta să se așeze în situația și în necesitatea de a se sfinți pe Sine însuși prin aducerea Sa ca jertfă. A voit să-i introducă pe cei ce cred la Tatăl, iar aceasta o putea face numai punîndu-i în stare de jertfă. Dar pentru aceasta trebuia să intre El primul la Tatăl în stare de jertfă. Dacă nu s-ar fi putut aduce pe Sine ca jertfă, nici un credincios n-ar fi putut intra la Tatăl în stare de jertfă adevărată. Stăruim asupra faptului că Hristos e jertfă și în Sine, pentru a arăta că din El însuși ca jertfă pornește mireasma de jertfă, care îi penetrează și îi antrenează spre starea de jertfă pe toți cei ce se alipesc de El.

Faptul că s-a născut și a rămas fără de păcat, nu a făcut fără rost jertfirea lui. Dimpotrivă, singur Hristos a adus jertfa adevărată Tatălui. După Sfîntul Chiril din Alexandria ceea ce se aduce jertfă trebuie să fie curat de la început ca să poată accepta fără rezerve renunțarea la sine și ca să poată urca pînă la Tatăl prin curăția sa. Dar numai Hristos a împlinit această condiție prin Sine, prin nașterea Sa fără de păcat și prin viețuirea Sa într-o stare de jertfire morală totală înainte de jertfirea de pe Golgota. Deci numai Hristos a putut aduce și a adus de fapt jertfa deplin voită și deplin eficientă, întrucît a fost deplin curată, Tatălui și în această calitate a intrat pînă la Tatăl. «Firea omenească — spune Sfîntul Chiril din Alexandria — era bolnavă mai înainte de întinăciune și nu s-a curățit altfel decît prin Hristos, jertfa cea cu adevărat sfîntă și sfințită» *(Op. cit.*, cartea XV, col. 1004 D).

Sfîntul Chiril repetă fără încetare că Fiul cel întrupat este El însuși o jertfă adusă Tatălui, că a fost singur fără de păcat și deci singura jertfă adevărată prin El însuși. Jertfa plăcută lui Dumnezeu e cea întru miros de bună mireasmă. Dar numai Hristos a putut aduce lui Dumnezeu o jertfă de o perfectă mireasmă. «Arderile de tot dintre animale se ardeau întregi de focul sfînt și nestins, nescoțîndu-se nimic, ci fiecare părticică și mădular urcînd la Dumnezeu întru miros de bună mireasmă. Iar cele junghiate pentru jertfă de mîntuire, primeau o sfințire parțială, ca de pildă în umărul drept, în cap și în picioare, în rărunchi și în ficat și în alte oarecare părți dinăuntru. *Deci numai Hristos e apt să se aducă ardere de tot.* Căci este cu adevărat întreg sfînt, întreg binemirositor și sfințit. Iar nouă ne e propriu a nu avea o sfințenie deplină și o curăție în toate privințele. «Căci nimenea nu e curat de întinăciune» (Iov XIV, 4). *(Op. cit.*, cartea X, col. 709 B).

Că Hristos se aduce ca jertfă prin faptul că s-a întrupat, dar în aceasta e implicată totodată jertfa lui pentru noi, se simbolizează, după Sfîntul Chiril din Alexandria, de aducerea simultană în Testamentul Vechi a unui viței deplin crescut ca ardere de tot și a altuia de un an, pentru păcate. «Dar ia seama că vițelul deplin crescut se arde de tot, iar cel de un an se junghie pentru păcat, ca să înțelegi pe Cel unul care se oferă în desăvîrșirea virtuților ca bună mireasmă spirituală și se

junghie în același timp în simplitate și nevicleșug» (*Op. cit.*, cartea XI, col. 788 C). La fel, zice el, prin cele două turturele jertfite în Legea Veche, una ca ardere de tot, iar alta pentru păcat, se simbolizează Hristos, care pe de o parte moare pentru noi, pe de alta se aduce ardere de tot spre miros de bună mireasmă Tatălui (*Op. cit.*, cartea XV, col. 972 C).

2. În ceea ce privește *actul jertfirii lui Hristos*, el este o moarte reală, acceptată benevol. S-ar părea că aci avem o abatere de la principiul că jertfa trebuie să însemne numai o renunțare la un mod inferior, egoist de viață și o înălțare pe un plan superior, închinat lui Dumnezeu și folositor semenilor și că omorîrea animalelor simboliza doar, printr-o junghiere care ține de destinul lor, această moarte tainică a celui ce le oferea, prin care se pune în slujba a ceva superior, cum se pun animalele prin junghiere. Dar faptul că jertfa persoanei constă numai într-o moarte în spirit față de egoism, nu exclude ca atunci cînd fidelitatea față de Dumnezeu, și față de un ideal superior nu se poate apăra decît cu prețul vieții, să se accepte moartea fizică. În acest caz acceptarea fără șovăială a morții fizice este singura expresie a sincerității morții în spirit și ca atare momentul ei culminant, forma ei desăvîrșită. Lui Hristos, ca modelul nostru, care a fost mort cu totul egoismului și închinat lui Dumnezeu, I se cuvenea să facă și această probă deplină a sincerității și să accepte forma desăvîrșită a jertfei. Și împrejurările I-au impus să facă această probă.

Dar El trebuia să primească această expresie culminantă a actului de jertfă și pentru că prin acest act avea să treacă la starea de înviere, în care starea de jertfă totală poate să continue permanent nu numai în sufletul său, ci și în trupul Său, ridicat cu desăvîrșire peste tot ce e mișcare a trebuințelor trupești, ca din puterea nepătimirii lui să poată comunica tuturor celor ce vor crede în El putere spre o viață de curățire. Starea de înviere a lui Hristos nu e decît forma culminantă a stării Lui de jertfă permanentă, dacă prin aceasta se înțelege sfințenia unei vieți noi. Ea singură poate să fie sursă pentru toate gradele stării de jertfă a credincioșilor, care trebuie să includă atît moartea față de egoism — mergînd în anumite împrejurări pînă la moarte fizică — cît și sfințeneia unei vieți noi, de înviere, începînd cu cea spirituală și sfîrșind cu cea a trupurilor. Precum viața nouă a lui Hristos trebuia să fie culminată, adică o viață de înviere, ca să fie sursă pentru toate gradele de înviere, inclusiv cea cu trupurile, așa și actul inițial al acestei vieți noi — pe care-l continuă starea de jertfă, starea de sfințenie — trebuia să fie culminat, incluzînd toate actele de moarte față de egoism ale celor pentru care s-a jertfit. Unde am avea o sursă de sfințenie și pentru trupurile noastre, dacă n-ar fi înviat Hristos cu trupul, deci dacă n-ar fi și murit ca să poată învia ?

Dar aducînd El această jertfă culminantă, ca sursă de putere pentru jertfirea noastră, aceasta din urmă nu mai trebuie să fie numaidecît o moarte fizică, pentru că noi nu ne împărtășim nici de o înviere imediată cu trupul, pentru a fi prin amîndouă sursă de putere pentru ceilalți.

Jertfirea noastră trebuie să fie numai o moarte față de păcat, față de egoism și o înviere la o viață nouă de virtute, de generozitate. În starea Lui de jertfă culminantă, inițiată prin moartea fizică și desăvîrșită prin înviere, noi avem o sursă a stării noastre de jertfă, de viață nouă, în iubire, chiar sub învelișul existenței noastre pămîntești. Spune Sfîntul Chiril din Alexandria : «Așadar s-a junghiat El pentru păcatele noastre, dar ne-am îngropat și noi împreună cu El, suportînd moartea, nu cea trupească, ci omorînd mădularele cele de pe pămînt și trăind lui Hristos și prin El Tatălui» *(Op. cit.,* cartea XVII, col. 1101 C).

Dacă învierea lui Hristos n-ar fi urmarea unei morți ca jertfă, n-ar avea imprimat în ea caracterul unei stări de jertfă în continuare și n-ar putea fi nici pentru noi sursă pentru acte și stări de jertfă, de viață în iubire. Dar așa, noi avem în învierea lui Hristos, care e continuarea morții Lui, un izvor de morți tainice succesive, tot mai înalte, față de egoism. «Dar, observă, zice Sfîntul Chiril al Alexandriei, că cei ce s-au obișnuit să fie vrednici de laudă, mor în chip sacru (ἱερῶς) lui Dumnezeu în grade diferite de putere duhovnicească și dobîndesc îndată premiile vieți virtuoase» *(Op. cit.,* cartea XVII, col. 1117 B).

3. Aceste lucruri vor deveni mai clare după ce vom privi jertfa lui Hristos în aspectul ei de *jertfă pentru noi.* Aceasta ne va arăta totodată că jertfa lui Hristos a fost desăvîrșită și după aspectul ei de jertfă pentru comunitate.

Într-adevăr, în Vechiul Testament se aduceau și jertfe pentru toată comunitatea religioasă a lui Israel, nu numai jertfe particulare. Dar ele, ca jertfe de animale, erau jertfe de valoare minimă.

Hristos însă a adus o jertfă comună, o jertfă pentru toți de o valoare și de o putere de iradiere incomensurabilă. El s-a adus pe Sine însuși pentru toți. Iar El este un om și nu numai un om obișnuit, ci un om care e și Dumnezeu.

Jertfa lui Hristos, avînd, fără îndoială, și caracterul unei jertfe personale, este în același timp singura jertfă universală, de valoare desăvîrșită, singura jertfă cu adevărat pentru toți, pentru următoarele motive :

a) Firea lui umană nu e firea unei persoane umane obișnuite, ci a unui ipostas divin, iar Dumnezeu e al tuturor. Firea Lui umană, nu e confiscată individualist de un ins obișnuit, ci e deschisă tuturor, pentru că ipostasul ei divin e deschis prin ea tuturor. Firea asumată de El prin faptul că e asumată de un ipostas divin e centrul prin care iradiază, prin care se comunică energiile divine, tuturor. Ea este un izvor virtual de energie pentru toți. De ea se pot bucura în comun toți împreună cu Hristos ; prin ea, Hristos voiește și poate să-i străbată pe toți, să facă pe toți asemenea Lui, să-i unifice pe toți cei ce cred în El. Cum căldura rămîne și în soare, dar se revarsă și în univers, încălzindu-le pe toate, așa și firea asumată a lui Hristos rămîne și în El, dar se dăruiește și credincioșilor. Punînd-o Hristos pe ea în stare de jertfă adevărată, ne pune virtual pe noi toți în starea de jertfă.

b) Hristos a luat umanitatea noastră, nu simplu, pentru a pune firea Sa umană personală în stare de jertfă, ci pentru a compensa starea de păcat a tuturor în general. Pentru noi s-a întrupat şi pentru noi s-a adus jertfă şi rămîne în stare de jertfă. Intenţia verticală manifestată prin jertfă se combină cu intenţia orizontală, deci şi dinamismul vertical al jertfei Lui se combină cu cel orizontal. Jertfa Lui se înalţă spre Tatăl, cu voinţa de a le deschide tuturor intrarea şi de a-i antrena pe toţi după Sine. E propriu de altfel oricărei jertfe să se îndrepte spre Dumnezeu şi să servească celorlalţi. Jertfa e punctul de întîlnire a celui ce jertfeşte cu Dumnezeu şi cu ceilalţi. Dacă o subiectivitate pură este imposibilă pentru că orice act de conştiinţă e îndreptat spre ceva deosebit de ea, în modul cel mai deplin, subiectivitatea se îndreaptă spre realitate, depăşeşte golul ei în jertfă, întrucît jertfa izvorăşte din iubire şi vrea să folosească altora. Dar jertfa care realizează cu adevărat unirea celui ce se jertfeşte cu Tatăl şi cu cei pentru care se aduce, este jertfa lui Hristos.

Dacă jertfirea lui Hristos e dinamizată de pornirea de a se comunica tuturor şi de a fi asimilată de toţi, intrarea Lui la Tătal reprezintă intrarea virtuală a tuturor. În Hristos toţi sînt scoşi virtual din starea de păcat şi primesc posibilitatea de a depăşi egoismul, de a se întoarce cu iubire spre Dumnezeu şi spre semeni. «De aceea a poruncit — zice Sfîntul Chiril de Alexandria — ca altarul de aur construit ca tip al lui Hristos, să fie aşezat în faţa Celui ce este şi se cugetă deasupra Heruvimilor, însemnînd prin aceasta că cele ale noastre sînt puse în faţa lui Dumnezeu şi în ochii Tatălui, în Hristos. Căci pe cel care era întors de la Dumnezeu şi-L supărase din pricina neascultării şi a mulţimii de păcate, l-a aşezat Hristos iarăşi în Sine, ca în Cel dintîi, în faţa Tatălui. Căci a intrat Înaintemergător pentru noi «în cer, ca să se înfăţişeze acum feţei lui Dumnezeu pentru noi», cum scrie înţeleptul Pavel (Cor. IX, 24). Cel ce este pururea cu Tatăl Său, se spune că se înfăţişează acum, prezentînd în Sine, ca în Cel dintîi, în faţa Tatălui, cele ale noastre şi schimbînd vechea întoarcere» *(Op. cit.*, cartea IX, col. 620—21). Iar interpretînd mana ţinută în năstrapa de aur, aşezată în sicriul din Sfînta Sfintelor, spune : «Şi năstrapa s-a aşezat spre păstrare întru generaţiile fiilor lui Israel. Căci Hristos e nestricăcios şi rămîne pururea şi e atotcunoscut în tot timpul. Şi e înaintea Domnului, adică în ochi Tatălui. Căci, cînd s-a făcut Unul-Născut ca noi, atunci a şi intrat în Sfînta Sfintelor, prin cortul cel mare şi mai desăvîrşit, adică «în cer, ca să se arate acum, precum s-a scris, în faţa lui Dumnezeu pentru noi!» (Evr. IX, 24). Căci nu se înfăţişează pe Sine în faţa Tatălui, ci pe noi întru Sine, care am căzut de la ochii Lui, din cauza neascultării şi a păcatului care a stăpînit peste noi» (*Op. cit.*, cartea X, col. 671 B). «Căci Dumnezeu şi Tatăl ne priveşte în Hristos spre aducere aminte şi ne-am făcut în El cunoscuţi şi vrednici de privire şi scrişi în cartea lui Dumnezeu» *(Op. cit.*, cartea XI, col. 736 D). Nu e vorba deci numai de o intrare globală a noastră în bunăvoinţa lui Dumnezeu, ci de privirea fiecăruia din noi după chipul lui personal. După ce Hristos a cîştigat bunăvoinţa Tatălui

pentru fața noastră în general, Tatăl așteaptă fiecare față personală, pe care El o cunoaște, cu aceeași bunăvoință, ca să vină în fața Lui. Iar puterea ca să vină în fața Tatălui o are fiecare tot prin Hristos. «Iar snopul — zice Sfîntul Chiril — se aduce înaintea Domnului. Căci după ce s-a sculat din morți Emanuil, noul rod al firii noastre întru nestricăciune, s-a suit la cer, ca să se arate acum pentru noi feței lui Dumnezeu și Tatăl (Evr. IX, 24), nu pe Sine însuși aducîndu-se sub vederea Lui (căci e pururea împreună cu El și nu e lipsit de Tatăl ca Dumnezeu), ci aducîndu-ne în Sine sub vederea Aceluia mai vîrtos pe noi cei ce eram în afara feței și sub mînia Lui din cauza neascultării în Adam și a păcatului ce stăpînea zilnic asupra noastră. Așadar în Hristos cîștigăm putința de a veni în fața lui Dumnezeu. Căci ne învrednicește de acum de privirea Lui, ca unii ce sîntem sfințiți» (*Op. cit.*, cartea XVII, col. 1096 B).

După Sfîntul Chiril, jertfa lui Hristos pentru noi se poate numi «prețul» dat de El pentru noi lui Dumnezeu-Tatăl, dar numai întrucît a fost necesară patima și moartea Lui pentru a da feței noastre un chip plăcut în ochii lui Dumnezeu și pentru a realiza în firea asumată de El starea de jertfă din care să iradieze puterea care să contrabalanseze întoarcerea noastră de la Dumnezeu și să creeze în fiecare o stare de jertfă asemănătoare. Desigur această forță copleșitoare asupra păcatului nostru general, instaurată în Sine, are numai sensul că poate întoarce pe fiecare din noi spre Dumnezeu, că ne poate pune pe fiecare în starea de jertfă, dacă voim să acceptăm această stare, că ne dă o putere pe care nu o aveam înainte, nu o puteam avea de la noi înșine. Puterea pusă prin moartea ca jertfă în firea asumată a lui Hristos copleșește puterea contrară din noi. Această putere a fost pusă în firea lui asumată cu «prețul» jertfei, adică al morții pe cruce.

Aducînd jertfa perfectă universală, Hristos e Arhiereul desăvîrșit. E desăvîrșit și prin faptul că această jertfă e în același timp jertfa propriei Sale persoane. E ușor să aducă cineva o jertfă străină. Sublimitatea preoției lui Hristos stă în faptul că se aduce pe Sine însuși jertfă. Prin aceasta jertfa Lui n-are nimic pasiv în ea. Fiind identică cu actul preoției, fiind o autoaducere, are dinamismul iradiant care poate atrage și pe alții la autoaducere. Subiectivitatea cea mai intensă a jertfei Lui coincide cu cea mai deplină valoare a ei pentru alții. De aceea Arhiereul Hristos nu poate fi schimbat cu altul. El nu poate fi despărțit de unica jertfă adusă de El pentru toți. Prin faptul că, caracterul iubitor, altruist al jertfei Lui, e indisolubil legat de caracterul personal, subiectiv al ei, Arhiereul care aduce jertfa pentru toți, nu poate fi schimbat cu altul. Căci o viață, chiar desăvîrșită, închinată de un preot deosebit de ea, nu mai are spontaneitatea deplină, lipsește atît preotul cît și jertfa de desăvîrșire. Poate din această despărțire s-a născut pentru jertfă termenul de victimă. Pentru jertfa lui Hristos cea pentru noi nu se mai potrivește însă acest termen, o dată ce în acest caz jertfa este și preot. Vom vedea că nici pentru jertfa noastră în Hristos nu se mai potrivește acest nume, căci și noi sîntem în același timp jertfă și preoți.

4. Pentru toate motivele arătate *jertfa lui Hristos are puterea de a pătrunde pînă la ultima instanţă a transcendenţei* şi a sfinţeniei, pînă la Tatăl. Dinamismul dăruirii şi al sfinţeniei desăvîrşite o duce pînă acolo. Dar dinamismul acesta se propagă şi în cei ce se unesc cu El. Cu cît se ridică cineva prin jertfă mai sus, cu atît serveşte mai mult altora şi antrenează mai puternic la jertfă. Pentru aceasta şi pentru caracterul comun al jertfei Sale, dinamismul şi direcţia ei se imprimă tuturor celor ce nu i se opun, îi răpeşte cu ea pe toţi în pornirea ei spre Tatăl. Astfel unirea cu Hristos în jertfă nu e unirea cu un Hristos pasiv, ci cu Hristosul ce e purtat de o mare iubire spre Tatăl, dar în acelaşi timp de o mare iubire faţă de ceilalţi.

Dinamismul acesta vertical şi capabil de propagare al jertfei lui Hristos îl exprimă Sfîntul Chiril printr-o bună mireasmă care se îmbibă în toate şi din toate se înalţă spre Tatăl. «Multă este bună mireasma cortului sfînt şi fără sfîrşit cu adevărat bunul miros al bisericilor şi al sfinţilor din ele. Pentru că din ele se înalţă ca bună mireasmă Emanuel (εὐωδιάζουσι γὰρ τὸν Εμμανουὴλ) şi săvîrşesc taina lui Hristos, aducînd lui Dumnezeu jertfa cea nesîngeroasă... Aşa dar de la început pînă la sfîrşit stăruieşte buna mireasmă în biserici, prin mielul Hristos» *(Op. cit.,* cartea XVII, col. 1092 B).

Dacă jertfele particulare aduse înainte de Hristos se ridicau prin preotul slujitor pe un altar obiectiv, comun, deveneau bunuri ale lui Dumnezeu şi prin aceasta ale comunităţii înălţate, susţineau şi întăreau viaţa comunităţii religioase, cu atît mai mult se face aceasta acum în Hristos. Datorită atracţiei exercitată de spontaneitatea Lui, prin firea asumată a Lui, credincioşii îşi unifică jertfa lor cu cea a lui Hristos. Animalele aduse jertfă comună şi preoţii Testamentului Vechi ca preoţi ai comunităţii, nu aveau nici pe departe forţa de a polariza, de a atrage pe toţi, la o jertfă superioară, cum are Hristos ca jertfă şi ca Arhiereu, puterea de a atrage pe acest plan comunitar şi înalt jertfele particulare.

Jertfa lui Hristos, nedespărţită de arhieria universală a Lui, are puterea de a susţine pe toţi în drumul lor spre Tatăl.

Aici nu sînt cîteva bunuri ale comunităţii religioase capabile să atragă doar cîteva bunuri particulare, ci o Persoană divină, comună, întrupată, dinamizată de iubirea lui Dumnezeu faţă de toţi, ce se jertfeşte spontan. De aceea poate atrage la actul de jertfă spontană pe toţi cei ce cred în El, făcîndu-i să se unească cu ea şi întreolaltă. Aici toţi credincioşii se umplu de simţirea şi de pornirea Arhiereului comun, care se jertfeşte pe Sine însuşi pentru toţi.

Jertfa lui Hristos ajunge pînă la Tatăl pentru că e purtată de o iubire filială desăvîrşită faţă de Tatăl ; dar cine iubeşte atît de mult pe Tatăl, iubeşte pe toţi fii Tatălui şi de aceea iubirea Lui poate umplea pe toţi cei ce voiesc, de acest dinamism. Şi ea poate să-i umple pentru că e purtată de Cel în care au fost create toate şi care caută să le readune pe toate în Sine şi să le ofere în Sine Tatălui, într-o ascultare şi autodăruire totală. El vrea şi poate să fie, ca Dumnezeu Cuvîntul, totul în toate, pentru ca să le ofere în Sine Tatălui ; dar pentru aceasta trebuie să le

imprime starea Sa de jertfă. Și de aceea s-a întrupat ca să nu ceară altora din exterior această stare, în care ei nu se pot transpune, ci ca să o iradieze în ei din Sine. Hristos ca jertfă are puterea de difuzare a mirului, a cărui mireasmă se îmbibă și în noi și se înalță spre Tatăl. «Din fiecare viață a noastră — spune Sfîntul Chiril — urcă ca un fel de miros spre Dumnezeu, celor moleșiți și nepăsători aducîndu-le osîndă pentru toate greșalele lor, iar celor ce s-au sîrguit bine să viețuiască drept, aducîndu-le mărturia curăției» *(Op cit.*, cartea XIV, col. 912 B). «Dar e propriu vieții noastre, al cărei tip e făina curată de grîu, să fie socotită de Dumnezeu plină de bună mireasmă și de bucurie» *(Op cit.*, cartea XIV, col. 912 C). Iar buna mireasma aceasta o primește viața noastră numai prin îmbibarea ei de duhul de jertfă al lui Hristos, ca printr-o tămîie și untdelemn. Buna mireasmă a jertfei lui Hristos are puterea să copleșească răul miros al egoismului nostru. «Căci nu e nici o îndoială că păcatul din noi e un lucru cu adevărat trist și lipsit de buna mireasmă» *(Op. cit.*, cartea XV, col. 972 D). «Dar în Hristos se va muta și ea la veselie și primește bună mireasmă. Și prin El se aduce lui Dumnezeu» *(Op. cit.*, cartea XV, col. 973 A.

III. JERTFA NOASTRĂ ÎN HRISTOS

Din cele anterioare s-a văzut că prin aducerea jertfei lui Hristos nu s-a rezolvat deplin problema refacerii raporturilor noastre cu Dumnezeu, restabilirea lor pe baze normale.

Jertfa lui Hristos pentru noi s-a adus pentru a ne atrage în starea de jertfă adevărată, pentru a ne ridica din viața de egoism. De aceea, ea trebuie să-și facă efectul pînă la capăt, trebuie să-și vadă împlinită urmarea după care se cere. Jertfa aceasta trebuie să lucreze în continuare. Dar în această lucrare nu mai trebuie să fie singură, ci să fie însoțită de lucrarea credincioșilor provocată și susținută de ea. Slujba lui Hristos ca Arhiereu-Mîntuitor va fi dusă pînă la capăt de-abia cînd va face să se adauge la jertfa Lui pentru noi jertfele noastre personale, cum se făcea simbolic în Vechiul Testament. «Desigur, zice Sfîntul Chiril, dacă nu murea Hristos pentru noi, n-am fi primiți noi spre miros de bună mireasmă lui Dumnezeu și Tatăl. Dar o dată ce s-a desăvîrșit El prin patimi, venim după El îndată noi ca dar sfințit (ἱεροπρεπὲς ἀνάθημα) lui Dumnezeu și Tatăl și ne oferim pe noi înșine jertfă cu adevărat duhovnicească» *(Op. cit.*, cartea XVIII, col. 1089 B). Dacă nu urmează jertfa noastră, nu-și dă jertfa lui Hristos rodul ei pentru care s-a adus. Zădărnicim jertfa lui Hristos cea pentru noi. E încă un motiv pentru care starea de jertfă a lui Hristos trebuie să dureze în veac, ca și arhieria Lui : ca să-și dea rodul în viața fiecăruia din noi, provocînd jertfa noastră, mutîndu-ne și consolidîndu-ne într-o viață de iubire.

Jertfa pentru toți pe care Fiul lui Dumnezeu a adus-o și care se continuă ca stare de jertfă, trebuie să fie însușită voluntar de credincioși, trebuie asimilată de ei pentru a se elibera din închisoarea egoistă, pen-

tru a se transpune în starea de dăruire, prin iubire, în aceeaşi stare de jertfă, pentru a face şi viaţa lor să servească tuturor, pentru a se împărtăşi de elanul generos al lui Hristos. Viaţa noastră trebuie să se articuleze în viaţa lui Hristos, făcîndu-se asemenea celei a lui [4].

Dacă harul dumnezeiesc, dacă toate energiile şi bunurile Sale, ni le îmbie Hristos pentru a ni le face proprii, cu atît mai mult ne îmbie starea Sa de jertfă pentru a ne-o face proprie, cu cît firea asumată de El nu e concrescută ontologic cu ipostasul Său divin, ci a asumat-o intim cu intenţia de a ne asuma prin ea pe toţi, de a ne-o restitui tuturor o dată cu plenitudinea darurilor Sale, umplută de ele, înălţată şi transfigurată de energiile divine. Hristos nu ne pune la dispoziţie energiile îndumnezeitoare în forma divină pură, ci ne pune aceste energii la dispoziţie în forma concretă pe care a luat-o lucrarea lor în firea Sa asumată ; cum căldura soarelui trecînd prin trupul nostru se îmbibă cu vitalitatea lui şi face din el un mediu iradiant de căldură solară şi vitală în acelaş timp, aşa firea asumată a lui Hristos îmbibată şi încălzită de energiile divine, devine un izvor iradiant al energiilor divine încărcate de coeficientul uman.

Pentru aceasta însă noi trebuie să ne deschidem acestei lucrări a lui Hristos, Arhiereul şi jertfa ce durează în veac ; trebuie să ne oferim Lui ca să ne facă şi pe noi jertfe asemenea Lui şi prin aceasta să intrăm purtaţi de El la Tatăl. Preoţia lui obiectivă, comună cere preoţia noastră particulară, iar preoţia noastră particulară se cere după preoţia Lui obiectivă, comună, pentru a ne ridica pe planul comun-bisericesc.

Trebuie să aducem şi noi jertfa noastră, dar nu ne-o putem aduce decît prin El şi în El, ridicîndu-ne în planul comun prin El şi în El, asimilînd-ne jertfa noastră particulară jertfei Lui comune, adică adevăratei jertfe, predînd-o ca preoţi particulari, mai bine-zis predîndu-ne ca preoţi şi jertfe particulare, Arhiereului comun. Prin aceasta ne umplem de spontaneitatea Lui de Arhiereu şi jertfă personală, dar de o spontaneitate pusă în serviciul comun, bisericesc şi de pe acest plan, înălţată spre Tatăl. Poate aşa trebuie înţeles misterul trupului euharistic al lui Hristos, care se dăruieşte tuturor fără să se multiplice ; prin ridicarea noastră în planul comun bisericesc în actul împărtăşirii de El. Hristos, jertfa comună în general, se face propriu fiecărui credincios prin particularizarea Sa multiplă în actul autodăruirii Sale în Sfînta Împărtăşanie ; iar noi ne împărtăşim de El universalizîndu-ne. Dar el, particularizîndu-se, nu încetează de a fi comun, de a ne ridica în acest plan comun. «Se sfărîmă şi se împarte Mielul lui Dumnezeu cel ce se sfărîmă şi nu se desparte». Iar noi, ridicaţi pe acest plan al vieţii de comunitate, nu încetăm de a fi particulari în acelaşi timp. El dă loc diversităţii în Sine, dar chiar prin aceasta, diversitatea respiră în planul comun şi pentru el. De aceea în Hristos, Arhiereul şi jertfa comună, noi continuăm să trăim ca preoţi şi

4. «Căci e primită consacrarea (καθιέρωσις) şi viaţa noastră nouă şi evanghelică e spre miros de bună mireasmă, coplăsmuindu-se (συμπλασσομένη) într-un mod oarecare cu patimile lui Hristos şi însuşindu-şi imitarea Lui» (*Op. cit.*, cartea XVII, col. 1101 C).

ca jertfe particulare și Hristos dorește această continuă consimțire a noastră. Dar preoția și jertfa noastră particulară, se hrănește, se adapă și respiră în ambianța comunității întemeiată pe jertfa comună a lui Hristos. Hristos se cere după noi cum se cere întregul după diversificare organică (oul indefinit în începuturile sale), iar noi ne cerem după Hristos, cum se cere fiecare mădular după întregul organic.

Interpretînd altarul aurit pentru tămîiere, așezat în Sfînta Sfintelor înaintea sicriului legii, Sfîntul Chiril din Alexandria zice : «Altarul închipuiește pe Hristos... iar mai sus Dumnezeu, care primește buna mireasmă fără asemănare a lui Emanuil. Căci n-a săvîrșit păcat, nici s-a aflat vicleșug în gura Lui, precum s-a scris (Isaia LII, 9). Dar și noi înșine sîntem primiți la Tatăl, cînd se ridică din noi buna mireasmă a mirului Hristos» (*Op. cit.*, cartea X, col. 664 D). Desigur buna mireasmă e a lui Hristos, dar particularizată pentru noi și îmbibîndu-se de particularismul nostru. Primiți în Hristos cel comun, El totuși ne ține cu Sine într-o relație personală ; comunul e persoană și deschis pentru toate persoanele, care se conservă, dar se imprimă de un dinamism comunitar, din jertfa comună a lui Hristos, inspirînd și expirînd același mir comun. «Toată firea văzută și nevăzută se împărtășește de Hristos. Îngerii și Arhanghelii și cei mai presus de ei și Heruvimii înșiși nu sînt altfel sfinți decît numai prin Hristos în Sfîntul Duh. Deci el este altarul și El tămîia și Arhiereul, de asemenea, El sîngele curățirii păcatelor» (*Op. cit.*, cartea IX, col. 625 B). Toate sînt articulate în țesătura comună, fără să înceteze de a-și păstra specificul existenții lor în acest context al comunității și în această servire a ei.

Hristos a putut aduce această jertfă comună și inepuizabilă pentru că este și Dumnezeu, pentru că firea Sa asumată este purtată de dinamismul inepuizabil al Logosului, devenit ipostas al ei, spre Tatăl și de dragostea divină spre toate. De aceea simțirea Lui de jertfă este inepuizabilă și e ultimul izvor a toată simțirea de jertfă. «Căci Hristos este — spune Sfîntul Chiril — buna-mireasmă și altar de tămîiere, neavînd dinafară buna-mireasmă, necîștigînd aceasta prin participarea la virtutea și sfințenia evlaviei, ci avînd ca Dumnezeu de la Sine și în firea Sa proprie cele în care e vrednică de laudă, și umplînd toate de mireasma mai presus de lume și mai presus de creație. Căci e cunoscut ca Cel ce e prin fire și cu adevărat Dumnezeu și are în firea Sa miresma cunoștinței Tatălui» (*Op. cit.*, cartea X, col. 712 A).

În jertfa lui Hristos ne spălăm ca într-o baie de păcatele noastre, de egoismul nostru, și ne putem oferi Tatălui. «Căci spunînd — zice Sfîntul Chiril — că cel întinat e necurat pînă seara, a indicat timpul venirii Domnului. Pentru că prin El și în El ne-am spălat de toate întinăciunea din trecut și ne-am izbăvit de vinile mari și mici cei ce eram ținuți în greșeli» (*Op. cit*, cartea XIV, col. 933).

Ideea că jertfa lui Hristos pentru noi trebuie să provoace jertfa noastră în El, e înfățișată în Epistola către Evrei prin afirmarea că Hristos a intrat cu jertfa Sa ca Arhiereu în Sfînta Sfintelor cea din cer ca «Înaintemergător» pentru noi. Căci înaintemergătorul trebuie urmat de cei al căror

înaintemergător este, în aceeaşi calitate în care a intrat El ; ca jertfe şi ca preoţi. Dar cînd îl urmează ceilalţi ? După Sfîntul Chiril din Alexandria această intrare se face încă în timpul acestei vieţi. Încă acum putem intra la Tatăl cu jertfa noastră, şi deci ca preoţi [5]. Desigur însă că intrarea de acum e nedeplină în raport cu cea de la sfîrşitul vieţii, de care s-au împărtăşit sfinţii. Hristos a intrat, zice Sfîntul Chiril, ca Arhiereu, Înaintemergător la Tatăl, dar «şi noi sîntem primiţi în Sine la Tatăl cînd se ridică din noi buna mireasmă a mirului Hristos» *(Op. cit.*, col. 664 B). El n-a intrat deci numai simplu ca Arhiereu pentru noi, pentru a mijloci în locul nostru, ci ca Arhiereu-Înaintemergător, deschizîndu-ne calea şi nouă.

În sensul acesta mai dăm cîteva citate : «În Hristos am dobîndit apropierea şi îndrăzneala spre intrarea în Sfînta Sfintelor, precum ne-a spus înţeleptul Pavel. Căci precum ne-am sculat şi am şezut întru cele cereşti în Hristos, tot aşa în El *am ajuns în faţa Tatălui*» *(Op. cit.*, cartea X, col. 782 B). Şi e vorba de o intrare personală a fiecăruia din cei ce se alipesc de El. Aceasta o spune Sfîntul Chiril de multe ori. Aşa o dată spune : «În nenumărate moduri ne sfinţeşte pe noi Domnul nostru Iisus Hristos, făcîndu-ne sfinţi şi bine-primiţi. Căci prin El şi în El avem aducerea (προσαγωγὴν) şi ne facem bineplăcuţi lui Dumnezeu şi Tatăl. Căci, aflîndu-ne sub stricăciune, ne sfinţim spre cel mai mare folos... Căci în Hristos şi nu în lege este desăvîrşirea» *(Op. cit.*, cartea XI, col. 756 B). Precum legea a dat în cursul vieţii pămînteşti ceva, aşa se dă «desăvîrşirea» în Hristos încă în timpul vieţii pămînteşti.

Dar dacă intrarea noastră la Tatăl e nu numai «prin Hristos», ci şi «în Hristos», intrarea Lui cu noi trebuie să se distingă de intrarea Lui ca Înaintemergător, care e într-un sens fără noi, e numai pentru noi. Ca Înaintemergător ne introduce numai în principiu. Dar ca persoane intrăm după aceea, în El. El intră apoi iarăşi cu fiecare din noi, deşi, pe de altă parte, e neîncetat la Tatăl. Intrarea ulterioară cu noi depinde şi de noi, nu numai de El. Pentru aceasta ni se împărtăşeşte ca jertfă pînă la sfîrşitul lumii. Căci jertfa Sa e veşmîntul în care trebuie să ne îmbrăcăm noi ca să putem intra cu El. E mantia roşie a lui Hristos, o mantie a curăţiei Lui care devine şi a noastră.

Încă prin botez credincioşii se asimilează lui Hristos cel jertfit, luînd şi purtînd tainic moartea Lui în trupul lor. Hristos în stare de jertfă e în ei, sau ei sînt în El, starea lui de jertfă punîndu-i şi pe ei în această stare : «Deci e de trebuinţă ca cei cu adevărat sfinţi şi curaţi să poarte înăuntru şi în afară în chip curat moartea lui Hristos şi să fie îngropaţi în oarecare mod prin sfîntul botez» *(Op. cit.*, cartea XI, col. 780 A). «În Hristos dobîndim astfel ştergerea păcatelor.. Iar curăţiţi astfel şi depărtîndu-ne cît mai mult

5. Mgrs. Cassien, évêque de Catane, *Jésus le Précurseur (Hebr. VI, 19—20)*, în rev. Θεολογία, Atena, 1956, p. 10—25, a precizat această idee exegetic : «Iisus este Înaintemergătorul nostru ca mare preot după rînduiala lui Melchisedec» (p. 107). El n-a intrat numai ca Arhiereu în folosul celor ce trebuie să rămînă afară, ci ca Arhiereu înaintemergător, ca cel ce are să fie urmat în calitatea aceasta de toţi. Dar cînd ? Aci episcopul Casian admite şi un viitor eshatologic şi un prezent. În acest sens, «demnitatea sacerdotală a credincioşilor este simultan o categorie eshatologică şi o realitate prezentă» (p. 121).

de orice rău, vom veni prin El la Dumnezeu-Tatăl» (*Op. cit.*, cartea XV, col. 949 D).

Aspectul pozitiv al stării de jertfă a lui Hristos, adică viața curată, plină de iubire, din viața înviată a lui Hristos, ne-o însușim mai mult prin Sfînta Euharistie. «Pentru că Hristos este făptură nouă, după Scripturi (II Cor. V, 17). De aceea îl primim și noi în noi înșine prin sfîntul Lui Trup și Sînge, ca preschimbîndu-ne prin El și în El, să lepădăm pe omul cel vechi, care se strică după poftele amăgitoare, potrivit cu ceea ce s-a scris» (Rom. VI, 4 ; Efes. IV, 22). (*Op. cit.*, cartea XII, col. 795 C).

Vorbind de succesiunea celor două aspecte ale jertfirii noastre : moartea față de păcat și sfințirea prin Duhul lui Hristos, Sfîntul Chiril spune : «Căci socotesc că cei ce vor primi în ei pe Hristos prin Duhul, trebuie să fie spălați mai întîi de pete și curățiți de păcate, ca să-și înfățișeze sufletul lor strălucitor și nepătat, cum a spus și dumnezeiescul cîntăreț, care a ajuns la bunătatea acestei virtuți : «Gata este inima mea, Dumnezeule, gata este inima mea, cînta-voi și voi suna din strune» (Ps. LVI, 8).

La o treptată înaintare spre Tatăl e aplicată și imaginea intrării lui Iisus ca Înaintemergător, pentru a ne pregăti și nouă intrarea : la început noi sîntem duși pînă la ușa Sfintei Sfintelor, apoi intrăm în interiorul ei. Încă prin jertfa adusă pentru noi, Hristos nu numai a intrat El Însuși în Sfînta Sfintelor, ci a ușurat și urcarea noastră pînă la ușa acesteia. Căci noi ne silim, sub puterea învățăturii Lui, să dobîndim o dreptate și o curăție pregătitoare. Dar înăuntru ne introduce Hristos. (*Op. cit.*, cartea XVI, col. 1056 D).

Cu cît ne unim mai mult cu Hristos întru curăție, cu atît sîntem mai deplin în fața Tatălui. Numai întrucît El e deplin în noi, numai întrucît sîntem plini de El, prezența Lui în fața Tatălui e în același timp prezența noastră.

După aceste considerații generale despre necesitatea jertfei noastre în Hristos, s-ar cădea să privim această jertfă sub cele patru aspecte sub care am privit jertfa dinainte de Hristos și jertfa lui Hristos pentru noi, pentru a dovedi cum ea înseamnă sub toate aceste aspecte desăvîrșirea jertfei.

Dar aceasta a devenit suficient de evident din toate considerațiile de pînă acum, întrucît s-a văzut că jertfa noastră în Hristos e jertfa persoanei noastre, care constă în sfințirea noastră, iar aducerea e făcută de noi înșine, dar și de Hristos, Arhiereul comun și ca atare se împărtășește și ea de caracterul de jertfă sau de străduința pentru comunitate și ajunge astfel pînă la Tatăl, prin Cel ce intră cu ea în Sfintele Sfintelor cerești.

De aceea ne mai tratînd special această chestiune, trecem la una legată de problema jertfei noastre în Hristos, care e de mare interes în dialogul ecumenic actual :

IV. PREOȚIA SLUJITOARE ȘI PREOȚIA SUBIECTIVĂ GENERALĂ

Dacă noi nu ne putem transpune și rămînea în stare de jertfă decît asimilîndu-ne, ajutați de Hristos, benevol stării Sale de jertfă benevolă, sau asimilîndu-ne El, cu consimțirea noastră, stării Sale de jertfă, El trebuie să

rămînă permanent în stare de jertfă şi de Arhiereu al propriei Sale jertfe, ca să ne imprime impulsul Său de autojertfire spre a fi şi noi jertfe şi preoţi ai jertfelor noastre. Şi dacă jertfa Lui e în acelaşi timp jertfa comună, cu care trebuie să se asimileze jertfele noastre particulare, El trebuie să rămînă ca Arhiereul comun, pentru a ne ridica şi pe noi ca jertfe în planul comun.

Noi devenim preoţi care aducem ca jertfă viaţa noastră personală, întrucît sîntem ajutaţi să devenim aceasta prin puterea ce emană din jertfa şi arhieria Lui şi întrucît adăugăm jertfa noastră la jertfa Lui, prin impulsul ce emană din ea, şi sorbim preoţia noastră din preoţia Lui. El mereu rămîne Primul Preot, Preotul de căpetenie, Preotul izvor al preoţiei, Preotul jertfei comune prin excelenţă, Preotul care prin spontaneitatea absolută a autojertfirii ne comunică şi nouă din această spontaneitate preoţească spre a ne aduce ca jertfă particulară, pe care o primeşte lîngă jertfa Sa comună, unificînd-o cu ea. El mereu rămîne Primul pentru toţi, mereu este izvorul comun, centrul de influx şi de atracţie polarizatoare, avînd ca efect jertfa şi preoţia noastră derivată şi particulară.

În El jertfa noastră devine obiectivă, bisericească, dar în acelaşi timp se umple de intensa subiectivitate a Lui, care ne ajută să fim preoţi ai jertfei noastre, pe lîngă faptul că ne predăm viaţa noastră ca jertfă Lui, Arhiereului comun, obiectiv, bisericesc. Prin el se desăvîrşeşte subiectivitatea noastră şi această desăvîrşire coincide cu ridicarea jertfei noastre în planul obiectiv al comunităţii bisericeşti. Subiectivitatea şi obiectivitatea bisericească a jertfei noastre, preoţia noastră şi Arhieria lui Hristos, nu se exclud ci sînt complimentare.

Episcopul Casian a remarcat pe drept cuvînt, că în viaţa viitoare împreună slujirea noastră ca preoţi cu Hristos va fi desăvîrşită, cîtă vreme aici ea e numai o arvună. Noi încă nu sîntem total lîngă El, în sanctuarul ceresc, ci sîntem încă în parte aici, în trupul pămîntesc. Aceasta înseamnă că atunci ne vom ataşa nemijlocit jertfa noastră jertfei Lui, preoţia noastră preoţiei Lui. Mai bine zis vom preda direct ca preoţi jertfa gîndirii şi a simţirii noastre devotate Arhiereului cel mare (Apoc. XX, 6). «Şi slujitorii Lui îi vor sluji (λατέυσιν) Lui şi vor vedea faţa Lui» (Apoc. XXII, 3).

Dar pînă sîntem în trup cele spirituale ni se fac accesibile prin simboale materiale. Hristos, Arhiereul, deosebit de noi, care aduce jertfa comună şi stimulează şi primeşte jertfa noastră ca s-o ataşeze jertfei Lui, trebuie să ni se înfăţişeze printr-o persoană văzută, deosebită de noi, prin care oferă jertfa Lui în continuare în faţa noastră, jertfă care de asemenea e îmbrăcată în simboale. Noi vedem prin aceste simboale ceea ce se petrece invizibil şi comunicăm cu invizibilul prin aceste simboale vizibile.

De aceea Hristos, manifestînd în planul invizibil exercitarea preoţiei Lui comune, ne face vizibilă şi comunicabilă acţiunea aceasta prin lucrările sfinte ale preoţilor slujitori, precum laturea subiectivă a preoţiei Sale o simţim în preoţia noastră subiectivă [6]. În acţiunea sacramentală a preotului

6. Arhimandritul Alexis (van der Mensbrugghe) (*Du Sacerdoce du Christ, des Stages, et de la part des Saints dans ce Sacerdoce,* în «Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale», Paris, nr. 33—34, Janv.-Juille, 1960), vor-

slujitor ni se face sesizabilă acțiunea invizibilă prin care Hristos își oferă în continuare în mod real jertfa Sa.

În Euharistie ne împărtășim real de El, prin chipurile pîinii și vinului, prefăcute substanțial de puterea copleșitoare a Duhului din trupul și sîngele Domnului, în însuși trupul și sîngele Lui. Prescura oferită de credincioși și devenită un bun al comunității, ne închipuiește pe noi în comun și devine jertfa comună, reală, oferită de Arhiereul comun, Hristos, prin preotul comun. Lîngă ea se adună părticelele (miridele) particulare ale credincioșilor, închipuind persoanele lor, nu pentru a se preface și ele (căci în trupul lui Hristos nu se prefac, pentru că persoana credinciosului nu-și pierde identitatea în Hristos, iar în persoanele credincioșilor nu se prefac ca să ajungă acestea în atingere cu trupul Domnului, pentru că înseși persoanele lor sînt de față pentru aceasta), ci pentru a se exprima prin ele participarea persoanelor la starea de jertfă a lui Hristos și prin aceasta transpunerea lor înseși în starea de jertfă și sfințire a lor.

Oferirea jertfei comune de către Arhiereul Hristos pe planul invizibil se face vizibilă în oferirea făcută de credincioși în comun, prin preot. Preotul reprezintă vizibil și pe Hristos care aduce jertfa comună Tatălui, dar și comunitatea care de asemenea o aduce și care arată prin aceasta că recunoaște jertfa adusă de Hristos ca a Sa, că se voiește adusă jertfă, că-și însușește actul de jertfire a Lui în favoarea comunității, sau că vrea să se asimileze cu ea atît în sensul de jertfă pentru comunitate, cît și în spontaneitatea autojertfirii. În actul acesta, vizibil liturgic, Hristos în voința de a-și atașa în actul jertfirii comunitatea, se întîlnește cu voința acesteia, exprimată prin preot, dar și prin fiecare din cei de față care consimt cu preotul. «Ci Hristos, spune Sfîntul Chiril, se va aduce de noi și pentru noi, fiind jertfit (ἱερουργούμενος) tainic în corturile sfinte. Și el este darul nostru prim și mai presus de toate. Căci s-a adus pe Sine jertfă lui Dumnezeu și Tatăl, și nu pentru Sine, după învățătura cea neștirbită, ci pentru noi cei de sub jugul și vina păcatului. Iar după asemănarea cu El și noi sîntem ofrande sfințite, ca unii ce am murit păcatului, întrucît a fost omorît păcatul în noi și trăim în Dumnezeu viața cea întru sfințenie și cuviosie» (*Op. cit.*, cartea X, col. 708 D).

Prin preot, în Euharistie se face vizibilă și comunicabilă prin simboale jertfa lui Hristos, oferită pentru noi toți în continuare de Hristos însuși și se oferă jertfa noastră în Hristos, primită și oferită invizibil de același Hristos, oferind în același timp și noi ca preoți particulari jertfele noastre personale. Sînt jertfe cerute și oferite de Hristos prin același preot slujitor, în unire cu jertfa lui Hristos, de a cărei bună mireasmă se umplu, mai binezis ne umplem noi înșine, căci pe noi ne aducem și ne aduce Hristos prin preotul slujitor. Preotul e simbolul vizibil și viu al lui Hristos, care «ridică

---

bind despre preoția lui Hristos, care e strîns legată de jertfa Sa, zice : «Căci preoția lui Hristos nu e un eveniment miraculos, momentan și izolat, un fulger într-o noapte care îl precede și îi urmează, cum ar voi-o barthianismul. Ea este un act îndelung pregătit de la începutul lumii, prefigurat de patriarhi, prevestit de prooroci, realizat în stagii în timpul «zilelor în trup», explicat după viața Sa muritoare de Apostoli, completat încă și azi în ultimul său stagiu eshatologic».

păcatele noastre și prin care sîntem primiți cînd aducem darurile noastre în Duh lui Dumnezeu și Tatăl» *(Op. cit.*, cartea XI, col. 748 D). «Căci Emanuil s-a numit, după Scripturi, mijlocitorul între Dumnezeu și noi, apostolul și arhiereul mărturisirii noastre» (I Tim. II, 5 ; Evr. III, 1), *(Op. cit.*, cartea XIII, col. 881 C). În Liturghie, iubirea de oameni a lui Hristos cere și aprinde iubirea noastră.

Dar prin preot nu numai se aduce Hristos jertfă și ne aducem și noi jertfă în Hristos, ci ne și împărtășim de jertfa lui Hristos. Căci dacă jertfa noastră, respectiv persoana noastră în stare de jertfă, e ridicată de preot, ca organ vizibil al lui Hristos, la nivelul de jertfă în Hristos și prin aceasta pe planul obiectiv al comunității bisericești, fiind scoși din subiectivitatea nesigură — contrară prin definiție ideii de jertfă — prin împărtășirea noastră de jertfa lui Hristos se instalează Hristos și prin aceasta duhul jertfei lui pentru comunitate în ființa noastră. Dar aceasta nu s-ar putea face fără un oficiant care reprezintă în mod nesubiectiv pe Hristos cel comun, obiectiv-bisericesc. Precum murim nouă înșine, sau ne ridicăm la viața de sfințenie, sau de iubire jertfelnică pentru Dumnezeu și comunitate, prin jertfele ce le aducem noi prin preot, așa e coplești egoismul nostru subiectiv prin pătrunderea noastră de jertfa comună a lui Hristos prin mijlocirea preotului, care ca oficiant obiectiv al comunității reprezintă pe Hristos. Acest lucru se poate spune, mutatis mutandis, și de celelalte taine pe care le primim prin preoți.

Mai exact, întîi ne împărtășim de Hristos ca jertfă și apoi sîntem în stare să ne aducem și noi înșine ca jertfe, chiar dacă între aceste acte nu e o distanță temporală, ci numai o diferență ca de la cauză la efect. Și amîndouă ni se fac posibile prin Hristos în mod invizibil și prin preotul slujitor în mod vizibil. «Căci toate darurile deosebite le dobîndim în El și prin El» *(Op. cit.*, cartea XI, col. 761 A), corespunzător cu faptul că «în Hristos e aducerea de ofrande și toată apropierea noastră de Dumnezeu» *(Op. cit.*, cartea IX, col. 595 A). Dar Hristos ca mijlocitor unic al darurilor dumnezeiești spre noi și al ofrandelor noastre spre Dumnezeu, e simbolizat prin preot.

Și în toate cele ce ni se dau ni se comunică starea de curăție și de iubire a lui Hristos. Și așa sîntem înfățișați de Hristos însuși, sfințiți din sfințenia Lui, o dată cu Sine Tatălui. «Prin împărtășire și prin imitare, se cugetă și zidirea că e tot ce e și Hristos. Și Hristos este cu sfinții... Pentru că El duce în fața Tatălui cele ale noastre, pururea fiind viu ca să mijlocească pentru noi» *(Op. cit.*, cartea XI, col. 741 D.) Cei ce cred, «se află în inima și în amintirea lui Hristos», a Arhiereului comun *(Op. cit.*, cartea XI, col. 741 B).

Ca să precizăm mai bine relația preoției generale de caracter subiectiv cu preoția slujitoare, trebuie să menționăm că cel ce aduce jertfa sa particulară prin preotul comunității, deși aduce în mod principal persoana sa, aduce și lucrurile pe care le posedă, ceea ce se simbolizează de obicei prin diferite daruri. Pe de altă parte, dat fiind, cum am mai spus, că prin ele se manifestă el însuși, că ele sînt o exteriorizare a lui, prin ele se aduce pe sine însuși (de pildă prin prescuri). Și se poate spune

că prin cele aduse nu simbolizează numai oferirea persoanei sale și a lucrurilor ce le posedă lui Dumnezeu, ci renunță la relația sa egoistă cu toate lucrurile, manifestînd voința de a le socoti ale lui Dumnezeu și ca atare bunuri spre folosirea în iubire și credință de către întreaga comunitate umană.

În acest sens, fiecare credincios e preot al creației, avînd misiunea să o aducă lui Dumnezeu și prin ea, sau împreună cu ea, pe sine însuși [7]. El trebuie să dea glas și împlinire aspirației creației de a face manifestată apartenența ei la Dumnezeu, de a fi sfințită, curățită și înțeleasă după această înaltă rațiune a ei, de a fi pusă în slujba lui Dumnezeu, de a fi ridicată dintr-un uz care o terfelește și o face motiv de ură între oameni, la treapta de mijloc al iubirii și comuniunii între oameni. Totuși credinciosul particular manifestă prin aceasta numai atitudinea sa singulară în raport cu natura. Și creația trebuie pusă de întreaga comunitate bisericească în această nouă lumină. Voința aceasta a întregei comunități se proclamă prin preotul slujitor, comun.

Dar nu numai lucrurile și animalele le aduce fiecare credincios lui Dumnezeu, ci și pe semenii săi. Totuși jertfa comună o oferă lui Dumnezeu numai preotul comun și de aceea numai el atașează la această jertfă comună jertfele și rugăciunile celorlalți credincioși. Credinciosul particular ridică rugăciunile sale pentru alți frați ai săi și pentru toți credincioșii, din subiectivitatea sa, în planul unui act al comunității, numai prin preotul slujitor, prin preotul comunității. De aceea credinciosul singular poate să atragă asupra acelora de la Dumnezeu numai atît cît poate atrage o persoană singulară, pe cînd prin preotul comunității, prin preotul Bisericii se dobîndesc de la Dumnezeu toate darurile pe care le poate obține rugăciunea întregei comunități și jertfa comună a lui Hristos și a tuturor adusă de preot.

Preoția subiectivă și în același timp comună a lui Hristos, se bifurcă iradiind în planul nostru în două : în preoția subiectivă a tuturor credincioșilor și în preoția slujitoare. Hristos, aducîndu-se pe Sine jertfă, aduce chiar prin aceasta în același timp jertfa comună, jertfa pentru toți. Preotul subiectiv și Arhiereul comun sînt în persoana lui Hristos unul și același. Credinciosul singular, aducîndu-se, nu poate aduce jertfa comună, pentru toți. El rămîne numai preot subiectiv. E necesar un slujitor anume pentru a aduce jertfa comună deosebită de persoana particulară, care să exercite preoția obiectivă, preoția slujitoare, preoția pentru comunitate. Dar pentru aceasta îi trebuie împuternicirea de la Hristos, pe care îl reprezintă, și consimțirea de la comunitate pentru care și de către care se aduce Hristos ca jertfă. Credinciosul particular reflectă aspectul subiectiv al preoției lui Hristos, aducînd persoana sa, dar întrucît aceasta nu e jertfa comună, cum e persoana lui Hristos, aspectul acesta al preoției comune a lui Hristos îl reflectă preotul slujitor, comun. Aceste două preoții se întregesc, împlinind împreună pe plan bisericesc integritatea preoției lui Hristos. Nici una nu e întreagă fără cealaltă. Credin-

7. Bishop Athenagora, *Priesterhood as a Sacrament*, în «The Greek Orthodox Theological Review», vol. III, nr. 2, 1957, p. 168.

cioşii nu pot lăsa numai în seama preotului slujitor grija rugăciunilor şi a jertfelor pentru ei, nici nu trebuie să considere că se pot dispensa de preotul slujitor. Pe de altă parte lucrările lor nu trebuie să decurgă paralel. Ci credincioşii trebuie să se roage împreună cu preotul care se roagă pentru ei, să se aducă jertfă prin preotul care o ataşează la jertfa lui Hristos şi să-şi alimenteze puterea de jertfă din jertfa lui Hristos adusă de preot.

Perpetuarea preoţiei slujitoare în Biserică este expresia perpetuării lui Hristos în starea de jertfă şi în lucrarea de Arhiereu la dispoziţia credincioşilor. Hristos nu se poate pune la dispoziţia noastră în această calitate fără să se folosească pentru aceasta de anumite organe din Biserică, prin care jertfa Sa pentru comunitate e făcută accesibilă tuturor şi jertfele şi rugăciunile tuturor sînt ataşate jertfei Lui şi ridicate pe acest plan general al comunităţii. Indiferent cum se desemnează aceste organe, Hristos le primeşte ca simboale ale Sale, se uneşte simbolic cu ele ca Arhiereu şi actele Sale de consacrare le identifică cu actele lor de consacrare.

Dacă Fiul lui Dumnezeu, ţinînd seama de starea noastră trupească, a acceptat chenoza întrupării şi a arhieriei vizibile în timpul vieţii Sale pămînteşti, de ce n-ar accepta şi acum, după intrarea în sanctuarul ceresc, să-şi facă lucrătoare arhieria Sa între noi — ca dovadă a apropierii Sale de starea noastră de acum — în forma sensibilă accesibilă nouă ? [8]. Preoţia nu poate avea decît chip uman şi nu poate fi decît o servire pentru credincioşi în formă accesibilă lor, iar Hristos a arătat că nu dispreţuieşte acest chip şi această servire.

Hristos ca Arhiereu pentru noi e şi în faţa Tatălui, mijlocind pentru noi, dar e şi cu noi, rugîndu-se cu noi şi aducîndu-ne ca jertfe în Sine pentru a ne duce cu Sine în faţa Tatălui. Prezenţa lîngă noi ne e asigurată prin preot. Sfîntul Chiril vede această prezenţă a lui Iisus lîngă Tatăl şi lîngă noi preînchipuită în legea veche prin Moise care urcă pe Sinai şi prin Aaron care rămîne cu poporul la poalele muntelui : «Fiindcă a rămas cu noi Fiul, deşi e Dumnezeu prin fire şi Domnul tuturor, prin aceasta arată că nu dispreţuieşte măsura noastră» *(Glafire,* P. G. LXIX, col. 464).

Această umplere a arhiereilor şi a preoţilor de arhieria şi preoţia lui Hristos, a binevoit să o facă cunoscută celorlalţi credincioşi într-o formă sensibilă la început prin trimiterea Sfîntului Duh peste Apostoli, iar apoi tot vizibil prin actul de hirotonie, care arată transmiterea aceleiaşi împuterniciri a lui Hristos organelor succesive. Aceasta e succesiunea apostolică.

Aşa cum în Vechiul Testament Dumnezeu ia din duhul lui Moise şi sădeşte în ceilalţi, aşa şi în Noul Testament Duhul lui Hristos se dă

8. Sf. Chiril din Alexandria, *Glaphyra,* P. G. LXIX, col. 106 : «Căci e necesar să ştim că nici de Fiul însuşi, de Cuvîntul lui Dumnezeu, nu s-ar spune că e preot (ἱερατεύειν) şi că e în rînduială de slujire (ἐν τάξει λειτουργικῇ), dacă nu s-ar cugeta că s-a făcut ca noi şi, precum a fost numit apostol pentru noi, aşa şi preot. Căci chipului de rob i se cuvin cele de rob. Şi aceasta este chenoza».

din unii altora, ca să se arate că «prin unul și același Duh i-a sfințit Dumnezeu pe sfinți dinaintea noastră și pe noi înșine... Căci unul fiind, nu trebuie înțeles divizat în cei mulți, ci este neîmpărțit în distribuirea harismelor și e desăvîrșit unul în toți» (*Glafire...*, col. 464). Ce divizare nu s-ar produce în lumea creștină, dacă fiecare ar apărea cu pretenția că are Duhul nemijlocit de la Dumnezeu.

Iar întrucît prin ei Hristos nu-și pune la dispoziția noastră prin mijloace sensibile, numai harul stării Sale de jertfă, ci și cuvîntul Său de învățătură, arhiereii și preoții slujitori ai lui Hristos se aleg dintre aceia care s-au pregătit pentru a fi organe ale învățăturii neschimbate a Lui. Această învățătură e și ea bunul comun, general, care exprimă pe Hristos și calea pe care ne putem face asemenea Lui, care descrie starea Lui, ridicată la treapta de model, deci puterea prin care credincioșii sînt ajutați să iasă din diversitatea egoistă și să se transpună în starea jertfei generoase.

Cei dintîi aleși spre a fi organe ale Arhiereului Hristos, organe de transmitere a harului și a cuvîntului lui Hristos, au fost ucenicii Lui. «Căci arhiereului și căpeteniei tuturor, lui Hristos, I-au fost împreună lucrători în chip spiritual dumnezeiești ucenici, adăugîndu-se Celui ce toate le poate împlini, nu ca unuia slab în putere, ci ca unii ce au fost chemați și bine aleși ca să-L slujească și au cîștigat de la El putere pentru toate» (Sfîntul Chiril, *Închinare în duh și în adevăr*, cartea XI, col. 729 C) [9].

Harul arhieresc al Apostolilor trece apoi la arhiereii de după ei și prin aceștia la preoți. Numai prin aceștia se aduce jertfa lui Hristos. «Cu toate că era plină țara iudeilor de mii de cetăți și sate, Dumnezeu a poruncit să se plinească cele sfinte (τὰ ἱερὰ) și legea cu privire la Paști numai în sfînta cetate, litera legii închipuind, socotesc, prin aceasta că nu e îngăduit și nu se permite cuiva să împlinească taina lui Hristos în orice mod ar vrea, adică în orice loc. Căci singurul loc cuvenit ei și cu adevărat potrivit este sfînta cetate, adică Biserica în care este și preotul legiuit. Și prin mîini sfințite se săvîrșesc cele sfinte și se aduce tămîie lui Dumnezeu Celui ce ține toate, și jertfă curată, după cuvîntul proorocului Maleahi (I, 11). Așadar ereticii care strîmbă cele drepte, disprețuiesc legea cu privire la aceasta, căci jertfesc mielul nu în sfînta cetate, nici prin mîinile celor aleși de Duhul pentru sfînta slujbă (εἰς ἱερουργίαν),

9. Arhim. Alexis (van der Menschbrugghe), *art. cit.*, p. 12—13 : «Dacă preoția lui Hristos, după Scriptura însăși, nu e limitată numai la Vinerea-Mare, ci se prelungește dincolo de «zilele Sale în trup» (Evr. VII, 5), este tot așa de adevărat că ea se întinde asupra întregii vieți a lui Hristos... Dar am dori, de asemenea, să relevăm un alt aspect al acestor taine (ale vieții lui Iisus). Pe lîngă sensul lor sacerdotal, ele mai cer să se observe cum Hristos găsește în fiecare din ele ocazia să asocieze intim sfintele personaje la ceea ce face El ; își adaugă o colaborare umană. Constatînd aceasta, noi ne găsim înaintea unei probleme teologice: autonomia, aparentă și ea, a unității absolute și radicale a preoției lui Hristos, de o parte; participarea, nu mai puțin incontestabilă, a Sfinților la această preoție, de altă parte. În Apocalipsă se vorbește de preoția lor în cer (V, 10). Dar această colaborare sacerdotală începe încă din viața de aici de jos.

ci, cum scrie dumnezeiescul Pavel, răpindu-şi loru-şi cinstea şi aducînd în tot locul» *(Op. cit.*, cartea XII, col. 1086 D).

Despre amîndouă preoţiile vorbeşte Sfîntul Chiril în următorul pasaj : «Arătîndu-se în lumea aceasta cortul sfînt şi adevărat, adică Biserica, Hristos strălucind în ea în multe feluri, se aduce *de noi* (preoţia generală) şi pentru noi (preoţia slujitoare) ca ofrandă sfîntă lui Dumnezeu şi Tatăl, preţ de răscumpărare şi schimb pentru viaţa tuturor, ca unul ce e de un preţ egal cu toţi. Căci după ce Unul-Născut s-a făcut ca unul din noi, s-a adus pe Sine însuşi lui Dumnezeu şi Tatăl, ca frunte şi pîrgă a firii noastre, care împrăştie buna mireasmă întru sfinţenia care e în El în chip firesc şi fiinţial, dar care e şi primită din pricina firii asumate. Fiind unul şi acelaşi, a fost închipuit în multe feluri, prin aducerea de daruri ale căpeteniilor, dar şi acum Hristos e adus jertfă (ἱερουργεῖται) prin căpeteniile ce se succed, fiind înţeles în multe feluri şi cinstit prin diferite numiri. Iar aducerea de daruri în fiecare zi închipuieşte săvîrşirea neîntreruptă şi fără sfîrşit a jertfei lui Hristos în toată ziua şi aducerea de daruri de către cei îndreptaţi în credinţă. Căci nu vor lipsi închinătorii şi nu va înceta aducerea de daruri» *(Op. cit.*, cartea X, col. 707 BC).

Dar toată opera *Închinare în duh şi adevăr* a Sfîntului Chiril din Alexandria vorbeşte mai ales de jertfa şi de acţiunea de jertfire a credincioşilor în Hristos. Chiar preoţii din Vechiul Testament, sînt tipurile membrilor Bisericii, după el. Cărţile XI—XII, intitulate «Despre Preoţie», nu sînt decît aplicarea la creştini a tot ce se spune în Testamentul Vechi despre preoţia legii. Vorbind de sfinţirea preoţilor din Vechiul Testament, Sfîntul Chiril spune : «În acelaşi fel se sfinţeau preoţii, care erau spălaţi în apă şi unşi cu undelemn, apoi, astfel unşi, erau îmbrăcaţi cu îmbrăcămintea sfinţită şi li se sfinţeau mîinile pentru a-i arăta şi a-i face destoinici să aducă jertfele în chip curat şi neprihănit. Aşa am fost spălaţi şi noi mai înainte şi am fost împodobiţi cu harul de sus şi am fost unşi spre desăvîrşirea cea duhovnicească, pentru ca, îndrăznind, să aducem, cu mîini curate şi atotnevinovate, daruri lui Dumnezeu, se înţelege duhovniceşti» *(Op. cit.*, cartea XI, col. 754 D). Iar vorbind de jertfirea unui viţel pentru preoţii şi leviţii din Legea veche, Sfîntul Chiril zice: «Şi se junghie pentru cortul sfînt şi pentru cei ce şi-au pus mîinile peste el. Iar aceştia sînt leviţi şi preoţi. Căci a murit (Hristos) pentru Biserică şi pentru cei sfinţiţi prin credinţă» *(Op. cit.*, cartea XI, col. 756 D). Explicînd ungerea lui Aaron şi a preoţilor din Testamentul Vechi cu sîngele berbecului la mînă, ureche, piciorul drept, Sfîntul Chiril spune : «Căci toate darurile deosebite le cîştigăm în El şi prin El. De aceea a fost sfinţită şi mîna care înfăţişează lucrarea făptuitoare, şi piciorul, simbolul umblării drepte. Căci noi trebuie să ne împodobim cu fapte bune şi să mergem pe cărarea care duce la toate cele plăcute lui Dumnezeu» *(Op. cit.*, cartea XI, col. 761 A).

În mod special preoţia din Vechiul Testament o vede Sfîntul Chiril ca chip al creştinilor ce se feresc de păcate. «Şi cele junghiate pentru păcate sînt îngăduite spre mîncare numai slujitorilor (τοῖς ἱερουργοῦσι) .

Căci nu se cuvine sufletelor lipsite de sfinţenie să se împărtăşească de Sfîntul Trup al lui Hristos, ci celor aleşi şi curaţi, cărora li se spune : «Iar voi sînteţi neam ales, preoţime împărătească, neam sfînt» (I Petru II, 9), *(Op. cit.,* cartea XIII, col. 863 C).

Totuşi Sfîntul Chiril evită în general să folosească pentru credincioşi însăşi numirea de preoţi, rezervînd-o aceasta pentru preoţii slujitori.

IV. ASPECTUL ECLEZIOLOGIC AL JERTFEI ŞI AL PREOŢIEI ŞI ASPECTUL SACRIFICIAL ŞI SACERDOTAL AL BISERICII

1. Sfîntul Chiril din Alexandria subliniază de multe ori că jertfa nu se poate aduce decît în Biserică, fie că e vorba de jertfa lui Hristos, fie de a noastră. Sensul acestei idei stă întîi în faptul că jertfa lui Hristos, fiind jertfa comună şi intenţionînd atragerea tuturor credincioşilor în starea lor de jertfă, produce şi susţine prin însuşi acest fapt Biserica. În al doilea rînd, jertfele noastre trebuind să se încadreze în jertfa comună a lui Hristos, însemnînd o săltare din viaţa de egoism, contribuie şi ele la realizarea şi menţinerea Bisericii, care nu e decît comunitatea sfinţită prin şi în jertfa lui Hristos, comunitatea însufleţită de iubirea jertfelnică.

Dacă Hristos e jertfa primă, fundamentală, pe care se adaugă jertfele noastre, atunci El e, pe de o parte, jertfă, pe de alta, altar de jertfă pentru jertfele noastre. Ne zidim pe El, şi în jurul Lui ca Biserică, devenim împreună cu El un singur altar, sau o singură Biserică, din care se înalţă buna mireasmă a credinţei şi a vieţuirii noastre curate şi iubitoare în Hristos. Dacă Biserica are două caracteristici : să stea în relaţie de slujire cu Dumnezeu, adică să fie sfîntă, şi să constituie o comunitate iubitoare, prin jertfa noastră adusă în Hristos sînt împlinite amîndouă aceste însuşiri : «Apostolii, zice Sfîntul Chiril, sînt pietre pe piatra Hristos. Dar şi noi ne ridicăm ca pietre vii într-o casă duhovnicească, Biserica sfîntă, locuinţa lui Dumnezeu în Duh. Dar nu mai puţin sîntem şi un jertfelnic, adunaţi într-o unitate duhovnicească, iradiind ca o bună mireasmă credinţa în Hristos, aducînd prin El lui Dumnezeu şi Tatăl ca o tămîie binemirositoare ofrandele virtuţilor... Căci cei ce iradiază pe Hristos ca pe o bună mireasmă, îşi însuşesc cu totul sfinţirea cugetării lor» *(Glafire...,* col. 668) [10].

E adevărat că Sfîntul Chiril spune că şi «fiecare dintre credincioşi este casă şi templu al lui Dumnezeu, avînd sălăşluit în sine pe Hristos» *(Închinare în duh şi adevăr,* cartea X, col. 656 C) [11]. Dar dacă după chipul bisericii ca locaş, fiecare credincios are o Sfînta Sfintelor, în care — cum spune Marcu Ascetul-Hristos ca Arhiereu primeşte jertfele de gîn-

10. Vezi şi Origen, Onilia IX la Ieşire, P.G., XII, col. 363 : «Iubetur ergo universus populus, unusquisque pro viribus conferens, facere tabernaculum, ut quodammodo omnes simul unum sint tabernaculum...».

11. Origen, *op. cit.,* col. 366 : «Potest autem et unus quisque nostrum et semet ipsum constituere tabernaculum Deo».

duri curate ale credinciosului [12], de ce n-ar avea și comunitatea ca Biserică o Sfîntă a Sfintelor, în care să se afle Hristos, oferind jertfa Sa neîncetat Tatălui și primind jertfa comunității și a fiecăruia ridicată în planul cel mai înalt și mai intim al comunității, unde e Dumnezeu însuși? Tema n-a fost pusă de Sfinții Părinți decît doar în sensul general că Hristos este capul Bisericii, adică al comunității, văzută ca trup. Dar aceasta înseamnă că există o unitate organică interioară între credincioși și în vîrful, sau în cel mai intim interior al ei, iradiind în toată comunitatea, este Hristos. Credinciosul singular, ajungînd și el cu jertfa sa în cel mai intim interior al său și depășind egoismul exterior, întîlnește intimitatea vieții de comunitate, sau invers, străbătînd prin iubire la înălțimile vieții de comunitate, se află pe sine însuși în ceea ce este el mai intim și mai autentic. În felul acesta se rezolvă păruta contradicție dintre autenticitatea intimității și viața de comunitate, între biserica intimă și Biserica comunitară. Numai egoistul se află în contradicție și cu intimitatea proprie și cu comunitatea. Viața «bisericească» este propriu-zis o viață de intimitate comunitară și proprie.

În acea intimitate, care e cea mai proprie ambianță de iubire, însă adeseori pentru noi mai mult virtuală, se oferă Hristos neîncetat Tatălui pentru noi și acolo ne atrage pe fiecare și pe toți, ajutîndu-ne să ne depășim dispersarea și vrăjmășia egoistă de suprafață. Cine nu experiază în comuniunea cu celălalt o unitate intimă care-i umple de fericire pe amîndoi? De natura aceasta trebuie să fie unitatea interioară a celor ce cred cu tărie și fructifică în iubire credința lor comună.

Aducîndu-se deci Hristos ca Arhiereu și aducîndu-L și noi prin preotul slujitor ca jertfă, și în același timp aducîndu-ne El și aducîndu-ne și noi, tot prin preot, jertfă, ne zidim ca Biserică pe piatra fundamentală a jertfei Lui. De asemenea ne zidim în preoție sfîntă, căci nu sîntem jertfe pasive, ci ca și Hristos, jertfe active, jertfe vii (fiind mai activi, mai vii decît în starea de păcat, Rom. VI), spontane, subiecte și ofrande în același timp, deși nu excludem pe preotul comun, ci ne ridicăm în planul obiectiv al comunității prin el, adică ne zidim în Biserică obiectivă, comunitară, așa cum Hristos ni se face accesibil prin preot în această ambianță de comunitate. În preot Hristos coboară, sau iese în întîmpinarea noastră, în planul comunității, iar noi urcăm spre El, ieșind în același plan al comunității, într-o comunitate nelipsită de intimitatea proprie și de intimitatea comuniunii. Biserica este Hristos ca jertfă și ca Arhiereu (ca subiect al jertfei) împreună cu noi ca jertfe și ca preoți (ca subiecte ale jertfei), ridicați în această stare de El, realizînd și El și noi, sau împreună, comunitatea prin preotul vizibil, comun, care, departe de a anula subiectivitatea și jertfa noastră, o potențează și o duce pînă la împlinirea ei prin realizarea comunității.

Preotul comun, vizibil, și în măsură mai generală episcopul, este simbolul și condiția comunității, a Bisericii, punctul în care se întîlnesc

12. În legătură cu aceasta stă și considerarea trupului Domnului, deci și a fiecăruia din noi, ca o catapeteasmă, prin care se intră în Sfînta Sfintelor (Evr. X, 20; Sf. Chiril, Închinare în duh și adevăr, cartea X, col. 661 A).

Hristos ca Arhiereu și credincioșii ca preoți subiectivi, de unde se propagă forța unității lor, a duhului de comunitate. Subiectivitatea lui larg cuprinzătoare trebuie să se resimtă de spontaneitatea arhieriei lui Hristos și de spontaneitatea preoției subiective a tuturor credincioșilor.

Dacă jertfa trebuie să-și ia puterea din jertfa lui Hristos și trebuie să se unească cu ea, iar Hristos e altarul și Arhiereul pentru celelalte jertfe, adică al Bisericii în continuă devenire, atunci ea nu se poate aduce decît în Biserică, contribuind la edificiul ei. Precum numai în cortul sfînt se ofereau jertfele, așa «taina lui Hristos trebuie să se săvîrșească în biserici ca în niște corturi... Deci calcă porunca lui Dumnezeu ereticii cei de alt cuget, zidindu-și lor în afară de cortul cu adevărat sfînt, alt cort, și jertfind mielul afară și ducîndu-l departe de casa cea una și împărțind pe cel neîmpărțit... E o greșeală și o vină a unui suflet lipsit de orice evlavie să îndrăznească a jertfi în orice loc și să nu îndeplinească în casa lui Dumnezeu taina lui Hristos» *(Op. cit.*, cartea X, col. 696 CD). Dacă jertfa e pentru comunitate, ea trebuie adusă în comunitate. Dacă Hristos e jertfă pentru toți cei ce cred în El, pentru întreaga comunitate, în comunitatea aceasta trebuie să se ofere în continuare, pentru ca întreaga comunitate să se împărtășească de El. Jertfa comună a lui Hristos, nu poate să fie împărțită. În această adunare, în atmosfera jertfei comune a lui Hristos, stă Biserica. «Căci Biserica se odihnește în Hristos și El ne poartă pe noi», se înțelege în starea de jertfă *(Op. cit.*, cartea X, col. 721 D). Iar preoții sînt articulațiile văzute ale comunității și ale ei cu Hristos. De aceea, Sfîntul Chiril spune : «Ia seama deci să nu părăsești pe levit tot timpul cît trăiești pe pămînt. Căci nu te poți apropia de Dumnezeu și jertfa nu e primită fără levit. Pentru că ei mijlocesc între Dumnezeu și noi, imitînd pe Mîntuitorul, adică pe Hristos. Iar cînd Legea spune că nu trebuie să se săvîrșească jertfele (τὰ ἱερὰ) în afară de cortul sfînt, arată clar că una este Biserica și una taina lui Hristos și că nu e legiuită, ba chiar e respinsă și nu poate plăcea lui Dumnezeu jertfa ce nu se săvîrșește în Biserică» *(Op. cit.*, cartea XIII, col. 880 D).

2. Dacă prin jertfa și arhieria lui Hristos și prin jertfa și preoția specială și cea generală a tuturor credincioșilor se constituie Biserica, urmează că Biserica e o comunitate de jertfă, adică de iubire neîntreruptă în Hristos [13]. Iar prin aceasta e și o comunitate sacerdotală, un neam sfînt, preoțesc (I Petru II, 9). Aspectul sacrificial și sacerdotal

13. Studiul : *Ministère du Christ accompli par son Eglise toute entière et ses ministres,* în rev. «Verbum Caro», vol. XVIII, nr. 69 (redactată de Communauté de Taizé, France), Neuchatel, 1964, p. 26, confirmă justețea vederilor Sf. Chiril din Alexandria, deși nu se bazează decît pe textele Noului Testament. Iată cîteva extrase din acest studiu :«Jertfa vie : iată descrierea cea mai adîncă a ministerului Bisericii și a membrilor ei. De fapt, grație dăruirii de sine a lui Hrisos, care se oferă pentru noi, toți cei ce intră în acest sacrificiu pot acum să fie numiți «sfinți» «fără pată», «fără prihană», «primiți», «plăcuți», (toți acești termeni servesc pentru a descrie jertfa). Biserica este deci un «sacrificiu» (Rom. XII, 1 ; XV, 16, Filipeni, II, 17), «oferit» lui Dumnezeu... În Hristos, capul întregului trup, Biserica este acum această comunitate sacrificială».

al Bisericii nu e ceva parţial şi accesoriu în Biserică, ci general, esenţial şi neîntrerupt. Fără actul de oferire iubitoare continuă, fără starea dinamică de jertfă neîntreruptă proprie comunităţii ca atare şi susţinătoare de comunitate, nu este Biserică. Precum se vorbeşte de o «Ecclesia orans», aşa se poate vorbi de o «Ecclesia sacrificans». Preoţia lui Hristos e difuzată în întreaga Biserică şi o califică în întregime. *Starea de jertfă* (care e în acelaşi timp un act continuu) e relaţia de intimitate a făpturii cu Dumnezeu, e modul de continuă depăşire (am zice cea mai reală depăşire) a făpturii spre cele înalte, spre cele de dincolo de ea şi spre viaţa de curăţie şi de comuniune iubitoare.

Explicînd porunca din Legea veche (Ieş. XXX, 7), de a se tămîia în cortul sfînt dimineaţa şi seara în vreme ce se aprind candelele, Sfîntul Chiril spune : «Seara şi dimineaţa înseamnă neîntreruperea şi neîncetarea ; iar tămîierea sub candele arată că numai atunci cînd sîntem scăldaţi în lumina dumnezeiască a lui Hristos, ne umplem îmbelşugat de buna mireasmă a lui Hristos şi înaintăm la simţirea bunătăţilor dinaintea cortului, adică a bogăţiei darurilor dumnezeieşti pe care Hristos o împărtăşeşte celor vrednici... Şi vorbeşte de tămîia neîncetării. Căci nu există nici un timp în care Hristos nu împărtăşeşte buna mireasmă în cortul sfînt, adică în Biserică» *(Op. cit.*, cartea IX, col. 621—624).

Aceasta indică în primul rînd starea de jertfă neîncetată a lui Hristos. În timpul Liturghiei se face accesibilă comunităţii adunate această stare, dar ea e neîncetată. Aceasta se simbolizează prin prezenţa continuă a lui Hristos cel euharistic, pe altare. Dar lîngă jertfa Lui trebuie să se adauge neîntrerupt jertfa noastră. «Iar jertfa neîncetată spune că trebuie să se săvîrşească junghiindu-se un miel dimineaţa şi către seară, arzîndu-se împreună cu el făina curată la care se adaugă untdelemn şi vin. Căci în toată vremea şi fără încetare, de la început pînă la sfîrşit, iradiem în Hristos buna mireasmă (εὐωδιάζομεν ἐν Χριστῳ) prin toată virtutea, în cortul sfînt, adică în Biserică. Pentru că fumul ce se ridică din miel dimineaţa şi către seară, e iarăşi un chip al Celui ce din pricina noastră şi în folosul nostru se înalţă spre Tatăl întru miros de bună mireasmă, aducînd împreună cu Sine şi viaţa celor ce au crezut în El, care are întru nădejde strălucirea slavei şi a împărăţiei sigure şi pe lîngă aceasta bucuria de desfătările veşnice» *(Op. cit.*, cartea XVII, col. 1113 B).

Jertfa de pe altar înfăţişează sub chipurile accesibile nouă ale pîinii şi vinului, pe Mielul care stă «la mijloc între cele patru fiinţe şi bătrîni, ca înjunghiat» (Apoc. V, 6), pe Mielul care mijloceşte între tronul suprem şi zidire prin starea Sa de jertfă. El e jertfă şi Arhiereu şi împărat în acelaşi timp, pentru că prin jertfă învinge răul. De aceea zic miliardele de îngeri ce stau împrejur : «Vrednic este Mielul cel înjunghiat să ia puterea şi bogăţia şi înţelepciunea şi tăria şi cinstea şi mărirea şi binecuvîntarea» (Apoc. V, 12). Dar şi cei ce cred în El sînt la fel jertfe şi preoţi, sînt «preoţie împărătească» (I Petru, II, 9).

Prin actul de jertfire continuă credincioşii sînt într-un urcuş neîncetat. Sfîntul Maxim Mărturisitorul a pus în evidenţă acest fapt în scrierea sa *Ambigua* (P. G., XCI, col. 1364 B). Iar Sfîntul Chiril a expri-

mat același lucru prin imaginea miresmei ce se înalță spre Tatăl și prin nădejdea în «strălucirea slavei» și «a bucuriei de desfătările veșnice». În jertfa lor e o tensiune eshatologică.

Înaintarea se vede și din faptul că nu toți sînt pe aceeași treaptă în starea lor de jertfă. Dar toți trebuie să aibă ceva din această stare, atîta timp cît fac parte din Biserică și sînt în comunitatea Mielului. «Dar observă, zice Sfîntul Chiril din Alexandria, că cei ce s-au făcut vrednici de laudă mor în chip sacru (ἱερῶς) lui Dumnezeu în grade diferite de putere duhovnicească (a se vedea că actul de jertfă e un act de putere, n. n.) și dobîndesc îndată premiile vieții virtuoase» (*Op. cit.*, cartea XVII, col. 1117 B). Sau : «Fiecare își oferă viața sa ca pe un dar Dumnezeului atotstăpînitor. Dar fiecare, precum i s-a dat și după măsura ce o are. Unul așa, altul altfel, avînd fiecare harisma sa, după cuvîntul preaînțeleptului Pavel» (I Cor. VII, 7) (*Op. cit.*, cartea XVI, col. 1015 C). Sau iarăși : «Și cînd Legea pomenește de viței, de berbec și de miel, ea indică cele trei trepte ale viețuirii plăcute lui Dumnezeu a sfinților : adică cea de tot înaltă, cea mijlocie și cea mai mică și mai de jos... Așadar în cantitatea și mărimea corporală a animalelor se închipuie deosebirea în virtute și varietatea în viețuire» (*Op. cit.*, cartea XVII, col. 1080 D).

Sfîntul Chiril spune adeseori că tot cel ce se aduce jertfă trebuie să fie fără pată (*Op. cit.*, cartea XV, col. 952 B) — stare dobîndită prin Hristos (*Op. cit.*, cartea XV, col. 950 D). Dar unii aduc sau se aduc jertfe fără a fi în întregime curați. Și totuși primesc și ei un loc în amintirea lui Dumnezeu, dar cu chipul dublu pe care îl au și pe care ei trebuie să-l depășească. Jertfa lor poate avea o valoare, dar numai ca un început, ca o stare de tranziție. Nu trebuie să rămînă aci toată viața (*Op. cit.*, cartea XII, col. 695 CD).

Deci în orice caz toți trebuie să fie în Biserică într-o stare de jertfă, și deci de iubire, toți preoți ce se aduc pe ei jertfe într-un grad sau altul. Biserica este în întregime jertfă și în întregime preoție, din puterea jertfei și arhieriei lui Hristos, care e jertfa-izvor a toată jertfa și arhiereul-izvor a toată preoția. Biserica fiind toată plină de Hristos, e plină de El în starea Lui de jertfă și de iubire și în calitatea Lui de Arhiereu, devenind și ea toată jertfă iubitoare și toată preoție.

Aceasta e viziunea despre Biserică a Sfîntului Chiril din Alexandria : comunitatea ce se purifică pe sine de tot ce e rău și egoist și se umple de tot ce e bun, într-un act neîntrerupt de înălțare spre Dumnezeu și de creștere în comuniunea iubitoare. Întrucît are o direcție spre Dumnezeu, actul acesta poate fi numit în mod special jertfire. Întrucît are o direcție spre oameni, spre comunitate, el e servire iubitoare. În jertfa lui Hristos și în datoria noastră de a accepta fructificarea ei în jertfa noastră, e dat fundamentul servirii noastre iubitoare față de lume.

Prof. N. I. Ştefănescu

INFLUENŢA MUZICII POEZIEI LIRICE ELINE ASUPRA MUZICII CREŞTINE DIN EPOCA PRIMARĂ

POEZIA LIRICĂ ELINĂ ŞI MUZICA EI, OGLINDITĂ ÎN CEA CREŞTINĂ DIN EPOCA PRIMARĂ

Versul liric redă sonor gîndul și simțirea, pornind o dată cu ritmul care-și revarsă frumusețea prin schimbarea tonalității muzicale, potrivit sentimentului exprimat. De aceea, el nu este ca cel epic, o interpretare a acțiunii, ci o explozie emoțională subiectivă de valoare universală.

În versul epic se mai poate exprima, iuțeala, liniștea, avîntul : stări dinafara ființei autorului, la care și noi participăm, însă indirect, prin succesiunea momentelor în desfășurarea acțiunii unor personaje reale sau închipuite. În versul liric poetul își exprimă propria-i stare sufletească, rezonanța născută spontan în el și numai în el, sau întîmplător, cînd sentimentul cuprinde în el mase, în mai mulți oameni, cu același sentiment, născut simultan. De aceea, putem spune că între versul liric și exprimarea lui a existat totdeauna simultaneitate : cuvîntul a fost exprimat, cîntat sau strigat într-o formă unică, repetîndu-se ca tonalitate, variind numai în conținutul cuvintelor, al gîndirii. Versul liric se naște în muncă sau în suferință și se transmite mult mai autentic, fără schimbări, întrucît el se leagă de adîncul ființei omenești în genere. Versul poeziei epice poate deveni cu timpul o formă care nu e strîns legată de o anumită tonalitate muzicală. Cuvîntul (*epos*-ul), conținutul deci, e lucrul principal. Era firesc ca versul liric elin, profan sau religios, monodic sau coral, să facă să răsune un sentiment autentic : de iubire, de prietenie, de patriotism, de credință.

Conduși de această încredințare, cercetătorii formei versurilor s-au oprit mai mult asupra versului liric, capabil să se mențină, în decurs de veacuri și milenii, chiar în graiul poporului care l-a creat. Astfel ei au fost purtați la ideea descoperirii unui vers strămoș al celorlalte versuri lirice, la toate popoarele dintr-o familie sau civilizație în neîncetată dezvoltare. De la acest punct de vedere au pornit mulți cercetători, a căror contribuție este reamintită de filologul clasic italian *Carlo del Grande* (în «Enciclopedia classica» (1950) vol. V, partea II), cînd tratează despre metrica greacă și îndeosebi despre metrica și muzica poeziei lirice, stăruind mai ales asupra problemei reconstituirii unui singur vers scurt, dezvoltat la capăt sau la sfîrșit, cu ușoare modificări interne, în toate

ţinînd seamă de criterii muzicale, de necesitatea unei recitări muzicale.

Cea mai veche lucrare de mare dezvoltare a acestei probleme este opera (în două volume) *Theorie der musischen Künste der Hellenen* de August Rossbach şi Rudolf Westfall, acesta fiind şi profesor de limba şi literatura greacă la Universitatea din Moscova, în anul 1886, cînd a apărut lucrarea în editura Teubner. Opera a stîrnit o seamă de studii de specialitate ca : A. Geldner [1], care a studiat problema în poezia indiană, îndeosebi a versului din *Avesta*. O lucrare de seamă este a lui A. Ian : *Musici scriptores Graeci*, Teubner, 1892, bogată în documente literare şi muzicale antice.

S-au pornit apoi studii restrînse la cultura veche a antichităţii elenice. Astfel belgianul A. Gevaert [2] a scris o lucrare în două volume căutînd să afle reflexul ei în cîntul religios apusean. Eleniştii au luat acest punct de plecare, dar l-au restrîns la cultura elenică, străduindu-se să găsească un vers scurt de origine populară din dezvoltarea căruia s-ar fi născut întregul sistem metrico-muzical al poeziei lirice de orice fel, dar mai ales cel sacru, dedicat ceremoniilor religioase. Cel care are meritul de a fi pus astfel la punct chestiunea, este filologul Usener [3]. El a comparat o mulţime de versuri populare slave, germane şi apoi eline, ajungînd la concluzia că toate au moştenit un vers de bază scurt, cu patru accente, cu patru tonalităţi muzicale mai înalte, din care s-a redus un accent, pe care elinii l-au numit *paroimiacus*, deoarece s-a găsit întrebuinţat mai ales în poezia lirică a proverbelor, deci de nuanţă didactică şi transpus apoi în poezia lirică sacră, în cea religioasă : πρέπει παῖ̃ανα κατάρχειν : ⏑ | – ⏑ ⏑ | – ⏑ ⏑ | – ⏑. Versul a fost reluat de poeta Safo: αὔτα δέ συ Καλλιόπα, scurtat cu o silabă. De aci Usener a conchis că, prin eliminarea primei şi ultimei silabe s-a ajuns la *hemiepes* (prima jumătate a versului epic, a hexametrului dactilic) folosit în poemele homerice. A doua jumătate a acestui vers era chiar acel *paroimiacus*, în întregime, însă catalectic : – ⏑ ⏑ – ⏑ ⏑ – ‖ ⏑ – ⏑ ⏑ – ⏑ ⏑ – ⏑ . .Ulrich von Wilamowitz [4] reia discuţia asupra existenţei unui vers indoeuropean *(Urvers)* şi ajunge la concluzia că versul *paroimiacus* nu e moştenit de elini, ci creat de poporul elin însuşi, ca vers popular cu patru măsuri necomplete (catalectic), pe care-l numeşte «*der älteste Vierheber*». El se întemeiază pe un vers din poetul liric Arhiloh (frag. 107):Ἐρασμονίδη Χαρίλαε, bazat pe cantitatea silabelor, pur muzicală, fără accent tonic. Acesta a apărut mult mai tîrziu, după secolul al III-lea d. Hr.

---

1. A. Geldner, *Zur ältesten Metrik der indogermanischen Völker*, Tübingen, 1887.

2. A. Gevaert, *Histoire et théorie de la musique dans l'antiquité ; La mélopée dans la chant de l'Église latine*, Gand, 1895.

3. În diferite articole. Contribuţia lui este analizată şi de W. I. W. Koster, *Traité de métrique grecque et latine*, Leyde-Olanda, 1936, unde aflăm pe scurt istoricul întregii probleme. *Usener* citează din Alcman (frg. 22 şi 82 Bergk.) şi îl asociază cu versul enoplion (de marş) ca să formeze un hexametru dactilic.

4. U. von Wilam.-Möllendorf, *Griechische Verskunst*, p. 86—136 : *Skizze einer Geschichte der griechischen Verskunst*.

Ideea a fost completată de O. Schröder [5] cu observația că numai acolo unde accentul cuvîntului coincide cu cel muzical mai ridicat cu o terță sau cu o cvintă, poate fi vorba de accent propriu-zis, deoarece, la vechii elini, cantitatea vocalei — lungă sau scurtă — era elementul principal al structurii poeziei ca și al vorbirii din acea vreme. Acest fapt, dedus în urma analizei textelor vechilor metricieni, nu este contestat de nimeni. În cele din urmă a stabilit acest adevăr filologul și lingvistul francez A. Meillet [6].

Dar sugestia lui O. Schröder a fost repusă în valoare cu noi argumente și aplicări de Louis Roussel [7], care a învederat trecerea de la accentul ritmic la cel muzical și mai ales a căutat să apropie sistemele ritmice antice de formele muzicale moderne : accentul ritmic devine accent de intensitate, iar cel bazat pe cantitate și înălțime devine accent muzical. În argumentare Roussel pornește de la trimetrul iambic, cu care începe *Edip Rege* de Sofocle.

Ὦ τέκνα, Κάδμου τοῦ πάλαι νέα τροφή :

[O copii, noi odrasle ale străbunului Cadmos].

Din vers numai picioarele 4 și 5 primesc accent metric ca urmare a tonalității muzicale : πάλαι *sol* (val. optime), *do* (val. pătrime). νέα *fa* (val. optime), *si* (val. pătrime). Poetul era și componist al muzicii recitative, deci exista o adnotare muzicală dată de el. Nu totdeauna acea adnotare muzicală a fost copiată în manuscrisele literare, de aceea s-au păstrat numai cuvintele, iar raportul metric s-a stabilit numai între :— ⏑ (lungă și scurtă), ca între pătrime și optime.

S-au transmis foarte puține papirusuri cu adnotație muzicală — vocală sau instrumentală — deasupra silabelor, arătîndu-se înălțimea prin litere alfabetice, iar durata printr-o linie orizontală deasupra silabei care durează de două ori cît cea scurtă, aceasta rămînînd neînsemnată. Dacă era mai lungă decît de două ori cît cea scurtă, se adaugă o linie verticală —|, iar dacă era și mai lungă se punea un punct între ele —·|.

Unul din cele mai vechi documente arheologice cu notație muzicală este așa numitul *epitaf al lui Seikilos*, descifrat pe o piatră funerară din Aidin (Asia Mică) de către Ramsay care a argumentat că aparține primului secol al erei noastre. Fotografia și inscripția au fost publicate de J. F. Mountford [8] ; nu se știe însă cum a dispărut piatra în anul 1923,

---

5. Otto Schröder, în diferite articole, dar mai ales în lucrarea : *Griechische Singverse* (*Philologus Supplementband* XVII, Heft II, 1924), precum și în *Nomenclator metricus*, Heidelberg, 1929.

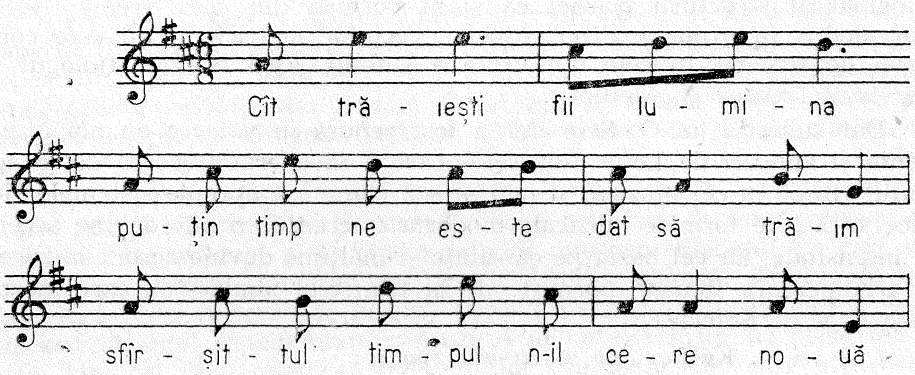
6. A. Meillet, *Les origines indoeuropéennes des mètres grecs*, Edit. Presse universitaire de France, Paris, 1923.

7. Louis Roussel, *Le vers grec, son harmonie, ses moyens d'expression*, Edit. Presse universitaire de France, Montpellier, 1954.

8. I. T. Mountford, *New chapters in the history of Greek literature*, Sec. Ser., Oxford, 1929, p. 147 ș.u.

cum realtează filologul W. Koster. Iată cum se prezintă în original primul rînd al inscripției : ὅσον ζῇς, φαίνο. În notație metrică : ⏑ – ⏑ | ⏑⏑ ⏑.

În notație muzicală modernă cu traducere românească:



În notație metrică : – – – ⏑ ⏑ ⏑ – | ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑

nările dintre ele, de altă parte înrîuririle asupra muzicii veacurilor următoare, în epoca elenistico-romană și mai ales în epoca bizantină, în imnologia și muzica religioasă a Bisericii Ortodoxe.

Cele mai însemnate documente cu cuprins religios, chiar dacă ele fac parte din opere dramatice, sînt următoarele :

1. Pindar, *Pitica I*, publicată de A. Kircher [11], în opera : «*Musurgia universalis in X libros digesta*», la Roma, Castelletti, în anul 1650. Kircher a copiat textul cu note muzicale dintr-un codice al Mînăstirii San Salvatore din Messina. Originalul s-a pierdut într-un incendiu care a nimicit cea mai mare parte a bibliotecii, dar transcrierea lui Kircher este socotită de cei mai mulți cercetători ca identică în totul cu originalul. S-au stîrnit studii și discuții cu privire la autenticitate [12], care au durat multă vreme. Majoritatea cercetătorilor este pentru autenticitate, dar sînt numeroase și argumentele contra ei. În cazul pozitiv melodia cea mai veche ce ni s-a transmis, aparține anului 470 î.d.Hr.

2. *Fragment muzical liric* din tragedia *Oreste*, de Euripide (vs. 338—343), cu vechime din secolul al IV-lea î.d.Hr.

3. *Fragmentul muzical al Papirusului Caïrensis* Nr. 59533 din secolul al III-lea î.d.Hr. Melodia e mai veche cu cel puțin un secol, poate chiar din secolul al V-lea, deoarece se crede că e opera ditirambografului Cinesias. S-au făcut două interpretări pentru acest fragment : una *cromatică*, alta *enarmonică*, ambele foarte interesante pentru melodia lor și pentru semeiografia complicată cu care sînt notate. Ritmul este format din măsuri anapestice în care silabele scurte sînt redate în muzica modernă prin optimi, iar cele lungi prin pătrimi cu foarte mulți accidenți, care îngreuiază execuția, deși se crede că fragmentul aparține liricii corale dramatice.

4. *Papyrus Berolinensis 6870* cuprinde două fragmente vocale și două instrumentale. Textul conținutului este un *pean* și aparține secolelor I și al II-lea d.Hr., dar melodia e mult mai veche, căci aparține cultului lui Apolon de la Atena și din alte cetăți de veche cultură în care compoziția e destinată vocii cu acompaniament instrumental. Scara este diatonică denumită de Alypios [13] «*modul iperiastic*».

---

11. Atanasie Kircher, mare arheolog și anticar german de la finele secolului al XVIII-lea, renumit pentru larga lui contribuție în toate domeniile de cultură greco-romană, vezi A. I. Odobescu, *Istoria Arheologiei*, partea I, ediție îngrijită și adnotată de Prof. univ. D. Tudor, Editura Științifică, 1961, p. 243—246 și passim.

12. P. Friedländer, *Die Melodie zu Pindars erstem Pythischen Gedicht*, Hirtzel, Leipzig, 1934, care militează pentru autenticitate. Urmează A. Rome : *Pindare ou Kircher ?* («Etudes classiques», IV, 1935, p. 337—350), contra autenticității. Revine Friedländer și H. Birtner : *Pindar oder Kircher ?* în «Hermes» LXX, 1935, p. 463—475 și apoi R. Wagner în «Philologus» XCI, 1936, p. 161—173, după I. F. Mountford în «Classical Philology», XXXI, 1935, p. 120—136 si urmat de O. Gombosi, în «Musical Quarterly», XXVI, p. 381—392.

13. Alypios este alături de Ptolemaios, unul din cei mai mari teoreticieni ai poeziei și muzicii din secolele al II-lea—al III-lea d. Hr. El a scris o *Introducere în arta muzicii*, de o valoare deosebită pentru notația muzicală elină, folosind pe Ptolemaios și multe alte izvoare contemporane. Pe lîngă alții l-au folosit Cassiodorius, dar mai ales Baccheios, într-un mic catehism muzical : Geron (Bătrînul) păstrat la

5. *Fragment* din *Papyrus Osloensis*, 1413, cu o foaie de papirus care redă o monodie elenistică și chiar mai veche, poate din secolul al IV-lea î.d.Hr. Papirusul este copiat probabil, după cel vechi, în secolul al II-lea d.Hr. [14]. Del Grande trece în revistă studiile făcute asupra fragmentului din punct de vedere metric și muzical și ajunge la concluzia că e compus în modul *ionio-diatonic al lui Alypios*. Ritmul este anapestic, iar muzica e corespunzătoare lui *mi major*.

6. *Imnurile delfice*, dedicate lui Apolon și Muzelor, erau de mult cunoscute, dar muzica lor s-a putut descifra foarte tîrziu. Primul imn e scris în anul 138 î.d.Hr., iar cel de-al doilea în anul 128 d.Hr. și a fost compus de muzicianul atenian Limenios [15]. Primul este un prinos de mulțumire adresat lui Apolon ca apărător al orașului Delfi în fața năvălirii galilor și ca dăruitor al victoriei pentru armata elină. Imnul era un adevărat concert : cor, flautiști, chitarezi, toți lucrînd după armonizarea făcută de însuși poetul care era nu numai compozitor dar și regizor al ceremoniei. Imnul al doilea e un *pean*, compus din măsuri metrice și muzicale foarte variate, în ritm critico-peonic, urmat de un *prosodion* (tempo de marș) în *glyconei* formînd versuri de 12 silabe. Acest imn e precedat de inscripția : *«Pean și prosodion în cinstea Zeului, pe care l-a compus și l-a armonizat pentru chitară atenianul Limenios, fiul lui Thoinos»*. Ritmul cretico-peonic era cerut mai ales în cîntece sau peane care ocupau un loc liturgic și intra deci în compunerea ceremoniei religioase tradiționale. Ritmul e dominat de formația : ⏑ – ⏑ | – ⏑ ⏑ | ⏑ – – –. Imnul e compus din *trei stări*, care variază în tonalitate, prima corespunzînd lui *do minor*, a doua e în octavă superioară și corespunde lui *fa major* (asemănător glasului al II-lea și al VI-lea) și a treia modificînd pe a doua și adaptînd-o atît pentru voce cît și pentru instrumente.

7—8. *Două preludii chitaredice* (cîntece vocalice acompaniate la chitară), adresate Muzei, s-au păstrat în *colecția din Neapole III C 4* și *Codex Venetus VI, 10*. Ediția *princeps* a apărut fără transcriere în muzica modernă sub numele Vincenzo Galilei [16]. Transcrierea în muzica modernă a fost făcută de F. Bellermann [17], care a stabilit că ele aparțin primului secol î.d.Hr. Wilamowitz [18] a stabilit că sînt două preludii diferite, le-a făcut amănunțit analiza metrică și le-a prezentat ca model de *prooimion* (uvertură) de tipul acelor ἀρχαί sacre, create de poetul Ter-

---

Paris Cod. 2456, secolul al XVI-lea, după care a lucrat un Dionysios din epoca bizantină. Baccheios pune accentul cuvîntului pe nota muzicală cea mai înaltă (ictus muzical) și deci aparține epocii bizantine și anume celei a lui Constantin Porfirogenetul.

14. *Papirusul Osloensis 1413* a fost publicat pentru prima oară de S. Eitrem și R. P. Winnington-Ingram, în «Symbolae Osloenses» XXXI, 1955, p. 1—87.

15. *Imnurile delfice* au fost publicate pentru prima oară în „Bulletin de correspondence hellénique», 1893, de către H. Weil și S. Reinach.
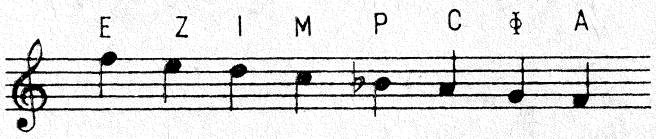
16. Vincenzo Galilei, *Dialogo della musica antica e moderna*, Firenze (Florența). MDLXXX și reproduse în «Poligrafica de Stat» la Roma în anul 1934 de către F. Faro.

17. F. Bellerman, *Die Hymnen des Dionysios und Mesomedes*, Berlin, 1840.

18. U. v. Wilam, în opera : *Timotheos, die Perser* (Perșii lui Timotheos), p. 97.

pandru din Lesbos, premiat la întrecerile de chitarezi din Sparta pentru compunerile lui muzicale, la 673 î.d.Hr.

9. Mesomedes a fost un ilustru chitared din Creta, ajuns libert și favorit al împăratului Adrian. Eusebiu îl recunoaște ca mare compozitor de *nomoi* (imne sacre) pentru anul 143 d.Hr. Wilamowitz se ocupă pe larg cu viața și opera lui Mesomedes pe care o redă și o analizează în *Arta versului grec* [19]. Ne interesează în primul rînd cele două imne cu notație muzicală : către *Helios* (Soare) și către *Nemesis* (Destin). Imnul către Helios cuprinde 25 versuri, dintre care primele 6 alcătuiesc *prooimion*-ul, prin care poetul cheamă natura la tăcere în așteptarea răsăritului lui Helios, sînt în parte alterate și fără note muzicale, dar celelalte (7—25) poartă note literale transpuse în note muzicale moderne de F. Bellermann o dată cu cele două preludii către Muză, amintite mai sus. Importanța lor e foarte mare, căci au fost luate ca model atît ca text cît și ca muzică de către *Synesius din Cyrene*, episcopul creștin din Ptolemais. În ambele imnuri domină *ritmul anapestic* oglindit, de altfel, destul de clar, în notația muzicală și redînd-o mai limpede pentru înțelegerea noastră. Scara muzicală corespunde cu *re minor* (asemănător glasului al VI-lea) :



10. *Imnul creștin din Papyrus Oxyrhinchia 1786*, compus în secolul al III-lea-al—IV-lea d.Hr., o dată cu notația muzicală, a fost clasificat de Ilariu de Poitiers, Didim cel Orb, și Grigorie de Nisa ca o laudă *(epainos)* al cărei conținut amintește formule cunoscute din imnodia creștină liturgică. Anumite expresii provin din poezia imnodică elină, de ex. la Mesomedes *Către Helios* 1—4, și revin în imnurile lui Sinesiu, episcop de Ptolemais, pe baza căruia s-au întregit primele 5 versuri ale imnului creștin. Spre deosebire de alte imnuri în care domină alte unități metrice, în Papirusul 1786 domină monometrul anapestic ca *dipodie anapestică* cu înserarea, în versurile 13—14, a doi dimetri.

Studii asupra imnului, după cum notează O. Schröder [20], au început încă de la aducerea papirusului la Berlin, în anul 1922. Cea dintîi restabilire a textului a făcut-o Rudolf Wagner, care a emis părerea că studiul amănunțit al muzicii va putea confirma ecoul acestei muzici în cea bizantină și prin aceasta pînă în vremea noastră.

---

19. U. v. Wilam. *Griechische Verskunst*, p. 595 ș.u.

20. Otto Schröder, *Griechische Singverse*, (v. nota 5), p. 132 și nota unde citează pe R. Wagner care a emis părerea că imnul este strîns legat de muzica bizantină, («Philologus», LXXVI, 1922, p. 201 ș.u.).

Din imnul creștin *Papirusul Oxyrhinchia 1786* lipsesc primele *cinci* versuri și un cuvînt din versul 6. După reconstituirea de către filologi a primelor versuri, textul apare astfel în traducerea romînească :
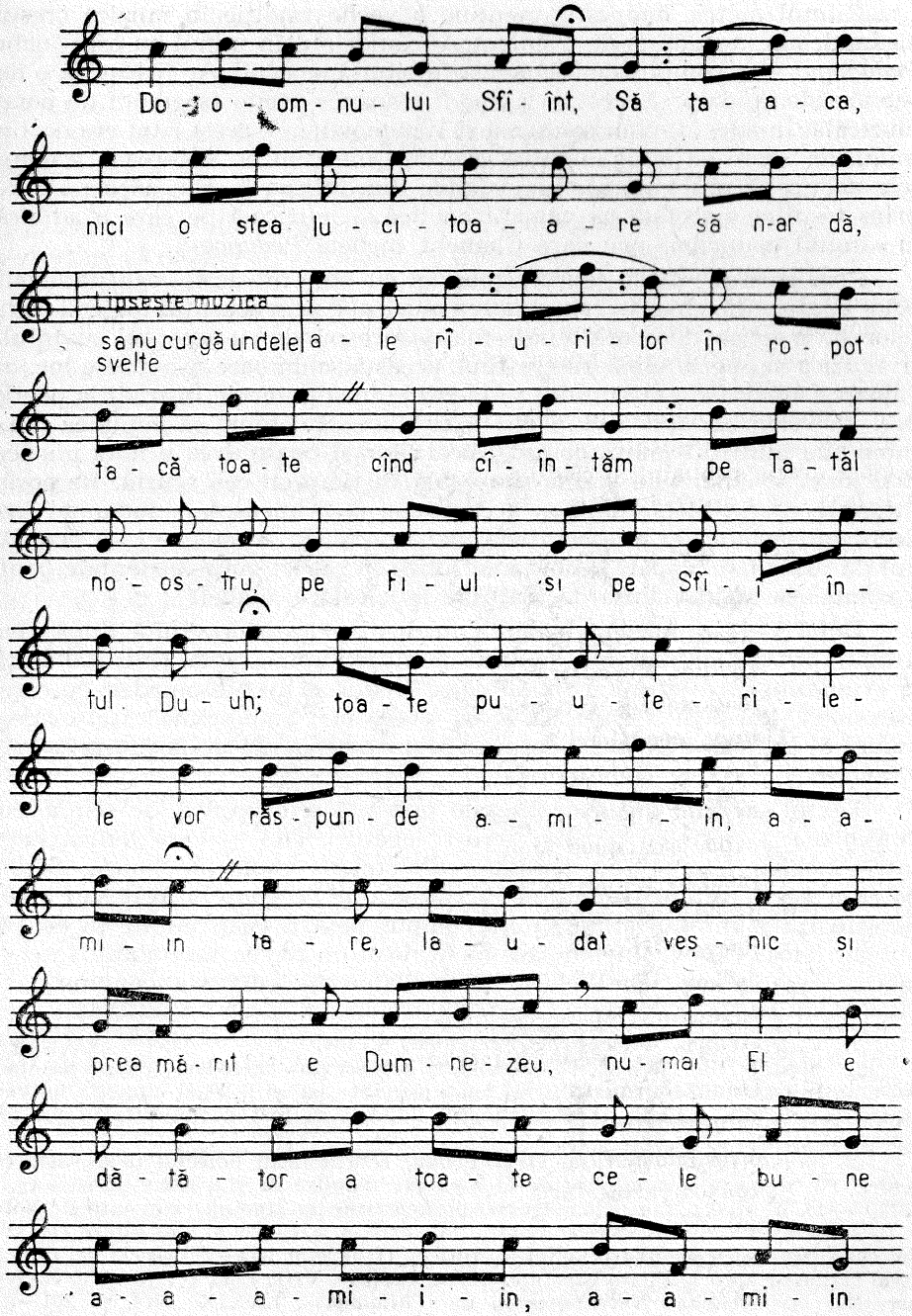
Îndată
și puterile lui Dumnezeu toate,
cele raționale (tăcură).
Toate cele cuprinse de creație
5. în fața Domnului Sfînt al celor cerești, să tacă.

Textul cu note muzicale continuă pe acestea, începînd cu cuvîntul **Πρυτανήως** (vers. 6), pe care-l redau cu traducerea imnului, urmărind, pe cît posibil, menținerea accentului cuvintelor pe note mai înalte, cu excepția unei lacune întregite numai ca text, deoarece papirusul e deteriorat în acest loc (vers. 9—10).

Deasupra notelor muzicale, în original, există o literă corespunzătoare cu arătarea duratei, sau pentru indicarea semnului *legato*. Cele două puncte arată, probabil, o creștere a intensității paralel cu un tempo puțin mai larg decît antecedentele.

Papirusul Oxyrhinchia xy. Textul elin cu notația metrică. Nr. 1786.

ὁμοῦ
πᾶσαί τε Θεοῦ
λόγιμοι δ[υνάμεις]
[ὅσα κόσμος ἔχει]
5. [ἀντ ’οὐρανίων]
[Ἁγίου Πρ]υτανήως
σιγάτω μήδ’ἄ-
στρα φαεσφόρα λ[αμ-]
[πέσθων μὴ λει-
10. βέσθων ῥαδιναὶ
προχοαὶ ποταμῶν
ῥοθίων πᾶσαι.
ὑμνούντων δ’ἡμῶν [Π]ατέρα
Χ’ Υἱὸν Χ’ Ἅγιον Πνεύμα
15. Πᾶσαι δυνάμεις
ἐπιφονούντων
ἀμὴν, ἀμήν.
κράτος, αἶνος [ἀεὶ]
καὶ δόξα Θεῷ
20. δωτῆρι μόνῳ
πάντων ἀγαθῶν
ἀμὴν, ἀμήν.


Do - o - om - nu - lui Sfî - înt, Să ta - a - ca,
nici o stea lu - ci - toa - a - re să n-ar dă,
Lipsește muzica
sa nu curgă undele svelte
a - le rî - u - ri - lor în ro - pot
ta - că toa - te cînd cî - în - tăm pe Ta - tăl
no - os - tru, pe Fi - ul și pe Sfî - i - în -
tul Du - uh; toa - te pu - u - te - ri - le -
le vor răs - pun - de a - mi - i - in, a - a -
mi - in te - re, la - u - dat veș - nic și
prea mă - rit e Dum - ne - zeu, nu - mai El e
dă - tă - tor a toa - te ce - le bu - ne
a - a - a - mi - i - in, a - a - mi - in.

Ritmul metric *anapestic* menţine o veche tradiţie în muzica creştină alexandrină, atestată şi de Clement Alexandrinul în imnul cu care încheie *Pedagogul* său, compus de asemenea în ritm anapestic. Ar fi fost de o deosebită valoare dacă şi acestuia i s-ar fi transmis vreun fragment de notaţie muzicală. În adevăr, cum confirmă şi Wilamowitz [21], acest ritm era destinat imnurilor sacre cu mult înaintea erei creştine cum ne sugerează fragmentele poetice şi muzicale ale lui *Aristide din Smirna* [22]. Din acelea s-a desprins tradiţia înaintată ca valoare poetică şi muzicală pe care o admirăm în «Imnul pruncilor», cu care Clement încheie *Pedagogul*.

Prin efectul redării textului poeziei cu note muzicale, cantitatea silabelor e înlocuită, chiar în compunerea muzicală, prin accentul tonic al cuvintelor şi de aceea, deoseori, o notă înaltă corespunde cu accentul cuvîntului. În muzica şi poezia elină precreştină, această schimbare n-avusese loc, căci valoarea muzicală a cuvîntului se menţine încă puternic în tradiţia poetică, deşi, în vorbirea zilnică şi în discursuri, accentul tonic se impunea din ce în ce mai mult. În imnul nostru, vocala lungă poate avea o notă muzicală mai joasă şi chiar mai scurtă sau egală în timp cu cea scurtă. Rareori se întîmplă ca o vocală lungă şi accentuată să primească o notă mai joasă decît antecedenta ei neaccentuată sau scurtă. În acest caz i se acordă o durată mai mare, capătă o notă mai lungă în raport cu precedentele pentru a compensa auditiv lipsa de înălţime muzicală a silabei.

După Del Grande, melodia în întregul ei este orînduită după genul (tropul) *hypolidian diatonic*, analizat de muzicianul Alypios (180-200 d. Hr.), la *Preludiile către Muză* şi *Imnul către Helios* al lui Mesomedes, cu care îl aseamănă însă prin *si* natural : «S-ar putea mai bine spune că el urmează modul al treilea autentic bizantin în scara ascendentă de la *FA* la *fa*» (Del Grande).

Textul cu note muzicale literale prezintă şi o bogăţie de semne convenţionale — linii cu puncte, arcuri, legături, etc. — care indică luarea într-o *agogé* (tempo) sau prelungirea notelor, respiraţia, pauza. Se mai notează şi intensitatea sunetului cu variaţia de la *piano* la *forte* sau invers. Semeiografia imnului arată că era compus pentru voci reunite în cor, dar puteau folosi şi instrumente care menţineau un ton la un anumit interval, mai ales la octavă. E. Wellesz [23], analizînd melodia s-a convins că ea

---

21. U. v. Wilam. *Griechische Verskunst*, p. 134.

22. Aristide din Smirna, retor celebru din secolul al II-lea d.Hr., sub Marcu Aureliu. În opera lui intitulată *Hieroi logoi* (Cuvinte sacre) I, 30, îl numeşte un vechi cîntec ; unele din melodii, după afirmaţia lui, i-ar fi fost descoperite în vis (discursul al IV-lea, 30 şi 39).

23. *Imnul creştin Papirusul Oxyrhinchia, 1786* a făcut obiectul unei vaste cercetări. Th. Reinach, *Un ancêtre de la musique d'Eglise* în «La revue musicale», II, 1922, 8—25. H. Abert, *Ein neuentdeckter frühchristlicher Hymnus mit antiken Noten*, în : «Zeitschruft für Musikwissenschaft», IV, 1922, p. 524—529 şi *Das ältere Denkmal der christlichen Kirchenmusik*, în «Die Antike» II, 1926, p. 282—290. Carlo del Grande, *Inno cristiano antico* în «Rivista Indo-Germ. Italica», VIII, 1923, p. 173—179. R. Wagner, *Der Oxyrhynchus Notenpapyrus*, în «*Philologus*», LXXIX, 1924, p. 201—221 ; N. Terzaghi, *Sul Pap. Oxyrh. 1786* în *Aevum*, V, 1925, p. 229 şi urm. G. B. Pighi, *Ricerche sulla notatione ritmica greca : L'inno cristiano del Pap. Oxyrh.* 1786, în

reflectă caracterul muzicii orientale care avea să se dezvolte în epoca bizantină, caracterizată prin faptul că vechiul accent tonic muzical a cedat accentului de intensitate. Totuși accentul intensiv nu e totodată o înălțime tonică după practica muzicii clasice, așa că, în cuvintele compuse, apar două accente apropiate în intensitate. Acest fenomen se retușa în fluxul mai lent al melodiei.

Mai mult decît trecerea la accentul cuvîntului, pe noi ne interesează să știm dacă însăși melodia acestui cîntec s-a transmis în imnologia liturgică creștină și dacă s-a păstrat, în scris sau din grai în grai, de-a lungul veacurilor pînă la noi. În afară de problema începutului versului liric sacru în cultura indo-europeană, despre care am spus mai sus, problema transmiterii melodiilor sacre în epoca bizantină pînă în vremea noastră ocupă primul loc în studiile din ultimul timp. Unii sînt de părere că trebuie urmărită linia poeziei populare cîntate, și a dansului liric popular, alții că trebuie urmărită transmiterea scrisă în imnuri religioase moderne, pe care creatorii lor nu le-ar fi putut compune pe de-a întregul, ci le-au prelucrat și combinat după anumite izvoare literare o dată cu anumite motive poetice și muzicale, adaptîndu-le la trebuințele liturgice creștine. În primul caz, trebuie studiată comparativ întreaga comoară folclorică de tip vechi din Orientul apropiat, și mai ales din Balcani și din regiunea Dunării. În al doilea caz, se cere o cercetare paralelă a tradiției scrise și culticorale în imnologia liturgică creștină și în special ortodoxă, în cele mai îndepărtate locuri, neuitînd nici Egiptul și nordul Africii, Asia Mică și Tracia. Acest studiu presupune o preocupare unitară a unor cunoscători în imnologia acestor regiuni, care au suferit influențe orientale necreștine în dezvoltarea istorică din primele timpuri creștine și pînă astăzi. Se poate presupune și fenomenul de atîtea ori verificat și învederat în zilele noastre, că operele de frunte ale marilor poeți au fost înzestrate cu muzică populară și au fost considerate de muzicienii ieșiți din popor ca o muzică de origine populară, de vreme ce s-a menținut pînă astăzi, paralel cu cea cărturărească de la care s-au inspirat imnografii de formație religioasă ai culturii creștine transmise prin Biserică.

Un învățat grec de azi, Trasibulos Georgiades [24], a studiat problema pornind de la folclorul grecesc actual și a ajuns la concluzii foarte interesante. El a pornit de la sugestia oferită de mult de Westphal cu privire la originea străveche a versului elin, urmărind problema în două direcții: lirica populară și dansul popular, cîteodată considerate ca o singură creație. A constatat că multe din pasajele muzicii orchestrale, legate de jocul și mișcările corului în tragedia și comedia antică, precum și o seamă de refrene lirice cu măsuri de dans, au origine antică, poate chiar preelenică. Cel mai de seamă argument este analiza dansului popular de veche tradiție, mai ales *un cîntec popular macedonean cu nr. 192 în colecția lui Pach-*

Aevum, 1941, p. 189—270 (cu întreaga bibliografie la zi), și în fine : E. Wellesz, *The earliest exemple of christian hymnody*, în «Classical Quarterly», XXXIX, 1945, p. 34—35.

24. Trasibulos Georgiades : *Der Griechische Rythmus, Musik-Reigen, Vers und Sprache*, Ed. M. von Schröder, Hamburg, 1949.

tecos, cunoscut ca dans zaconic. În acesta el găsește măsuri metrico-muzicale antice : *epitritul, anapestul, ionicul*. Del Grande îi face o amănunțită analiză critică și trage o concluzie negativă : sînt prea puține pasajele prezentate și apoi ele pot fi numai simple coincidențe, insuficiente pentru concluzii științifice. Del Grande pretinde să aibă în față o întreagă partitură sau cel puțin un cîntec în întregime, continuu, sau un pasaj cu text identic cu vreunul elin nu numai în forma metrică dar și în cea muzicală. Georgiades, cum susține Del Grande, nu poate dovedi cum dactilul antic, bazat pe cantitate, a trecut în dans sub forma unei măsuri cu o silabă accentuată, urmată de două neaccentuate corespunzătoare măsurii de 4/4 sau 4/8. Totuși, din faptul că astăzi n-avem un document literar antic cu conținut analitic și teoretic în care să se arate clar evoluția de la accentul cantitativ muzical la cel intensiv-muzical, nu se poate afirma sigur că n-a existat cîndva, la origine, cel muzical. Deoarece Georgiades n-a studiat decît folclorul grec modern, în dans și muzică, noi nu putem găsi la el decît slabe indicii cu privire la soarta liricii sacre eline, la transmiterea ei în cea creștină primitivă, căci n-a continuat cercetarea în această direcție pînă în vremea noastră. Credem însă că această problemă tocmai acum se pune. Atîta timp cît este necontestat că, în exprimarea poetică verbală și metrică, primele comunități creștine au concurat cu arta lirică sacră necreștină și pînă la urmă au înlocuit-o, noi putem păstra speranța că vom găsi, dacă nu pasaje sau cîntece întregi cu conținut liturgic asemănător, dar cel puțin acele expresii lirice cu caracter general păstrate și transmise pînă la noi, cu toate modificările ce va fi primit de-a lungul veacurilor. Însuși Del Grande (*op. cit.*, p. 477 ș. u.) afirmă că, după ceremoniile liturgice repetate și după consacrarea cîntecelor cu o deosebită valoare muzicală, se dezvoltă o lirică populară paralelă cu tradiția cărturărească, păstrată accidental în manuscrise și papirusuri. Acea lirică populară a uitat poziția cantitativă a silabelor și a determinat un *ictus* (accent) al versului impus de accentul intensiv al limbii vorbite. Atunci se consideră scurtă silaba lungă neaccentuată, se înlocuiește cea lungă cu o silabă scurtă în poziția accentuată. Sfîntul Grigorie de Nazianz a compus în acest fel multe din poeziile sale, considerînd scurte, din punct de vedere metric, vocale lungi. Ulterior s-a trecut la faza în care silaba scurtă a fost socotită lungă acolo unde tonalitatea muzicală, în recitare, cerea o notă înaltă și astfel silaba scurtă a primit regulat accentul metric și apoi pe cel muzical, fără considerarea cantității vocalelor respective. Iubitorii de cultură și artă primară-creștină păstrează deci speranța că solul Egiptului sau al altor ținuturi, care au trăit o viață creștină, ne vor descoperi, cu vremea, noi documente de poezie lirică și de muzică religioasă creștină, din care vor putea rezulta apropieri și asemănări cu unele imne religioase păstrate pînă azi în cultul creștin ortodox.

NOTĂ : În ultimul portativ de la pag. 41, notele muzicale trebuie corectate astfel : *la, si, do ;* do, re, do ; *si, sol ;* la, sol.

Magistrand Manea M. Cristişor

TITULATURA DE „PRIMAT" ÎN BISERICĂ*

I. — ÎN BISERICA VECHE

În procesul de organizare a Bisericii, pentru a se designa o însuşire, o stare harică ori de fapt, o demnitate, o calitate, o caracteristică specifică, sau atribuţiile unei persoane bisericeşti, au fost folosite fie cuvinte formate ad-hoc, fie cuvinte din vocabularul obişnuit al vremii, care, apoi, au dobîndit o întrebuinţare exclusiv bisericească. Aşa e cazul, printre altele, cu binecunoscutele cuvinte : episcop, mitropolit, arhiepiscop, exarh şi patriarh. Un alt cuvînt, mai puţin folosit, care a apărut în viaţa Bisericii şi care a exprimat, numai în anumite locuri şi timpuri, unele sau, pe rînd, chiar toate aceste demnităţi, este cel de «primat». Această titulatură, consacrată de canonul 34 Apostolic o întîlnim, în primele veacuri, în organizarea Bisericii din Africa, mai tîrziu, în cazuri izolate, în organizarea Bisericii de Apus, iar tîrziu de tot şi în mod cu totul excepţional, şi în Biserica Ortodoxă Română, unde a intrat, pentru oarecare vreme, în titulatura mitropolitului Ungrovlahiei, devenit, de fapt, întiistătătorul întregii Biserici din ambele Principate.

Pentru a pricepe mai bine rostul şi sensul pe care l-a avut în Biserica noastră titlul de «Mitropolit Primat», trebuie să analizăm mai întîi, înţelesul cu care a fost întrebuinţată această titulatură şi demnitatea pe care o exprima ea în Biserica Veche [1].

Demnitatea de «Primat» în Biserica de Răsărit. — Termenul de «Primat», în Biserica Veche, a fost folosit mai mult în Apus, dar starea de fapt sau demnitatea pe care o exprima acest cuvînt a existat şi în Răsărit, în forme variate ca denumire şi cuprins jurisdicţional.

Pentru a ne convinge de acest lucru este deajuns să aruncăm o privire retrospectivă asupra organizaţiei bisericeşti din primele veacuri.

Este îndeobşte cunoscut, că Biserica a ţinut întotdeauna seama, în organizarea ei, de realităţile istorice şi geografice, aşa încît împărţirea administrativ-teritoriolă a Bisericii a avut drept ghid împărţirea teritorial-ad-

---

*) Lucrări de seminar în cadrul cursurilor pentru titlul de magistru în teologie, întocmite sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Liviu Stan, care a dat şi avizul pentru publicare.

1. Întrucît atît datele referitoare la titulatura şi demnitatea de «Primăt» în Biserica Veche cît şi cele cu privire la titlul de «Mitropolit Primat» din Biserica Ortodoxă Română sînt numeroase şi de o deosebită însemnătate, am tratat subiectul în părţi, în prima ocupîndu-ne de situaţia din Biserica Veche, iar în cea de-a doua, de prezentarea acestei titulaturi şi demnităţi în Biserica noastră.

ministrativă a Statului în care s-a aflat [2]. Acest lucru s-a observat încă de la început [3].

Astfel, în epoca apostolică și postapostolică, credincioșii dintr-un oraș sau cetate — după numirea de atunci — și eventualele sate din împrejurimi, alcătuiau o comunitate, care, în termeni bisericești, era cunoscută sub denumirea de « παροικία » sau « ἐνορία ». Această comunitate era condusă, după cum arată sfintele canoane [4], de un episcop [5], care era ajutat — atît în localitatea de centru cît și în cele apropiate — de preoți și diaconi, pe care avea dreptul să-i hirotonească [6]. Pe episcopul locului nici un alt ierarh

2. Pentru a se înțelege mai bine subiectul tratat, este necesar să redăm aici împărțirea politică a imperiului greco-roman, introdusă de Constantin cel Mare, după care s-a făcut și împărțirea bisericească. Întregul imperiu a fost împărțit atunci în patru prefecturi : Orientul, Iliricul, Italia și Galia. Aceste prefecturi erau împărțite în dieceze și guvernăminte. Diecezele, la rîndul lor, erau împărțite în provincii, care la greci se numeau eparhii, iar acestea erau alcătuite din mai multe orașe sau cetăți. Prefectura de Răsărit sau a Orientului, de teritoriul căreia va fi vorba mai mult aici, cuprindea, la început, un număr de patru dieceze și anume : 1. dieceza Siriei sau a Orientului în sens mai restrîns, cu capitala Antiohia, avea 15 provincii ; 2. Dieceza Asiei, cu capitala la Efes, avea 10 provincii ; 3. Dieceza Pontului, cu capitala Cezareea Capadociei, avea 11 provincii ; 4. Dieceza Traciei, cu capitala la Heracleea, apoi la Constantinopol, avea 6 provincii. În vremea lui Teodosie cel Mare, acest număr a fost mărit prin crearea diecezei Egiptului — separată de dieceza Orientului — cu capitala la Alexandria, avea 6 provincii. În fruntea fiecărei provincii era un praeses sau proconsul, fiecare dieceză era condusă de un vicar, numit și exarh, iar în fruntea fiecărei prefecturi se afla un prefect (Ludovicus Ellies Du Pin, *De Antiqua Ecclesiae disciplina, dissertationes historicae,* Coloniae Agripinae, 1691, p. 22—36 ; L. Duchesne, *Origines du culte chrétien,* Paris, 1889, p. 23 ; Dr. Nicodim Milaș, *Dreptul bisericesc,* traducere făcută de Dim. I. Cornilescu și Vasile S. Radu, București, 1915, p. 244, nota 8 ; Eusebiu Popovici, *Istoria Bisericească Universală,* traducere de Atanasie Mironescu, vol. II, cartea I, Mînăstirea Cernica, 1926, p. 2 și 4 și 58—61.

3. Prot. Silvestru Bălănescu, *Formele administrative antice în bisericile locale,* art. în «Biserica Ortodoxă Română», an. I, (1874—1875), p. 189—192.

4. ...«Și fiecare (episcop) să facă numai cele ce se referă la parohia sa și la satele supuse ei» — Canonul 34 Apostolic, Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii,* vol. I, partea I, traducere făcută de Uroș Kovincici și Dr. Nicolae Popovici, Arad, 1930, p. 236 ; Ῥαλλης (Γ Α.) καὶ Πότλης (M.), Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων (Sintagma), Ἀθήνησιν, 1852, t. II, p. 45 ; Guiliemus Beveregius, Συνόδικον *sive Pandectae Canonum receptorum* (Sinodicon), Oxonii, 1672, p. 22. În timpurile vechi parohia a fost circumscripția bisericească pe care o conducea un episcop independent și abia mai tîrziu, cînd s-au stabilit mai amănunțit și mai statornic părțile constitutive ale Bisericii din punct de vedere administrativ, acest cuvînt de «Parohia» a început să însemneze parohia noastră de astăzi, iar pentru circumscripția bisericească condusă de episcop s-a adoptat cuvîntul eparhia, care la început era teritoriul peste care își întinde jurisdicția sa mitropolitul — Du Cange, *Glossarium ad Scriptores Mediae et infimae graecitatis,* Ed. Wratislavie, 1891, col. 1122 ; I. C. Suiceri, *Thesaurus ecclesiasticus,* Amsterdam, 1682, I, 1159 ; II, 597—C. F. Milaș, *Canoanele,* I, 1, p. 213.

5. Jacques Zeiller, *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours,* publiée sous la direction de Augustin Fliche et Victor Martin, t. III, Paris, 1934, p. 437.

6. «...și ceilalți episcopi să nu facă nimic mai însemnat... decît numai cele ce privesc fiecare parohie (în parte) și ținuturile de sub dînsa. Iar fiecare episcop să aibă stăpînire peste parohia sa și să ocîrmuiască potrivit evlaviei cuvenită fiecăruia și să aibă grijă de tot ținutul supus cetății sale ; așa că să și hirotonească atît presviteri, cît și diaconi, și să dispună toate cu judecată», canonul 9 Antiohian, C. Milaș, *Canoanele,* II, 2, p. 70.

nu putea să-l împiedice în exercitarea funcțiilor sale și nimănui nu-i era îngăduit să se amestece în problemele interne ale conducerii parohiei sale. Dar, nici el nu putea să se amestece în treburile altei parohii, hirotonind preoți ori diaconi, fără consimțămîntul episcopului competent [7]. Pentru bunul mers al Bisericii, sfintele canoane interzic episcopilor de a se muta dintr-o parohie în alta [8] și de a primi în parohiile lor preoți sau diaconi ai altor parohii [9], mai ales, cînd aceștia din urmă erau excomunicați de propriul lor episcop [10].

Episcopii, după har, au fost și sînt egali, dar chiar de la început s-a făcut oarecare diferențiere între ei, din punct de vedere onorific sau administrativ. Cea dintîi regulă generală, observată în această privință, era aceea potrivit căreia întîietatea de onoare — « πρεσβεῖα τῆς τιμῆς » — era conferită celui mai vechi în hirotonie dintre episcopi [11], care purta numele de « πρῶτος » — «primus».

Canonul cel mai vechi și mai important, despre care putem spune că constituie baza canonică a termenului și a demnității de «primat» și ale cărui principii stau la temelia organizației bisericești [12], este canonul 34

7. «Episcopul să nu îndrăznească a face hirotonii afară de hotarele sale, în cetățile și satele care nu sînt supuse lui, iar dacă se va dovedi că a făcut aceasta împotriva învoirii celor ce țin acele cetăți sau sate, să se caterisească și el și cei pe care i-a hirotonit». Canonul 35 Apostolic, Milaș, *Canoanele*, I, 1, p. 240.

8. «Episcopului nu-i este iertat, părăsind parohia sa, să treacă la alta, chiar și dacă s-ar îndemna de mai mulți fără numai de va fi vreo pricină binecuvîntată, care-l silește a face aceasta ca să poată aduce mai mult folos celor de acolo sub cuvînt de pietate, dar și aceasta nu de sine, ci prin hotărîrea multor episcopi și cu cea mai mare rugăminte». Canonul 14 Apostolic, Milaș, *Canoanele*, I, 1, p. 211 ; și canoanele 13, 21 Antiohia ; 11 Sardica ; 56 Cartagina ; 15 I Ecumenic ; 5, IV Ecumenic.

9. Canoanele 15 și 16 Apostolice ; 15 Sardica ; 54 Cartagina ; 16 I Ecumenic ; 20 IV Ecumenic.

10. Canoanele 32 Apostolic ; 3 și 6 Antiohia ; 13 Sardica ; IX Cartagina.

11. Iată ce spune în această privință primul canon al Sinodului numit al VII-lea African, ținut la Mileve (27 august 402) sub președinția lui Aureliu, episcopul Cartaginei : «Așadară noi știm că rînduiala bisericească totdeauna s-a păstrat nestricată, încît nici unul dintre frați n-a îndrăznit a-și lua întîietatea față de cei mai vechi ca dînsul, ci potrivit rînduielii iubirii (întîietatea) li s-a dat totdeauna celor mai vechi, ceea ce s-a primit cu bucurie și de către urmași. Sfinția Voastră deci să admită a se întări și mai mult această rînduială prin cuvîntul vostru... deoarece însă problema aceasta... este comună, pentru ca fiecare dintre noi să-și cunoască rîndul hotărît lui de Dumnezeu și ca cei instituiți mai întîi să cedeze (locul) celor de mai înainte, și să nu îndrăznească a lucra oarecînd fără știrea acestora, pentru aceasta propun, după cum m-am gîndit, ca întreg sinodul de acord să înfrîneze pe cei ce disprețuiesc pe cei mai întîi de ei și pe cei ce îndrăznesc ceva». I. D. Mansi — Petit, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Paris-Leipzig, t. IV ,Paris, 1901, col. 1139 ; Ch. J. Hefele — H. Leclercq, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, t. II, part. I, Paris, 1908, p. 134—135 ; Milaș, *Canoanele* II, 1, p. 250 ; *Sintagma*, t. III, p. 512 ; *Sinodicon*, 4, 621 ; O reminiscență a acestei reguli de întîietate se mai poate observa și astăzi, atunci cînd cultul divin este oficiat de doi sau mai mulți episcopi, ale căror scaune sînt, din punct de vedere administrativ, egale sau, mai ales, în soborul preoțesc, unde protia se dă, potrivit regulilor liturgice și tipiconale, celui mai vechi în hirotonie.

12. Analizîndu-se cuprinsul canonului 34 Apostolic s-a constatat că el exprimă și consacră pentru organizarea Bisericii următoarele principii : «principiul etnic, prin-

Apostolic. Iată ce spune textul acestui canon : «Episcopii fiecărui neam (etnos, popor) se cuvine să cunoască (să cinstească) pe *cel dintîi* dintre dînșii și să-l socotească pe acesta drept căpetenie și nimic mai însemnat să nu facă fără părerea aceluia, și numai acelea să le facă fiecare (episcop), cîte se referă la parohia lui și la satele supuse lui. Dar nici acela (căpetenia) să nu facă ceva fără socotința tuturor. Căci astfel va fi înțelegere și se va preamări Dumnezeu prin Domnul, întru Duhul Sfînt, Tatăl și Fiul și Sfîntul Duh». Deși, uneori, s-a spus că, în totalitatea sa, acest canon consacră organizația mitropolitană în cadrul Bisericii [13], totuși el datează din epoca dinaintea organizării mitropoliilor în cadrul provinciilor statului roman [14] și, de fapt, este numai o asemănare între organizația mitropolitană și cea cu caracter etnic, de care este vorba în acest canon [15].

Acest canon, deși consfințește, după cum vedem, principiul conducerii autonome a episcopilor, în sensul că fiecare, în parte, are dreptul să-și cîrmuiască parohia sa, totuși dispune ca toți episcopii dintr-o unitate bisericească constituită dintr-un anumit teritoriu, — care putea fi cît o provincie romană, sau mai mare, ori mai mic — să cunoască pe «cel dintîi» dintre dînșii și să nu facă nimic mai însemnat fără știrea acestuia. Dar tot din acest canon se mai vede că nici episcopul «cel dintîi» nu putea face ceva fără consimțămîntul celorlalți episcopi. Pentru acest lucru, canonul 37 Apostolic [16] prevede întrunirea de două ori pe an, a sinodului episcopilor dintr-o unitate bisericească de tip premitropolitan, alcătuită potrivit canonului 34 Apostolic.

Canonul 37 Apostolic specifică și competența acestui sinod și anume : el avea dreptul și obligația de a examina chestiunile privitoare la dogma sau învățătura Bisericii, precum și de a reglementa orice neorînduieli care s-ar produce în cele bisericești. Deși textul canonului nu spune, totuși nu

---

cipiul autocefalic, căci el dispune ca unitatea bisericească organizată în frunte cu un episcop protos să se conducă în mod independent ; principiul ierarhic, sacerdotal și administrativ, ca și principiul ierarhic cu aplicare în relațiile dintre unitățile teritoriale bisericești ; principiul sinodalității, căci prin el se dispune ca autocefalia sau conducerea independentă a respectivii unități bisericești naționale, să fie încredințată sinodului tuturor episcopilor sub președinția episcopului protos al acelei mari unități bisericești teritoriale ; principiul organizării quasi-mitropolitane și, înfine, principiul conducerii autonome a episcopilor». Pr. Prof. Liviu Stan, *Autocefalia și Autonomia în Ortodoxie*, în «Mitropolia Olteniei», an XIII, (1961), nr. 5—6, mai-iunie, p. 285.

13. *Pidalion*, Atena, 1841, ed. II, 21—22. M. Jugie, *Theologia Dogmatica Christianorum orientalium*, Paris, 1931, vol. IV, p. 244—245 — la Pr. Prof. L. Stan, *art. cit.*, p. cit.

14. C. Popovici, *Canoanele apostolice*, în «Candela», 1896, nr. 8, p. 287 ; nr. 10, p. 384.

15. «Noul tip de provincie romană, creat de Dioclețian (an. 303), nu a devenit cadrul obligatoriu pentru organizarea unităților bisericești corespunzătoare, decît din vremea lui Constantin cel Mare și, mai precis, de la Sinodul I Ecumenic, prin ale cărui canoane (4, 5, 6) se introduce organizarea teritorială a Mitropoliilor, în cadrul și în limitele provinciilor romane». Pr. Prof. L. Stan, *art. cit.*, p. 286.

16. De două ori pe an să se țină sinodul episcopilor și să cerceteze laolaltă dogmele dreptei credințe și să hotărască în privința controverselor bisericești, ce se vor ivi... Milaș, *Canoanele*, I, 1, p. 244.

încape nici o îndoială că acest sinod era prezidat de episcopul « πρῶτος », pe care ceilalți trebuia să-l socotească drept cap. Dacă ținem seama de acest fapt, constatăm că prin canoanele menționate se recunoaște episcopului protos nu numai o întîietate de onoare, ci și o oarecare autoritate — « πρεσβεῖα ἐξουσίας ». Dar, după cum reiese din acest canon, nici întîietatea de onoare și nici autoritatea nu erau legate, în această vreme, de un anumit scaun episcopal sau de vreo anumită cetate, ci ele aparțineau episcopului celui mai vechi hirotonit.

Cu vremea însă cînd limitele circumscripțiilor bisericești alcătuite din mai multe cetăți sau parohii s-au identificat cu granițele provinciilor civile, numite eparhii, atunci prerogativele de onoare și de autoritate în ierarhia bisericească s-au stabilit după însemnătatea civilă a orașelor de reședință, aceste prerogative primind forme determinate, în demnități aparte, exprimate prin diferite titluri.

Astfel, Sinodul de la Antiohia, reînnoind, prin canonul 9, aproape cuvînt cu cuvînt, dispozițiile canonului 34 Apostolic, hotărăște ca «episcopul protos» să fie cel din capitală : «Episcopii din fiecare eparhie [17] trebuie să recunoască pe episcopul protos *din capitală* (metropolă) și (care) deține purtarea de grijă a toată eparhia, pentru că în capitală (metropolă) se întrunesc din toate părțile toți cei ce au afaceri (de aranjat). Pentru aceasta s-a hotărît să aibă precădere în cinste și ceilalți episcopi să nu facă nimic mai însemnat fără de dînsul, potrivit vechiului canon din vigoare al Părinților noștri ; decît numai cele ce privesc fiecare parohie și ținuturile de sub dînsa... dar mai mult nimic să nu se apuce să facă fără episcopul capitalei (metropolei), nici aceasta fără de socotința celorlalți» [18].

Din cuprinsul acestui canon se poate constata că dintre toate expresiile consacrate prin uz spre a se designa o demnitate bisericească superioară, prima, după cea de Primat, a fost titulatura de mitropolit [19]. Prin ea se identifica întîistătătorul unei unități bisericești care, de data aceasta, corespundea întru totul provinciei civile, de la care noua unitate bisericească și-a împrumutat și numele de ἐπαρχία [20]. Ea a fost dată, după cum însăși numirea o arată, episcopului acelui oraș care era, după rînduielile de stat, metropola provinciei civile [21]. Numirea de mitropolit, ca termen consacrat pentru cel dintîi episcop, sub președinția căruia sinodul format din toți episcopii dintr-o provincie a statului cîrmuia provincia bisericească (eparhia) organizată în cadrul celei de stat, nu se întîlnește înainte de se-

17. Mitropolia de astăzi.

18. Milaș, *Canoanele*, II, 1, p. 70.

19. Louis Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église* (ed. franceză a scrierii : Vetus et Nova Ecclesiae disciplina), vol. I, Bar-le-Duc, 1864, p. 16 ; Georges Phillips, *Du droit Ecclésiastique dans ses principes généraux*, traduit par J. P. Crouzet, II-ème éd., t. II, Paris, 1855, p. 61 ; Bălănescu, *op. cit.*, p. 246 ; Milaș, *Dreptul canonic*, p. 264 ; Dr. D. G. Boroianu, *Dreptul Bisericesc*, vol. II, Iași, 1899, p. 67.

20. Abbé Hemmer, *Histoire de l'Église*, traduit de l'allemand par M. le Dr. Funk, vol. I, Paris, 1895, p. 91.

21. Sf. Ioan Gură de Aur, numește Antiohia «cap și mamă a cetăților» — «κεφαλὴ καὶ μήτηρ τῶν πόλεων», *Omilia III*, P.G. t. XLIX, col. 47, cf. Diac. Gh. I. Soare, *Forma de conducere în Biserica creștină în primele trei veacuri*, București, 1938, p. 168, nota 635.

colul al IV-lea, dar drepturile şi prerogativele acordate mai tîrziu acestui demnitar au fost exercitate şi în secolele al II-lea şi al III-lea de către anumiţi episcopi [22], fără a fi numiţi aşa, încît, cu drept cuvînt, se poate spune că Sinodul I Ecumenic (de la Niceea 325) numai consfinţeşte această stare de fapt, deja existentă, cînd, prin canonul 4, dispune ca la alegerea şi hirotonirea episcopului «întărirea să se facă, în fiecare eparhie, de către mitropolit» [23]. Canonul 6 al aceluiaşi sinod, după ce arată ; mai întîi, pe episcopii Alexandriei, Romei şi Antiohiei, care aveau, după cum vom vedea, prerogative aparte, putîndu-se numi mitropoliţi superiori, hotărăşte ca «nimeni să nu se facă episcop, fără de socotinţa mitropolitului» [24].

Sinoadele care au urmat după cel de la Niceea, au confirmat prerogativele şi drepturile mitropoliţilor, arătînd amănunţit toate împrejurările în care mitropolitul îşi exercita autoritatea lui conducătoare, în cuprinsul provinciei bisericeşti, adică a eparhiei.

Din dispoziţiile cuprinse în canoanele acestor sinoade, constatăm că mitropolitul avea dreptul şi obligaţia de a convoca şi prezida sinoadele provinciale sau eparhiale [25], prin care se alegeau şi se instituiau episcopi [26], se examina, la cerere, validitatea sentinţelor de excomunicare date de episcopi [27] şi se reglementa eventualele neînţelegeri ivite între clerici [28].

Dar dacă privim cu atenţie, putem observa că toate aceste canoane nu fac altceva decît să asigure sinoadelor din fiecare provincie, în fruntea cărora se afla acum un protos cu titlul de mitropolit, drepturile de conducere prevăzute de canoanele 34 şi 37 Apostolice, pe seama sinoadelor unităţilor bisericeşti premitropolitane, iar mitropoliţilor, drepturile episcopilor protoşi, prevăzute de aceleaşi canoane [29].

Titlul de mitropolit exprima într-adevăr, o demnitate mai înaltă ; dar el, fiind împrumutat de la oraşul care era capitală a provinciei, arăta

---

22. Sf. Ciprian, episcopul Cartaginei, avea, după cum vom vedea, sub autoritatea şi supravegherea sa întreaga Biserică a Africii ; Sfîntul Atanasie cel Mare şi Sfîntul Epifanie relatează că episcopia Alexandriei administra bisericile din tot Egiptul (Epidaniu, *Adv. haer.* LXVIII, n. 2, 7, P.G. XLII, col. 185, la Thomassin, *op. cit.*, t. I, p. 13). Episcopii Efesului exercitau influenţă asupra Bisericilor din Asia Mică (Eusebiu, *Ist. Bis.*, V, cap. 22, 23, 24) — Diac. Gh. I. Soare, *op. cit.*, p. 170.

23. Milaş, *Canoanele* I, 2, p. 17 ; *Sintagma* t. II, p. 122.

24. Milaş, *Canoanele,* I, 2, p. 33 ; *Sintagma,* t. II, p. 128.

25. 20 Antiohia ; 6, VII Ecumenic.

26. 4, 6, I Ecumenic ; 19 Antiohia ; 12 Laodiceea ; 13, 49, 50 Cartagina ; 28, IV Ecumenic ; 3, VII Ecumenic.

27. 6 şi 20 Antiohia ; 5, I Ecumenic ; 17, IV Ecumenic.

28. 74 Aposotolic ; 19 Cartagina ; 9, IV Ecumenic.

29. De fapt, în unele părţi şi anume în Biserica Africii, această supremaţie şi jurisdicţie a fost exercitată nu de episcopul metropolei provinciei, ci tot de cel mai vechi în hirotonie, indiferent de oraşul de reşedinţă şi căruia i se dădea simplul nume de «primat» (Excepţie făcea numai Africa Proconsulară, unde episcopul primat era întotdeauna cel al metropolei — Cartagina. Zeiller, *op. cit.*, t. I, p. 400. De aici se poate constata că demnităţii de mitropolit din Orient, în Biserica Africii îi corespundea demnitatea de primat, care, după cum vom vedea într-un capitol special al lucrării de faţă, asuma aceleaşi prerogative şi drepturi faţă de episcopii aflaţi în subordinea sa canonică.

mai mult locul unde ierarhul principal își avea scaunul de reședință, de aceea, pentru designarea unui rang superior în ierarhia bisericească, a apărut, concomitent sau chiar înaintea celei de mitropolit, ca termen aparte, denumirea de arhiepiscop, socotită mai potrivită cu demnitatea pe care o exprima, și superioară celei de mitropolit.

Cuvîntul de «arhiepiscop» este întrebuințat în canoane abia în secolul al V-lea [30], dar în uzul comun bisericesc a fost folosit mult mai de vreme, încă din secolul al IV-lea, de Sfîntul Atanasie cel Mare [31] și Epifanie al Ciprului [32].

De fapt, titlul de arhiepiscop nu s-a bucurat de o întrebuințare prea mare în Biserica de Răsărit [33] și a fost cu totul necunoscută Bisericii din Africa [34]. Facem abstracție de multiplele sensuri pe care le-a avut, în decursul timpului [35] și accentuăm faptul că «nici astăzi nu este stabilit înțelesul exact al termenului de arhiepiscop și al aceluia de mitropolit, în privința raportului dintre demnitățile pe care le exprimă» [36], în accepția lor fiind, uneori, sinonime, iar alteori, unul mai mare decît celălalt [37].

Se știe, că unii împărați au dat anumitor provincii, pe lîngă vechea metropolă, încă una sau chiar două capitale, ai căror episcopi s-au numit, la rîndul lor, tot mitropoliți [38]. Acestor episcopi eparhioți, ridicați în cadrul

30. Canoanele 28 și 30 a Sinodului IV Ecumenic.

31. *Apologia 2,* la Thomassin, *op. cit.,* t. II, p. 16.

32. *Adv. haer.,* LXXVIII n. 2, 7 ; Cf. Thomassin, *op. cit.,* p. 13, 14, 20, 109, 115 ; Phillips, *op. cit.,* t. II, p. 60.

33. Faptul că titlul de arhiepiscop este mai puțin întrebuințat decît cel de mitropolit se poate explica prin aceea că el exprima dreptul de conducere, cu oarecare nuanță spirituală, a unor episcopi. Or, în Biserica primelor veacuri predomina, ca principiu, ideea egalității tuturor episcopilor.

34. Deoarece în Apus se luase obiceiul ca unii episcopi să se numească «principe al preoților» sau «cel mai mare preot», canonul 29 al Sinodului de la Hipona (393) oprește acest obicei și stabilește ca întîistătătorul unei biserici să se numească «episcopul primului scaun» ! «Ut primae sedis episcopus non appelletur principes sacerdotum, aut summus sacerdos, sed tantum primae sedis episcopus». Hefele-Leclercq, *op. cit.,* t. II, 1, p. 88 ; Thomassin, *op. cit.,* t. I, p. 15 ; Milaș, *Canoanele,* can. 39 Cartagina, II, 1, p. 196 ; *Sintagma,* p. III, p. 404 ; *Sinodicon,* can. 42, p. 567.

35. Vezi Magistrand Ioan F. Stănculescu, *Arhiepiscopii,* în «Studii Teologice», an. XIV (1962), nr. 9—10, noemb.-dec, p. 599—600.

36. Pr. Prof. Liviu Stan, *Obîrșia autocefaliei și autonomiei,* în «Mitropolia Olteniei», anul XIII (1961), nr.1—4, ian.-aprilie, p. 104.

37. De fapt, pînă astăzi, în Bisericile slave și cea Română, treapta de arhiepiscop este socotită inferioară celei de mitropolit, pe cînd în cele grecești e socotită superioară cea de arhiepiscop față de cea de mitropolit, cum se arată și în hotărîrea Sinodului de la Constantinopol din anul 1593, privitor la autocefalia Bisericii Ruse. *Sintagma,* t. V, p. 154. Nici în trecut n-a existat și nu s-a observat o normă precisă în această privință, încît uneori arhiepiscopii au fost socotiți egali cu mitropoliții, alteori superiori mitropoliților, iar alteori inferiori, chiar și cînd a fost vorba de arhiepiscopii zișI autocefali. Mansi, *op. cit.,* t. II, col. 954—955, 963—964 ; Thomassin, *op. cit.,* t. I, p. 109—11, la Pr. Prof. Liviu Stan, *Obîrșia autocefaliei și autonomiei,* p. 104—105, nota 138.

38. Sinodul IV Ecumenic (de la Calcedon, 451) nu-i desființează pe cei existenți, dar dispune ca pe viitor să nu se mai creeze : «A venit la cunoștința noastră că unii împotriva rînduielilor bisericești, alergînd la stăpîniri, prin decrete au împărțit în două o eparhie. Deci Sfîntul Sinod a hotărît ca de acum înainte nici un episcop să

unei mitropolii la rangul de mitropoliţi onorifici, spre a-i deosebi de mitropoliţii canonici propriu-zişi, li s-a dat, de către unii patriarhi, titlul de arhiepiscopi autocefali [39]. Deşi demnitatea de arhiepiscop era socotită ca superioară celei de mitropolit, totuşi în cazul acestora titlul de arhiepiscop a fost considerat, pe drept cuvînt, inferior celui de mitropolit [40].

Că, în mod comun, titlul de arhiepiscop a reprezentat, în general, o demnitate superioară celei de mitropolit este în afara oricărei îndoieli, căci arhiepiscopul avea, de obicei, sub jurisdicţia sa mai mulţi mitropoliţi [41]. Canonul 28 al Sinodului al IV-lea Ecumenic arată că mitropoliţii trebuiau să fie hirotoniţi de arhiepiscopi [42], iar împăratul Iustinian a vrut ca episcopul Iustinianei Prima — patria sa — să nu fie numai mitropolit al unei singure provincii (eparhii), ci arhiepiscop al mai multor provincii care, desigur, aveau fiecare, în parte, mitropolitul ei [43]. Faptul că, după instituirea demnităţii patriarhale, numele de arhiepiscop

---

nu îndrăznească aşa ceva, deoarece cel ce va încerca aceasta, va cădea din treapta sa. Iară cetăţile care prin gramate împărăteşti s-au onorat cu titlul de mitropolie împreună cu episcopul carele ocîrmuieşte acea biserică, să se bucure numai de onoruri, firește păstrîndu-şi drepturile proprii pe seama mitropoliei adevărate». Milaş, *Canoanele*, I, 2, p. 223.

39. Asemenea arhiepiscopi sînt atestaţi numai în cuprinsul Patriarhiei de Constantinopol, al celei din Antiohia şi al celei din Ierusalim — Nil Doxapatris, *Votitia Patriarchatum*, Migne, P.G.,col. 132, 1004, 1089, 1093 ; Cf. Liviu Stan, *Autocefalia şi Autonomia în Ortodoxie*, p. 290 ; Epifanie al Ciprului arată că prin secolul al V-lea, numai în cuprinsul Patriarhiei de Constantinopol existau 34 de astfel de arhiepiscopii. Ele sînt amintite şi mai tîrziu, prin secolul al IX-lea şi al X-lea într-un număr mai mare. Pr. Prof. Liviu Stan, *Despre Autocefalie*, în «Ortodoxia», an. VIII, (1956), nr. 3, iulie-sept., p. 379.

40. A. Şaguna, *Authorismos*, Sibiu, 1861, p. 21. Cf. Liviu Stan, *Autocefalia şi Autonomia în Ortodoxie...*, p. 291.

41. Dom du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis auctore*, Veneţia, 1836, col. 614 ; Josepho C. Ferrari, *Summa institutionum canonicarum*, t. I, editio tertia, Genuae, 1877, p. 142 ; Du Pin, *op. cit.*, p. 6 ; Claudii Fleury, *Institutiones juris ecclesiastici*, Lipsae, 1743; p. 154—164 ; C. Grandclaude, *Jus canonicum juxta ardinem decretalium*, t. I, Parisiis, 1882. p. 332—333.

42. «...iară mitropoliţii menţionatelor dieceze să se hirotonească, precum s-a zis, de către arhiepiscopul Constantinopolei, după ce s-a făcut alegerea unanimă conform obiceiului şi aceasta i s-a comunicat lui». Milaş, *Canoanele*, I, p. 257.

43. «Ut primae Justinianae, patriae nostrae antistes, non solum metropolitanus, sed etiam archiepiscopus fiat, et caeterae provinciae sub ejus sint autoritate» — Novela XI, 2. Cf. M. L'Abbé André, *Cours de droit canonique*, t. I, Paris, 1852, p. 198 ; Durand de Maillane, *Dictionnaire de droit canonique et de pratique béneficiale*, t. I, Paris, 1761, cuv. «Archevêque», p. 113—114 ; Thomassin, *op. cit.*, t. I, p. 109 ; Isidor de Sevila în al său *Tratat de etimologie*, arată de asemenea, că arhiepiscopul este superior mitropolitului, spunînd : «Archiepiscopus graeco interpretatur voca vocabulo, quod sit summus episcoporum, id est primus ; tenem enim vicem apostolicam et praesidet tam metropolitanis, quam caeteris episcopus» — Durand de Maillane, *dict. cit.*, p. 113 ; L'Abbé André, *op. cit.*, p. 190. De asemeni, tot Isidor de Sevila, împărţind episcopii în patru grupe, îi aşează în ordinea următoare : patriarhi, arhiepiscopi, mitropoliţi, episcopi. *Lib. etymolog.* VII, cap. XV., P. L. t. LXXXII, col. 20. Cf. A. Manieu, art. *Archêveque* în «Dictionnaire de droit canonique», publié sous la direction de R. Naz, t. I, Paris, 1935, col. 930.

a intrat în titulatura patriarhilor istorici [44], cu excepția celei din Ierusalim, constituie, de asemenea, o mărturie în plus că demnitatea de arhiepiscop a fost socotită superioară celei de mitropolit.

Înainte însă de a vorbi despre instituirea patriarhatelor, trebuie să spunem că, tot ca o consecință firească a împărțirii administrative a imperiului — făcută la sfîrșitul secolului al II-lea de Diocleția n și desăvîrșită de Constantin cel Mare, care au grupat provinciile în dieceze și au pus deasupra guvernatorilor de provincii șefi de dieceze numiți vicari sau exarhi [45] — în secolul al IV-lea apar, ca forme superioare de organizare bisericească teritorială, exarhatele.

Episcopii din orașele mai mari, care nu erau centre administrative ale unei singure provincii restrînse (eparhii), ci a unei circumscripții întregi —, s-au numit, prin analogie cu conducătorii civili, ἐξάρχοι avînd o jurisdicție bisericească ce corespundea limitelor diecezei civile a imperiului și cuprindea, ca și aceasta, mai multe provincii (eparhii), care erau conduse de cîte un mitropolit.

Sinodul I Ecumenic vorbește despre aceasta ca despre o instituție deja veche și intrată în tradiție, numind în mod expres, prin canonul 6 [46], trei dintre acești episcopi. Sinodul al II-lea Ecumenic, ținut la Constantinopol (381), a schițat încă și mai bine această reformă ierarhică, prima etapă a instituției patriarhatelor, limitînd, prin canonul 2 [47], dreptul de jurisdicție a protoierarhilor la granițele diecezei lor. Din acest ultim canon observăm că, pe lîngă cei trei exarhi mai vechi: al Alexandriei, Romei și Antiohiei, apar cu titlul de exarh și episcopii Efesului, Cezareei și Heracleei, care, ca și ceilalți, aveau fiecare dieceza sa: Asia Mică, Pontul și Tracia, alcătuite din mai multe provincii. Dar, la demnitatea de exarh a fost ridicat și episcopul noii capitale a imperiului — Constantinopol. Acest lucru s-a făcut de către Sinodul al II-lea Ecumenic, prin canonul 3 [48], care dă episcopului acestei cetăți «precăderea onorurilor după episcopul Romei» fiindcă Constantinopolul este «Roma Nouă», apoi Sinodul al IV-lea Ecumenic, de la Calcedon, prin canonul 28 [49], îi

44. J. G. Suiceri, *Thesaurus Ecclesiasticus*, vol. I, p. 534; vol. II, p. 635—645; dintre acești patriarhi numai cel de Constantinopol mai păstrează și azi numele de arhiepiscop în titulatura sa. Pr.Prof. Liviu Stan, *Autocefalia și Autonomia în Ortodoxie...*, p. 291.

45. Vezi nota 2.

46. «Să se țină obiceiurile vechi, cele din Egipt și din Libia și din Pentapole, ca episcopul din Alexandria să aibă stăpînire peste toate acestea; deoarece aceasta s-a obișnuit și pentru episcopul din Roma. Asemenea și în Antiohia și în celelalte eparhii să se păstreze prerogativele pe seama bisericilor», Milaș, *Canoanele*, I, 2, p. 33.

47. «Episcopii să nu-și întindă jurisdicția asupra altor biserici afară de dieceza lor, nici să nu facă turburări în biserici, ci potrivit canoanelor, episcopul Alexandriei să cîrmuiască numai Egiptul, iar episcopii Răsăritului să administreze numai Răsăritul, păstrîndu-se pe seama antiohienilor prerogativele din canoanele Sinodului de la Niceea; și episcopii diecezei din Asia să cîrmuiască numai pe cele (Bisericile) din Asia, și cei din Pont numa pe cele ale Pontului și cei din Tracia numai pe ale Traciei să le administraze» (Milaș, *Canoanele*, I, 2, p. 91—92).

48. «Dar episcopul Constantinopolului să aibă precăderea onorurilor după episcopul Romei; pentru că aceea este Roma Nouă». Milaș, *Canoanele*, I, 2, p. 97.

49. «...Și ca pomenitul prea sfințit scaun al preasfintei biserici a Constantinopo-

recunoaște drepturile care i se cuvin în urma situației lui, fixînd hotarele pînă la care se va întinde jurisdicția sa, în calitate de episcop al capitalei. Canonul orînduiește anume ca circumscripția scaunului din Constantinopol să cuprindă dieceza Pontului, a Asiei Preconsulare și a Traciei [50].

Exarhii exercitau, în diecezele lor, aceleași drepturi pe care le aveau mitropoliții, în chip mai restrîns, în eparhiile lor. Ei convocau și prezidau sinoadele exarhale sau diecezane, cum li s-a spus în Răsărit, ori plenare sau generale cum se numeau în Africa [51], întăreau alegerile episcopilor [52], supravegheau bunul mers al treburilor bisericești în întreaga dieceză și reglementau eventualele neînțelegeri ivite între episcopi și mitropoliți [53].

Dar exarhatele, ca unități teritoriale statornice asemenea mitropoliilor, n-au durat prea multă vreme, căci unora dintre exarhi a început să li se spună patriarhi, iar alții, după cum am văzut că s-a întîmplat cu cei ai Pontului, Asiei și Traciei, au intrat sub jurisdicția patriarhală.

Ca și în cazul celorlalți termeni de pînă acum, nici titlul de patriarh nu reprezenta, la început, o demnitate ierarhică aparte, ci numai o întîietate onorifică, întemeiată fie pe bătrînețe, sau pe vechimea în hirotonie, fie pe oarecare virtuți pastorale, iar nicidecum pe oarecare drepturi, prevăzute prin canoane.

Așa, de exemplu, Sfîntul Grigorie Teologul numește «Patriarh» pe tatăl său, Grigorie al Arianzului, avînd în vedere curățenia vieții lui, bă-

---

lului să hirotonească numai pe mitropoliții din diecezele Pontului și a Asiei și a Traciei». Milaș, *Canoanele,* I, 2, p. 257.

50. Pontul, Asia și Tracia au fost supuse, de fapt și parțial, scaunului din Constantinopol încă înaintea Sinodului de la Calcedon, căci episcopii noii capitale exercitau oarecare autoritate asupra acestor dieceze. Astfel, Sfîntul Ioan Gură de Aur, la sesizarea Sfîntului Ambrozie, depune prin sinod endemic, pentru purtarea lui scandaloasă, pe Gherontius, fost cleric al bisericii din Milan, care ajunsese episcop la Nicomidia în Bitinia și deci făcea parte din dieceza Pontului. Theodoret, *Hist. eccl.,* t, V, cap. XXVII, la Werner, art. *Constantinople (Patriarcat et concil de),* în «Dictionnaire encyclopédique de la Théologie Catholique» (Welte et Wetzer), t. V, Paris, 1868, p. 294. Iar la anul 400 ținu un alt sinod endemic pentru a depune pe Antoniu, exarhul Efesului (Hefele — H. Leclercq, *op. cit.,* t. II, 2, p. 824; Thomassin, *op. cit.,* t. V, p. 222). Prin urmare Sinodul de la Calcedon numai a confirmat aceasta printr-o hotărîre formală — vezi comentariul lui Zonara și Valsamon, can. 9 și 17, IV Ecumenic. *Sintagma,* t. II, p. 239, 260.

51. Thomassin, *op. cit.,* t. I, p. 113 ; Eusebiu Popovici, *op. cit.,* t. II, p. 66; Milaș, *Canoanele,* I, 2, p. 95.

52. Canoanele 6, I Ecumenic; 2, II Ecumenic; 8, III Ecumenic; 13 Cartagina.

53. «...Iar dacă un episcop sau cleric ar avea controversă cu mitropolitul acelei eparhii să se adreseze exarhului diecezei» — can. 9, IV Ecumenic, Milaș, *Canoanele,* f. 2, p. 208; «...Iar dacă cineva s-ar nedreptăți de mitropolitul său să se judece de exarhul diecezei», can. 17, IV Ecumenic, Milaș, *Canoanele,* 1, 2, p. 234. Este de notat că titlul de exarh nu a fost folosit în Biserica Africii, iar această demnitate existînd, ea a fost exprimată prin corespondentul latin al acestui cuvînt — prin cel de «primat». Deoarece însă și demnitatea de mitropolit era exprimată tot prin acest cuvînt, episcopul care deținea demnitatea de exarh — respectiv episcopul Cartaginei — se intitula «Primas universae Africae» sau «Primas totius Africae»; Thomassin, *op. cit.,* t. I, p. 113.

trîneţea lui şi cinstea deosebită de care se bucura în faţa celorlalţi ierarhi ai timpului său [54]. Acelaşi Sfînt Părinte, în cuvîntarea ţinută în faţa Sinodului al II-lea Ecumenic, numeşte patriarhi pe toţi acei episcopi, care, în vremea prigonirilor din partea ereticilor, au susţinut Ortodoxia cu bărbăţie [55], iar Sfîntul Grigorie de Nisa, în cuvîntarea ţinută la înmormîntarea lui Meletie, episcopul Antiohiei, numeşte patriarhi pe toţi părinţii care au fost de faţă la Sinodul al II-lea Ecumenic [56]. Din aceste exemple, se constată că titlul de patriarh nu aparţinea, la început, unor ierarhi ai unor anumite scaune şi nu reprezenta o demnitate aparte în ierarhia bisericii, ci că el exprima doar o cinstire deosebită, dar neoficială, a acelor ierarhi, care cîrmuiau, în diferite împrejurări, cu înţelepciune şi pricepere, Bisericile în fruntea cărora se găseau. Curînd însă patriarhii devin cea mai înaltă demnitate ierarhică în Biserică [57].

Termenul de patriarh [58] nu este întrebuinţat decît accidental în canoanele sinoadelor ecumenice [59], iar în canoanele sinoadelor locale, acceptate de Biserică, îl întîlnim abia în veacul al IX-lea [60].

Cu toate că, în canoanele sale, nu se pomeneşte însuşi titlul sau demnitatea bisericească de patriarh, totuşi Sinodul al IV-lea Ecumenic (de la Calcedon) este acela care a instituit, în mod oficial, această treaptă, în actele sale fiind întrebuinţată această titulatură, alături de cea de arhiepiscop [61].

Rînduielile acestui sinod au fost întărite, apoi, şi de împăraţii Bizantini, în legislaţia cărora apar unele dispoziţii cu privire la demnitatea de patriarh. Astfel, împăratul Iustinian, repetînd dispoziţiile canoanelor 9 şi 17 ale Sinodului de la Calcedon, hotărăşte : «Dacă asupra mitropolitului se va face acuzare, sau din partea episcopului, sau a cle-

54. *Cuvîntarea* 20, 41, 72 Thomassin, *op. cit.*, t. I, p. 17 ; Pr. Mihail Popescu, *Încercări asupra originei administraţiei în Biserica creştină în secolele primare*, Bucureşti, 1898, p. 49.

55. Idem, şi Pr. Vasile Pocitan, *Patriarhatele Bisericii Ortodoxe*, Bucureşti, 1926, p. 2.

56. Thomassin, *op. cit.*, t. I, p. 17; Pr .Mihail Popescu, *op. cit.*, p. 50.

57. Dintre istoricii bisericeşti, Socrate este primul care vorbeşte despre Patriarhi, ca despre o instituţie nouă în ierarhia bisericească (*Hist. eccl.* V, 8) dar el greşeşte cînd spune că ea a luat fiinţă la Sinodul al II-lea ecumenic, căci nici în canoane şi nici în actele acestui sinod nu se aminteşte despre aşezarea acestora. Vezi locurile citate mai sus.

58. Asupra originii, vechimii şi evoluţiei cuvintelor şi demnităţii de patriarhi de văzut Mansi, *op. cit.*, vol. VI, col. 68—69, 909; Hefele — H. Leclercq, *op. cit.*, vol. I, 1, p. 556—557; vol. II, 1, p. 24; Thomassin, *op. cit.*, p. 16, 45—46, 49, 101; Milaş, *Canoanele*, I, 2, p. 96 .

59. Abia canoanele 2 şi 7 ale Sinodului Trulan: «...de Ghenadie fostul patriarh al acestei de Dumnezeu păzite şi împărăteşti cetăţi» Milaş, *Canoanele* I, 2, p. 306; şi apoi canoanele 5, 6, 8, 9, 10, 16, 21, 26 ale Sinodului zis al VIII-lea ecumenic (an. 869) dar nerecunoscut ca atare — Hefele — H. Leclercq ,*op .cit.*, t. IV, 1, Paris, 1911, p. 523, 530.

60. Canonul 15 al Sinodului I—II Constantinopol, anul 861 — Milaş, *Canoanele*, II, 1, p. 322; canonul 1 al Sinodului din Constantinopol, anul 879 — Milaş, *Canoanele*, II, 1, p. 326.

61. Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 68—69, 740, 953 ; Hefele—H. Leclercq, *op. cit.*, t. II, 2, Paris, 1908, p. 686—687 ; Thomassin, *op. cit.*, t. I, p. 16.

rului, sau a altei persoane oarecare, atunci să-l judece pe el prea fericitul patriarh al circumscripției», iar «dacă cineva se va opune hotărîrii mitropolitului, sau a episcopului, atunci lucrul trece la judecata arhiepiscopului și a patriarhului din acea circumscripție și el, după canoane și legi, va hotărî lucrul definitiv» [62].

Dar care era circumscripția unui patriarh, în cadrul căreia, potrivit dispozițiilor canoanelor 9 și 17 ale Sinodului al IV-lea Ecumenic, întărite de Iustinian, patriarhul putea să-și exercite drepturile sale ?

Am văzut că titlul de patriarh, în sens comun, de căpetenie bisericească mai venerabilă, cît și însăși organizația teritorială a viitoarelor patriarhii, au apărut în a doua jumătate a secolului al IV-lea, că ele s-au dezvoltat paralel cu organizația diecezelor și că patriarhatele s-au închegat chiar din aceste dieceze, fie prin încorporarea mai multora dintre ele, cum a fost cazul patriarhiei din Constantinopol, fie că patriarhiile s-au organizat în cadrul cîte unei singure dieceze [63], cum e cazul patriarhiilor din Alexandria, Antiohia și Ierusalim [64].

În Răsărit, organizarea patriarhiilor a rămas normativă, titlul de patriarh reprezentînd treapta ultimă a dezvoltării ierarhiei bisericești.

După cum se poate constata, din cele spuse pînă acum, în Biserica de Răsărit episcopul protos sau primatul — cel care deținea întîietatea din punct de vedere administrativ — a luat diferite numiri și a avut sub jurisdicția sa circumscripții bisericești variabile, care s-au adaptat formelor de organizare politică și geografică a imperiului.

Toți acești termeni deci de primat, mitropolit, arhiepiscop, exarh și patriarh, n-aveau efectiv nici o semnificație decît aceea de a designa pe rînd pe protoierarhul unei unități bisericești mai mari, adică pe episcopul primului scaun, și de fiecare dată, ele apar din trebuința bisericii de a se acomoda împărțirii teritorial-administrative a imperiului.

Demnitatea de «Primat» în Biserica Africii. — Între felul de organizare a unităților bisericești din Africa și cele din Răsărit, n-a existat nici o deosebire ca fond. Ca formă însă în Africa nu s-a putut ajunge, din punct de vedere administrativ, la un sistem ierarhic identic. Acest lucru s-a datorat fie tradițiilor locale, fie condițiilor diferite de răspîndire a creștinismului, fie mai ales, mediului istoric-geografic neprielnic. Aici, limitele provinciilor bisericești — a eparhiilor, care au apărut mai tîrziu decît în Răsărit — corespundeau mai puțin granițelor provinciilor

62. *Novela CXXIII*, cap. 22; Hefele—H. Leclercq, *op. cit.*, t. II, 2, p. 795.

63. Pr. Prof. Liviu Stan, *Despre Autocefalie...*, p. 378.

64. La Sinodul al IV-lea ecumenic, în ședința din 26 octombrie 451, este ratificată înțelegerea dintre Juvenal al Ierusalimului și Maxim al Antiohiei, prin care i se recunoaște episcopului Cetății Sfinte jurisdicția peste cele trei Palestine care aveau capitalele la Cezareea, Schitopolis și Petra. Mansi, *op. cit.*, t. VII, Paris, 1901, col. 180—181; Gams, art. *Jérusalem*, în «Dict. encycl. de Théol. Cath.» (Wetzer), t. XII, Paris, 1870, p. 248; Zeiller, *op. cit.*, t. IV, p. 257. La acestea s-au adăugat ulterior o provincie siriacă și alta arabă. — Vailhé, *Formation du patriarcat de Jérusalem*, în «Échos d'Orient», t. XII, p. 325 la E. Amman, art. *Jérusalem (l'Église de)*, în «Dict. de Théol. Cathol.», t. XIII, 1, Paris, 1934, col. 997. După cum vedem, scaunului din Ierusalim i s-a recunoscut o poziție jurisdicțională similară cu a celorlalte scaune patriarhale și astfel, de la această dată episcopia de Ierusalim devine patriarhie.

civile [65]. În aceste provincii bisericești întîietatea de onoare și autoritatea nu erau deținute de episcopii metropolelor civile, ca în Răsărit, ci de cel mai vechi în hirotonie [66], iar acest întîistătător nu se numea mitropolit, ci purta titlul de «episcopus primus sedis» sau «primae cathedrae», «primas», ori simplu «senex» [67]. În afară de această demnitate a primatului, nici o altă ierarhie nu se practica în raporturile episcopilor din aceeași provincie bisericească [68].

În mijlocul secolului al III-lea, Africa romană constituia o singură unitate autocefală și nu cunoștea altă autoritate decît pe cea a sinodului său general și pe aceea a episcopului Cartaginei. Sfîntul Ciprian, vorbind de Agripinus, predecesorul său, spune că acesta hotăra anumite probleme împreună cu episcopii Africii și Numidiei adunați în sinod [69]. De asemenea, Sinodul de la Cartagina, care s-a întrunit sub președinția Sfîntului Ciprian pentru reglementarea aceleeași probleme — botezul ereticilor — era alcătuit din episcopii Africii, Numidiei și Mauritaniei [70]. Sfîntul Ciprian însuși arată că, în vremea sa (secolul al III-lea), provincia bisericească pe care o conducea cuprindea Numidia și cele două Mauritanii [71]. Chiar cînd, prin împărțirea lui Dioclețian, Mauritania a dobîndit o existență civilă aparte, totuși, din punct de vedere bisericesc, ea nu a fost despărțită de Numidia, și nu a constituit o eparhie (mitropolie) de sine stătătoare, decît în 393, cînd, după cum vom vedea, a primit primatele său.

Ivirea și statornicirea primaților provinciali în Africa, s-a făcut treptat-treptat, pe măsură ce se constituiau acolo și unitățile bisericești de tip mitropolitan.

65. Spre sfîrșitul secolului al III-lea Africa romană era divizată în trei provincii: 1. Proconsulară sau Africa propriu-zisă, care cuprindea Byzacena și Tripolitania; 2. Numidia și 3. Mauritania. In secolul al IV-lea, în urma împărțirii administrative impuse de Diocleţian, Dieceza Africii cuprindea; a) Tripolitania, b) Byzacena, c) Africa propriu-zisă, d) Numidia, e) Mauritania Sitifensis și f) Mauritania Cesarensis — H. Leclercq, *Afrique (histoire et topographie de l')* în «Dict. d'Archéologie chrétienne et de Liturgie», publié par Fernard Cabrol, t. I, Paris, 1924, col. 577 ; Thomassin, *op. cit.*, t. I, p. 113.

66. De aici rezultă că titlul sau demnitatea de primat nu era legată, ca cea de mitropolit, de anumit oraș sau cetate aparte, ci trecea, o dată cu episcopul cel mai vechi în hirotonie, de la un scaun la altul.

67. Aug. Audolent, *Afrique,* în «Dict. d'Histoire et de Géographie ecclésiastique», publié sous la direction de Mgr. Alfred Baudrillart, t. I, Paris, 1912, col. 848 ; Thomassin, *op. cit.*, t. I, p. 114.

68. Acest lucru îl vedem din procesele verbale ale sinoadelor generale, în care semnăturile diferă de la unul la altul. După iscălitura episcopului Cartaginei, care ocupă întotdeauna primul loc, și a celorlalți primați care urmează la rînd, vin ceilalți episcopi împărțiți pe provincii.

69. «Agripinus cum coepiscopi suis, qui in illo tempore in provincia Africa et Numidia Ecclesiam Domini gubernabat, statuit»... Cyprian, *Ad Quirinum,* cf. Thomassin, *op. cit.*, t. I, p. 113.

70. «eum plurimi convenisset ex provincia Africa, Numidia et Mauritania — Ciprian, *Epistola XLV,* P. L., t. III, col. 788, cf. Thomassin, *op. cit.*, t. I, p. 113.

71. «Quoniam latius fusa est provincia nostra, habet etiam Numidiam et Mauritaniam, duas sibi cohaerentes» — Ciprian, *Epistola XLV...*, col. 738 ; cf. H. Leclercq, *Afrique,* în «Dict. cit.», col. 583; Thomassin, *op cit.*, t. I, p. 113; Hefele — H. Leclerq, *op. cit.*, t. I, 2, p. 1088 ; H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne,* în 12, Paris, 1905, t. I, p. 84—87.

La începutul secolului al IV-lea deja încep să fie menționați mai des și acești întîistătători, pe lîngă primatul general al întregii Africi. Astfel, se constată că, în această vreme, provincia Numidia alcătuia o unitate bisericească aparte, despărțită de provincia Africii Proconsulare, și că își avea primatul său în persoana lui Secundus, episcop de Tigisi. Acesta, la 305, prezidează un sinod, care s-a ținut la Cirta, cu ocazia instalării unui nou episcop al acestei cetăți [72].

Puțin mai tîrziu, Secundus a convocat și a prezidat, la Cartagina, un sinod alcătuit din 70 episcopi numidieni, prin care depune pe Cecilian, episcopul acestei cetăți, și-l înlocuiește cu Maiorin [73]. În procesul verbal al Sinodului din Cirta, Secundus figura ca «episcopus primae cathedrae» [74] și în aceeași calitate el interveni pentru a reglementa neînțelegerile asupra scaunului Cartaginei [75]. Fericitul Augustin semnalează o corespondență a lui Mensurius (care era episcop al Cartaginei în vremea persecuției lui Dioclețian) și a lui Secundus, care — zice el — «atunci avea primația episcopilor Numidiei» [76]. Tot Fericitul Augustin știa că la Sinodul din 312, Secundus a votat primul [77]. Nu știm precis la ce dată a fost instituit primatul Numidiei, — poate între 258—304 —, dar remarcăm ceea ce am amintit încă de la început, că această primație nu era locală, deoarece metropola civilă a Numidiei era Cirta, iar la Sinodul de la 305, ținut în acest oraș, primat era episcopul Secundus din Tigisi.

Fără îndoială că Secundus purta acest titlu și exercita această autoritate, datorită faptului că el era cel mai vechi episcop al provinciei.

Cu toate că nu se cunoaște cu certitudine data de la care au început a fi instituiți primații de rang mitropolitan, totuși, se constată că pînă la sfîrșitul secolului al IV-lea, toate provinciile africane își aveau primatul lor [78].

După Numidia, provincia Bizacena a fost prima care a dobîndit un primat. Hotărîrile sinodului provincial, pentru care episcopul Adrumet cerea confirmarea sinodului general, din 349, atestă existența unui primat provincial, chiar în persoana acestui episcop, care a convocat și pre-

72. Hefele—H. Leclercq, *op. cit.*, t. I, 2, p. 209—211 ;H. Leclercq, *art. cit.*, col. 584; Thomassin, *op. cit.*, t. I, p. 114.

73. Mansi, *op. cit.*, t. I, col. 1247; Audolent, *art. cit.*, col. 848.

74. Augustin, *Contra Crescon*, III, 30, P .L., t. XLIII, col. 510 ; Cf. Bardy, *L'Afrique*, în «Dict. de droit canonique» (R. Naz), t. I, col. 297.

75. Hefele—Leclercq, *op. cit.*, t. I, 2, p. 268.

76. «tunc habebat primatum episcoporum Numidiae — Augustin, *Brevicul Collat.* III, 25, P. L., t. XLIII, col. 638. Cf. Bardy, *art. cit.*, col. 297; Hefele—H. Leclerq, *op. cit.*, t. I, 1, p. 266—267.

77. «Sententiae a singulis dictae sunt, primitus a Secundo Tigisitano, qui eorum princeps fuit» — Augustin, *Brev. collat.* III, 26..., col. 639; Cf. Bardy, *art. cit.*, col. 297.

78. Scrisoarea lui Constantin cel Mare adresată proconsulului Africii, prin care prevedea trimiterea de delegați, aleși de episcopi, la sinodul de la Arles (314), poate face aluzie la Tripolitania și la una din cele două Mauritanii, căci delegați la sinoadele generale puteau trimite numai provinciile acelea care aveau primați. Dar pentru Tripolitania și Mauritania sînt, după cum vom vedea, dovezi neîndoielnice, mai tîrziu — Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 463; Hefele—H. Leclercq, *op. cit.*, t. II, 1, p. 85. H. Leclercq, *art. cit.*, col. 584.

zidat sinodul eparhial [79]. Mai tîrziu, la Sinodul al III-lea de la Cartagina, ținut la 28 august 397, episcopii Bizacenei au venit împreună cu conducătorul lor, Mizonius (Musone sau Mizone), care era «episcopus primae sedis» [80].

Deși Mauritania Sitifensă avea, din vremea lui Dioclețian, adică de aproape un secol, existența și metropola sa aparte, totuși abia la 393 i-a venit rîndul să obțină un primat. Sinodul de la Hipona, ținut în acest an, pe care Possidius îl numea «plenarium totius Africae» [81], se ocupă și de situația Mauritaniei Sitifensă, hotărînd ca, pe viitor, să fie detașată de Numidia, împreună cu care alcătuia pînă atunci o singură provincie bisericească. Astfel, prin canonul 3 acest sinod spune : «S-a hotărît ca Mauritania Sitifensis, precum a cerut, să aibă propriul său primate, deosebit de primatele provinciei Numidiei, de la care din sinod s-a despărțit. Așadar, cu înțelegerea tuturor primaților din Africa și cu a tuturor episcopilor, pentru depărtare prea mare i s-a admis» [82].

Tot acest sinod, de la Hipona (393), prin canonul 9, hotărăște ca din Tripolitania, din cauza sărăciei provinciei, să vină la sinodul general, un singur delegat : «Așișderea s-a hotărît ca din Tripolitania, din cauza sărăciei provinciei, să vină un episcop în delegație» [83]. Avîndu-se în vedere că, potrivit canoanelor [84], numai provinciile care aveau «episcopus primae sedis» trebuiau să trimită delegați la sinodul general în număr de trei, putem deduce că și Tripolitania își avea primatul său, în această vreme.

În sfîrșit, în jurul anului 400, și Mauritania Cezareană avea cu certitudine un primat. Fericitul Augustin scrie, spre sfîrșitul anului 401, o scrisoare către un oarecare Victorinus, care figura ca primat al Numidiei ; el îi reproșează, printre altele, că a trimis o convocare pentru sinodul provincial, al eparhiei sale, episcopilor din Mauritania, ca și cum el ar fi ignorat faptul că și aceștia își aveau primatul lor, împreună cu care alcătuiau sinodul provincial propriu și nu mai aparținea bisericește de Numidia [85]. Probabil că noua primație a Mauritaniei Cezareene va fi

79. Thomassin, *op. cit.*, t. I, p. 114.

80. Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 896 E; Hefele—H. Leclercq, *op .cit.*, t. II, 1, p. 100; Bardy ,*art. cit.*, col. 298.

81. Possidius, *Vita Augustini*, c. VII, Migne P. L., t. XXXII, col. 79; Cf. Hefele—Leclercq, *op. cit.*, t. II, 1, p. 82.

82. «Placuit ut Mauretania Sitiphensis, ut postulavit, primatem provinciae Numidiae ex cujus coetu separatur, suum habeat primatem quem consentientibus omnibus primatibus provinciarum africanorum vel omnibus episcopis propter longinquitatem habere, permissa est» Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 720; Hefele—Leclercq, *op. cit.*, t. II, 1, p. 85; Bardy, *art. cit.*, col. 298; Milaș, *Canoanele*, II, 1, can. 17 Cartagina, p. 170—171 ; *Sintagma*, t. III, p. 351; *Sinodicon*, p. 540.

83. Hefele—Leclercq, *op. cit.*, t. II, 1, p. 86; Milaș, *Canoanele*, II, 1, can. 14 Cartagina, p. 164; *Sintagma*, t. III, p. 329; *Sinodicon*, p. 529.

84. «Provinciae quae primas sedes habent, ternos legatos mittant», Thomassin, *op. cit.*, t. I, p. 114.

85. «Legi in eadem tractare etiam ad Mauritanias esse scriptum quas provincia scimus suos primates habere — *Epistola XIX*, 1, P. L. ,t. XXXIII, col. 226; cf. Bardy, *art. cit.*, col. 295.

fost de dată recentă la anul 401, dacă Victorinus nu ținuse seama de ea. Aceasta poate a luat ființă între anii 397—401 [86].

Toți acești primați provinciali exercitau, în eparhiile lor, drepturi similare cu ale mitropoliților din Orient.

Ei întruneau și prezidau sinoadele provinciale prin care reglementau problemele eparhiilor și dădeau hotărîri disciplinare. Așa, de exemplu, Adrumet, primatul provinciei Bizacena, prin sinodul său provincial, a adus o hotărîre prin care interzicea preoților de a se ocupa cu camăta. El a cerut, apoi, ca această hotărîre să fie confirmată și de primatul Cartaginei, prin sinodul general [87].

Primații mai designau și pe delegații care trebuia să ia parte la sinodul general al Africii [88].

Ei judecau — sinodaliter — apelurile preoților și diaconilor condamnați de episcopul lor propriu, sau de sinodul episcopilor vecini [89] și chiar pe episcopi cînd aceștia erau învinuiți de ceva [90], și, în sfîrșit, celor care mergeau în altă parte, ei le eliberau personal cărțile canonice [91].

---

86. Din secolul al IV-lea, toate provinciile bisericești din Africa constituiau unități canonice de sine stătătoare sau autocefale, avînd fiecare primatul său. Cu toate acestea primații lor, deși țineau sinoade provinciale, nu încetau nici de a trimite delegați la sinoadele generale ale Africii întregi. Aceasta era de fapt situația și în restul Bisericii.

87. «In nostri concilio statutum est, ut non liceat clericis foenerari. Quod si et sanctitati tuae et presenti concilio videatur, praesenti concilio designetur». Thomassin, *op. cit.*, t. I, p. 113. Se știe, că atunci cînd sinoadele provinciale condamnau vreo erezie sau uneori chiar cînd luau o hotărîre disciplinară, cum e cazul de față, episcopii care asistau la acestea, anunțau pe ceilalți prin scrisori circulare, care dădeau, cîteodată, ocazie la noi sinoade în provinciile îndepărtate, sau pe care episcopii ceilalți se mulțumeau numai să le subscrie. Eusebiu al Cezareei arată că montaniștii au fost condamnați în multe provincii din Asia; problema Paștilor a fost dezbătută în multe sinoade provinciale: la Roma, în Grecia, Palestina, Pont; novațienii au fost condamnați în diferite sinoade ținute la Roma, în Africa și în toate provinciile imperiului — *Hist. eccl.*, 1, III, cap. XVII; 1, V, cap. XIII; 1. VI, cap. XLIII; cf. Alletz, *Dictionnaire des conciles,* suivi d'une collection des canones les plus remarquables, nouvelle édition argumentée par l'Abbé Fisjan, Paris, 1850, p. X.

88. «Să se dea de știre primaților din fiecare eparhie despre toți episcopii, ori de s-ar ține două sau trei întruniri și de s-ar alege oricîți cu schimbul din fiecare număr la ziua sinodului neapărat să se prezinte; iar dacă nu ar putea să se prezinte, din cauza ivirii vreunei nevoi multe, precum se poate întîmpla, de nu vor anunța primatul propriu cauza împiedicării lor, apoi unii ca aceștia trebuie să se îndestuleze cu comuniunea propriei lor biserici» — canonul 11 al Sinodului al VI-lea Cartagina (401), Hefele—Leclercq, *op. cit.*, t. II, 1, p. 128; Milaș, *Canoanele,* II, 2, p. 259.

89. «...Prin urmare dacă chiar vor socoti să apeleze și de la dînșii, să nu apeleze la judecătoriile de peste mare, ci la primații eparhiilor proprii, precum s-a hotărît de multe ori... Canonul 17 al Sinodului numit al XVI-lea Cartagina — Hefele — Leclercq, *op. cit.*, t. II, 1. 195; Mialș, *Canoanele,* II, 1, can. 28 Cart., p. 184; *Sintagma,* t. III, p. 377.

90. «Dacă vreunul dintre episcopi este pîrît, acuzatorul trebuie să înainteze pîra la (episcopii) cei ce sînt în fruntea provinciei lor» — canonul 10 al Sinodului de la Hipona (393) — Hefele—Leclercq, *op. cit.*, t. II, 1, p. 86; Milaș, *Canoanele,* II, 1, can. 19 Cart., p. 174; *Sintagma,* t. III, p. 368; *Sinodicon,* can. 22, p. 543.

91. «Asemenea episcopii să nu călătorească peste mare, fără numai cu hotărîrea episcopului propriu al scaunului celui dintîi din fiecare eparhie, adică de nu va

Chiar dacă aceste drepturi erau mai restrînse decît cele ale episcopului Cartaginei, care, după cum vom vedea, exercita o autoritate superioară, similară cu cea a arhiepiscopilor și exarhilor din Răsărit, totuși ele dădeau loc, uneori, la neînțelegeri, fiind pretinse de mai mulți episcopi deodată. Demnitatea de primat trebuia deținută, după cum am văzut, de episcopul care era hirotonit înaintea tuturor colegilor săi, care trăiau în eparhie. Or, era greu, în unele cazuri, de a se cunoaște data alegerii tuturor episcopilor din provincie și căruia dintre ei îi revenea dreptul la primație.

În anul 401, episcopii Xantipus și Victorinus revendicau amîndoi primația provinciei Numidia. Fericitul Augustin, printr-o scrisoare, sfătuiește pe Victorinus să se înțeleagă frățește cu colegul său, ori să aducă această neînțelegere înaintea sinodului provincial al Numidiei [92].

Pentru ca acest lucru să fie evitat în viitor, Sinodul de la Mileve — numit al VII-lea African (27 august 402) — prin canonul 3, hotărăște ca oricine va fi hirotonit episcop, de acum înainte, să primească, de la cel care-l hirotonește, o scrisoare, care să poarte data consulatului și ziua hirotoniei [93].

Dar, această măsură încă nu era suficientă. La Cartagina primatul fiind, după cum vom vedea, stabil, episcopul acestei cetăți avea întotdeauna la îndemînă arhiva completă. În celelalte provincii africane, în care demnitatea de primat se muta de la un scaun la altul, nu putea fi la fel. Întîistătătorii acestor provincii, moștenitorii acestei demnități, nu aveau posibilitatea de a cunoaște documentele cu privire la episcopii sufragani. De aceea, tot Sinodul de la Mileve, prin canonul 1, hotărăște ca lista episcopilor din Numidia, în ordinea hirotoniei lor, să se păstreze la primat, sau, mai bine, în metropola civilă a provinciei, respectiv Constantina [94].

După cum fiecare eparhie în parte își avea autocefalia sa, exercitată de episcopul celor mai vechi în hirotonie prin sinodul provincial, tot așa și Biserica Africii întregi, privită în totalitatea sa, își avea autocefalia sa, concretizată în sinodul general, care era prezidat, după cum vom vedea, de primatul Cartaginei. Cu vremea însă Biserica Africii, datorită împrejurărilor istorice și politice, și-a pierdut această autocefalie.

---

lua mai ales de la însuși primatele ceea ce se zice (scrisoare) de dimitere, formoiă sau de recomandare», — canonul 31 al sinodului de la Hipona, Hefele—Leclercq, *op. cit.*, t. II, 1, p. 88; Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 750; Milaș, *Canoanele*, II, 1, can. 23 Cart., p. 178; *Sintagma*, t. III, p. 366—377; *Sinodicon*, can. 26, p. 548.

92. Ep. 59 ad Victorinum, cf. Bardy, *art. cit.*, col. 298.

93. «Apoi s-a hotărît ca cei ce se vor hirotoni, de acum înainte, în eparhiile Africii, să primească scrisori de la cei ce-i hirotonesc, iscălite cu mîna acelora, cuprinzînd în ele consulul și ziua, pentru ca să nu se nască nici o îndoială în privința celor din urmă sau a celor de mai înainte». Hefele—Leclercq, *op. cit.*, t. II, 1, p. 135; Milaș, *Canoanele*, II, 1, can. 89 Cartagina, p. 252; *Sintagma*, t. III, p. 518; *Sinodicon*, can. 92, p. 624.

94. «Apoi toți episcopii, care au iscălit (hotărîrile) acestui sinod, au hotărît ca matricula (adică consemnarea scaunelor după rangul lor) și norma din vechime a Numidiei trebuie (să se păstreze) atît la scaunul prim, cît și la mitropolia Constantinei» — Hefele—Leclercq, *op. cit.*, t. II, 1, p. 135; Milaș, *Canoanele*, II, 1, partea II-a a can. 86 Cart., p. 250; *Sintagma*, t. III, p. 518; *Sinodicon*, can. 89, p. 622.

Chiar şi atunci africanii au ţinut să păstreze sistemul lor tradiţional cu privire la instituirea primaţilor, cu toate neajunsurile acestui obicei.

Astfel, constatăm că în secolul al VI-lea, episcopii Numidiei au adresat un memoriu lui Pelagiu al II-lea al Romei, prin care protestau împotriva proiectului de reformă al acestuia şi cereau menţinerea vechii lor rînduieli. Grigorie I, succesorul lui Pelagiu al II-lea, deşi a încercat şi el, mai tîrziu, să impună stabilitatea scaunelor primaţilor precum şi un nou mod de alegere a acestora[95], totuşi la 591 le răspunde că, în conformitate cu cererea lor, nimic nu va fi ştirbit din obiceiul lor, atît timp cît acesta nu atinge învăţătura de credinţă. Le spune, chiar, că trebuie să păstreze datina lor, fie cu privire la instituţia primaţilor, fie referitoare la alte probleme bisericeşti[96].

Dar dacă, în celelalte provincii, primaţia era întotdeauna rezervată episcopului celui mai vechi în funcţie, care, în virtutea acestei întîietăţi spirituale, exercita drepturile de mitropolit, în provincia Africii Proconsulare, această primaţie a aparţinut, în toate timpurile, numai scaunului episcopal al Cartaginei, oricare ar fi fost vechimea titularului său. De fapt, această biserică ne oferă un veritabil primat, în adevăratul sens al cuvîntului. Biserica din Cartagina era, prin vechimea existenţei sale, mama întregului episcopat african. Dar, mai ales, condiţiile geografice şi politice au permis episcopului de Cartagina să obţină, repede, superioritate, nu numai asupra eparhioţilor săi, ci şi asupra celorlalţi primaţi. Biserica din Africa întreagă avea în fruntea sa pe episcopul capitalei civile, importanţa capitalei punîndu-l pe acesta în relaţii continui cu întreaga creştinătate. Cartagina era un oraş bogat şi populat. Sub raportul numărului populaţiei ea se putea compara cu Alexandria şi nu era depăşită decît de Roma. Ea fusese capitala unui imperiu, care nu a fost mai puţin înfloritor decît cel roman şi cel grecesc. Datorită acestor condiţii, episcopii Cartaginei au dobîndit chiar fără să vrea, o stare aparte. După cele cîteva oraşe importante ca Alexandria, Roma, Antiohia şi Efesul, nu exista, pînă în secolul al IV-lea, nici un oraş a cărui Biserică să se fi bucurat de o autoritate mai mare ca cea din Cartagina.

Am amintit mai sus, că episcopul Agripinus a ţinut un sinod general în care a examinat problema botezului ereticilor. Sfîntul Ciprian, apoi, a prezidat şapte sinoade la care au luat parte episcopi din întreaga Africă. El primea din toate părţile scrisori, de la conducătorii bisericilor, prin care i se cerea sfatul. Corespondenţa sa ne arată că Africa întreagă era cu privirea întoarsă spre el, aşteptînd de la dînsul directive şi încurajare.

Cu toate acestea, în multe împrejurări, dar mai ales, în discursul de deschidere al Sinodului din 256, Sfîntul Ciprian respinge energic orice idee de subordonare a episcopilor între ei[97]. «Episcopatul este unul —

95. *Epistola I, 7;* P. L., t. LXXVII, col. 528; Cf. H. Leclerq, *art. cit.*, col. 583.
96. *Epistola I, 7;* P. L. t. LXXVII, col. 531—532. Cf. Bardy, *art. cit.*, col. 299.
97. Bardy, *art. cit.*, col. 295—296.

zice Sfîntul Ciprian adresîndu-se celorlalți episcopi — fiecare dintre noi posedă aceeași demnitate în mod solidar cu frații săi» [98].

Mai tîrziu, în perioada care urmă imediat morții Sfîntului Ciprian, dar mai ales în secolele al IV-lea și al V-lea, primația episcopului Cartaginei se afirmă.

Prerogativele episcopului de Cartagina sînt precizate, cu osebire, în sinoadele ținute în vremea lui Aureliu. Astfel, Sinodul de la Hipona din 393, prin canonul 4 arată că primații celorlalte provincii, dacă este neînțelegere, trebuie instituiți prin sinod, de episcopul Cartaginei [99], iar sinodul de la 397 recunoaște episcopului Cartaginei puterea de a lua clerici din oricare eparhie și de a-i hirotoni episcopi pentru cetățile care îi cereau. Unul dintre episcopii adunați la acest sinod, cu numele de Numidiu, arată că episcopul Cartaginei a avut întotdeauna această putere : «Scaunul acesta — spune el — a avut puterea ca de unde va vrea să hirotonească episcopi, după dorința fiecărei Biserici» [100], iar un altul, numit Epigoniu, a spus, în plin sinod, că Aurelius, episcopul Cartaginei, va trebui să supravegheze toate bisericile Africii și că această putere era absolut necesară ; ea însă nu este ceva nou, o putere pe care i-ar da-o, ci sinodul doar i-o confirmă acum : «Drept aceea, noi nu-ți dăm ție puterea, ci o confirmăm cu învoirea ta ca întotdeauna» [101]. Aurelius însuși spune, în acest sinod, că el se îngrijește de multe biserici : «eu, precum știți, fraților, după voia lui Dumnezeu, mă îngrijesc de multe Biserici» [102].

Dispensele mai însemnate se cereau, de asemenea, tot de la primatul Cartaginei. Possidius relatează că Valerius, episcop de Hipona, vrînd să-l facă pe Fericitul Augustin episcop și succesor al său, pe scaunul din Hipona, a cerut și a obținut pentru aceasta, permisiunea primatului Cartaginei — Aurelius [103].

Acest obicei al tuturor Bisericilor Africii de a cere episcopi de la primat, și vechea putere a primatului general, de a institui primați provinciali, de a hirotoni episcopi precum și de a acorda dispense, nu sînt

---

98. «Episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur». De unitate ecclesiae, Cf. M. L'Abbé Thibaut, *Histoire des oeuvres complètes de Saint Cyprien évêque de Carthage,* traduction française avec le texte latin en regard, t. II, Tours, 1869, p. 114.

99. Hefele—Leclercq, *op. cit.,* t. II, 2, p. 85—86.

100. «Fuit semper haec licentia huic sedi, unde vellet et de cujus nomine fuisset conventus, pro desiderio ejusque Ecclesiae ordinare episcopum». Partea primă a canonului 7 de la Sinodul al II-lea Cartagina. Mansi, *op. cit.,* t. III, col. 746; Hefele—Leclercq, *op. cit.,* t. II, 1, p. 102; Thomassin *op. cit.,* t. I, p. 115; Bardy *art. cit.,* col. 297 ; Milaș, *Canoanele,* II, 1, can. 55 Cart., p. 217—218 ; *Sintagma,* t. III, p. 444 ; *Sinodicon,* can. 59, p. 587.

101. «Necesse habes tu omnes Ecclesiae suffulcire. Unde tibi non protestatem damus, sed tuam agnoscimus», Idem, *ibidem.*

102. «Ego concturam Ecclesiam, dignatione Dei, ut scitis, fratres, sollicitudinem sustineo», Idem, *ibidem.*

103. «Egit secretis litteris quod primatem episcopum sedes Carthaginensis, ut Hipponensi Ecclesiae irdinaretur episcopus, qui suae cathedrae non jam succederet, sed accederet. Quae igitur beatus Valerius optavit et rogavit, satagens rescripto impetravit». Cf. Thomassin, *op. cit.,* t .I, p. 115.

numai o mărturie a autorității pe care acesta o exercita altădată, ca singurul primat al întregii Africi, ci sînt dovezi tot atît de sigure că el avea, în această vreme, un rol superior celorlalți primați provinciali, identic cu cel al arhiepiscopilor și exarhilor din Biserica de Răsărit.

Dar mai sînt și alte prerogative importante de care se bucura primatul Cartaginei, în virtutea acestei demnități.

Astfel el vizita provinciile bisericești în toți anii, înainte de întrunirea sinoadelor generale [104]. Departe de a se supăra, colegii lui îl rugau și cereau cu insistență să treacă prin provinciile lor [105].

El convoca sinoadele Africii întregi [106], el le prezida, chiar și cînd ele se țineau în afara reședinței sale episcopale sau în altă provincie, de exemplu cel de la Hipona [107] și de la Mileve [108]. Aceste sinoade, soluționau toate problemele majore bisericești, care nu puteau fi rezolvate în sinoadele provinciale, sau care priveau binele general al Africii întregi [109].

Din hotărîrile sinoadelor ținute între anii 393 și 402, constatăm că epistolele sinoadelor trebuia să fie scrise și semnate, în numele tuturor episcopilor, de către primatul Cartaginei [110].

Tot acest primat era cel care, cu un an mai înainte, anunța pe toți ceilalți primați, prin delegații veniți la sinoadele plenare, data sărbătoririi Sfintelor Paști [111].

---

104. Canonul 4 al Sinodului al III-lea Cartagina (597): Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 742; Hefele—Leclercq, *op. cit.*, t. II, 1, p. 101; Bardy, *art. cit.*, col. 297.

105. H. Leclercq, *art. cit.*, col. 584.

106. La început aceste sinoade erau rare și numai extraordinare. Cu timpul ele au devenit ordinare și anuale. Cum însă în unele provincii erau foarte mulți episcopi și, firește, nu puteau veni toți la aceste sinoade, atunci fiecare primat provincial împărțea pe episcopii din eparhia sa în două sau trei grupe și din fiecare trimitea reprezentanți (legați), aleși alternativ, la sinoadele generale (can. 76 Cartagina — Milaș, *Canoanele*, II, 1, p. 239). Dar pentru ca episcopii să nu fie deranjați iar credincioșii să nu rămînă lipsiți de păstorul lor mai multă vreme, fără de vreo trebuință mai mare și fiindcă sinoadele plenare anuale erau greu de încadrat cu cele două sinoade ordinare ale fiecărei provincii, canonul 1 al Sinodului al XI-lea cartaginez revocă dispozițiile potrivit cărora sinoadele generale trebuia să se întrunească în fiecare an, la timpul determinat (21 august) și hotărăște ca aceste sinoade să fie convocate numai atunci cînd se ivește o astfel de necesitate care se referă la întreaga biserică, Hefele—Leclercq, *op. cit.*, t. II, 1, p. 157 și p. 88, nota 2; Thomassin *op. cit.*, t. I, p. 115 ; Milaș, *Canoanele*, II, 1, can. 76, p. 258 ; *Sintagma*, t. III, p. 535; *Sinodicon*, can. 98, p. 632.

107. Hefele— H. Leclercq, *op. cit.*, t. II, 1, p. 82.

108. Idem, *ibidem*, p. 134.

109. «Iar dacă nu va voi să se prezinte în fața sinodului anual general, ca măcar acolo să se rezolve cauza lui...» (Can. 19 Cartag. — Milaș, *Canoanele*, II, 1, p. 174); «iar dacă și de la aceștia ar voi să apeleze, să nu (le fie iertat) să apeleze decît numai la sinoadele din Africa» (Can. 125 Cartag., Milaș, *Canoanele*, II, 1, p. 281).

110. «Toți episcopii ziseră că dacă se hotărește că trebuie să se dicteze oarecare scrisori, să binevoiască a dicta și a iscăli în numele tuturor veneratul episcop, care prezidează în acest sinod» — can. 19 al Sinodului al V-lea Cartagina (401), Hefele — Leclercq, *op. cit.*, t. II, p. 129 ; Milaș, *Canoanele*, II, 1, can. 85, p. 248 ; *Sintagma*, t. III, p. 512 ; *Sinodicon*, can. 88, p. 621.

111. «...Cînd vom fi adunați împreună, atunci să se publice ziua Sfintelor Paști prin delegații care se vor afla în sinod»... Can. 1 al Sinodului de la Hipona — He-

După cum vedem, prerogativele episcopilor Cartaginei erau foarte întinse și în același timp foarte vechi. Ele făceau din cei care le posedau un adevărat șef al întregii biserici africane. Așa că, atunci cînd împăratul Iustinian i-a dat Cartaginei numele de «Iustiniana» acordîndu-i aceleași privilegii ca și Iustinianei Prima [112], el nu a făcut altceva decît să reînnoiască o autoritate deja existentă și mult mai veche.

Dar, deși episcopul Cartaginei exercita asemenea drepturi, pe care în Biserica de Răsărit le aveau numai arhiepiscopii și exarhii, deveniți, apoi, patriarhi, totuși ei nu au luat nici un titlu special, nici chiar pe cel de mitropolit [113]. Pentru a fi deosebiți de ceilalți primați provinciali, lor li se spunea «Primas universae Africae» sau «Primas totius Africae» [114].

*

Din analiza termenului de «primat», din constatările făcute în privința conținutului acestei noțiuni ca și a demnității pe care o exprima, precum și din cele în legătură cu înțelesul în care s-a folosit acest cuvînt în Biserica Veche,din Răsărit și din Africa, rezultă următoarele :

1. Termenul de «primat» a fost consacrat de canonul 34 Apostolic.

2. El a fost întrebuințat pentru a se designa episcopii primului scaun.

3. Această demnitate, înainte ca unitățile bisericești să se fi adaptat unităților teritoriale ale imperiului greco-roman, era deținută de episcopul cel mai vechi în hirotonie.

4. Cînd în cadrele Imperiului roman limitele circumscripțiilor bisericești au ajuns să coincidă cu granițele provinciilor civile, atunci, această demnitate de primat a fost trecută pe seama episcopului din capitala teritoriului respectiv care a luat diferite titluri. Astfel, episcopul care sta în fruntea unei provincii — de la care și-a luat denumirea de «επαρχία» și provincia bisericească — e numit mitropolit. Acesta avea o poziție coordonată cu aceea a unui proconsul sau praeses, guvernatorul politic al provinciei. Cînd s-au constituit unități bisericești mai mari, în cadrul unităților administrative de stat numite dieceze, care erau formate din mai multe provincii, căpetenia bisericească din capitala diecezei, coordonată cu cea civilă — numită vicarius sau exarh —, a dobîndit titlul de arhiepiscop, apoi exarh. Unora dintre arhiepiscopi li s-a zis mai tîrziu, patriarhi, demnitatea de patriarh fiind coordonată în principiu cu cea

---

fele—H. Leclercq, *op. cit.*, t .II, 1, p. 827, reînnoit de can. 4 a Sinodului din Cartag. (397) — Idem, *ibidem*, p .101 ; Milaș, *Canoanele*, II, 1, can. 51, p. 212 ; *Sintagma*, t. III, p. 429 ; *Sinodicon*, can. 55, p. 579 ; vezi și can. 34 și 73 Cartag., Milaș, *Canoanele*, II, 1, p. 236.

112. *Novela CXXXI,c.* 4 ; Cf. Thomassin, *op. cit.*, t. I, p. 110.

113. Papa Agapit a fost primul, care, într-o scrisoare din 535—536, atribui acest titlu primatului Cartaginei : «metropolitana jura reparantes», Mansi, *op. cit.*, t. VII, col. 841 ; cf. Bardy, *art. cit.*, col. 296.

114. Thomassin, *op. cit.*, t. I, p. 113.

civilă numită praefectus — praetorii, care sta în fruntea unei prefecturi — unitate formată din mai multe dieceze [115].

5. Pentru a se exprima demnitatea de episcop al primului scaun, pentru care în Biserica de Răsărit s-au întrebuințat acești termeni de mitropolit, arhiepiscop, exarh și patriarh, încetățeniți prin uz și tradiție și consfințiți apoi de sinoadele ecumenice prin sfintele canoane, în Biserica Africii s-a folosit numai cuvîntul de «Primat» consacrat de canonul 34 Apostolic. Atît întîistătătorii provinciilor, care au fost întotdeauna cei mai vechi în hirotonie, cît și protoierarhul din capitala diecezei, care a fost tot timpul episcopul Cartaginei, nu erau designați altfel decît prin denumirea de «primați».

6. În persoana episcopului Cartaginei putem spune că avem exemplul clasic de ceea ce reprezenta și însemna un «mitropolit primat» în Biserica Veche. Din jurisdicția și drepturile care i s-au recunoscut acestui episcop, prin canoane, de către sinoade, constatăm că titlul de primat pe care el îl purta, a însemnat, pe rînd, demnitatea de mitropolit, de arhiepiscop, de exarh și de patriarh, deși cel care-l purta nu a luat aceste denumiri, fiind oprit, în mod expres, de unele canoane africane.

Această expunere asupra semnificației titlului și demnității de primat din Biserica Veche ne va ajuta să înțelegem mai bine rostul și sensul pe care l-a putut avea titlul de «Mitropolit Primat» în Biserica Ortodoxă Română.

II. ÎN BISERICA ORTODOXĂ ROMÂNĂ

În țara noastră, ca și în restul lumii creștine, s-a păstrat vechea datină, ținîndu-se seama de realitățile istorice, încît organizarea administrativă a Bisericii a urmat consolidării statului politic.

Astfel, la puțină vreme după întemeierea Țării Românești, a luat ființă și Mitropolia Ungrovlahiei. La fel, întemeierea statului moldovean a adus cu sine organizarea Mitropoliei Moldovei și Sucevei [1]. După cum, pînă la unirea lor, cele două Principate formau, din punct de vedere politic, două țări separate, tot așa și Biserica din teritoriile respective era alcătuită din două unități canonice distincte : Mitropolia Ungrovlahiei și Mitropolia Moldovei, care fiinţau deosebit una de alta, fiecare dintre cei doi mitropoliți avînd episcopii lor sufragani [2]. În ce privește raportul ex-

115. Pr. Prof. Liviu Stan, *Despre Autocefalie*, p. 376.

1. Pr. Mihail Popescu, *Încercări asupra originei administrației în Biserica creștină în secolele primare*, București, 1898, p. 82 ; Diac. G. Sereda, *De la Biserica autocefală la Patriarhia Română*, în «Ortodoxia», an. II (1950), nr. 2, p. 329 ; Const. C. Giurescu, *Întemeierea Mitropoliei Ungrovlahiei*, în «Biserica Ortodoxă Română», an. LXXVII (1959), nr. 7—10, p. 678 ; Arhim. Tit Simedrea, *Patriarhia Românească*, Acte și Documente, București, 1926, p. 45 (de acum se va cita Acte și Documente).

2. De Mitropolitul Ungrovlahiei depindeau episcopii de Rîmnic, Argeș și Buzău iar Mitropolitul Moldovei și Sucevei avea sub jurisdicția sa pe episcopul de Roman și pe cel de Huși. Nicolae Dobrescu, *Studii de Istoria Bisericii Române contemporane (I) Istoria Bisericii din România (1850—1895)*, București ,1905, p. 8, 14, 15 (de acum

tern, ambii mitropoliți depindeau — cel puțin nominal dacă nu efectiv — de Patriarhia de la Constantinopol [3].

După ce însă cele două Principate s-au unit într-un singur stat, Biserica a intrat și ea într-o fază nouă de dezvoltare a ierarhiei sale administrative. Nevoia firească a organizării Bisericii, în raport cu noua organizare a statului, s-a simțit, mai ales, după ce, în 1862, s-a făcut unificarea definitivă a vieții politice a celor două principate. Nu mai era cu putință ca un stat unitar să aibă două unități bisericești cu organizare și conducere diferită.

În vederea unificării celor două Biserici din Principate s-au alcătuit, încă din anul 1863, mai multe proiecte de lege, prin care se urmărea înfăptuirea acestui deziderat. Iată cum era formulat unul dintre aceste proiecte, care se intitula : *Proiect de lege pentru unificarea Bisericii Române :*

Art. I. Biserica Ortodoxă Română, din România Munteană și România Moldoveană, va forma de aici înainte o singură și nedespărțită Biserică sub un singur cap, care va purta titlul de : Primate al României, ori de Primate al Bisericii Române Ortodoxe.

Art. II. Biserica Ortodoxă Română, una și nedespărțită va rămînea, ca și în trecut, independentă de administrația sa de către (față de) Primatul Ecumenic din Constantinopol.

Art. III. Mitropolitul României Muntene, cu reședința în București, va fi totodată și Primate Bisericii Române Ortodoxe.

Art. IV. Prerogativele Primatului se mărginesc : 1. În privința spirituale. În administrațiunea și inspecțiunea superioară pentru a se păstra nestrămutate unitatea credinței Ortodoxe, ritul și toate uzanțele și dati-

---

se va cita *Studii)* ; Magistr. Constantin Drăgușin, *Legile bisericești ale lui Cuza Vodă și lupta pentru canonicitate,* în «Studii Teologice» ,an. IX (1957), nr. 1—2, p. 83.

3. Această dependență se făcea vizibilă prin unele fapte și anume : ambii mitropoliți purtau titlul de exarhi ai Patriarhului din Constantinopol ; pe lîngă acesta li se mai da titlul de locțiitori ai unor scaune episcopale din cadrul Patriarhiei ; mitropoliții făceau cunoscută alegerea și instalarea lor patriarhului din Constantinopol, de la care primeau binecuvîntarea canonică prin așa numitul ἔκδοσις ; ei trebuiau să pomenească pe Patriarhul Ecumenic la sfintele slujbe și, în sfîrșit, să procure Sfîntul Mir numai de la Constantinopol. — Dobrescu, *Studii...,* p. 9, 16, 17 ; Pr. Econ. Vasile Pocitan, *Patriarhatele Bisericii Ortodoxe,* București, 1926, p. 91 ; Idem, *Patriarhatul României și chemarea lui în viitor,* p. 7 ; Pr. Prof. Liviu Stan, *Despre autonomia bisericească,* «Studii Teologice», an. X (1958), nr. 5—6, p. 386 ; Pr. Prof. Ioan Rămureanu, *Legăturile Mitropoliei Ungrovlahiei cu Patriarhia de Constantinopol și cu celelalte Biserici Ortodoxe, B. de la 1800 pînă la recunoașterea autocefaliei Bisericii noastre,* în «Biserica Ortodoxă Română», an. LXXVII (1959), nr. 7—10, p. 949 ; în rest Bisericile naționale din ambele Principate Române se bucurau «ab antiquo» de independență administrativă internă, nerecunoscînd altă autoritate din afară decît supremația Patriarhiei de Constantinopol și aceasta numai în materie de dogmă ; despre independența Bisericilor Române vezi dovezi la Pr. Gr. Musceleanu, *Sfîntul Sinod și independența Bisericii Ortodoxe Române,* București, 1865, p. 14—42 ; Econ. N. Nicolescu, *Poziționea și drepturile Mitropoliților români,* București, 1892, p. 65—70 ; Pr. Prof. Liviu Stan, *Pravila lui Alexandru cel Bun și vechea autocefalie a Mitropoliei Moldovei,* în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», 1960, nr. 3—4, p. 177—182 ; 208—211.

nile bisericii în tot cuprinsul României. 2. În privința politică : în dreptul de președinte al Adunării Legislative a României. Tot deodată Primatele va fi organul central de care se va servi Guvernul în ceea ce privește Biserica și clerul.

Art. V. Pentru celelalte Primatele (în calitatea sa de Mitropolit al României Muntene, conservă) [4] va avea jurisdicțiunea sa și celelalte drepturi ce-i dau legile în ființă (nu numai) în (Eparhia sa proprie, ci și în) tot teritoriul României Muntene — adăugat — și Moldovene.

Asemenea, și Mitropolitul din Iași, conservă și de aici înainte (toate titlurile Sale de pînă acum) drepturile și jurisdicțiunea (ce-i dau legile în vigoare) în eparhia sa proprie (și în tot teritoriul României Moldovene) ca toții ceilalți Episcopi, păstrîndu-i-se însă toate titlurile sale (de pînă) istorice.

Art. VI. Pînă la definitiva reorganizare a clerului român și a ierarhiei lui, pe baze constituționale-sinodale, și în conformitate cu vechea practică a bisericii Ortodoxe, rămîn în vigoarea lor toate legile, instituțiunile și așezămintele bisericești cîte există astăzi și întrucît nu sînt contrare dispozițiunilor de mai sus și noilor legiuiri ale Camerei.

Art. VII. (Pe lîngă Primat va fi un sinod a cărui funcțiune se va mărgini în reformele disciplinei, dar nu în schimbarea dogmelor și care sinod se va aduna numai pentru aceasta în urma chemării ce i se va face de Guvern de cîte ori acesta va avea nevoie).

Art. VIII. Primatele va fi deocamdată mitropolitul actual al Munteniei, rămînînd ca la caz de vacantare a se numi prin alegere, după legile bisericești». [5]

Cu toate că nu au fost sancționate și ca atare n-au fost aplicate, aceste proiecte au importanța lor, fiindcă prin ele se căuta să se dea o dezlegare

4. Cuvintele cuprinse în paranteză sînt tăiate în manuscris.

5. Acest proiect se găsește în Arhivele Statului, București, Fond Ministerul Cultelor și Instrucțiunii Publice, Țara Românească, *dosar nr. 1317/1863,* f. 3—4 ; tot la Arhivele Statului, același fond, în dosarul cu nr. 1314/1863, f. 1—6 se află un alt «Proiect de reorganizarea Bisericii Române autocefale (independentă de orice altă Biserică), pe bazele vechilor canoane», alcătuit din XXV articole din care spicuim cîteva :

«Art. 1. Biserica Română întemeiată pe canoanele sinoadelor ecumenice se numește Una, Sancta, Catolica și Apostolică, ea este independentă de oricare altă Biserică.

Art. 2. Biserica Română se administrează de chiriarhul României Unite care poartă titlul de *Exarh (Primate),* sau Arhiepiscop, de doi mitropoliți și mai mulți episcopi .

Art. 5. Arhiepiscopul sau Exarhul României Unite este supremul inspector al tuturor episcopiilor subordonate autorității sale ; el hirotonește pe episcopi și mitropoliți și menține ordinea de ierarhie între dînșii ; el este președintele ordinar al Sinodului general și al Consistoriului arhiepiscopal. Primatele va fi organul central de care se va servi Sinodul spre a exprima dorințele sale către guvern.

Art. 6. Primatele se va numi prin alegere ca toți ceilalți mitropoliți și episcopi dintre toți membrii clerului monahal fără a se cere candidaților alte condițiuni decît vîrsta, erudițiunea teologică și calitățile spirituale conform Sfintelor Canoane.

Art. 7... Demnitatea de Arhiepiscop și Exarh poate să fie unită cu cea de mitropolit și de episcop al unei Eparhii». Acest proiect se găsește încă o dată în același dosar, f. 11—13. Asemenea proiecte se află și la f. 34, 65, 70 a aceluiași dosar.

unei probleme care trebuia rezolvată și anume unirea celor două biserici din Principate, arătînd că această unire era posibilă numai prin «Sinodul general». Acest sinod, apoi, trebuia să fie prezidat de cineva. Cine era în măsură să facă acest lucru și cum trebuia să i se spună, iată o altă întrebare la care trebuia să răspundă cel ce a alcătuit acest proiect. Legiuitorul a căutat o formulare precisă prin expresii cît mai potrivite pentru a exprima această demnitate de cap al Bisericii și președinte al Sfîntului Sinod. Astfel, în aceste proiecte se află, pentru prima dată la noi în țară, titlul de *«Primate»* sau *«Mitropolit Primat»*. De acum înainte această titulatură începe să apară în legi deja sancționate, care, uneori, nu se referă direct la organizarea Bisericii, dar vorbesc despre întîistătătorul ei.

În trecutul nostru, ierarhii au avut și unele atribuții legate de viața statului. Astfel, prin Regulamentele Organice [6] se legiuia ca, în fiecare Principat, mitropolitul și episcopii să facă parte din Adunarea Electivă respectivă — așa numita Adunare Obștească Extraordinară — mitropolitul sau în lipsa lui episcopul mai mare în rang, fiind de drept președintele acestor adunări [7].

Prin articolul 18 al Convenției încheiate la Paris la 17/19 aprilie 1858, pe baza căreia avea să se conducă Principatele, se recunoșteau vechile prerogative ale ierarhilor noștri de a participa la aceste adunări, asemenea se conferea mitropolitului dreptul de a le prezida [8]. Această dispoziție este prevăzută în mod expres și prn articolul 11 din Regulamentul Adunării Elective a Țării Romînești [9]. Dar după ce, în 1862, s-a făcut unirea efectivă a celor două Principate într-un singur stat, cu o organizare unică, atunci trebuia să existe și numai o singură Adunare Electivă. Cine trebuia să fie președinte de drept al acestei Adunări dintre cei doi mitropoliți, care pînă acum dețînuseră, fiecare în parte, președinția în Adunările Elective respective ale celor două Principate ? Întrebarea s-a pus și răspunsul nu a întîrziat să vină. El a fost dat prin *Statutul dezvoltător Convențiunei din 7/19 aprilie 1858* care, după ce prin articolul al VII-lea spune : «Corpul Ponderatoriu se compune : de Mitropoliții țării, de episcopii eparhioți, etc.» prin articolul al XI-lea spune : «Mitropolitul Primar *(sic)* al României este de drept președintele Corpu-

---

6. *Regulamentele Organice ale Valahiei* («R. V.») *și Moldovei* («R. M.») — textele puse în aplicare la 1 iulie 1831 în Valahia și la 1 noiembrie 1832 în Moldova — nr. 1 din «Colecția Vechilor Legiuiri administrative» (Biblioteca Institutului de Științe Administrative a României).

7. «R. V.», c. I, art. 2, 29, 43 ; «R. M.», c. I, art. 2, 27, 45 ; cf. Magistr. Sever Buzan, *Regulamentele Organice și însemnătatea lor pentru dezvoltarea organizației Bisericii Ortodoxe Române,* în «Studii Teologice», an. VIII (1956), nr. 5—6, p. 369 ; în privința drepturilor mai vechi vezi Dr. Milan P. Șesan, *Drepturi judiciare și privilegii materiale ale chiriarhilor din Țările Române în secolul al XVIII-lea,* 1936.

8. Dobrescu, *Studii...,* p. 17.

9. «La deschiderea sesiunii, prezidentul de drept al Adunării, Prea Sfinția Sa Părintele Mitropolit, sau, în caz de lipsa sa, cel mai în vîrstă dintre deputați, ocupă scaunul prezidențial» — «Monitorul», nr. 24, din 11 martie 1859 ; procesul verbal nr. XVI al Adunării Elective a Valahiei din 21 februarie — 5 martie 1850, în «Acte și Documente relative la Istoria Renașterii Românilor» (D. A. Sturdza), vol. VIII, 1858—1859, București, 1900, p. 1092.

lui Ponderatoriu» [10]. Același lucru este prevăzut și de *Regulamentul Senatului Român* prin articolele al XV-lea și al XVIII-lea [11].

Dar, titlul de «Mitropolit Primat» apare și în legi date cu privire expresă la organizarea Bisericii, căci după unificarea tuturor ramurilor de activitate publică, trebuia să se ajungă și pe tărîmul bisericesc la o apropiere a ierarhiei, care pînă acum alcătuia cele două mitropolii separate, apropiere care să ducă la o legătură organică între cele două biserici, printr-un for comun unitar.Acesta era posibil, după cum am văzut din proiectele amintite, numai prin sinod. Or, pînă acum, cu toate că ierarhii celor două țări erau în număr suficient pentru a putea constitui un sinod, totuși, cele două biserici din Principate erau lipsite de o autoritate sinodală comună. Această practică deși nu era conformă cu sfintele canoane, care cereau întrunirea sinoadelor mitropolitane [12], totuși era tolerată de Patriarhia Ecumenică de la Constantinopol, care avea tot interesul ca mitropoliile acestor două țări să rămînă sub «ocrotirea» sa. Pentru înlăturarea acestui neajuns, la 3 decembrie 1864 este promulgat *Decretul Organic pentru înființarea unei autorități sinodale centrale pentru afacerile religioase române»* [13]. Ca și în cazul Adunării Electorale, președintele de drept al sinodului devenea, prin acest Decret, unul dintre cei doi protoierarhi cu titlul de «Mitropolit Primat» : «Adunările sinodului general al Bisericii Române — se spune în cap. II, art. 5 al acestui Decret — sînt prezidate, în numele Domnitorului, de către Mitropolitul Primat al României».

---

10. *Statutul dezvoltător Convenției* din 7/19 aprilie 1858, dat în București la 2—14 iulie 1864 se află în «Monitorul», nr. 146, vineri 3/18 iul. 1864.

11. Cap. II, art. 15 : «La deschiderea unei noi legislaturi, Prea Sfințitul Mitropolit, Primat al României, ca președinte de drept al Senatului, ocupă scaunul președințial». Cap. III, art. 18 : «Biroul definitiv al Senatului se compune din Prea Sfințitul Mitropolit Primat al României, carele este de drept președinte al Corpului Ponderatoriu» — «Monitorul», nr. 274, marți 8/20 dec. 1864.

12. Canoanele 34 Apostolic ; 5, I Ecumenic ; 19, IV Ecumenic ; 20, Antiohia ; 6, VII Ecumenic.

13. La Arh. St. Buc., *dosarul nr. 1317/1863,* f. 9 se află aprobat de domnitorul Alexandru Ioan Cuza «Jurnalul Consiliului de Miniștri din 5 octombrie 1864, care a luat în privire Referatul prin care se spunea : «Proiectul de Decret Organic pentru înființarea unei autorități sinodale centrale pentru afacerile religioase române ; considerîndu-se că Proiectul în chestiune, regulează pe de o parte poziția Bisericii Române în urma unirii fericite a Țărilor, și pe de alta, că acest proiect a prevăzut titlurile istorice și poziția scaunului mitropolitului din Iași ; că unitatea și independența Bisericii Române sînt asigurate prin Sinodul general, Consiliul de Miniștri aprobă trimiterea Proiectului de Decret Organic în dezbaterea Consiliului de Stat cu regula pozitivă». Decretul propriu-zis se află la Arh. St. Buc., fond citat, *dosar nr. 1536/1864,* f. 7—8 ; «Monitorul», nr. 273 din 6/18 dec. 1864 ; «Almanahul Cultelor», p. 168 publicat de D. D. Alexandru Urechia, an. I, București, 1867, p. 35—36; Ioan N. Bujoreanu, *Collectiune de Legiuirile României vechi și noi cîte s-au promulgat pînă la finele anului 1870,* București, 1873, p. 1789—1791 ; Arhim. Fotie Balamaci, *Documente. Corespondența între Patriarhia din Constantinopol și Mitropolitul Ungrovlahiei D. D. Nifon, între domnitorul Alexandru Ioan Cuza și între toate Bisericile Ortodoxe cu privire la legile aprobate de către Guvernul Român pentru Sinodul din anul 1864,* București, 1913, p. 10—11 ; N. Iorga, *Istoria Bisericii Românești și a vieții religioase a Românilor,* ed. II-a, vol. II, București, 1929, p. 311 ; Drăgușin, *art. cit.,* p. 93, 97, 98.

Facem abstracție de formularea necanonică făcută cu privire la faptul că președintele sinodului prezidează «în numele Domnitorului», problemă care a stîrnit nemulțumire în rîndul ierarhilor, dînd naștere la neînțelegeri și cauzînd apariția unei sumedenii de articole și broșuri, fie polemice, fie apologetice, scrise de oameni mai mult sau mai puțin competenți în cele bisericești [14], și continuăm să urmărim titulatura de «Mitropolit Primat», după cum însăși natura lucrării o cere.

În acestă privință constatăm că, în afară de proiectele amintite la început, în care se spunea lămurit că acest titlu trebuie dat mitropolitului Ungrovlahiei, în celelalte locuri, întîlnite pînă acum, nu avem nici un indiciu după care să ne ghidăm pentru a afla care din cei doi mitropoliți se bucura de această titulatură.

Legile, neamintind nimic despre acest lucru, îl presupuneau deja cunoscut. Și într-adevăr, după cum se arăta și în proiecte, mitropolitul Ungrovlahiei este cel la care se referă și legile ulterioare [15]. Aceasta o

---

14. Mobilul discuțiilor, care s-au purtat și au luat amploare prin amestecul Patriarhiei din Constantinopol, nu l-a constituit numai acest Decret ci încă două legi care au apărut în aceeași vreme și anume : *Decretul Organic pentru reglementarea schimei monahale,* («Monitorul», nr. 273, din 6/18 ian. 1864) și *Legea pentru numirea de Mitropoliți și Episcopi eparhioți în România,* votată de Cameră la 20 ian. 1865, de Senat la 5 feb. 1865 și sancționată de domn abia la 11 mai 1865 — Dobrescu, *Studii...,* p. 106—107 ; Patriarhia Ecumenică de la Constantinopol supărată prin apariția *Legii pentru secularizarea averilor mînăstirești* dată la 15 sept. 1863, a găsit acum prilejul să-și impună punctul său de vedere. De aceea la 17 apr. 1865 este convocat Sinodul patriarhal care își rosti hotărîrea sa : «Deliberarea Sfîntului și Marelui Sinod convocat la Constantinopol în luna lui aprilie din anul mîntuirii 1865, asupra cercetării celor trei proiecte de legi dacice, despre sinod, monahi și mînăstiri și despre alegerea și judecata arhiereilor», Balamaci, *Documente,* p .16 și 31. Această hotărîre este comunicată oficial mitropolitului Nifon, locotenentului de mitropolit al Moldovei, Calinic Miclescu și domnitorului Alexandru Ioan Cuza. În răspunsul său, din 12 mai 1865, mitropolitul Nifon spune Patriarhului : «Biserica Română, Prea Sfințite, după cum cunoașteți a fost demult și cu desăvîrșire independentă în ceea ce privește administrația ei» (Balamaci, *Documente,* p. 67). La 10 iulie 1865 îi răspunde și domnitorul Alexandru Ioan Cuza (Idem, *ibidem,* p. 70—85) — A. D. Xenopol, *Istoria României din Dacia Traiană,* vol. XIV, 2, București, 1930, p. 42. Dar, Patriarhia din Constantinopol face cunoscută situația Bisericii Române și tuturor patriarhiilor ortodoxe și Bisericilor autocefale, cerîndu-le consensul (Balamaci, *Documente,* p. 99—112 ; Constantin Erbiceanu, *Viața, activitatea și scrierile Prea Sfințitului Filaret Scriban,* București, 1892, p. 72—73). Dintre toate, răspunsul Sinodului Bisericii Ruse este mai împăciuitor, «transpiră mai mult duh creștinesc»: «Propunerea ca în Sinod să prezideze mitropolitul în numele Principelui o recunoaștem ca fiind împotriva canoanelor și a Evangheliei (Luca X, 16 ; Matei XVIII, 20) întrucît mitropolitul și ceilalți membri ai sinodului deliberează într-însul în numele lui Hristos și al Sfinților Apostoli» (Balamaci, *Documente,* p. 111 ; Dobrescu, *Studii,* p. 132). În această privință a se vedea la Biblioteca Academiei R.P.R., Fondul Alexandru Ioan Cuza, mapa LVII, f. 227 «Extrait du journal grecque «La Byzantine».

15. Chiar înainte de a i se recunoaște titlul de «Primat», Mitropolitul Ungrovlahiei, o dată cu unirea Principatelor, era socotit ca adevăratul cap al Bisericii. Astfel, descriindu-se ceremoniile care au avut loc cu ocazia felicitărilor de 1 ianuarie 1864, se spune : «După cuvîntul său, ca cap al Bisericii Române, Prea Sfinția Sa a adresat un al doilea cuvînt ca președinte de drept al Adunării Legislative» — «Monitorul», joi 2/14 ian. 1864.

putem vedea şi din altă împrejurare şi anume : cu ocazia anului nou, 1865, mitropolitul Nifon al Bucureştilor a ţinut un discurs către Domnitor. În răspunsul său, Alexandru Ioan Cuza spune printre altele : «Cît pentru Prea Sfinţia Voastră în parte, eu am pururea o deosebită mulţumire de a vă vedea ca Primat al României dînd exemplul devotamentului» [16].

Din cele arătate pînă acum, cu privire la titlul de «Mitropolit Primat», se poate lesne constata că, într-un timp relativ scurt, el intrase deja în uz ; îl găsim în legi care priveau organizarea statului, în legi referitoare la organizaţia şi administraţia Bisericii, în cuvîntările oficiale ale vremii. El era dat întotdeauna Mitropolitului Ungrovlahiei. Dar, această stare de fapt trebuia consfinţită printr-o lege specială.

Această lege a fost ratificată la 11 ianuarie 1865. În raportul său din 9 ianuarie 1865, ministrul Cultelor de atunci, N. Kreţulescu, întemeia această lege pe celelalte legi amintite pînă acum [17]. Iată ce spune legea :

ALEXANDRU IOAN I,

Cu mila lui Dumnezeu şi voinţa naţională, domn Principatelor-Române-Unite ;

La toţi de faţă şi viitori sănătate :

Asupra raportului Ministrului Nostru Secretar de Stat la Departamentul Justiţiei, Cultelor şi Instrucţiunii Publice, sub No. 767 ;

Am decretat şi decretăm :

Art. I. Prea Sfinţia Sa Părintele Mitropolit din Bucureşti va purta titlul de *Mitropolit Primat al României* [18].

---

16. «Monitorul», nr. 2, dum. 3/15 ian. 1865.

17. «Raportul Domnului Ministru Secretar de Stat la Departamentul Justiţiei, Cultelor şi Instrucţiunii Publice.

Prea Înălţate Doamne,

Prin articolul 11 din Statutul 2/14 iulie anul expirat, 1864, regulîndu-se ca Mitropolitul Primat al României să fie de drept Preşedintele Corpului Ponderatoriu, asemenea, după art. 5 din Decretul Organic pentru înfiinţarea Sinodului general al Bisericii Române, urmînd ca şi acest Sinod să fie prezidat de către acelaşi Mitropolit, subsemnatul, cu tot respectul Vă roagă, Prea Înălţate Doamne să binevoiţi a aproba ca titlul de Mitropolit Primat al României să se poarte de către Prea Sfinţitul Mitropolit din Bucureşti... N. Kreţulescu, nr. 767, anul 1865, ianuarie 9 zile». Acest raport se află la Arh. St. Buc., fond cit., *dosar nr. 1538/1864*, f. 51 .De remarcat este faptul că la aprobarea lui, domnitorul Alexandru Ioan Cuza are o scăpare. Scriind «se aprobă» pune «ienuar 9 1864» în loc de 1865 cum ar fi trebuit. De asemenea, în manuscriul acestui raport titlul de Mitropolit Primat este trecut în varianta de «Mitropolit Primar». Raportul este publicat o dată cu *Legea*, în «Monitorul», nr. 8 din 13/25 ian. 1865.

18. Sublinierea este făcută în «Monitorul Oficial» în care a apărut. Vezi nota de sus.

Art. II, şi cel din urmă, Ministrul Nostru Secretar de Stat la Departamentul Justiţiei, Cultelor şi Instrucţiunei Publice este însărcinat cu executarea Ordonanţei de faţă.

Dată în Bucureşti la 11 ianuarie 1865.

ALEXANDRU IOAN

Ministrul Secretar de Stat la Departamentul Justiţiei, Cultelor şi Instrucţiunei Publice,
N. KREŢULESCU

No. 34 [19].

Se poate spune, cu drept cuvînt, că, consecvent cu tradiţia şi cu faptele istorice, care ne arată cum Sinoadele Ecumenice, prin sfintele canoane, nu făceau decît să întărească o stare de fapt deja existentă, adică să dea caracter de lege unor obiceiuri încetăţenite, tot aşa şi această lege, care s-a dat cu privire la titulatura de Mitropolit Primat existentă deja, nu a făcut decît acelaşi lucru : a sancţionat o stare de fapt.

Legea citată, publicată în Monitor la 13/25 ianuarie 1865, [20] a fost adusă la cunoştinţa Mitropolitului Ungrovlahiei [21]. Mitropolitul, la rîndul său, printr-o circulară din 16 ianuarie 1865, făcu cunoscut tuturor protoiereilor noul titlu cu care trebuia să i se adreseze de acum înainte. Iată textul circularei în cauză :

„Principatele Unite

Nifon cu mila lui Dumnezeu Arhiepiscop şi Mitropolit al Ungro-Vlahiei şi Primat al României.

Cucernicului Protopop al Districtului Ilfov

Prea înălţatul Nostru Domn Alexandru Ioan întîi, cu ocazia unificării administraţiilor bisericeşti din amîndouă Principatele Române, a binevoit a aproba şi a-mi recunoaşte, pe lîngă titlul ce am purtat pînă astăzi, şi *Primaţia Bisericii Române*. Cucernicia ta dar voieşte, ca pe viitor titlul nostru de adresă va fi *Prea Sfinţiei Sale Părintelui Arhiepiscop şi Mitropolit al Ungro-Vlahiei şi Primat al României D. D. Nifon* [22].

19. În manuscris, această Lege se găseşte la Arh. St. Buc., fond cit., *dosar nr. 1538/1864*, f. 52.

20. «La Mitropolitul Ungrovlahiei nr. 807. Am onoarea a vă comunica întocmai copie de pe Decretul... prin care Măria Sa Principele Domnitor a binevoit a aproba ca titlul de Mitropolit Primat să se poarte de către Sfinţia Voastră» — Arh. St. Buc., fond. cit., *dosar nr. 1538/1864*, f. 53.

21. «La redactorul Monitorului Oficial nr. 808. Vă invit să daţi publicităţii alăturatul în copie Decret... prin care Măria Sa Principele a binevoit a aproba ca titlul de Mitropolit Primat să se poarte de către Sfinţia Sa Părintele Mitropolit din Bucureşti» Arh. St., Buc., *ibidem*, f. 53.

22. Sublinierile sînt făcute în manuscriul care se află la Arhiva Sfintei Mitropolii, *dosar nr. 110/1865*, (f. 14) «Dossier pentru titlul de Primat al României dat de Măria Sa Domnitorul Prea Sfinţiei Sale Părintelui Mitropolit D. D. Nifon», f. 1.

Despre aceasta îţi ordonăm a face cunoscut şi tuturor preoţilor din cuprinsul administraţiei cucerinicei tale.

1865, Ianuarie, 16».

În Monitorul Oficial nr. 19, marţi 26 ianuarie — 7 februarie 1865, p. 97—98, apare şi «Discursul rostit de Prea Sfinţia Sa Părintele Arhiereu D. Calist Stratonichias, vicarul Sfintei Mitropolii, din partea clerului român, felicitînd pe Primatul României [23].

Odată recunoscut, prin lege, acest titlu este întrebuinţat de acum în toate împrejurările [24].

Am văzut, mai sus,că *Decretul Organic* da Mitropolitului Primat dreptul de a prezida şedinţele sinodului general care se ţineau în reşedinţa sa eparhială. Acest drept îi este recunoscut şi prin *Regulamentul interior al sinodului general al Bisericii Române* promulgat la 29 noiembrie 1865, care în cap. II, art. 9 spune : «După deschiderea şedinţelor Sinodului de Ministrul Cultelor, Eminenţa Sa Primatele României, ocupă scaunul Preşedinţiei» [25].

Acest sinod se ţinu, pentru prima dată, în decembrie 1865, cînd mitropolitul Nifon, în calitatea sa de «Primat al României» şi potrivit legilor, a prezidat numai primele zece şedinţe şi a cincisprezecea. A doua oară, sinodul este convocat în Iulie 1867, dar mitropolitul Nifon nu mai veni ca să-l prezideze, ci plecă mai devreme la băi, în străinătate. Cînd în 1869 sinodul este convocat pentru a treia oară, nu s-au mai prezentat decît patru membri, aşa că sinodul prevăzut de *Decretul Organic* căzu în desuetudine şi nu mai fu apoi convocat [26]. Biserica Ortodoxă Română rămase din nou fără sinod.

---

23. Tot aici se află şi «Răspunsul Prea Sfinţiei Sale Părintelui Mitropolit».

24. Aşa, de exemplu, în «Programul pentru serbarea naţională de 24 ianuarie 1865, aniversarea alegerii Măriei Sale Domnitorului şi a unirii Principatelor Române», la punctul 5 se spune : «La 10 ore înainte de amiază în Biserica Sîntei Mitropolii, după săvîrşirea oficiului Liturghiei, se va cînta un Te-Deum de către Prea Sfinţia Sa Părintele Mitropolit, Primat al României», «Monitorul», nr. 16, vineri, 22 ian./3 feb., 1865. Şi într-adevăr, la 10 ore o salvă de 101 tunuri a anunţat cîntarea Te-Deum-ului în Catedrala din Bucureşti, unde oficia Prea Sînţia Sa Mitropolitul, Primat al României» — «Monitorul», nr. 19, marţi, 26 ian./7 febr. 1865. La 11 mai 1865 s-a dat Decretul pentru numirea mai multor episcopi pe seama eparhiilor vacante. De acest lucru a fost anunţat şi «Mitropolitul Ungrovlahiei şi Primat al României», Arh. St. Buc., fond cit., *dosar 1538,* f. 88. De asemenea «Prea Sfinţia Sa Părintele Mitropolit şi Primat al României» a fost prezent la învestirea de Mitropolit al Moldovei şi Sucevei dată la 27 mai 1865 Arhiereului Calinic Miclescu», Arh. St. Buc., ibidem, f. 93, 104. La 18 august 1865 sînt trimise şi «Eminenţei Sale Părintelui Mitropolit şi Primat al României» 24 exemplare din lucrarea «Sfîntul Sinod şi independenţa Bisericii Române»-a preotului Grigore Musceleanu căruia i s-a eliberat, în urma petiţiei sale, 225 lei, costul a 200 exemplare din această broşură — Arh. St. Buc., fond. cit., *dosar nr. 1536/1864,* f. 184, 168.

25. În manuscris se găseşte la Arh. St. Buc., fond. cit., *dosar 1536/1864,* f. 241, 243 ; 301, 302, 314 ; el este tipărit : *Regulamentul interior al Sinodului general al Bisericii Române»,* Bucureşti, Imprimeria Statului, 1865 ; Bujoreanu, *op. cit.,* p. 1792—1795.

26. Dobrescu, *Studii,* p. 136—137 ; «Studiu despre ierarhia şi instituţiunea sinodală în Biserica Ortodoxă a Răsăritului în general şi despre ierarhia şi instituţiunea sinodală în Biserica Ortodoxă Română în special de comisiunea Sfîntului Sinod», Bucureşti, 1883, p. 49—50; Sereda, *art. cit.,* p. 329; Magistr. Stelian Izvoranu, *Sinoa-*

Pentru acest fapt, în același an, (1869) a fost conceput un alt proiect de lege [27] prin care se căuta să dea Bisericii Române un nou decret organic. Acest proiect a fost supus pe cale diplomatică și Patriarhiei Ecumenice spre a face observațiile sale. Patriarhul Grigore al VI-lea, de la Constantinopol, răspunde în 1870 [28] dar acest proiect deveni *Legea pentru alegerea mitropoliților și episcopilor eparhioți cum și a constituirii Sfîntului Sinod al Sfintei Biserici Autocefale Ortodoxe Române,* abia în 1872 [29].

În cap. I, art. 2 a acestei legi se arată că «Mitropolitul Primat al României... nu se poate alege decît dintre arhierei români», iar la art. 5 se spune : «Colegiul Electoral va fi președezut de Mitropolitul Primat, în lipsa sa de Mitropolitul Moldovei, iar în lipsa amîndorura de către cel mai vechi în hirotonie din episcopii eparhioți».

Ca și *Decretul Organic* din 1864, și această lege dispune, prin art. 10 : «Sfîntul Sinod este președezut de Mitropolitul Primat al Ungrovlahiei, în lipsa sa de Mitropolitul Moldovei, iar în lipsa amîndorura de cel mai vechi eparhiot în hirotonie». Acest lucru este prevăzut, de altfel, și prin art. 2 al *Regulamentului Interior al Sfîntului Sinod al Bisericii Autocefale Ortodoxe Române* [30].

Dar, pe lîngă toate acestea, prin dispozițiile legii din 1872, cuprinse în cap. III, art. 17, se reînnoiește și se întărește pe seama Mitropolitului Ungrovlahiei, titlul de Mitropolit Primat : «Arhiepiscopii eparhioți ai României port următoarele titluri :

---

dele de sub regimul lui Cuza Vodă. Importanța lor pentru viața bisericească», în «Biserica Ortodoxă Română», an. LXXVIII (1960), p. 764.

27. Acest proiect avea, de data aceasta, un temei constituțional căci art. 21 al Constituției din 1866 spune în această privință : «...Afacerile spirituale, canonice și disciplinare ale Bisericii Ortodoxe Române se vor regula de o singură autoritate sinodală centrală, conform unei legi speciale».

28. El stăruie să se prevadă în lege că după alegerea Mitropolitului Ungrovlahiei se va cere de la scaunul ecumenic tomosul de recunoaștere, că mitropoliții au datoria să pomenească la Sfînta Liturghie și ca Biserica Ortodoxă Română să ceară Sfîntul și Marele Mir numai de la Patriarhia de Constantinopol (Dobrescu, *Studii,* p. 135 ; Sereda, *art. cit.,* p. 330 ; Rămureanu, *art. cit.,* p. 954).

29. În manuscris la Arh. St. Buc., fond. cit., *dosar nr. 1314/1863* f. 236—237, 290—307 ; *dosar nr. 1538/1864,* f. 347. Această lege s-a votat de Adunarea Deputaților în ședința din 4 dec. 1872, de Senat în ședința din 11 dec. 1872 (vezi «Dezbaterile Senatului», sesiunea ordinară, 1872, 1873, ședința din 11 dec. 1872) ; la 14 dec. 1872 ea a fost sancționată sub nr. 3011 și publicată apoi în : «Monitorul», nr. 280 din 19 dec. 1872 ; «Biserica Ortodoxă Română», anul I, (1874—1875), p. 80 ș.u. ; «Colecțiunea de Legea Organică și Regulamentele Sf. Sinod al Bisericii Autocefale Ortodoxe Române», București, 1876 ; a fost editată separat de Inocențiu Ploieșteanu, București, 1884, retipărită în 1892, apare apoi în Bujoreanu, *op. cit.,* vol. II, L, p. 3—4. Această lege a abrogat pe cea din 1865, pentru numirea de mitropoliți și episcopi (vezi nota 12 și «Dezbaterile Adunării Legislative a României», 1864—1865, p. 88 ; Iorga, *op. cit.,* vol. II, p. 311 și *Regulamentul pentru alegerea membrilor Sinodului general al Bisericii Române* din 1864. — Bujoreanu, *op. cit.* vol. I, p. 1791—1792.

30. «...Mitropolitul Primat ocupînd fotoliul președințial deschide sesiunea». — Bujoreanu, *op. cit.,* vol. II, L, p. 5—7 ; Acest Regulament s-a votat în unanimitate de Sfîntul Sinod în ședința din 3 mai 1873, s-a aprobat de Consiliul de Miniștri prin Jurnalul nr. 2 din 7 mai 1873 ; el a modificat și înlocuit pe cel din 1865.

Arhiepiscop și Mitropolit al Ungrovlahei, Exarh al Plaiurilor și Primat al României cu reședința în București.

Arhiepiscop și Mitropolit al Moldovei și Sucevei și Exarh al Plaiurilor cu reședința în Iași.

Rangul de precădere între dînșii este al Primatului României».

Desigur, în cadrul lucrării de față, această dispoziție apare ca ceva tardiv și fără mare însemnătate, dar trebuie semnalat faptul că, potrivit opiniei generale a istoricilor noștri, de la această dată se socotește că s-ar fi dat titlul de Primat Mitropolitului Ungrovlahiei, deși, după cum vedem, această lege numai a reafirmat o stare de fapt deja consfințită. Legea trebuia să specifice acest lucru fiindcă, pe atunci și chiar multă vreme după aceea, se considera că toate legile promulgate sub domnia lui Alexandru Ioan Cuza ar fi fost necanonice.

Din toate dispozițiile legilor de pînă acum, fie «necanonice», fie canonice, constatăm că acest titlu, de «Mitropolit Primat», s-a dat întîistătătorului Bisericii noastre care era Președintele Sinodului general, sau, mai bine zis, prin el se designa capul Bisericii Române.

Dar, deși autocefalia Bisericii noastre a fost înscrisă formal în articolul 1 al *Decretului Organic* din 1864 [31], a fost exprimată într-o formulă mai cuprinzătoare în articolul 21 al *Constituției* din 1866 [32] și repetată prin mai multe articole ale *Legii Organice* din 1872 [33], totuși, oficial, nu s-a putut obține acest lucru decît după ce țara noastră a ajuns și pe tărîm politic liberă de orice dependență străină.

Într-adevăr, în 1877, datorită victoriei armatelor româno-ruse asupra Turciei, România a devenit un stat independent. Independența politică a atras după sine, ca o consecință firească, și proclamarea independenței bisericești. Astfel, după un schimb de corespondență între Patriarhia Ecumenică de la Constantinopol și Biserica noastră, în 1885 este recunoscută autocefalia Bisericii Ortodoxe Române, după ce, în 1882, se și făcuse, pentru prima dată la noi în țară, sfințirea Marelui Mir [34].

31. «Biserica Ortodoxă Română este și rămîne independentă de orice autoritate bisericească străină, întru tot ce privește organizarea și disciplina».

32. «Biserica Ortodoxă Română este și rămîne neatîrnată de orice chiriarhie străină, păstrîndu-și însă unitatea cu Biserica Ecumenică a Răsăritului în privința dogmelor».

33. Pr. Prof. Liviu Stan, *Autocefalia și autonomia în Ortodoxie*, în «Mitropolia Olteniei», an. XIII (1961), nr. 5—6, p. 280, nota 7 ; Dobrescu, *Studii*, p. 106—126.

34. Pentru acest lucru Patriarhul de la Constantinopol, Ioachim al III-lea ,trimite la 10 iulie a aceluiași an, o scrisoare sinodală plină de mustrări Mitropolitului Calinic, la care răspunde învățatul episcop Melchisedec al Romanului. Apoi, la 20 aprilie 1885, Mitropolitul Primat, Calinic Miclescu, trimite o scrisoare noului Patriarh Ecumenic, Ioachim al IV-lea, însoțită de o altă epistolă a Ministrului Cultelor, D. A. Sturdza, prin care cerea recunoașterea autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române, potrivit prevederilor canonice. Patriarhul Ioachim al IV-lea eliberează la 25 aprilie 1885 «Sfîntul Tomos patriarhicesc și sinodal» recunoscînd Biserica Ortodoxă Română «autocefală și întru toate de sine administrată», vezi *Acte privitoare la autocefalia Bisericii Ortodoxe Române*, București, 1885 ; «Biserica Ortodoxă Română», nr. 5, 1885 ; Dobrescu, *Studii*, p. 175—178 ; Simedrea, *Acte și Documente*, p. 23 ; N. Iorga, *op. cit.*, vol. II, p. 312 ; Rămureanu, *art. cit*, p. 956.

Organizația aceasta autocefală și sinodală, cu un Mitropolit Primat în frunte, impusă de împrejurările istorice, nu a durat mult. Cu vremea, a trebuit să apară o altă lege, care să determine rangul pe care se cuvenea să-l aibă în viața bisericească a țării capul ierarhic al Bisericii Ortodoxe Române, adică Mitropolitul Ungrovlahiei.

Astfel, în ședința din 4 februarie 1925, Sfîntul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a hotărît să se înființeze Patriarhia Română, prin ridicarea Mitropolitului Ungrovlahiei la demnitatea de Patriarh. Această hotărîre a fost întărită printr-o lege specială [35] care prin articolele sale 1 și 2 dispune : «Scaunul arhiepiscopal și mitropolitan al Ungrovlahiei se ridică, ca Primat al României, la rangul de Scaun Patriarhal. Prin tomosul din 30 iulie 1925, nr. 1579, Patriarhul ecumenic Vasile al III-lea al Constantinopolului, a recunoscut ridicarea Bisericii Ortodoxe Române la rangul de Patriarhie [36].

TEMEIURI CANONICE, ISTORICE ȘI FAPTICE ALE TITLULUI DE «PRIMAT AL ROMÂNIEI», DAT MITROPOLITULUI UNGROVLAHIEI

Atît sfintele canoane cît și istoria ne arată că organizarea circumscripțiilor bisericești, a eparhiilor, diecezelor, exarhatelor și patriarhatelor a urmat, cu preferință, calea organizării firești a credincioșilor, grupați în unități etnice. E de ajuns să amintim canonul 34 apostolic, potrivit căruia : «Episcopii fiecărui neam (etnos-popor) se cuvine să cunoască (cinstească) pe cel dintîi dintre dînșii și să-l socotească pe el drept cap, și nimic mai însemnat să nu facă fără părerea aceluia» [37], ca să ne dăm seama de principiile care au stat la baza organizației Bisericești și anume : cel etnic, sinodal și autocefal [38]. Nu e de mirare deci că multe Biserici, încă de la începutul lor, au avut o tendință firească, întemeiată pe dispozițiile sfintelor canoane și îndreptățite de împrejurările istorice și geografice, de a se consolida și organiza în cadrul și limitele aceluiași popor.

Una din aceste Biserici care s-a constituit în conformitate cu canonul 34 Apostolic și în consensul sinoadelor ecumenice, este și Biserica Ortodoxă Română. Referitor la fazele de dezvoltare a organizației bisericești și la poziția pe care mitropoliții țării au avut-o în diferite timpuri se poate constata că a urmat calea străbătută de celelalte Biserici, de la mitropolie pînă la patriarhie.

---

35. «Monitorul Oficial», nr. 44, miercuri, 25 febr. 1925. Despre înființarea Patriarhiei Române, vezi Simedrea, *Acte și Documente*, Sereda, *art. cit.*; Diac. G. Moisescu, *Un pătrar de veac de la înființarea Patriarhiei Române*, în «Glasul Bisericii», nr. 3, 1950.

36. Acest tomos se află în limba greacă și tradus în românește la Simedrea, *Acte și Documente*, p. 131—133 ; numai textul românesc în «Biserica Ortodoxă Română», 1925, nr. 9.

37. Dr. Nicodim Milaș, *Canoanele*, vol. I, part. I, p. 236.

38. Pr. Prof. Liviu Stan, *Autocefalia și Autonomia în Ortodoxie*, p. 285.

Mitropoliţii din Biserica Română, ca şi în Biserica Veche, au fost episcopii rezidenţi în oraşe care erau capitala ţării [39]. Cînd cele două Principate s-au unit într-un singur stat cu o singură organizare politică şi cu o singură capitală, atunci episcopul care îşi avea scaunul în oraşul de reşedinţă domnească, respectiv Bucureşti, dobîndeşte, după cum era şi natural, o situaţie aparte. Prin ce cuvînt sau termen anume putea fi exprimată această nouă situaţie care a apărut în viaţa Bisericii noastre, cuvînt care să arate raportul dintre cel ce deţinea întîietatea şi ceilalţi ierarhi şi să designeze pe protoierarhul sau întîistătătorul acestei Biserici ?

Prin analogie cu organizaţia Bisericii din primele veacuri, trebuia să i se spună arhiepiscop. Or, această titulatură o aveau Mitropoliţii Ungrovlahiei încă din 1412 [40]. Acest titlu îl aveau şi mitropoliţii Moldovei şi Sucevei. Ba, mai mult, chiar, la un moment dat, arhiepiscopi şi-au zis şi episcopii de Rîmnic şi Buzău [41]. Pe lîngă toate acestea însă, pe cînd în Bisericile greceşti treapta de arhiepiscop este socotită, potrivit regulei generale, superioară faţă de cea de mitropolit, în Biserica Română, ca şi în Bisericile slave, demnitatea de arhiepiscop este considerată inferioară celei de mitropolit [42], aşa că acest titlu nu avea conţinutul juridic potrivit stării deosebite care i se crease Mitropolitului Ungrovlahiei.

Pentru aceasta, ar fi trebuit să i se spună exarh, aşa cum au fost numiţi primaţii în Orient, noţiune care acoperea această demnitate. Dar nici acest lucru nu s-a putut fiindcă şi acest termen exista cu o altă semnificaţie, în titulatura mitropoliţilor Ungrovlahiei şi ai Moldovei, cuprinzînd şi exprimînd o altă realitate : ca «Exarhi ai Plaiurilor», mitropoliţii Ungrovlahiei erau socotiţi reprezentanţi, delegaţi, împuterniciţi sau locţiitori ai Patriarhului Ecumenic pentru creştinii de peste munţi. Pînă la 1700 episcopii şi mitropoliţii ardeleni se hirotoneau de mitropoliţii din Bucureşti, iar actele de alegere şi mărturisirile lor de credinţă se treceau în *Condica Sfîntă* a Bisericii din Ţara Românească [43].

---

39. Aşa de exemplu Mitropoliţii Ungrovlahiei au stat de fiecare dată în capitală : între 1359 şi 1517 (17 august) la Curtea de Argeş ; între 1517 şi 1668 (8 iunie) la Tîrgovişte ; din 1668 pînă astăzi, Întîistătătorul Bisericii noastre se află în Bucureşti.

40. Laurent, *Contributions à l'histoire des relations de l'Église byzantine avec l'Église roumaine au dêbut du XV-ème siècle,* în «Bulletin de la section historique de l'Académie Roumaine», XXVI, 3 (1945), p. 8 ; Cf. Pr. Dr. Nicolae Şerbănescu, *Titulatura Mitropoliţilor, jurisdicţia, hotarele şi reşedinţele mitropoliei Ungrovlahiei,* în «Biserica Ortodoxă Română, an. LXXVII (1959), nr. 7—10, p. 699.

41. Paisie al Rîmnicului purta acest titlu la 4 martie 1540. *Documente privind istoria României. Veacul XVI, B, Ţara Românească,* (1526—1550), Bucureşti, 1951, p. 268, iăr Paisie al Buzăului, la 7 iulie 1546. *Ibidem,* p. 342 ; Cf. Pr. Dr. Nicolae Şerbănescu, *art. cit.* p. 72.

42. Pr. Prof. L. Stan, *Obîrşia autocefaliei şi autonomiei,* în «Mitropolia Olteniei», an. XIII (1961), nr. 1—4, p. 104 ; Magistr. Ioan F. Stănculescu, *Arhiepiscopii,* în «Studii Teologice», an. XIV (1962), nr. 9—10, p. 617.

43. Patriarhul Ecumenic Matei I, într-o scrisoare din luna mai 1401, se adresează Mitropolitului Ungrovlahiei astfel : «Prea Sfinţite Mitropolit al Ungrovlahiei, Prea cinstit şi Exarh a toată Ţara Ungurească şi al Plaiurilor». *Documente privitoare la Istoria Românilor,* vol. XIV ,al Colecţiei «Hurmuzachi», partea I, (1330—1716), Bucureşti, 1915,p. 30 : *Condica Sfîntă a Mitropoliei Ungrovlahiei,* publicată de Arhiereul Ghenadie Craioveanul, vol. I, Bucureşti, 1886, p. 57, 58, 140, 141 ; N. Dobrescu, *Inte-*

Cu toate că în legile apărute sub domnia lui Cuza Vodă principiile autonomiei și autocefaliei au fost mult accentuate, totuși întîistătătorului Bisericii încă nu i se putea spune, pe atunci, patriarh, deși în mintea legiuitorilor acest termen era sinonim cu cel de Primat, care a fost acceptat [44].

Mai rămînea o singură posibilitate : să i se spună arhimitropolit. Această denumire neobișnuită n-o întîlnim în ierarhia Bisericii din primele veacuri, dar și ea a fost folosită, într-o vreme, în titulatura mitropoliților Ungrovlahiei, fie datorită faptului că titlul de arhiepiscop a fost luat și de către cei doi episcopi, de Rîmnic și Buzău, fie că și în Ardeal se afla un mitropolit [45].

Dacă termenii care exprimau treptele superioare ale ierarhiei administrative în Biserica Veche au fost folosiți în Biserica noastră cu alte înțelesuri, atunci, pentru a se designa noua demnitate de președinte al sinodului general, s-a recurs la primul cuvînt care indica pe întîistătătorul unei Biserici, consfințit de canonul 34 Apostolic și întrebuințat în organizarea Bisericii din Africa, acela de «Primus», cu diferitele sale nuanțe : Mitropolit Primar, Primate, Mitropolit Primat ori Primat al României.

---

meierea mitropoliilor și a celor dintîi mînăstiri din țară, București, 1906, p. 48 ; Nicolescu, *op. cit.*, p. 134; Pr. Gr. Musceleanu, *op. cit.*, p. 33; Pr. Dr. Nicolae Șerbănescu, *art. cit.*, p. 699 ; Simedrea, *Acte și Documente,* p. 79 ; Magistr. Alex. Armand Munteanu, *Exarhii,* în «Studii Teologice», an XIV (1962), nr. 9—10, p. 568.

44. În comentariile marginale făcute la Proiectul de lege din 1863, după ce legiuitorul arată că nu e de părere să se adopte titlul de patriarh, deși aceasta nu e o problemă de dogmă și mai toate bisericile vecine au patriarhii lor, spune : «În fine, Patriarh și Primat au tot aceeași semnificație, diferența e că Patriarh e vorbă grecească iar Primate (Primas-primatis) e vorbă latinească». Arh. St. Buc., fond. cit., *dosar 1317/1863,* f. 4 ; același lucru se poate constata și din artic. 2 al acestui Proiect în care Patriarhului ecumenic i se spune «Primatul Ecumenic».

45. Pentru prima dată, acest termen nou apare în titulatura Mitropolitului Anania căruia, într-un act din 27 mai 1554, de la Pătrașcu cel Bun, i se spune: «Cinstitul și Prea Sfințitul Arhimitropolit Kir Vlădica Anania». El este folosit, alternativ cu cel de arhiepiscop, de un șir de mai mulți episcopi pînă la Luca din Cipru (1604). *Documente privind istoria României,* veacul XVI, B. Țara Românească, vol. II (1526—1550), 1951, p. 178 ; Cf. Pr. Dr. Nicolae Șerbănescu, *art. cit.*, p. 701—702 ; În prefața *Cazaniei* lui Coresi, tipărită la Brașov în 1581 sub titlul «Evanghelia cu învățătură» editorul, Hrăjilă Lucaci — judele Brașovului — dîndu-și seama că în Biserica Română sînt două categorii de mitropoliți, unul în sudul Carpaților care era exarh al Plaiurilor și altul în nord, care era oarecum sufragan celui dintîi, ajunge la oarecare nedumerire cînd vrea să arate care este raportul lor ierarhic. Negăsind termeni potriviți, pe cel din sudul Carpaților îl numește «arhimitropolitul Serafim de la Tîrgoviște», iar celuilalt îi zice «marele mitropolit luminatul Ghenadie al Ardealului». Simedrea, *Acte și Documente,* p. 95—96 ; Sereda, *art. cit.*, p. 326. Nu același lucru s-a întîmplat în Biserica Moldovei, unde deși Episcopia Romanului, de la începutul existenței sale și pînă pe la sfîrșitul secolului al XVI-lea, se numea Mitropolie, iar episcopii săi purtau numele de mitropoliți, ca și cei ai Moldovei și Sucevei, totuși aceștia din urmă nu s-au numit arhimitropoliți. Pentru a se deosebi de Mitropolia Sucevei, Episcopia Romanului se numea doar «Mitropolia Țărilor de Jos» sau «Mitropolia din părțile Romanului». *Chronica Romanului și a Episcopiei de Roman, compusă după documente naționale române și străine, edite și inedite* de Episcopul Dunării de Jos Melchisedec, partea I-a (1392—1714), București, 1874, p. 107 ; Pr. Alex. Cristea, *Episcopia Romanului,* București, 1901.

În ce privește faptul că la această demnitate a fost ridicat Mintropolitul Ungrovlahiei, este cît se poate de evident că acest lucru nu s-a făcut pentru merite personale deosebite ale acestuia, fiindcă legea nu spune : «titlul de Primat al României se va purta de mitropolitul Nifon», ci de «Prea Sfinția Sa Părintele Mitropolit din București».

Este iarăși învederat, că acest titlu s-a dat Mitropolitului Ungrovlahiei, nu pentru vechimea scaunului său, sau pentru vreun alt motiv religios. Cu alte cuvinte, nu s-a ținut seama că Mitropolia Țării Românești a luat ființă cu cîteva decenii mai devreme decît Mitropolia Moldovei, sau de faptul că mitropoliții Ungrovlahiei, în calitatea lor de «Locțiitori ai Cezareei Capadociei» [46] aveau rangul al doilea după Patriarhul de la Constantinopol, în ierarhia Patriarhiei Ecumenice.

Sub acest aspect nici Mitropolia Moldovei nu era mai prejos. Deși a luat ființă puțin mai tîrziu, totuși ea și-a cîștigat autonomia [47] și chiar autocefalia [48], mai de vreme ; ba, la un moment dat, a crezut chiar că poate fi ridicată și la rangul de patriarhat [49].

46. Pînă la 1776 Mitropoliții Munteniei erau «locțiitori ai Ancirei» și ocupau locul al IV-lea între mitropoliile Patriarhiei de Constantinopol. La 10 octombrie 1776, Mitropolitul Ungrovlahiei primește, prin intervenția Domnitorului Alexandru Ipsilante, de la Patriarhul Ecumenic Sofronie, titlul de «Locțiitor al Cezareei». În această calitate el hirotonea episcopi pe seama scaunelor vacante din Orient, ceea ce făcu pe unii să afirme că era «copatriarh». Simedrea, *Acte și Documente*, p. 79 ; Nicolescu, *op. cit.*, p. 134—135 ; *Condica Sfîntă*, p. 160—161, 163 ; Pr. Dr. Nicolae Șerbănescu, *art. cit.*, p. 706.

47. Pr. Prof. Liviu Stan, *Despre autonomia bisericească*, p. 386.

48. În Pravila cea Mare se spune că Mitropolia Moldovei «au fost supusă ohrideanilor, iară acum nice ohrideanilor se pleacă nice țarigrădeanului» (*Îndreptarea Legii*, glav. 390, ediția Bujoreanu, *op. cit.*, vol. III, p. 301) exprimîndu-se astfel faptul că Mitropolia Moldovei era autocefală. Mai tîrziu, Dimitrie Cantemir († 1723) în scrierea sa *Descriptio Moldaviae* din 1716 arată că Mitropolitul Moldovei «nici nu este supus vreunuia dintre patriarhi» («nec ulii patriarchrarum subjacet»), «ba el chiar se folosește în Moldova de aceeași libertate de care o are... al Ohridei în dieceza sa» *Descriptio Moldaviae*, partea III-a, cap. II; Cf. Pr. Prof. Liviu Stan, *Obîrșia autocefaliei și autonomiei*, p. 98, nota 52. Sinodul Mitropoliei Moldovei din anul 1752, întrunit la Iași, consemnează într-o hotărîre a sa, că această mitropolie a dobîndit încă din vremea lui Alexandru cel Bun (1400—1431), dreptul «ca să fie ca și Ohridul, nesupusă nicăirea», cf. Pr. Prof. Liviu Stan, *Pravila lui Alexandru cel Bun și vechea autocefalie a mitropoliei Moldovei*, p. 177—182, 208—211; Melchisedec, *Cronica Romanului*, partea I, p. 86—100.

49. Irimia Movilă, Domnul Moldovei, cere lui Meletie Pigas, patriarhul Alexandriei și locțiitor al celui din Constantinopol, ca scaunul mitropolitan din Moldova să fie ridicat la o demnitate superioară. Meletie Pigas scrie la 3 noiembrie 1598 Mitropolitului Moldovei, Gheorghe Movilă, fratele Domnitorului că : «chestia are nevoie de chibzuire ca să găsim chipul cum am putea, după canoanele sinodale, să ridicăm mitropolia la rangul de arhiepiscopie ; mantia împodobită cu patru poluri este prescrisă în lume numai pentru patriarhii scaunelor apostolice : iar ceilalți arhierei poartă mantii însemnate cu două poluri. Dar scaunul vostru ca fiind ridicat acum la rangul de arhiepiscopie, are de la noi pentru această demnitate aceste semne, adică mantia patriarhală și cîrja patriarhală. *Scrieri și documente grecești privitoare la istoria românilor din anii 1592—1837*, culese și publicate în tomul XIII din «Documentele Hurmuzachi», traduse de G. Murnu și C. Litzica, București, 1914, p. 321. Că intenția Domnitorului era de a fi ridicat scaunul Moldovei la rangul de patriarhat constatăm din răspunsul dat acestuia, la 7 noiembrie 1598, de către Meletie Pigas : «Cu lacrimi

Așadar, se poate spune că cele două scaune mitropolitane, al Ungrovlahiei și al Moldovei se aflau, în ce privește începuturile, dezvoltarea istorică, rolul și însemnătatea lor, pe picior de egalitate [50].

La adoptarea titlului de Mitropolit Primat, factorul decisiv a fost numai importanța politică a orașului de reședință. Bucureștiul a devenit, după Unirea Principatelor, singura capitală a țării, el era centrul organizației politice, aici se afla domnitorul [51] și tot aici, potrivit legilor, se întrunea și sinodul general [52].

În această privință era așa de natural ca episcopul din orașul capitală să fie cap, încît, după cum am văzut, canonul 34 Apostolic nici nu mai determină și în alt mod care este cel dintîi dintre ierarhi, ci spune simplu : «Episcopii fiecărui neam se cuvine să cunoască pe cel dintîi dintre dînșii și să-l socotească pe el drept cap». Aceasta era un uz, era un obicei vechi, cum au spus mai tîrziu sinoadele ecumenice. Astfel Sinodul I Ecumenic, prin canonul 6, conferă drepturi și prerogative episcopilor din Alexandria, Antiohia și Roma, spunînd : «după obicei și tradiție» [53], iar cînd episcopului de la Constantinopol i se dă întîietate, Sinodul al II-lea Ecumenic, prin canonul 3, motivează : «pentru că este Roma Nouă» [54]. La fel și canonul 28 al Sinodului al IV-lea Ecumenic, de la Calcedon, prin care se reînnoiește această dispoziție, afirmă : «fiindcă Constantinopolul era cetate împărătească» [55].

Prin urmare, principial toate împrejurările de drept și de fapt, consfințite de sinoadele ecumenice prin canoanele amintite se iviseră și la noi în țară. În temeiul dispozițiilor canonice, în virtutea împrejurărilor politice, fundamental schimbate în zilele de după Unire, era și firesc ca, îndată ce s-a alcătuit sinodul central bisericesc, care cuprindea pe episcopii celor două Principate, devenite acum un singur stat, o singură țară, episcopul capitalei să fie președintele acestuia, ca și în celelalte cazuri din istoria bisericească universală [56].

---

am citit scrisoarea Măriei Tale pentru mâhnirea ce v-a adus plecarea mea din Constantinopol și că Măria Ta te-ai răzgîndit să creezi acolo Patriarhia (κτίσαι ἐκεῖ τὸ πατριαρχεῖον)... Apoi mantia patriarhală cu 4 tipărituri și 4 rîuri — căci mantiile celorlalți arhierei au 2 tipărituri — de aceea am trimis-o spre a fi dovadă și semn de mai mare cinste pe care le ceri Măria Ta pentru mitropolie (Ibidem, p. 322).

50. Simedrea, *Acte și Documente,* p. 33.

51. Dacă domnitorul ar fi avut reședința la Iași este neîndoielnic faptul că titlul de «Primat al României» ar fi fost dat Mitropolitului Moldovei și Sucevei.

52. «Locul de întrunire al Sinodului general va fi capitala României», art. VI din *Decretul Organic* (1864).

53. Milaș, *op. cit.,* I, 2, p. 32.

54. Idem, *ibidem,* I, 2, p. 97.

55. Idem, *ibidem,* p. 257. Prin canonul 117 al aceluiași Sinod calcedonian se hotărăște : «...iar dacă vreo cetate s-a înnoit prin puterea împărătească sau se va înnoi în viitor, apoi și împărțirea parohiilor bisericești să urmeze alcătuirile civile și de stat» Milaș, *op. cit.,* I, 2, p. 234.

56. De aceea ne întrebăm împreună cu Domnitorul Alexandru Ioan Cuza, care în răspunsul său dat la 10 iulie 1865 Patriarhului Ecumenic, spunea : «M-am întrebat pe sine-mi dacă în adevăr există vreun popor (neam) demn de condamnat pentru că a voit să întărească în țara sa bazele temeinice pe care se sprijinea veșnica strălucire și gloria neclintită a Bisericii Ortodoxe. M-am întrebat dacă într-adevăr legile care

Pentru ridicarea Mitropolitului Ungrovlahiei la această demnitate, în condițiile date, nu era nevoie de un tomos special din partea Patriarhiei Ecumenice, așa cum se cerea în cazul recunoașterii mitropoliei [57], autonomiei [58], autocefaliei [59] și patriarhiei [60], ba chiar și pentru alte titluri cum e cel de «Locțiitor al Cezareei Capadociei» [61]. Dar, deși aflase totul cu privire la organizația Bisericii noastre [62], Patriarhia Ecumenică se făcea că nu știe nimic de poziția mitropoliților români, și în toate scrisorile sale către Mitropolitul Primat și președintele Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, întrebuința titluri ca: «Prea Sfințite Mitropolit al Ungrovlahiei, Prea Cinstite Exarh al Plaiurilor [63], deși titlul din urmă nu mai avea demult o însemnătate practică, ci era numai onorific.

Pentru prima dată titlul de Primat, adresat întîistătătorului Bisericii noastre, este folosit de cancelaria Patriarhiei Ecumenice la 1885, în tomosul pentru recunoașterea autocefaliei, în care se spune: «Declarăm că Biserica Ortodoxă din România să fie și să se zică și să se recunoască de către toți neatîrnată și autocefală, administrîndu-se de propriul și Sfîntul său Sinod avînd de președinte pe Înalt Prea Sfințitul și Prea Stimatul Mitropolit al Ungrovlahiei și Primat a toată România, cel după vremi» [64].

Se poate spune, cu drept cuvînt, că prin acest tomos s-a recunoscut în mod indirect de către Patriarhia Ecumenică și titlul de «Primat al României, pe care — întrebuințîndu-l în acte de o atare însemnătate — l-a socotit oficial și nu mai puțin canonic.

---

tind la o organizare și la o reglementare, devenind primite de cler și de popor... întru atît s-au depărtat, atît de spiritul sfintelor canoane cît și de datina străveche, care s-a păzit în țările ortodoxe». Balamaci, *Documente*, p. 70—71.

57. Pentru Mitropolia Ungrovlahiei vezi Hurmuzachi-Iorga, *Documente*, XIV, 1, p. 1—6, iar pentru mitropolia Moldovei, *ibidem*, p. 31—34.

58. Pr. Prof. Liviu Stan, *Despre autonomia bisericească*, p. 392; Idem, *Despre autocefalie și autonomie în Ortodoxie*, p. 314.

59. Idem, *Despre autocefalie*, p. 390.

60. Simedrea, *Acte și Documente*, p. 131—132.

61. *Condica Sfîntă*, vol. I, p. 183, 187; Pr. Dr. Gh. Soare, *Titlul de «Locțiitor al Cezareei Capadociei», purtat de Mitropolitul Ungrovlahiei*, în «Studii Teologice», an. XII (1960), nr. 5—6, p. 376.

62. «Monitorul Oficial» în care au apărut toate legile, inclusiv cea cu privire la titlul de Mitropolit Primat, era citit de Patriarhul Ecumenic, dovadă că acesta scrie la 17 aprilie 1865 mitropolitului Nifon al Ungrovlahiei: «Dar nici n-a întîrziat Monitorul Oficial a mărturisi zvonul cel nenorocit publicînd cele trei proiecte de legi». Balamaci, *Documente*, p. 35. El a trimis apoi la fața locului pe Arhim. Eustațiu Cleobulos. vezi «*Expunere despre misiunea bisericească a arhimandritului Eustațiu Cleobulos, în Principatele Unite Danubiene, de la 22 aprilie—14 mai 1865*», la Balamaci, *Documente*, p. 39—66. A. D. Xenopol, *op. cit.*, vol. XIV, 2, p. 41.

63. Balamaci, *Documente*, p. 34.

64. « Πανιερώτατων καὶ σεβασμιώτατων μητροπολίτα οὐγγροβλαχίας καὶ ἔξαρχε πᾶσις Ῥομανίας ». De data aceasta expresia de «Exarh a toată România» are un alt conținut juridic decît cea de «Exarh al Plaiurilor». Prin ea se exprimă demnitatea de «Primat». La fel este modul de adresare și în scrisoarea trimisă mitropolitului, care a însoțit tomosul pentru autocefalie. *Acte privitoare la autocefalia Bisericii Ortodoxe a României*, București, 1885.

ATRIBUȚIILE DE PRECĂDERE ALE PRIMATULUI ROMÂNIEI

Unirea celor două mitropolii din țară într-o singură Biserică Ortodoxă Română, cu un sinod central, realizată prin *Decretul Organic* din 1864, reînnoit, de fapt, prin Legea Organică din 1872, a dat naștere la oarecare neînțelegeri între cei doi mitropoliți, deoarece Mitropolitului Ungrovlahiei, pe lîngă toate drepturile canonice în eparhia sa, i s-a atribuit și autoritatea spirituală în întreaga țară, precum și dreptul de a prezida ședințele Sinodului general, care se ținea în reședința sa eparhială, iar Mitropolitul Moldovei vedea în această jurisdicție, fie ea și numai onorifică, o încălcare a autonomiei Bisericii sale [65]. Pentru reglementarea relațiilor dintre cei doi mitropoliți s-au căutat să se ia măsuri încă din 1865.

Astfel, în Raportul făcut către Domnitor la 5 noiembrie 1865 sub nr. 36—192, anunțîndu-se problemele de care sinodul urma a se ocupa în sesiunea extraordinară din 1 decembrie 1865, la punctul 10 sînt prevăzute : «Determinarea atribuțiilor Primatului României» [66], iar în »Materiile pentru reglementarea cărora ar urma să se convoace sinodul», la acest punct (10) se dă următoarea explicare : «Spre a se evita orice neînțelegere între ambele mitropolii de București și de Iași. În scopul chiar cu care s-a înființat prin Statutul țării și prin diverse legi mai recente, demnitatea bisericească de *Primat*, se simte nevoia de a se determina atribuțiile *Eclesiastice* ale Primatului României» [67].

Prin articolul 3 al Decretului domnesc, dat la 6 noiembrie 1865, pentru convocarea Sinodului general, citit la 1 decembrie 1865 la deschiderea acestui sinod, sînt prevăzute, de asemenea, «chestiunile de care sinodul are a se ocupa» în această sesiune, «Determinarea atribuțiilor Primatului României» fiind trecute la aliniatul j [68].

Deși au fost prevăzute în programul Sinodului din 1865, totuși atribuțiile Mitropolitului Primat n-au fost determinate nici în sesiunea Sinodului din 1867 [69]. Ele au reapărut și pe ordinea de zi a sinodului constituit prin *Legea Organică din 1872*, la punctul f [70], dar abia în ședința

65. Nicolescu, *op. cit.*, p. 116 ; Izvoranu, *art. cit.*, p. 669 ; Mitropolitul Calinic al Moldovei refuza să ia parte la lucrările Sinodului General prezidat de Mitropolitul Ungrovlahiei, iar la 14 oct 1873 afirma că : «nu văd și nu voi vedea în Prea Sfințitul Mitropolit al Ungrovlahiei decît un frate în Hristos, decît un mitropolit al unei Biserici surori a Bisericii Moldovei, decît un arhiereu egal iară nicidecum un superior». Pr. Dr. Nicolae Șerbănescu, *art. cit.*, p. 73.

66. Arh. St. Buc., fond. cit., *dosar nr. 1536/1864*, f. 222.

67. *Ibidem*, f. 228—231.

68. *Ibidem*, f. 223 ; *Actele sinodului din 1865*, p. 42 ; cf, Econom G. I. Ialomițeanu, *Nifon Mitropolitul Ungrovlahiei. Viața și activitatea sa*, (1850—1875), București, 1898, p. 40.

69. La Arh. St. Buc., fond. cit., în *dosarul nr. 977/1867* care cuprinde „Acta privitoare pentru mai multe proiecte de legi elaborate de Sinodul general al României în sesiunea anului 1877», printre celelalte legi și regulamente nu se află nici unul referitor la Primatul României deși în plus sînt alteie.

70. Dobrescu, *Studii*, p. 173.

din 26 mai 1873 Sfîntul Sinod votează *Regulamentul pentru atribuțiunile de precădere ale Mitropolitului Primat al României* [71].

Drepturile Mitropolitului Primat, preconizate prin *Decretul Organic* din 1864, prin *Legea Organică din 1872* și de *Regulamentele interioare* ale sinoadelor instituite prin acestea, precum și de acest *ultim Regulament*, amintit mai sus, pot fi împărțite, după natura lor, în mai multe categorii.

Astfel, se poate vorbi despre drepturi relative la protia liturgică și în administrarea Sfintelor Taine. Aceste drepturi sînt prevăzute prin articolul 2 din *Regulamentul pentru atribuțiile de precădere ale Mitropolitului Primat al României*, care arată că această precădere se exprimă prin președerea la «oficiile divine și la toate ceremoniile», cînd Primatul se află de față și slujește împreună cu ceilalți ierarhi ai țării. Există apoi, drepturi ale Mitropolitului Primat, referitoare la prezidarea întrunirilor Colegiului electoral pentru alegerea de mitropoliți și episcopi, care sînt determinate prin articolul 5 al *Legii Organice din 1872*, prin care se dispune : «Colegiul electoral va fi președat de Mitropolitul Primat».

Și, însfîrșit, el avea drepturi cu privire la prezidarea Sfîntului Sinod, care sînt mai cuprinzătoare.

Astfel, articolul 5 din *Decretul Organic* (1864) arată că : «Adunările Sinodului general al Bisericii Române, se prezidă... de către Mitropolitul Primat al României». Aceeași dispoziție este prevăzută și în articolul 9 al *Regulamentului interior al Sinodului general al Bisericii Române* (1865): «După deschiderea ședințelor sinodului... eminența sa Primatele României ocupă scaunul președinției». Această dispoziție este reînnoită, apoi, de *Legea Organică din 1872*, prin art. 10, care adaugă : «În caz de paritate de voturi, votul președintelui va fi preponderent», iar articolul 2 din *Regulamentul interior al Sinodului* din 1873 menționează că «Mitropolitul Primat ocupînd fotoliul președinției deschide sesiunea prin un discurs despre trebuințele Bisericii asupra cărora atrage atenția Sfîntului Sinod», cu alte cuvinte, anunță și motivează ordinea de zi .

Dar, atribuțiunile Mitropolitului Primat în calitate de președinte al Sfîntului Sinod sînt cuprinse, mai ales, în articolele 15 și 16 din *Regula-*

71. «Monitorul Oficial», nr. 130 din 18 iun. 1873 ; Arh. Sf. Sinod, *dosar 59*, f. 103, 104 ; 384—385 ; cf. Pr. Dr. Nicolae Șerbănescu, *art. cit.*, p. 713. Mulți au învinuit Sfîntul Sinod că prin acest Regulament s-au călcat unele canoane și au pretins că prin el s-a creat Mitropoliei din Moldova o poziție inferioară față de cea a Ungrovlahiei, iar mitropolitul de Iași, pe linia ierarhiei bisericești a fost subordonat celui din București (vezi A. D. Holbanu, *Scandalul în Biserică*, Iassy, 1873, și D. G. Mărzescu, *Fără-de-legea canonică*, Iași, 1873). La aceste acuzații au răspuns alții arătînd că nu trebuie să se facă confuzie între demnitatea de Primat al României și cea de Mitropolit al Ungrovlahiei (vezi Vasile Gheorghian, *Primatul României și drepturile sale*, Iași, 1873). Toată discuția s-a redus la art. 3 din acest Regulament prin care se recunoaște Primatului, dreptul de a vizita toate eparhiile din țară, cînd ar crede că aceasta este necesar pentru folosul general al Bisericii». Fiindcă Primatul era în același timp și Mitropolit al Ungrovlahiei, primii credeau că s-ar fi călcat prin acest Regulament canonul 2 al Sinodului al II-lea Ecumenic care oprește pe mitropoliți de a trece peste granițele eparhiei lor. Or, istoria Bisericii primelor veacuri ne arată că potrivit principiilor fundamentale de organizare, primul episcop, în linia ierarhiei administrative, a avut întotdeauna acest drept de supraveghere peste întinderea teritorială a Bisericii, și nimeni n-a zis vreodată că s-a călcat acest canon.

mentul interior al Sinodului, apărut în 1865, care articole au fost repetate, aproape cuvînt cu cuvînt, de articolele 4 și 5 ale *Regulamentului interior al Sinodului* din 1873. Aceste atribuții spun textual : «de a păstra ordinea în ședințe, de a priveghia asupra strictei păziri a regulamentului, a ține rîndul între membrii care au cerut cuvîntul. Președintele este în drept de a ridica ședința, cînd vreun orator s-ar abate de la obiectul discuției, etc.».

Din dispozițiile acestor legi și regulamente se poate lesne constata că expresia «Primatul României» nu a fost numai un simplu titlu onorific dat Mitropolitului Ungrovlahiei, fără nici o însemnătate pe linia ierarhiei administrative, ci prin ea se designa cel ce era întîistătător al Bisericii Ortodoxe Române. Denumirea de «Primat al României», nefiind numai un titlu onorific, ci exprimînd o înaltă demnitate bisericească, cel ce o purta a trebuit să aibă și a avut drepturi și atribuții de precădere asupra celorlalți ierarhi, drepturi care erau esențiale primației sale și care au derivat din însuși scopul înființării acestei demnități. După ridicarea scaunului Ungrovlahiei la rangul de Patriarhie, aceste drepturi au trecut pe seama patriarhului României [72].

*

Din analiza titlului de «Mitropolit Primat», din constatările făcute cu privire la originea și conținutul acestei noțiuni, la timpul în care a apărut în țara noastră, precum și din cele în legătură cu înțelesul în care s-a folosit această expresie în Biserica Ortodoxă Română, rezultă următoarele :

1. La 1859 Principatele Române, pînă atunci separate, au devenit, prin Unire, o țară, un singur stat cu o singură organizare politică și cu un singur domnitor. Pe tărîmul bisericesc această unitate a fost reprezentată prin instituirea «Sinodului central», al cărui președinte a dobîndit, prin legi, precădere față de ceilalți ierarhi ai țării. Acest înalt demnitar bisericesc a fost numit «Mitropolit Primat» sau «Primat al României», cu această demnitate fiind învestit, potrivit dispozițiilor canonice și tradiției istorice, episcopul din capitala țării — Mitropolitul Ungrovlahiei.

2. Această demnitate, de «Mitropolit Primat», a luat naștere în Biserica Ortodoxă Română în momentul în care aceasta a început să ființeze ca o unitate de sine stătătoare — chiar dacă autocefalia i-a fost recunoscută oficial mai tîrziu — cu organizația ei proprie, cu sinodul său aparte, cu puterea sa de jurisdicție, cu disciplina și administrația sa complet independentă. De aceea, pentru buna ordine și menținerea unității lăuntrice, a fost absolut necesară înființarea acestei demnități bisericești, care să fie, în același timp, o garanție și o expresie vizibilă a unității organice a Bisericii noastre.

3. Existența acestui demnitar în sînul Bisericii noastre nu a fost, prin numele pe care l-a purtat și prin misiunea la care a fost chemat, opusă sfintelor canoane. Din contra, titlul de «Mitropolit Primat» a fost conform principiilor exprimate prin canonul 34 Apostolic și consacrate de canoa-

72. Pr. Dr. Gh. I. Soare, *Temeiurile canonice pentru prerogativele Patriarhului în Biserica Ortodoxă*, București, 1950.

nele sinoadelor ecumenice. El nu constituie un «unicum»[73] în organizarea Bisericii de Răsărit și nu este «cu totul străin... de rînduiala noastră ortodoxă»[74], fiindcă starea de fapt pe care a exprimat-o acest cuvînt a existat și în Biserica de Răsărit, în primele veacuri ; deci în organizarea Bisericii Vechi trebuie căutată originea demnității și a titlului care o exprimă — de Primat — și nu în organizația ulterioară a Bisericii Romano-Catolice[75], de unde le-am fi împrumutat.

4. Titlul de «Mitropolit Primat» a apărut, la noi în țară, ca o consecință a «unificării administrațiilor bisericești din amîndouă Principatele Române», realizată în urma unificării definitive a tuturor ramurilor de activitate publică desăvîrșită în 1862, pentru a designa poziția pe care o avea întîistătătorul Bisericii Ortodoxe Române în raportul său cu ceilalți ierarhi ai țării. Acest titlu a fost întrebuințat în proiecte de legi încă din 1863, folosit în legi sancționate în 1864, și consacrat la 11 ianuarie 1865, deci, cu șapte ani mai devreme decît s-a crezut[76].

5. Titlul de «Mitropolit Primat» a fost purtat timp de 60 de ani, de un șir de șapte mitropoliți, începînd cu Nifon (1850—1875) și pînă la înființarea patriarhatului în 1925.

---

73. Simedrea, *Acte și Documente*, p. 33.

74. Pr. Prof. Gh. I. Moisescu, Pr. Prof. Ștefan Lupșa, Pr. Prof. Alexandru Filipașcu, *Istoria Bisericii Române*, Manual pentru Institutele teologice, vol. II, (1632—1949), București, 1958, p. 522.

75. Ca și celelalte acțiuni întreprinse de Domnitorul Alexandru Ioan Cuza pentru organizarea Bisericii Române în spiritul sinodalității, unității etnice, autonomiei și autocefaliei, și cea cu privire la darea titlului de Primat a fost greșit interpretată. De aceea este de dorit ca măcar astăzi, cînd — după mai bine de 100 de ani — putem să ne rupem de prejudecăți și să fim deasupra timpului. să apreciem la justa valoare meritele deosebite ale acestui domnitor, fiindcă în toată organizarea Bisericii Române de mai tîrziu nu s-a făcut decît să se dezvolte germenul pe care l-a pus Cuza Vodă. Printre cei care, pînă acum, au căutat să corecteze atitudinea minoră față de acest Domnitor, sînt: I. C. Apostol, *Cuza Vodă și reforma sa în Biserică Română după documente*, Iași, 1912; Econom G. V. Niculescu, *Cuza Vodă și Biserica Română*, Rîmnicul Vîlcii, 1912; Pr. Ioan Rămureanu, *art. cit.*, p. 948—954; Drăgușin, *art. cit.*; Izvoranu, *art. cit.*

76. Dobrescu, *Studii*, p. 166—167; Simedrea, *Acte și Documente*, p. 31, 33, 45, 47, 78, 97, 120. Nicolescu, *op. cit.*, p. 35; Ialomițeanu, *op. cit.*, p. 56; Sereda, *art. cit.*, p. 330—331; Pr. Ioan Rămureanu, *art. cit.*, p. 955; *Istoria Bisericii Române*, p. 552.

Pr. Dr. Nicolae Șerbănescu este primul, care, întemeiat pe *dosarul nr. 110* din Arhiva Sfintei Mitropolii, a arătat că titlul de Primat al României a fost dat în mod oficial de Domnitorul Alexandru Ioan Cuza ierarhului Ungrovlah, la începutul anului 1865 (vezi *art. cit.*, p. 706, 712 și *Mitropoliții Ungrovlahiei*, în «Biserica Ortodoxă Română», an. LXXVII (1959), nr. 7—10, p. 815). Ceilalți, desigur, au socotit că titlul de Primat al României a fost dat în mod canonic abia prin *Legea Organică din 1872*. Dar, dacă prin această lege se recunoaște și episcopilor numiți prin Decret în 1865, socotiți pînă acum anticanonici, o existență legală în episcopatul român («Mitropoliții și episcopii care funcționează astăzi în virtutea legilor anterioare se recunosc prin legea de față și se mențin în demnitățile lor cu toate drepturile și prerogativele acordate prin această lege, mitropoliților și episcopilor ce se vor alege conform prescripțiunilor sale» — art. 28 al Legii din 1872) cu atît mai mult trebuie socotită ca validă și existînd demnitatea de Primat al României din 1865, fiind dată, în împrejurarea și din necesitatea cunoscută, unui episcop canonic.

6. Expresia de «Mitropolit Primat» a exprimat, la noi în țară, o demnitate intermediară între cea de mitropolit și cea de patriarh, corespunzătoare celei de arhiepiscop și exarh din ierarhia administrativă a Bisericii Vechi. Cînd condițiile istorice, politice și geografice, au evoluat, au permis întîistătătorului Bisericii noastre să ia titlul de patriarh, atunci demnitatea de «Mitropolit Primat» a fost absorbită și depășită de cea de «Patriarh» și o dată cu aceasta și cuvîntul care exprima această noțiune a fost părăsit [77] ,rămînînd, astfel, ca demnități înalte în ierarhia jurisdicțională-administrativă a Bisericii Ortodoxe Române, numai cea de mitropolit și de patriarh. Titlul de arhiepiscop, intră în titulatura mitropoliților și a patriarhului.

În această perspectivă se pricepe mai bine înțelesul titulaturii oficiale a întîistătătorului Bisericii noastre, care, în text complet, este următoarea :«† Justinian, din mila lui Dumnezeu și voința clerului și dreptcredincioșilor creștini, Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române, locțiitor al scaunului din Cezareea Capadociei, Mitropolit al Ungrovlahiei și Arhiepiscop al Bucureștilor» [78].

77. Niciodată primul ierarh ortodox al țării noastre nu s-a intitulat «Mitropolit al Ungrovlahiei, exarh Plaiurilor, *Primat al Munteniei, Patriarh al României*», așa cum susține Prof. Dr. Dumitru Stănescu, *Înțelesul cuvintelor Ungrovlahia din titulatura voevozilor și mitropoliților noștri*, București, 1910, p. 8.

78. *Pastorală la Nașterea Domnului*, 1963.

CATALOGUL MANUSCRISELOR DIN BIBLIOTECA PATRIARHIEI ROMÂNE[1]

142

Cazanii la morți

Sec. XVIII ; hîrtie ; 71 foi[2] + 1 foaie de hîrtie de Vorsatz la început și una la sfîrșit ; 24 × 19 ; între 22 și 24 rînduri pe pagină ; scriere cursivă cu cerneală neagră ; în primele 19 foi sînt scrise cu cerneală roșie unele cuvinte din titlurile cazaniilor și unele inițiale ; mai multe condee ; legătură deteriorată, din carton cu pînză la cotor. Manuscrisul a fost cumpărat în 1961 de la moștenitorii preotului Dr. Gh. Ciuhandu.

I. 1. f. 1—10v. Cazanie la oa[meni] morți la oma l mare și de cinste.

Inc. Pravoslavnicilor creștini, pre care v-au adus milostivul D[u]mnezeu pă petrecanie acestui frate al nostru.

Sf. Deci D[u]mnezeu să-i iarte păcatele și acestui frate al nostru, ce s-au mutat dintru aciasta lume. Amin.

2. f. 11—13. Cazanie a doa la morți.

Inc. Stiut-au D[u]mnezeu că lume aciasta iastă zăpodie plîngeri și amărăciunii.

Sf. Ca Domnul nostru I[isu]s H[risto]s să iarte și păcatele domniilor voastre tuturor, că Acelue să cade... Amin.

3. f. 13—14v. Cazanie la omul mort, cînd merg sufletele, pre la cele doaozăci și șasă de scaune drăcești.

Inc. Veniți, fraților, veniți cr[e]știnilor și voi surorilor de ascultați învățătură.

Sf. Pentru tine de la H[risto]s boerie și cinste, așe mulțămește îngerul sufletului celui bun.

4. f. 15—16v. A doa parte pentru sufletul cel păcătos[3].

Inc. Cînd moare omul păcătos, are H[risto]s o ciată de îngeri ce să chiamă îngeri iuți și cumpliți.

Sf. După cum le-au împărțit D[u]mnezeu darurile Sale, Căruia să cade.... Amin.

---

1. Continuare din numărul 9—10, anul XVI (1964).
2. S-au pierdut cîteva foi din corpul manuscrisului.
3. Socot că această *«A doa parte»* trebuie integrată cazaniei anterioare, deși copistul o individualizează.

5. f. 17—19v. Cazanie la oameni morți.

Inc. Domnie voastră, blagosloviți creștini, pre cari v-au adus milostivul D[u]mnezeu la petrecanie acestue boeriu de cinste.

Sf. Să mă sloboziți toți căte cu dooă și trii cuvinte de ertăciune, ca D[o]mnul nostru I[isu]s H[risto]s să vă iarte și d[o]mniilor voastre păcatele, că Aceluia să cade... Amin.

6. f. 20—29. Ertăciuni la oameni morți [4].

Inc. Cînd va să să ducă cineva în vrăo călătorie lungă și departe de unde tîrziu socotește că să va întoarce.

Sf. Iubiți miei creștini, D[umne]zău să să milostivească și pre dumneavoastră să vă erte păcatele, Amin.

7. f. 29v—32. Învățătură la oameni morți [5].

Inc. Rinduit iaste odată a muri. Evrei cap. 4, st. 7. Din lucrurile care să văd.

Sf. Si prin fapte bune să ne căpătăm înpărăția ceriurilor, carea tuturor să ni-o dea D[umne]zău. Amin.

8. f. 32—36v. Învățătură la prunci morți [6].

Inc. Si întrînd le-au zis lor : Ce plîngeți și ce gîlceviți ? N-au murit feciaora, ci doarme.

Sf. Și pre dumneavoastră, iubiții miei ascultători, atotputearnicul D[umne]zău să vă erte.

9. f. 37—43. Învățătură la oameni morți [7].

Inc. Adevărat, adevărat zic voaă, că vine ciasul și acuma este cînd toți vor auzi glasul Fiului [lui] D[umne]zău.

Sf. Căștigîndu-ne vom dobîndi înpărăția ceriurilor. Amin. Să ziceți toți pravoslavnici creștini ca milostivul D[umne]zău să erte pre acest răposat ca și pre dumnevoastră D[umne]zău să vă erte.

10. f. 43v—54v. [Explicarea celor 10 porunci] [8].

Inc. Zăce învățături sînt carele au poruncit D[umne]zău lui Moisi să le spue în lume.

Sf. Deci de ne vom păzi aici, vom trăi în viață cu pace și acolo iarăși ne vom învrednici înpărăției ceriurilor, carea toți noi să dobîndim... Amin.

11. f. 54v—59v. Pentru vecinica și fără sfîrșit muncă și pentru înfricoșata și dreapta judecată.

---

4. *Ertăciunile* acestea sînt structurate astfel : *[Introducere]* (f. 20—20v) ; *Cătră tată* (f. 20v—22) ; *Cătră mumă* (f. 22—23v) ; *Cătră muere* (f. 23v—25) ; *Cătră bărbat* (f. 25—26) ; *Tatăl cătră fiu* (f. 26—27) ; *Muma cătră fii săi* (f. 27—28) ; *Cătră frați și cătră surori* (f. 28—28v) ; *Cătră toate rudeni[i]le și cătră toți cunoscuți* (f. 28v—29).

5. Și această *Învățătură* este împărțită în : *[Introducere]* (f. 29v—30) ; *Partea int[ă]i* (f. 30—31v), *Partea a doa* (f. 31v—32) și *[Concluzie]* (f. 32).

6. La fel împărțită în : *[Introducere]* (f. 32—33) ; *Partea întîia* (f. 33—34v) ; *Partea a doa* (f. 34v—36) ; *[Concluzie]* (f. 36—36v).

7. Împărțită în : *[Introducere]* (f. 37—37v) ; *Partea întîia* (f. 37v—40v) ; *Partea a doa* (f. 40v—43) ; *[Concluzia]* (f. 43).

8. Împărțită în : *[Introducere]* (f. 43v—44) ; *Intîia poruncă* (f. 44—46) ; *A doa poruncă* (f. 46v—47v) ; *A trea poruncă* (f. 47v—49v) ; *A patra poruncă* (f. 49v—50) ; *A cincea poruncă* (f. 50v—51) ; *A șasa poruncă* (f. 51v—52) ; *A șaptea poruncă* (f. 52—52v) ; *A opta poruncă* (f. 52v) ; *A noa poruncă* (f. 52v—53) ; *A zăcia poruncă* (f. 53—54v).

Inc. Fraţii miei, cîte lucrurile vieţi ceale deşarte şi pierdute aţi părăsit.
Sf. Celor păcătoşi şi nevrednici robi, că la Tine scăpăm şi Ţie marire şi închinăciune.

12. f. 59v—65. Pentru boala şi doftoria.

Inc. Cînd cazi în boală grea, oamene, să nu te mînii, nici să blestemi.
Sf. După cinstea şi vrednicia fieşte căruia, plăteaşte precum ştie El sîngur Domnul, a Căruia... Amin.

13. f. 65—69v. Pentru pocanie şi pentru cei ce rămîn de soaboară şi pentru s[fîn]tul prăstol şi pentru judecată.

Inc. Precum n-au folos sămănătorii cînd samănă sămînţa pre cale.
Sf. Ca şi viaţa aciasta să dobîndim şi bunătăţile cele vecinice, întru I[isu]s H[risto]s Domnul [nos]tru, a Căruia... Amin.

f. 70. Albă.

II. f. 70v—71. [Sărbătorile de peste an, de la septembrie la august].

Inc. In luna lui Septemvrie în 8 zile, Naşterea Născătoarei de D[umne]zău.
Sf. 29, Tăiarea capului Ioan al cinstitului măritului proroc Innainte Mărgătoriul şi Botezătoriul Ioan.

III. f. 71v. Cuvînt pentru oameni cei ce nu merg la s[fîn]ta Bisărică [9].

Inc. Care omu nu mearge într-o duminecă la bisărică.

Însemnări posterioare :

Pe faţa interioară a tartaşului din faţă, Preotul Dr. Gh. Ciuhandu a scris cu creion negru : *Miron Popovici, Ciumeghiu* [10], probabil antepenultimul proprietar al manuscrisului.

Pe foaia de hîrtie de Vorsatz de la început, următoarea poesie, scrisă probabil la sfîrşitul secolului XVIII sau începutul sec. XIX :

Acum ciasul mi-a venit
Şi lumea o am părăsit ;
Acuma lumea o părăsescu
Şi îndată mă orănduescu.
Si mă răpii dintre voi
Ca pre unu mielu dintre oi.
Eu mă duc în cale lungă
Si n-am nimica să-mi agiungă ;
Numai sîngur fără soţie
Pre cale pustie.
Ducu-mă cale departe,
Sufletul mi să desparte
Si mă duc pre cale lungă
Neumblată niciodată.
Oh, tu lume dulce
De la tine nu m-aşi duce ;
Mînile mi s-au legat
Si limba me-au încetat.
Oh, voi ochi cugetători
In lume veselitori,
Voi picioarele mele

9. Sfîrşitul lipseşte.
10. Localitate în raionul Solonta, regiunea Crişana.

Carele am umblat eu cu ele;
////, am umblat cu ele desmerdat
///// moartea m-au apucat.
Oh, tu moarte înfricoşată
Pre pămînt ai fost lăsată;
Puţin am vrut a trăi
Nu pociu cum s-ar cuveni.
Oh, cum mă duc la întunicare
Să fiu vermilor mîncare
Si la locul cel de gele
Si ingropaţi oasele mele.
Oh, tu sfinte arhanghele
Cu numele Mihaile,
Nu mă duce aşa îndată
Că n-am nici o bună faptă.
Acum mă întorc şi grăescu
Şi la toţi mă cucerescu,
La părinţi şi fraţi,
De la cari acum mă desparţi.
Oh, bieţii miei părinţi
Cum rămîneţi de amăriţi.
Oh, soţul meu cel iubit
Cum rămîi de amărît;
Că eu mă duc la giudicată
Să iau de la D[umne]zău plată.
//// mă rog la faţă bărbătească
///// şi la cia femeiască,
Să vă rugaţi lui H[risto]s,
Ca să am şi eu folos.
Si vă rugaţi cu credinţă
Ca să am şi eu folosinţă.
Oh, ce moarte veninată
Pre tot omul eşti aruncată.
Oh, ce moarte veninată
Cum de la părinţi mă scoasă.
Oh, D[umnez]ău este
Si al nostru bun părinte,
Primeşte sufletul meu
In cerîul, lăcaşul tău.
Nu mă duce în muncă amară
Unde păcatele zboară;
De acolo ne fereşte
Si... dăruieşte.
De acuma pînă în vecie
Ertat sufletul lui să fie.

143

Triod

Sec. XVII; hîrtie; 265 foi[11] + 2 foi de hîrtie de Vorsatz la început, iar la sfîrşit jumătăţile a două foi[12]; 29 × 18; textul este scris pe două coloane[13], cu cîte

11. Manuscrisul are şi paginaţie originală (cu greşeli de paginaţie).
12. Ca hîrtie de Vorsatz a fost întrebuinţată o hîrtie pe care fuseseră desenate în 3 culori chipuri de sfinţi.
13. Fiecare coloană este încadrată într-un chenar lucrat dintr-o singură linie.

32 rînduri pe pagină ; scrierea, cu cerneală neagră, imită tiparul ; titlurile, inițialele și indicațiile tipiconale scrise cu cerneală roșie ; titlul și începutul manuscrisului încadrat într-o poartă liniară, lucrată din peniță cu cerneală neagră ; copist : *Preotul Ștefan* [14] ; corecturi de la prima mînă ; legătură veche cu scoarțe de lemn îmbrăcate în piele. Manuscrisul a fost cumpărat în 1961 de la moștenitorii preotului Dr. Gh. Ciuhandu.

f. 1. Cu mila lui D[u]m[ne]zău începutul Tripeasnițului sau carte de post ce să zice Triod [15].

1. f. 1—5. Sara la vecernie cea mare... la Dumineca Vameșului și a Fariseului.

2. f. 5—9v. Dumineca curvariului.

3. f. 9v—14. Vineri sara facem pomenire tuturor răpăosaților celor din veaci creștini pravoslavnici părinți și frații noștri.

4. f. 14—15. Sămbătă, la lăsatul săcului de carne.

5. f. 15—20. La utrănea, duminecă [16].

6. f. 20—21v. Intr-aceaiaș duminecă, sara.

7. f. 21v—22. Intr-aceaiaș luni, sara.

8. f. 22—23. Marți brănzei.

9. f. 23v. Intr-aceaiaș marți.

10. f. 23v—28v. Miercuri demineața.

11. f. 28v—29. Intr-aceaiaș miercuri, sara.

12. f. 29v—31. Gioia brănzii, demineața.

13. f. 31. Intr-aceaiași gioi, sara la vecernie.

14. f. 31—36. Vineri demineața.

15. f. 36—37. Într-aceaiaș vineri, sara.

16. f. 37—43. Sămbătă demineața.

17. f. 43—44. Sămbăta brănzei, la mare vecernie.

18. f. 44—48. Duminecă demineața [17].

19. f. 48—48v. Într-aceaiaș duminică, la lăsatul de brănză a secului, sara.

20. f. 48v—51. Luni întăe săptămănă de postul mare.

21. f. 51—52. Intr-aceaiaș luni, sara, la 6 cias.

22. f. 52—56v. Intr-aceaiaș luni, sara.

23. f. 56v—58v. Marți demineața, 1 săptămănă de post.

24. f. 58v—59v. Intr-aceaiaș marți, la 6 cias.

25. f. 59v—61. Intr-aceaiaș marți, sara.

26. f. 61—63. La pavecerniță.

27. f. 63—66. Miercuri întăe sămtîmănă de post, la utrăneia.

---

14. Despre copist vezi : *Dr. Gh. Ciuhandu, Dieci și manuscrise vechi din Bihor*, în : *Tribuna*, Oradea, nr. 48—49, anul 1919.

15. Pentru istoria traducerilor în românește a cărților noastre de slujbă, manuscrisul acesta este de o deosebită însemnătate ; ne transmite o versiune românească a Triodului anterioară cu cel puțin 40 de ani celui dintîi Triod românesc tipărit (Rîmnic, 1731). În manuscrisul nostru lipsesc sinaxarele Triodului, iar slujbele sînt prescurtate prin eliminarea unor cîntări ; sînt însă și cazuri cînd avem și cîntări în plus.

16. Dumineca lăsatului de carne.

17. În colontitlu : *Dumineca brănzei.*

28. f. 66—68. Intr-aceaiaș miercuri 1 săptămână de post, la vecernie.
29. f. 68—70v. Intr-aceaiaș miercuri, la pavecerniță.
30. f. 70v—72v. Gioi întăe săptămână de post, la utrăneia.
31. f. 72v—73. Intr-aceaiaș gioi, la 6 cias.
32. f. 73—75. Intr-aceaiaș gioi, sara.
33. f. 75—77v. Intr-aceaiaș gioi, la pavecerniță.
34. f. 77v—80. Vineri întăe săptămână de post, la utrăne.
35. f. 80—81. Intr-aceaiaș vineri, la 6 cias.
36. f. 81—83v. Intr-aceaiaș vineri, sara.
37. f. 83v—87v. Sămbătă întăe săptămână de post, la utrăneaia.
38. f. 87v—88. Intr-aceaiaș sămbătă, 1 sămptămână, de post, la mare vecernie.
39. f. 88—91v. Dumenecă demineața [18].
40. f. 91v—92. Intr-aceaiaș dumineca, sara.
41. f. 92—95. Luni a doa săptămână de post.
42. f. 95—95v. Luni, la 6 cias.
43. f. 95v—97. Intr-aceaiaș luni, sara.
44. f. 97—99v. Marți demineața, a dooa săptămână de post.
45. f. 99v—100. Intr-aceaiaș marți, la 6 cias.
46. f. 100—101v. Intr-aceaiaș Marți, sara.
47. f. 101v—104. Miercur[i], 2 săptămână de post, la utrănee.
48. f. 104—104v. Intr-aceaiaș miercuri, la 6 cias.
49. f. 104v—106. Intr-aceaiaș miercuri 2 săptămână, sara.
50. f. 106—108v. Gioi, 2 săptămână de post, la utrăneaia.
51. f. 108v—109v. Intr-aceaiaș gioi, la 6 cias.
52. f. 109v—111. Intr-aceaiaș gioi, sara.
53. f. 111—113v. Vineri, 2 săptămână de post, la utrăneia.
54. f. 113v—114v. Intr-aceiaș vineri, la 6 cias.
55. f. 114v—115v. Intr-aceaiaș vineri, sara.
56. f. 115v—118v. Sămbătă, 2 săptămână de post, la utrăneaia.
57. f. 118v. Intr-aceaiaș sămbîtî, 2 săptămână de post, la mare vecernie.
58. f. 118v—121v. Duminecă demineața [19].
59. f. 121v—122. Intr-aceaiaș dumineca, sara.
60. f. 122—124v. Luni, a 3 săptămână de post, troicina.
61. f. 124v—125v. Intr-aceaiaș luni, la 6 cias.
62. f. 125v—127. Intr-aceaiaș luni, sara.
63. f. 127—129v. Marți, a treia săptămână de post, troicina.
64. f. 129v—130v. Intr-aceaiaș marți, a 3 săptămână de post, la 6 cias.
65. f. 130v—132. Intr-aceaiaș marți, a 3 săptămână de post, sara.
66. f. 132—134v. Miercuri, a 3 săptămânea de post, la utrăneia.
67. f. 134v—135. Intr-aceaiaș miercuri, la 6 cias.
68. f. 135—136v. Intr-aceaiaș miercuri, sara.
69. f. 136v—139. Gioi, 3 săptămă[nă] de post, la utrăneia.
70. f. 139—139v. Intr-aceaiaș gioi, la 6 cias.
71. f. 139v—142. Intr-aceaiaș gioi, sara.

18. În colontitlu : *Dumineca 1 de post.*
19. În colontitlu : *Dumineca 2 săp[tămână] în post.*

72. f. 142—144v. Vineri, 3 săptămână de post, la utrănie.
73. f. 144v—145. Intr-aceaiaș vineri, la 6 cias.
74. f. 145—146v. Intr-aceaiaș vine[ri],.. sara.
75. f. 146v—149. Sămbătă, 3 săptămână de post, slujba pre obiceaiu.
76. f. 149—150. Dumineca a 3 săptămână de post, la închinaria cinstitei cruci. Sămbătă la mare vecernie, sara.
77. f. 150—154. Duminecă, a 3 în post, la utrăneaia.
78. f. 154—154v. Intr-aceaiaș duminecă, sara.
79. f. 154v—158. Luni, a 4 săptămă[nă] de post, demineața.
80. f. 158—158v. Intr-aceaia[ș] luni, la 6 cias.
81. f. 158v—160. Intr-aceaiaș luni, 4 săptămână în post, sara.
82. f. 160—163. Marți, 4 săptămăni în post.
83. f. 163—163v. Intr-aceaiaș marți, 4 săp[tămăni], în post la 6 cias.
84. f. 163v—165v. Intr-aceaiaș marți, 4 săp[tămăni] în post, sara.
85. f. 165v—168. Miercuri de demineața, a 4 săp[tămăni] în post.
86. f. 168—169. Intr-aceaiaș miercuri, la 6 cias.
87. f. 169—171. Intr-aceaiaș miercuri, 4, la G[ospod]i văz[z]vah.
88. f. 171—173v. Gioi, a 4 săp[tămână] în post, demineața.
89. f. 173v—174. Intr-aceaiaș gioi, la 6 [cias].
90. f. 174—175v. Intr-aceaiaș gioi, 4 săp[tămăni] în post, sara.
91. f. 175v—178v. Vineri, 4 săptămăni în post, la utrăneia.
92. f. 178v—179. Intr-aceaiaș vineri, 4 săptîmăni în post, la 6 cias.
93. f. 179—180. Intr-aceaiaș vineri, 4 săp[tămăni] în post, sara.
94. f. 180—183. Sămbătă, 4 săp[tămăni] în post, demineața.
95. f. 183—184. Duminecă, a 4 săptămână în post. Sămbătă sara, la mare vecernie.
96. f. 184—186v. Duminecă demineața.
97. f. 186v—187. Intr-aceaiaș duminecă, sara.
98. f. 187—189v. Luni, 5 săptămăni în post, demineața.
99. f. 189v—190. Intr-aceaiaș luni, 5 săptămână în post, la 6 cias.
100. f. 190—191v. Intr-aceaiaș luni, 5 săp[tămăni] în post, sara.
101. f. 191v—194. Marți, 5 săptă[măni] în post, demineața.
102. f. 194—194v. La 6 cias într-aceaia zi.
103. f. 194v—196v. Intr-aceaiaș marți, 5 săptămăni în post, la G[ospod]i văz[z]vah.
104 f. 196v—199. Miercuri, 5 săptămăni în post, demineața.
105. f. 199—199v. Intr-aceaiaș miercuri, la 6 cias.
106. f. 199v—204. Intr-aceaiaș miercuri, 5 săp[tămăni] în post, sara.
107. f. 204—206v. Gioi, 5 săp[tămăni] în post, la utrăneia.
108. f. 206v—207. Intr-aceaiaș gioi, la 6 cias.
109. f. 207—209. Intr-aceaiaș gioi, 5 săp[tămăni] în post, sara.
110. f. 209—211v. Vineri, 5 săptămăni în post, demineața.
111. f. 211v—212. Intr-aceaiaș vineri, 5 săptămăni în post, la 6 cias.
112. f. 212—214v. Intr-aceaiaș vineri, 5 săptămăni în post, sara.
113. f. 215—225v. Sămbătă, 5 săptămăni în post, la utrăneaia [20].

20. Pentru o viitoare istorie a traducerilor în românește a cărților de slujbă,

114. f. 225v—226. Sâmbătă, 5 săptămână în post, sara la mare vecernie.
115. f. 226—229. Dumineca, 5 săptămână în post, demineața.
116. f. 229—229v. Intr-aceaeș dumineca [21], 5 săptîmâni în post, sara.
117. f. 229v—232. Luni, 6 săp[tămâni] în post, la utrăneia.
118. f. 232—232v. Int[r]-aceaiaș luni, 6 săp[tămâni], în post, la 6 cias.
119. f. 232v—235. Intr-aceaiaș luni, 6 săp[tămâni] în post, la G[ospod]i văz[z]vah.
120. f. 235—237v. Marți, 6 săptămâni în post, la utrăneia.
121. f. 237v—238. Intr-aceaiaș zi, la 6 cias.
122. f. 238—240. Intr-aceaiaș zi, la G[ospod]i văz[z]vah.
123. f. 240—242v. Miercuri, 6 săp[tămâni] în post, demineața.
124. f. 242v—243v. Intr-aceaiaș zi, la 6 cias.
125. f. 243v—246. Intr-aceaiaș miercuri, 6 săp[tămâni] în post, la G[ospod]i văz[z]vah.
126. f. 246—248v. Gioi dimineața, 6 săp[tămâni] în post.
127. f. 248v—249. Intr-aceaiaș gioi, la 6 cias.
128. f. 249—251. Intr-aceaiaș gioi, 6 în post, la G[ospod]i văz[z]vah.
129. f. 251—253v. Vineri, 6 săp[tămâni] în post, la utrăneia.
130. f. 253v—254v. Int[r]-aceaiaș vineri 6 cias.
131. f. 254v—264. Sedealnile din ohtaiu, care să cântă după cat[isme]le ceale dintâiu preste tot postul.
132. f. 264—265v. Troicinile de post, care cântăm după alliluia, în loc de tropare, peste tot postul.

Însemnări de la prima mînă :

f. 14 : *Ispitit-amu co[n]deiul.*

f. 265v. : *Sfărșitul laudă pre D[u]mn[e]zău. Siia gniga vizasia az mnog griașnii erei Stefan ot selo Vima* [22].

Însemnări posterioare :

Pe marginea de jos a foilor 11, 12, 13 [23], 21, 22, 23, 24, 25, 26, 26v și 27 : *Aciaste sf[î]ntî carte o au cumpărat Ciotîșu Îndreucă pentru unu seri-*

---

dau mai jos, după acest manuscris, două imne de largă circulație : *Porunca cea de taină* și *Apărătoarei Doamnei :*

Luînd aminte Iosif porunca cia de taină, degraabî stătu cel fără de trup înnaintia umbrariului, grăind către cia neispititî de nuntî : Cela ce plecă ceriul cu pogorăre, încape cu totul neschimbat întru Tine, pre carele văzându-L în pântecele Tău, luînnă chip de rob, mă înfricoșez a-ți striga Ție : Bucură-Te, nevastă nenevestitî.

Apărătoarei D[oa]mnei, ceale ce sînt de biruință și de mulțămire izbăvindu-mă din nevoi scriu Ție Născătoare de D[u]mn[e]z[ă]u, eu robul Tău, ce ca ceaia ce ai ținеare nebiruitî, slobozește-mă din toate nevoile, ca să-ț strig Ție : Bucură-Te, nevastă nenevestitî.

21. În ms. : *dudumineca.*

22. Satul Vima se află în raionul Lăpuș, regiunea Maramureș.

23. Pe foile 13v, 14, 14v, 15, 15v, 16, 16v, 17, 17v, 18, 18v, 19, 19v și 20 fusese scrisă o altă însemnare, pe care o mînă posterioară a șters-o. Însemnarea aceasta este anterioară însemnării de pe foile 11—13 și 21—27. Aceasta se poate deduce din aceea că cel ce a început însemnarea la foaia 11, cînd a văzut că dă de o altă însemnare, respectă această însemnare, nu o șterge, ci o depășește, continuîndu-și însemnarea de acolo de unde se terminase însemnarea celuilalt, adică de la foaia 21. Cel de mai tîrziu, care o șters însemnarea, a lăsat din ea, pe foaia 19, numai crucea, încadrată de textul IS HS NI KA.

dariu și o au datu pomana în m[î]na mea lui popa Steifanu și au datu și femeaiu Găvrilă 4 florinț într-î[n]sa într-acista chipu nime să nu vănză în bani că-i dată pomana pintru sufletu[l] lui Îndreucă și Gavrilă nime să nu ducă de la pru[n]ci miei sau de la featele meale, de oru fii cineva să înveați carte, iară de nu o a fi nime, carte să fie la beserecă de Brusturi[24] *iară cine o a citi într-ăse au deaci au preoții să roagia pre D[u]mn[e]zău să le iarte păcatele. Scris-amu eu popa Stefanu în martie 23 de zile 1740.*

Pe marginea de jos a foilor 258v, 259, 259v, 260, 260v, 261 : *Aciastî sfîntă carte o au cumpîrant Ciortîși Indreucă pintru un seridariu și o a dat în mănă mia lui popa Stef[a]nu din Brusturi și au dant în ia și fentiaiu Găvrilă 4 florinți pomană pintru sufletul dumisale și cine o a centi pe aceste carte șe roage pre D[o]mnul H[risto]s să li se iarte păcatele lor. Scris-am mînă păcătoase popa Stefanu 1751, martie 8 zile.*

f. 265v : *Pisaz mnogo greșii diac Gheorghie.*

144

Miscelaneu

Sec. XVIII (1728) ; hîrtie ; 135 foi[25] ; 31 × 20 ; între 27 și 33 rînduri pe pagină ; foile 101—113 sînt scrise pe două coloane ; scrierea cu cerneală neagră, imită tiparul ; titlurile, inițialele și indicațiile tipiconale, cu cerneală roșie, afară de foile 82v—91, care sînt scrise în întregime cu cerneală neagră ; frontispicii, florale și liniare, din două culori ; unele din o singură culoare ; pe foaia 59v desenat — destul de stîngaci — în două culori, sfîntul mucenic Gheorghe călare, omorînd balaurul ; mai mulți copiști, dintre care, pe unul îl cunoaștem dintr-o însemnare : *Coșan Ștefan,* cel ce scris Sbornicul ; legătură veche deteriorată ; scoarțe de lemn, îmbrăcate în piele. Manuscrisul a fost cumpărat în 1961 de la moștenitorii preotului Dr. Gh. Cihandu.

f. 1. Însemnări și un fragment din *Cîntecul lui Adam.*

f. 1v. Însemnări.

I. f. 2—5v. [Acatistul Bunei Vestiri][26].

f. 6. Însemnări

II. f. 6v. Săbornîc ales la praznice d[u]mnezăești și la sfinții mari[27].

1. f. 6v—12. M[ease]ța septevriia perva dni, pomenire sv[î]ntului Simion Stîlpnic și începeria anului nou.

---

24. Localitatea Brusturi se află în trei raioane din regiunea Crișana : Gurahonț, Beiuș și Marghita, și într-un raion din regiunea Cluj : Jibou.

25. Manuscrisul e cu lipsuri între foile 5 și 6, 35 și 36, 44 și 45, 53 și 54, 66 și 67 și 130 și 131.

26. Sfîrșitul lipsește. — Tot în vederea unei viitoare istorii a traducerii în românește a cărților noastre de slujbă, reproduc, după acest manuscris, condacul *«Apărătoarei Doamnei»,* versiune romînească anterioară versiunii din manuscrisul 143 : *Ceaia ce ești mai biruitoaria și apărătoaria cu voevoda cel mai biruitoriu care ne izbăvit din putregiune ; deaci scriu Tie ceiia ce ești cu bun dar tocmitî cetății și orașelor Tale, Născîtoare lui D[u]mn[e]zău, precumu și ai ținerea nebiruite dintru toate grăotățile ne slobozăști, ca să strigîm Tie : Bucură-Te, nevasta nenevestitî* (f. 5).

27. În acest *Sbornic* avem slujbele la praznice împărătești și la sfinți mari.

2. f. 12—16. Septevrie în 8 zile.
3. f. 16—22. Septevrie în 14 zile, la zua Crucii.
4. f. 22—25v. Octovrie 14. Vinere Mare [28].
5. f. 26—31. Meas[e]ța togo 26, sf[î]ntul mare mucenic Dimitriia.
6. f. 31v—35v. M[ea]s[e]ța noevrie 8, Arhanghel Mihail și Gavril [29].
7. f. 36—39. [Noevriia 21, la Vevedeniia] [30].
8. f. 39—44. M[ea]s[e]ța decheavrie 6, Niculaia.
9. f. 44—44v. La Nașstere lui H[risto]s [31].
10. f. 45—47v. [Ghenarie 1] [32].
11. f. 48—51v. Mea[se]ța togo 6, B[o]goiavlenie.
12. f. 51v—56. Mea[se]ța fevrarie 2, Streniia lui H[risto]s.
13. f. 56—59v. Luna lui martiia, 9 zile, 40 sf[i]nți.
14. f. 59v—66. Luna lui apriliia 23 de zil[e], slujba la sf[î]ntul și marel[e] mucinic Gheorghie.
15. f. 66v—72. Duminecă a 6 după Paștii, miercuri sara, slujba spre zua de Ispas.
16. f. 72—78v. Sămbătî sara spre zua de Rusali.
17. f. 79—87. Iuniia 24 de zile, slujba la Nașstere sf[î]ntului Ioan Predeteci.
18. f. 87v—93. Luna iunie 29 de zile, slujba la sf[i]nții slăviții ap[o]s[to]lilor mai mire Petr și Pavel.
19. f. 93v—98v. La Preobrajeniia D[o]mnului nostru I[isu]s H[risto]s.
20. f. 99—102. La Uspenie Preacistăi.
21. f. 102—105v. La Tăiarea capului lui Ioan Botezătoriul.

f. 105v. Săvîrșit și lui D[u]mnezău laudă.

f. 106. Insemnare.

f. 106v. Albă.

22. f. 107. Pinax adecă însemnare de ceale ce să află într-acest sf[î]nt Săbornic.

f. 107v. Albă.

II. 1. f. 108—112. Povestia sv[i]ntei Barbure, luna lui dechem[vrie] în zua 4.

Inc. Sv[î]nta Barbură era din țara Nicodimiei, fata lui Dioscuruș.

Sf. Lui D[umne]zău să ne rugăm, pre sv[i]nții lui D[umne]zău să-i cinstim și înpărățiia să u cerem, care noi toți... Amin.

2. f. 112—116. Iară aciasta cînd [a] tăiat Irod cele 14 [mii] de prunci mici căte de 2 ani și mai mici.

Inc. Iară Irod înpăratul Ier[u]s[a]limului după acesta lucru după toatî, de ca văzu el că l-au batgiocorit.

Sf. Direpț aceaia aciasta iastă să știm de precinstita zi de astăz, că a lui D[u]mn[e]zău iaste... Amin.

---

28. În colontitlu : *La sf[î]nta Parascheva.*
29. Sfîrșitul lipsește.
30. Începutul lipsește.
31. Din slujba Nașterii Domnului s-a păstrat numai începutul.
32. Începutul lipsește.

3. f.116—118. M[ea]s[e]ța Martiia în 9 zile, Invățătura la patruzeci de sv[i]nți di Sevastiia.

Inc. D[o]mnul nostru I[isu]s H[risto]s așea grăi apostolilor.
Sf. Si miluitori unul cătră altul că așe văi dobîndim viața, Amin.

4. f. 118—122v. Invățătura cum au mers H[risto]s la iad să iae sufletele din iad.

Inc. Apropie-să ciasul lui să moară, iară diavolul învite pre mai mari Ier[u]s[a]limului.
Sf. Merge înnainte lui D[umne]zău slăvindu-L și lăudîndu-L pre ispasitoriul nostru pre I[isu]s H[ri]stos, Amin.

5. f. 123—126. Invățătura la s[vea]tîi Gheorghie când au izbîvit cia fata de cel balaur strașnic.

Inc. O mare ciude a sv[ă]ntului și slavitului mucenic Gheorghie lui H[risto]s, cine văzut sau cine au auzit.
Sf. Direpț aceia și noi, fraților, să ne rugîm todeuna... Amin.

6. f. 126v—129. Poveste lui s[vea]tîi Procopie mare m[u]cinic.

Inc. Intru zilele lui Deoclitian înpăratul din Roma era un ucenic foarte luminat.
Sf. Căută arma credinței sv[i]nților ș-au vără afla milă la D[o]mnul nostru la I[isu]s H[risto]s în veacii de veci, Amin.

7. f. 129—130v. Luna lui Avgust întăia zi la 7 m[u]cinici Macavei cum i-au muncit Antioh înpărat [33].

Inc. Antioh înpărat, feciorul lui Selevcuș, ucisă pre Potolomeiu.

8. f. 131—132v. [Sfîrșitul cazaniei Maicii Domnului la iad].

Sf. Că păntru ruga Preacuratei și a îngerilor și a tuturor, că s-au rugat pentru voi de sănteți de la zio de Paști până la Rusalii, ca să măriți numele Tatelui și Fiiului și D[u]hului Sănt, Amin.

III. f. 132v—135v. Poleleul care să cîntă la praznicele d[u]mnez[ăești] și ale sv[i]nților [34].

Însemnări de la prima mînă :

f. 51v. *Scris-am eu Coșa Stefanu.*

f. 6. *Sfărșit m[ease]ța maiu 19 de zile, scris-am eu Coșan Stefan în casa lui popa Dumitru din ... Orăzăi. Amin. Rojdestvo Hristova 1728, văleț 7242.*

f. 106.*Pomeanicul cui au cumpărat aciastî sf[î]ntî și d[u]mnezăiască carte, viilor și morților în veaci să-i fie pomană. Si cine s-au milostivit și au făcut bine ca cesta de o au cumpărat cu agiutoriul lui D[u]mnezău. Si zice și el așa : Mărirea Sf[i]ntei deoființî și făcătoarei de viață și nedespîrțitei Troițî, acum și pururea și întru veaci netrecuți și nesăvîrșiți, Amin. Să fie pomenit și ertat de D[o]mnul H[risto]s pururea : Voicul Cărbune, Dumitraș, Vaselie, Floare, Mărinca, Giurgiu, Mîrie, Floare, Encii Peatiiu, Nuna, Mărca, Micinica, Catia, Trifan, Samfirî. Pomeanicul și viilor și morților cîți nu ș-au adus aminte, să-i pomenească D[o]mnul D[u]mnezău întru înpărăția Sa totdeauna acum și pururea și în veacii veacilor, Amin.*

33. Sfîrșitul lipsește.
34. Sfîrșitul lipsește.

Si să să pomenască la sf[i]ntele liturghii neîncetat să să pomenească. Sau în ce mînă de preot aciastă sf[i]ntî carte să s[ă] pomenească la liturghii și să zică să le erte D[u]mn[e]zău păcatele pînă la a șaptea sămînțî. Si cine să va afla om eretic de să o va fura să fie afurisit de cei 318 de părinți sfinți. 1730.

Însemnări posterioare :

Pe fața interioară a tartașului din față :

Scris-am eu popa Moisie din Răbăgani [35] *anul 1798.*

Altă mînă : *Scris-am eu diiacu Dumitru, cine o ceti pă aciastă carte să m[ă] pomeneacă și pă mine și să-mi zică,*

f. 1. *Scris-am eu popa Vasili din sat Răbăgani...*

f. 6. *Au în ce mînî de preut va cîde aciastă sf[î]ntă carte să să pomenească la sf[i]ntele beseareci cu tot norodul, să zicî să le erte păcatele cu toții și așe să zicî D[u]mn[e]zău erte, D[u]m[e]zău eurte, D[o]mnul D[u]mn[e]zău ; și cine au scris încî D[u]mn[e]zău și popei ce au fost titor la ace sf[i]ntî besearicî.*

f. 7. *788, 30 octomvr[ie].*

f. 8, 9, 10. *Aciastă carte și ////// aflat a besericii din Răbăgani prin noi...*

f. 78v. *Aciasta carte este a bisericii de Răbăgani. Scris-amu eu popa Moisi din Răbăgani în anu[l] 811* [36]*, în luna lui septevriia în 8 zile* [37].

f. 79. Cu creion negru și litere latine : *Am însamnat eu Florian Papp învețiatoriu în Rabagani, 14/6, 861.*

f. 87. Cu litere latine : *Spre amintire, subscriu Stefan Sora, preot adm. paroh în Rotărești* [38]*, a. 1928.*

f. 107. *Aciasta carte este beserici de Răbăgani și să fie tot la beserecă în anul 1810*[39]*, în luna lui agustu întăie.*

f. 110. *Scris-am eu popa Vasile.*

f. 115v—116. Cu creion negru și litere latine : *Popa Florian, Invețiatoriu în Robogani, 10/4, 861.*

Pr. D. FECIORU

35. Răbăgani se află în raionul Beiuș, regiunea Crișana.
36. În ms. : *80011.*
37. Popa Moisi mai are însemnări și pe foile 128v, 129 și 134.
38. Rotărești se află în raionul Beiuș, regiunea Crișana.
39. În ms. : *180010.*

MANUSCRISE DE GRAMATICI SEMITE ÎN BIBLIOTECA PATRIARHIEI ROMÂNE

CITEVA CONSIDERAȚII DESPRE SEMIȚI ȘI LIMBILE VORBITE DE EI

Termenul «semit» este de origină oarecum nouă. El a fost ales de germanul A. L. Schlözer [1] din Göttingen, în anul 1781, ca să dea un singur nume popoarelor descendente din Sem[2], și anume : asiro-babilonenilor, ebreilor, aramenilor, arabilor, etiopienilor, etc. Termenul de «semit» al lui Schlözer nu este prea exact, căci Vechiul Testament arată ca descendenți ai lui Sem și pe elemiți și lidieni ; ori astăzi se știe că elemiții nu erau nici semiți și nici indoeuropeni, căci vorbeau o limbă aglutinantă [3], pe cît se pare în legătură cu grupul caucazian de limbi. Lidienii [4], de asemenea, vorbeau o limbă nesemită și neindoeuropeană. Pe de altă parte, Canaan, strămoșul epomim [5] al canaaniților, nu este considerat de Geneză ca descendent al lui Sem, adică nu este «semit», ci ca un fiu al lui Ham, deși expresia biblică «limba Canaanului» (Isaia XIX, 18) indică, în mod evident, limba ebraică. Din punct de vedere filologic modern, grupul «canaanit» al ramurei de nord-vest a limbii semite include ebraica și feniciana, care sînt ca două dialecte ale aceluiași limbaj [6].

Patria limbilor semite a fost fîșia de pămînt cuprinsă între Tigru și Eufrat, Golful Persic, Marea Mediterană și Marea Roșie. Limba din care au derivat aceste limbi nu se mai cunoaște azi. În această privință fenomenul se petrece invers de cum s-a petrecut cu limbile neolatine, unde s-a cunoscut mai întîi limba de origine și numai apoi, în comparație cu ea, s-au stabilit care sînt cele derivate din ea. Limba semită primară o reconstituim — desigur, cu foarte multe probabilități — cu ajutorul elementelor generale pe care le scoatem din celelalte limbi care au evoluat din ea.

Așa cum sînt cunoscute astăzi, geograficește, limbile semite se pot împărți în două mari grupe :

---

1. *Eichorns Repert.* Bd. 8, 161, Cf. Brockelmann, *Grundriss der Vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen,* 2 B. Berlin, 1908, p. 2.

2. Descendenții lui Sem sînt menționați în cap. X. din Geneză.

3. Limbile *aglutinante* sînt limbile care n-au flexiune și declinare, în sensul limbilor indoeuropene, ci locul acestora îl ia alipirea de noi cuvinte, adică la o rădăcină se alipește alta și așa se capătă noțiunile dorite.

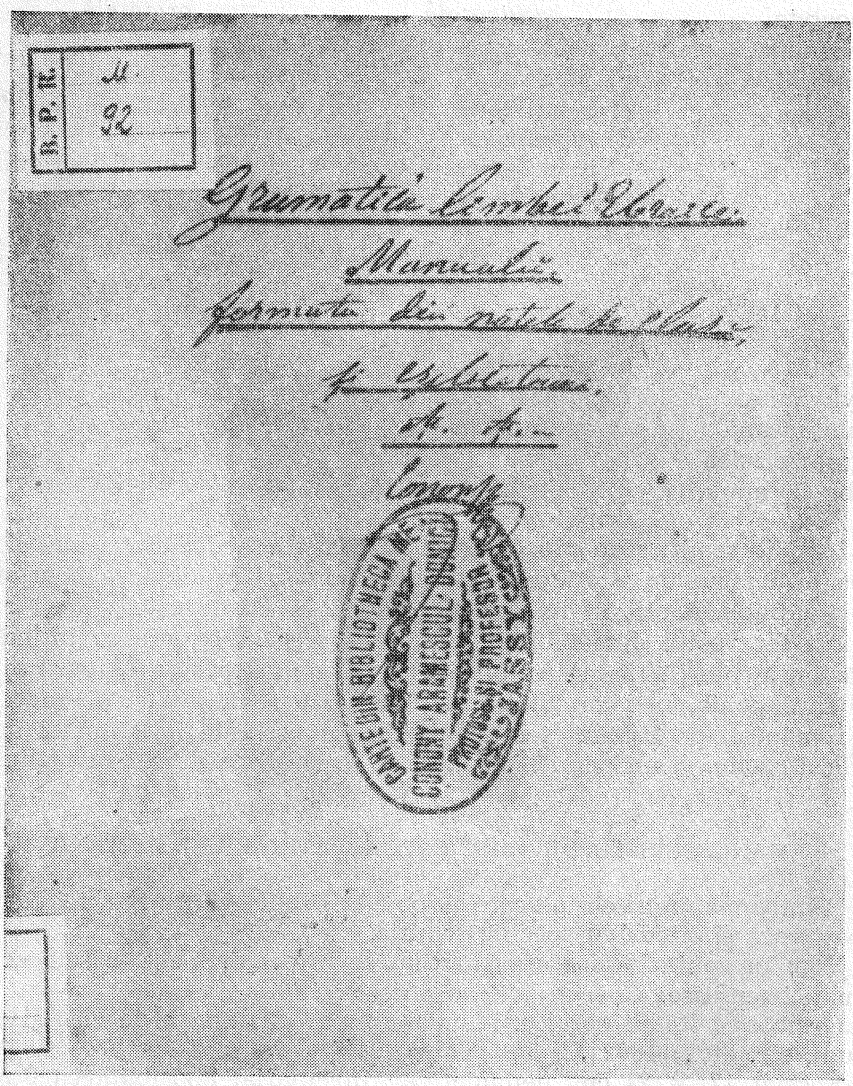
4. Locuitori pe coasta de vest a Asiei Mici.

5. *Eponim* =poreclă ; persoana de la care se lua un nume. În documentele asiriene, anii se numeau, după anumite persoane, *eponimi.*

6. Pe pe altă parte, expresia biblică *bene Ham* (adică Hamiții) include nu numai pe egipteni și libieni, ci și pe etiopieni, hitiți și filisteni. Ori astăzi se știe că etiopienii n-au fost hamiți, ci semiți, iar hitiții și filistenii au fost indoeuropeni.

I. *Grupul Oriental*

constînd în *limba accadiană,* din care au ieşit *asiriana* şi *babiloneana.* În dialectul accadian avem documente scrise chiar din a doua jumătate a mi-



leniului al III-lea î.d.Hr., iar în asiro-babiloneană avem texte pînă în secolul al III-lea î.d.Hr., cînd aramaica şi siriaca au luat complet locul limbii babiloneene.

II. *Grupul Occidental*

A. Nord-Occidental

1. *Canaanita :*	2. *Aramaica*	
	occidentală	*orientală*
a) moabita,	*a)* neirabiana	*a)* siriaca
b) feniciana,	*b)* biblică	*b)* mandaică
c) ebraica.	*c)* palmireană	*c)* nestoriana
	d) nabateana	*d)* iacobita
	e) iudeo-palestină	*e)* a Talmudului babilonian
	f) samariteana	*f)* chaldeana.

B. *Sud-Occidental*

1. *Araba*		2. *Etiopiana*
de nord	*de sud*	
a) safaitica	*a)* sabeana	*a)* Ge'ez
b) lyhyanita	*b)* mineana	*b)* abisiniana
c) talmudeană	*c)* adramotica	*c)* amharica
d) araba clasică	*d)* catabanica	*d)* tigrina
(limba Coranului)	*e)* dialectele de astăzi	*e)* dialectele de azi.

Limbile semitice au preocupat și pe români. Acum cîțiva ani, Dl. M. Guboglu a făcut un istoric al studiilor orientalistice din țara noastră, pe care l-a publicat atît în românește [7], cît și în franțuzește [8]. D-sa a îmbrățișat tot vastul domeniu oriental, care precum se știe se întinde pe două continente (Africa și Asia), căci pleacă de la apus de Egipt și ajunge pînă în Japonia. În istoricul său, Dl. Guboglu a amintit și de preocupările românești pe tărîmul semitologiei. D-sa vorbește însă numai de lucrările tipărite, și nu amintește nimic de cele aflate numai în manuscris.

MANUSCRISELE DIN BIBLIOTECA PATRIARHIEI ROMÂNE

Printre manuscrisele pe care le posedă Biblioteca Patriarhiei Române se păstrează și cîteva cu specific semitic.

Vom prezenta bibliografic, în cele ce urmează, manuscrisele acestor gramatici semitice.

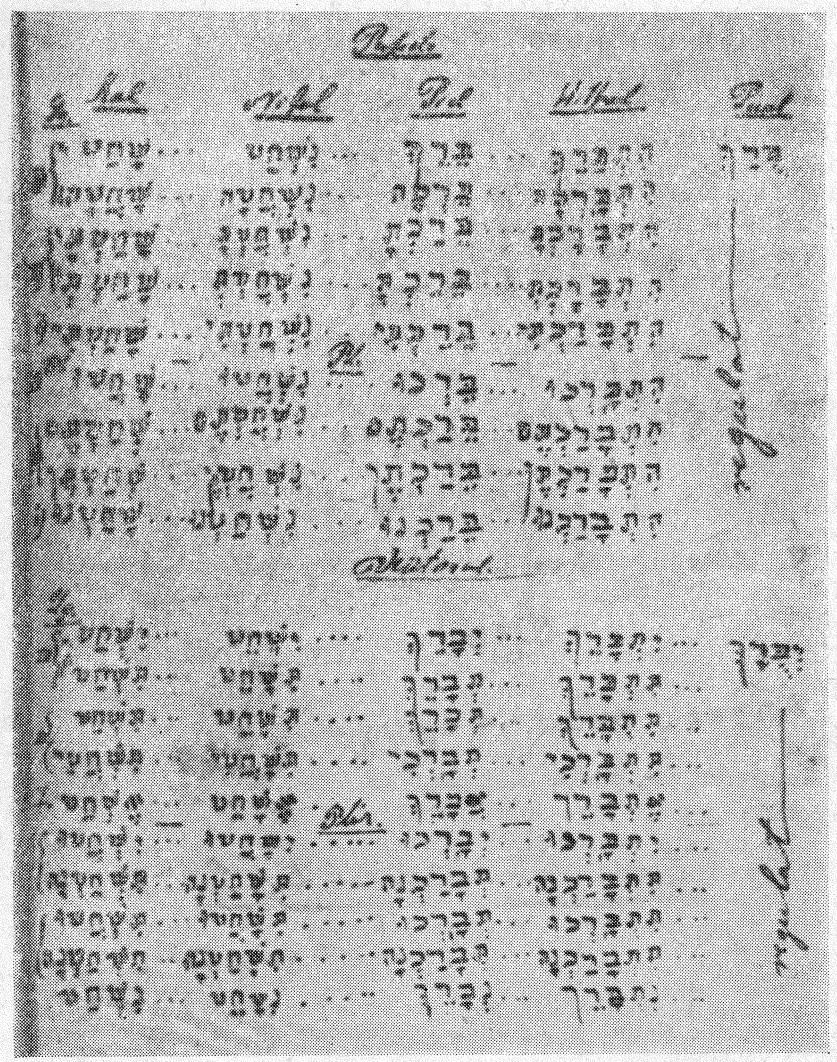
Gramatica limbii ebraice. Manual format din notele de clas și esplicațiuni, etc. etc., [1862].

Format 17 × 21 cm, nenumerotat, inventariat la Biblioteca Patriarhiei Române sub nr. 92.

7. *Orientalistica română,* «Studii și articole de istorie», I, publicat de societatea de științe istorice și filologice, București, 1965, p. 314—380 și extras.

8. *Contributions roumaines aux études orientales,* în «Archiv Orientalnîi», anul XXIV (1956), nr. 3, organul Institutului oriental din Praga.

Nu se menţionează autorul. Este, de fapt, numai un început de gramatică, căci n-are decît alfabetul, regulele de citire şi pronumele. Lipseşte tocmai partea principală : substantivul, verbul, precum şi celelalte



Pagină din Gramatica limbii ebraice, 1862.

elemente gramaticale, inclusiv sintaxa. Exemplarul acesta prim de gramatică ebraică a fost redijat la 12 octombrie 1862 şi, aşa cum se obişnuia pe atunci, este scris în alfabetul de tranziţie, adică chirilic amestecat cu

latin. După titlu urmează această însemnare : «*Aceasta apartenesce mie mai jos subscrisul*», și semnează cu un scris foarte frumos : «*I. Buchi*».

Un manual de gramatică ebraică scris la 1862 ne duce la întrebarea : în ce școală se preda pe atunci ebraica ? În timpul acela nu exista o facultate românească de teologie, în afară de faptul dacă se consideră ca atare încercarea făcută la Iași în anii 1860—1864 de a crea o astfel de instituție. Să se fi predat ebraica la vreunul din seminariile existente pe atunci ? [9].

După presupunerea noastră, gramatica aceasta provine totuși de la facultatea de teologie din Iași, care, după cum se știe, n-a funcționat decît trei ani. La această facultate de teologie funcționa ca profesor de ebraică ieromonahul Ieronim Butureanu. Posesorul manuscrisului de gramatică ebraică, I. Buchi, se poate să fi fost unul dintre studenții acelei facultăți, căci se încuviințase elevilor din ultima clasă de seminar să frecventeze cursurile facultății [10].

Dar se mai poate ca manuscrisul de gramatică ebraică de care ne ocupăm să provină de la Cernăuți, unde, după unele informații, limba ebraică se preda în Institutul de teologie care ființa acolo cam de pe la 1830, institut devenit, după 1870, facultate de teologie.

2. *Manual de gramatică ebraică, Cernăuți, 1881.*

De același format ca și cel dintîi cu care a fost conexat în inventarul Bibliotecii Patriarhiei Române, datorită faptului că erau legate laolaltă, are 56 de file, adică 112 pagini, format caiet de școală și cu scris destul de citeț, cu mențiunea de la sfîrșitul textului : «Fine, 1881 iulie 17/29, Cernăuți».

Nu se menționează autorul, și nici de cine a fost scris.

După părerea noastră, manuscrisul este scris după prelegerile pe care le ținea profesorul de exegeza Vechiului Testament din acel timp, Isidor de Onciul [11]. Pentru ca să aibă după ce se pregăti la examene, studenții îl copiau, avînd astfel o largă răspîndire.

Legate, după cum am amintit, împreună, fiind considerate, după conținut, ca o unitate, cele două manuscrise de care ne-am ocupat în rîndurile de mai sus, poartă pe ele o ștampilă ovoidă, care are următorul cuprins: «Carte din biblioteca me. Conony Aramescul Donici și Profesor Iassy» [12]. Așadar, manuscrisul, (socotit ca unitate), a fost cîndva al fos-

---

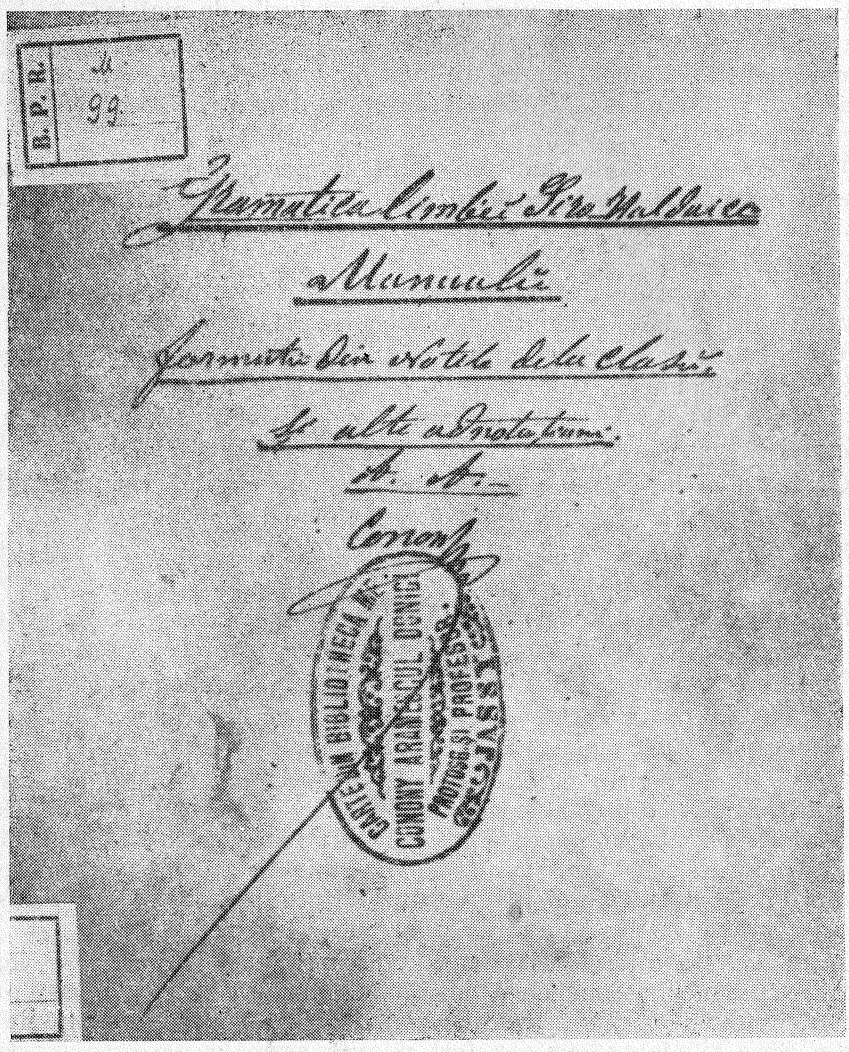
9. Nu este exclus ca în seminarul de la Iași să se fi predat ebraica. Facem această supoziție bazați pe faptul că ieromonahul Ieronim Butureanul, care a fost numit profesor de ebraică la Facultatea de teologie din Iași, în 1860, venea de la seminarul Veniamin.

10. Cf. T. G. Bulat, *Contribuții la istoricul Facultății de teologie...*, în «Biserica Ortodoxă Română», an. LXXV (1957), nr. 11—12, nov.-dec., p. 1073.

11. De altfel, pe așa numita copertă a manuscrisului este scris următorul titlu: «*Gramatica limbei ebraice. Manual formatu din notele de clas și explicațiuni etc., etc. Conon.*

12. Pe o filă a manuscrisului nr. 92 găsim aceeași ștampilă și cu același cuprins, dar care în loc de Aramescul Donici, are «*Conony Aranescul Doinici*». Nu ne putem explica această deosebire.

tului mitropolit al Ungrovlahiei, Conon. Lucrul acesta se vede din titlul de pe copertă, de care am amintit, care este scris chiar de mîna lui [13].



Foaie de titlu a Gramaticii limbii siro-haldaice (ms. 99).

13. Se mai vede lucrul acesta şi din însemnarea de pe verso-ul unei file adăugate, pe care se află alfabetul ebraic punîndu-se şi vocalele. Iată însemnarea : *«Autografa profesorului Sf. Sa Pc. V. Arhimandritului Heronim Buţureanul. Suvenir, scolasticul Conon».* Alfabetul ebraic scris de Ieronim Buţureanul este foarte frumos, ceea ce înseamnă că el se orienta bine în domeniul ebraicei.

Manuscrisul celor două gramatici ebraice (nr. 92) nu este scris însă de Conon, ci de o altă mînă, cu scris mai frumos, mînă care a scris și manuscrisul nr. 99 (gramatica siro-chaldaică), și manuscrisul nr. 100 (gramatica arabă) [14], de care ne vom ocupa în rîndurile de mai jos.

Ceea ce am putea spune cu precizie este faptul că acest manuscris a fost cumpărat de Conon, fiindcă pe una din primele file găsim însemnarea aceasta : «Cumpărat de către subsemnatul pentru statile de servici. Conon Ar. Dn.» [15].

De asemenea, ceea ce am mai putea afirma cu siguranță este faptul că fostul mitropolit Conon, pe atunci ierodiacon, a citit cu toată sîrguința gramatica ebraică, căci foarte dese sînt paginile în care el corectează manuscrisul, făcîndu-l mai clar [16].

Fie că profesorul care preda limba ebraică făcuse un rezumat bun al gramaticii și-l dăduse studenților să-l copieze, fie că înșiși studenții și-l alcătuiseră, pe îndelete, și se multiplica prin copii, ca să aibă după ce învăța pentru examene, fapt cert este că manuscrisul nu este o gramatică, ci este un rezumat succint al ei, care s-ar fi putut intitula «Elementele gramaticii ebraice».

Cu toate că nu-i decît un rezumat al limbii ebraice, manuscrisul nr. 92 din Biblioteca Patriarhiei Române este destul de valoros.

3. *Gramatica limbii siro-haldaice. Manualu formatu din notile de la clas și alte adnotațiuni etc., etc.*

Scrisul de pe copertă este al fostului mitropolit Conon. La fel și ștampila, despre care am făcut mențiune la manuscrisul precedent.

Lipsindu-i sfîrșitul, nu știm de cine a fost scris, locul și data. Prin deducții însă se poate afirma că gramatica siriacă a fost scrisă tot în cercurile facultății de teologie cernăuțene, în iulie ori iunie 1881.

Ce se înțelege prin determinativul *siro-chaldaic ?* Înțelegem limbile semite din Siria și din Chaldeea (Mesopotamia), în secolele de după Hristos. Se știe că limba aramaică a înlocuit atît limba asiro-babiloneană, cît și pe cea ebraică. Iudeii au învățat-o în Babilonia, și după reîntoarcerea din captivitate au adus-o și în Palestina. Mîntuitorul Hristos și Apostolii au vorbit aramaica.

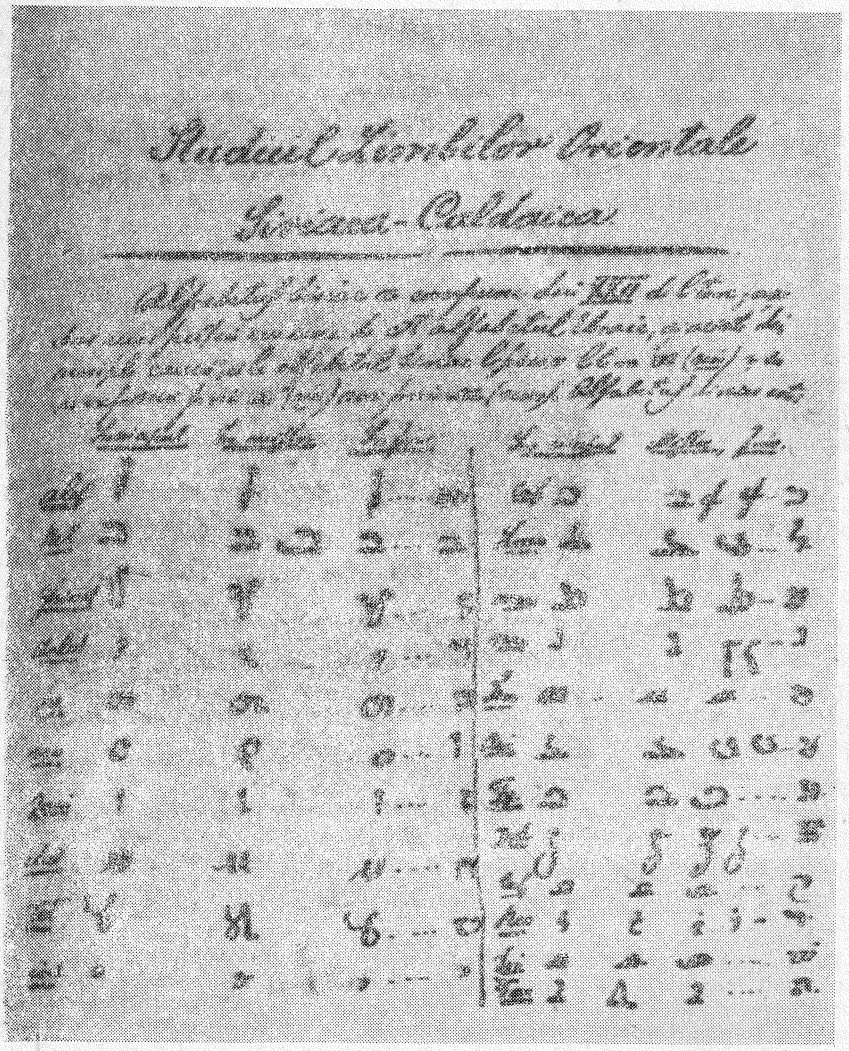
Aramaica s-a diferențiat în două, după timpurile în care se vorbia. Cea din Canaan și Peninsula Sinaitică (chiar și în Egipt, la Elefantina) a fost denumită, de către savanți, aramaica de vest sau occidentală, iar cea din Siria și Mesopotamia a fost numită aramaica de est sau răsări-

14. Se poate să fi fost un copist de profesie, dar se poate să fi fost și vreun coleg de al lui Conon.

15. Nu ne putem explica ce voiește să spună expresia «*pentru statile de serviciu*».

16. Probabil că în timpul acela existau mai multe ediții ale cursului de gramatică ebraică, și Conon a adăugat în manuscrisul său ceea ce a găsit în plus în celelalte ediții. Se poate, iarăși, ca el să fi avut în față și vreo gramatică ebraică tipărită.

teană. Această aramaică orientală va fi limba Talmudului din Babilon, a literaturii manihеene și mandaice. Din această aramaică răsăriteană va ieși dialectul vorbit la Edesa, apoi siriaca, limba clasică a creștinilor si-



Pagină din Gramatica limbii siro-haldaice.

rieni. Cele două mari confesiuni religioase ieșite din controversa doctrinală a secolului al V-lea d. Hr. și-au creat fiecare un dialect separat : cel al nestorienilor din imperiul persan, și cel al iacobiților din imperiul bizantin. Prin misionarii nestorieni, siriaca a pătruns pînă în Turkestan

și în China. Există texte bilingve, în siriacă și în chineză. Ca și aramaica, limba siriacă a fost înnecată de limba arabă, căci pretutindeni unde se vorbeau altădată dialecte semite, azi se vorbește araba. Totuși, se mai aude și siriaca, în cîteva sate din munții Anti-Liban și din vecinătatea lacului Urmia. Liturghiile orientale au păstrat limba siriacă drept limbă sacră. Scrierea derivată din alfabetul aramaic, probabil prin intermediul palmireanei, s-a divizat în două tipuri, unul mai arhaic, *estranguelo*, altul mai cursiv, *serto* [17].

Folosirea scrierii siriace pentru arabă a făcut să ia naștere scrierea *karshuni* [18].

În ce privește valoarea științifică a manuscrisului gramaticii siriace din Biblioteca Patriarhiei Române, nu putem să ne pronunțăm, fiindcă este incomplet. Dacă nu i-ar lipsi capitolul cu verbe defective, adverbul și particolele, el ar fi, ca și manuscrisul gramaticii ebraice, un bun rezumat, care ar înlesni începătorilor să poată pătrunde în tainele limbii siriace.

4. *Gramatica limbii arabice. Manual format din notițele de la clas și alte adnotațiuni, etc., etc.* Constituie manuscrisul nr. 100 din Biblioteca Patriarhiei Române, avînd aceleași dimensiuni ca și celelalte două de care am amintit (17 × 21 cm). Scrierea arată aceeași mînă ca și la primele două manuscrise, și, după însemnarea de la urmă, «Finea gramaticii arabice, 1881, iuniu, 20/8, Cernăuți», se poate conclude că toate trei au fost scrise de aceeași persoană, în același timp (1881), în același oraș.

Manuscrisul numără 58 de file, adică 116 pagini, cu titlul scris de mîna aceluiași Conon, și cu aceeași ștampilă ca și precedentele.

Este un rezumat al gramaticii arabe, care ajută pe începători să poată pătrunde în tainele limbii arabe. Acest rezumat a fost întocmit fie de profesorul de exegeza Vechiului Testament, de la facultate, fie de studenții care aveau nevoie de acest curs, pentru examenul de limba arabă, de la sfîrșitul anului.

Limba arabă este una din limbile semite fiice, care s-a vorbit în Peninsula Arabică. Dar astăzi, cînd zicem limba arabă nu mai înțelegem acest lucru, ci limba vorbită din Maroc pînă în India. Călătorul care merge pe coasta Mediteranei, peste toată partea de nord a Africii, apoi trece în Asia, prin Peninsula Sinaitică și Arabă, și-și continuă drumul spre răsărit,

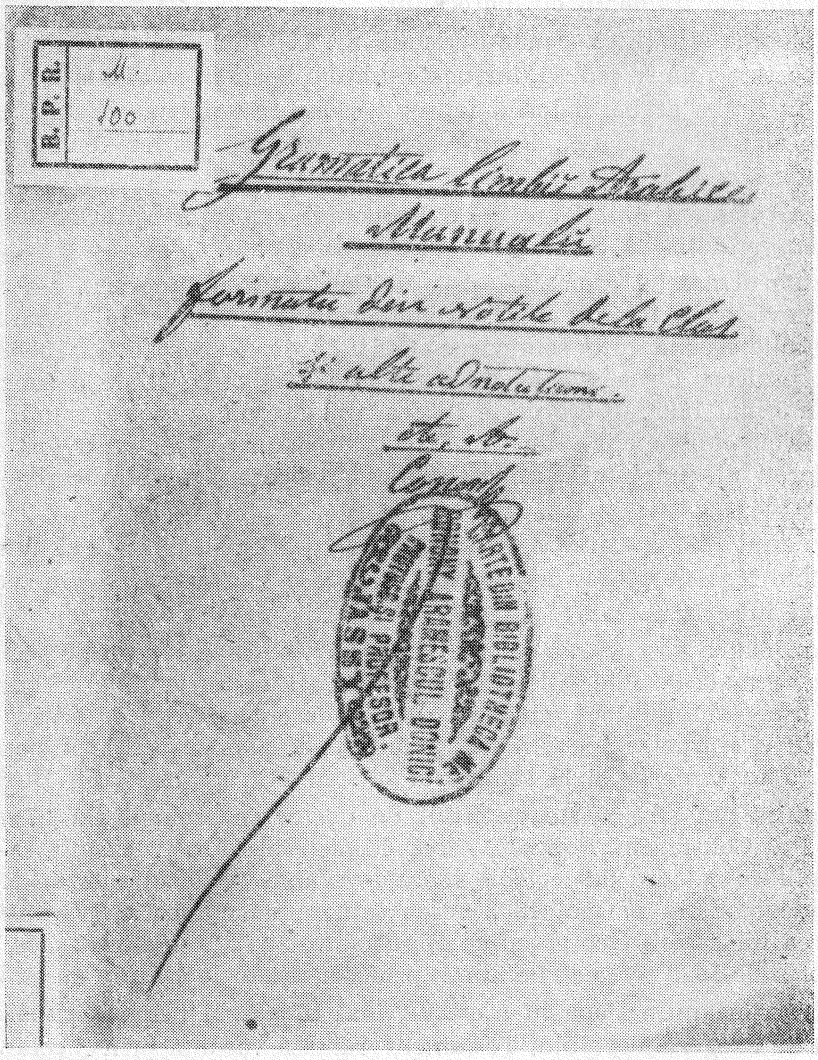
---

17. Nu știm pentru care rațiune, manuscrisului gramaticii siro-chaldaice i s-a atașat un alt manuscris, de zece file, care poartă titlul : *Dialectu ionic a lui Herodot comparatu cu ci' veche.* La finele acestui manuscris se află însemnarea : *Manualul prezent este după Gulielm Diandorfu, extrasu de G. Erbicinul, pentru I. Cononu Aramescul. An 865, octomv. 27, fiind eu în Semin. din M. Socola, cl. 7-a.*

Întreg manuscrisul este copiat de mîna fostului mitropolit Conon, care n-avea un scris prea frumos, totuși citeț. La finele acestui manuscris găsim ștampila cu textul cunoscut, dar care pentru numele său personal scrie, cum am semnalat și pentru ms. 29 Biblioteca Patriarhiei Române: *«Conony Aranescul Doinici».* Se pune, de aceea, întrebarea : care era numele său adevărat : «Aramescul Donici» ? sau : «Aranescul Doinici» ? Se poate ca cea de a doua numire să fie o variantă intenționată, un joc de cuvinte.

18. P. Dhorme, *Langues et écritures sémitiques,* Paris, 1930, p. 38.

trecînd prin Siria, Irak și Iran, pînă în coasta Indiei, aude vorbindu-se, cu mici excepții, numai araba.



Foaia de titlu a Gramaticii limbii arabice (ms. 100).

Dintre toate limbile semite pe care le cunoaștem, cea mai grea este araba, pentru faptul că filologii arabi s-au forțat să facă o singură gramatică, pentru vasta întindere de la Atlantic pînă în India. Or, noi știm

că fiecare regiune își formează limbajul său, și nu numai regiunile, dar chiar și ținuturile mai mici (uneori și sătulețele). De fenomenul acesta n-au fost scutite nici popoarele arabe. Tunisianul cu greu se înțelege cu sirianul, și tot așa iranianul cu marocanul.

Valoarea științifică a manuscrisului nr. 100 din Biblioteca Patriarhiei Române este relativ redusă, întrucît nu ajută decît în mică măsură la inițierea în limba arabă, datorită faptului că este numai un rezumat foarte succint al unei gramatici. Pentru noi, are totuși o deosebită valoare documentară.

5. *Gramatica limbii arabe* de Economul stavrofor Dr. Constantin I. Popescu, profesor la Seminarul Central, București.

Autorul acestei gramatici, preotul Constantin I. Popescu, s-a născut în Tîrgoviște, la 10 iulie 1862. Școala primară a făcut-o în orașul natal, iar studiile secundare la seminarul «Central» din București. În 1884 a fost numit profesor de religie la gimnaziul din Tîrgoviște, unde a funcționat pînă la 5 mai 1899. În februarie 1888 a fost hirotonit preot și numit paroh al bisericii «Mitropolia» din Tîrgoviște, și tot în același an a fost numit protoiereu al județului Dîmbovița, post pe care l-a deținut pînă la 1 aprilie 1894.

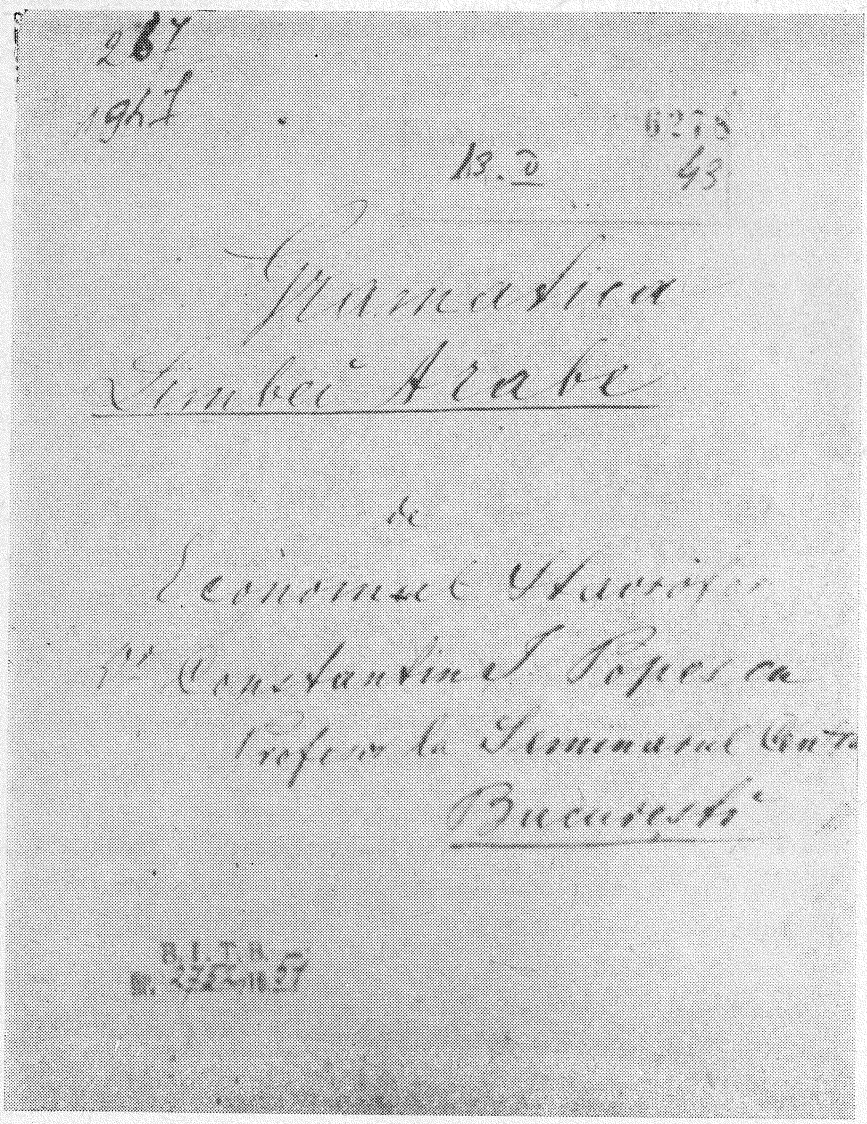
În anul 1892 a primit o bursă pentru studii în străinătate și, luîndu-și concediul legal, a plecat la Cernăuț, unde și-a luat doctoratul în teologie, la 19/31 iulie 1896.

În 1899 a fost transferat de la Tîrgoviște ca profesor de religie la școala normală de fete «Elena Doamna» din București, unde a funcționat pînă în septembrie 1904, cînd a trecut profesor, cu titlul definitiv, la seminarul «Central», unde a rămas pînă la ieșirea sa la pensie, funcționînd totodată ca profesor și la seminarul «Nifon Mitropolitul» din București.

Întors din străinătate cu titlul de doctor în teologie, la 27 martie 1898 Pr. Constantin Popescu cerea Ministerului Instrucțiunii să-i dea în suplinire catedra de teologie morală vacantă la Facultatea de teologie din București, la 17 mai 1902 cerea catedra de dogmatică vacantă prin alegerea lui Pimen Georgescu ca episcop titular la Dunărea de Jos, iar la 17 februarie 1920 cerea să fie numit profesor titular la catedra de omiletică.

Pr. Constantin Popescu a stăruit însă îndeosebi pentru ocuparea catedrei de exegeza Vechiului Testament, rămasă vacantă prin încetarea din viață a profesorului Nicolae Nițulescu, la 25 ianuarie 1904. Fiindcă la ocuparea unei catedre se cereau publicații de specialitate, Pr. Constantin Popescu a tipărit în același an o gramatică a limbii ebraice.

A apărut însă un contracandidat, diaconul Ioan Popescu-Mălăești, care-și făcuse studiile în specialitatea Vechiului Testament la Berlin și la Strassbourg și care tot în anul 1904 publicase și el o gramatică a limbii

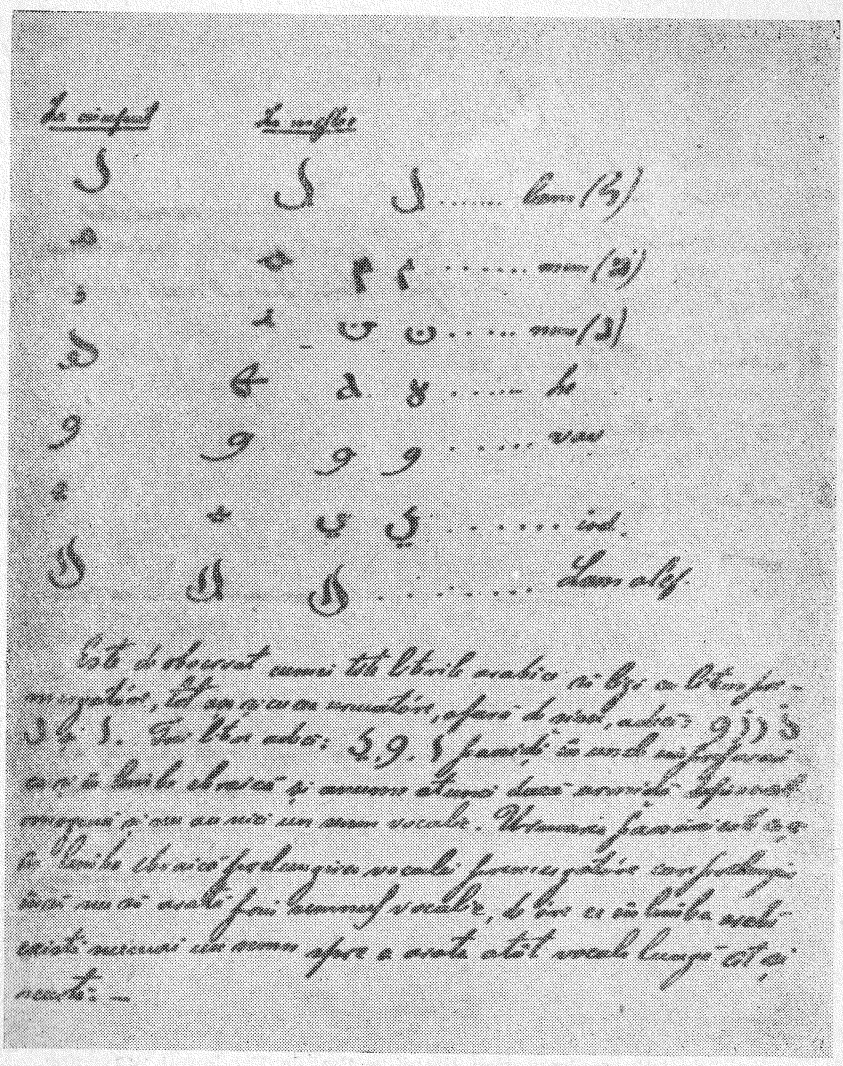


Foaie de titlu a Gramaticii limbii arabe, de Economul Stavrofor Dr. Constantin I. Popescu.

ebraice, mult mai amplă, care conținea și cîteva noțiuni de limbă aramaică [19], necesare traducerii capitolelor din cărțile Esdra și Daniel, scrise în această limbă.

19. *Elemente de gramatica limbii ebraice și biblic arameice*, București, 1904.

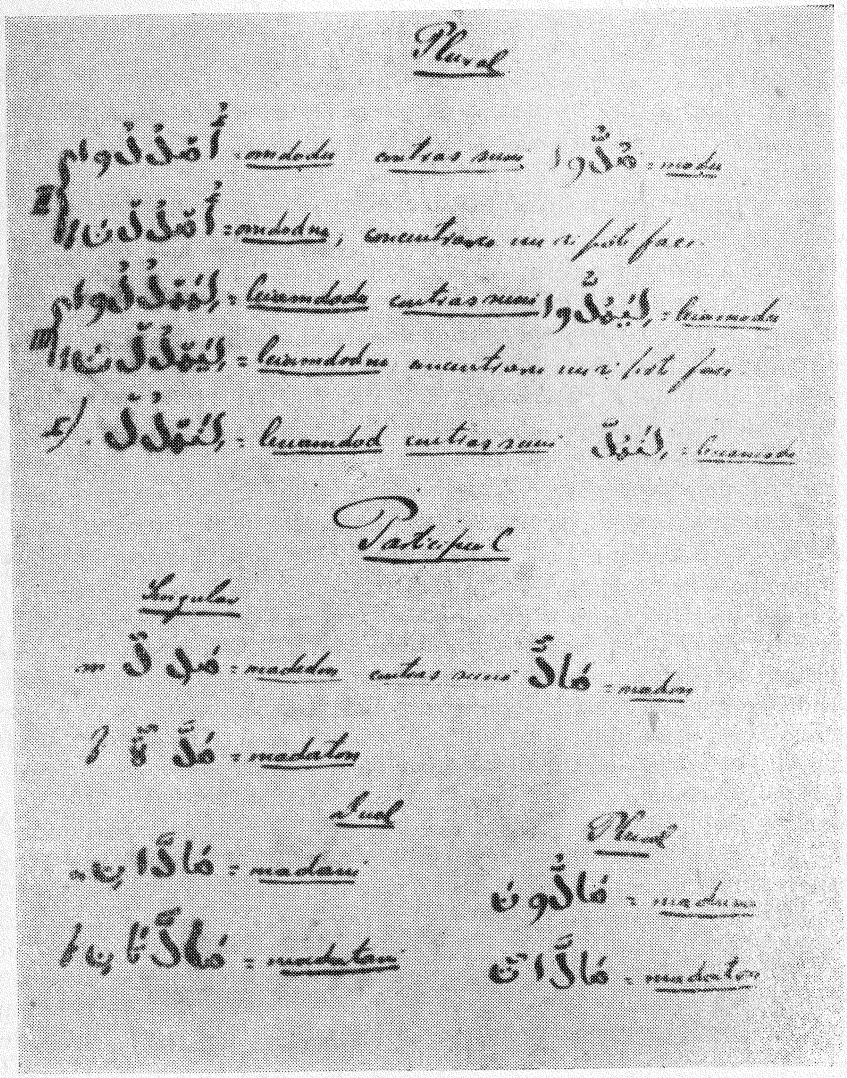
Consiliul profesoral al facultății de teologie din București, a aprobat, în anul 1907 numirea ca profesor a diaconului Ioan Popescu-Mălăești, hirotonit mai tîrziu preot.



Pagină din Gramatica limbii arabe (Alfabetul).

Gramatica preotului Constantin Popescu era mai căutată de studenți, fiindcă pentru începători în cele ale ebraicii era de preferat o gramatică care să cuprindă numai elementele, și nu o gramatică în care să se trateze probleme mai complicate, ca, de pildă, abaterile și excepțiile de la regulile comune.

În afară de gramatica ebraică, preotul Constantin I. Popescu a alcătuit și o gramatică a limbii arabe, care a rămas în manuscris. După cum se vede din facsimilul pe care-l reproducem aci, manuscrisul preotului



Pagină din Gramatica limbii arabe (Declinarea substantivului).

Constantin Popescu este intitulat *Gramatica limbii arabe*. El a fost donat bibliotecii seminarului «Central», care l-a inventariat sub nr. 6278 din 13 mai 1943.

În urma reorganizării învățămîntului religios din țara noastră în anul 1948, biblioteca fostului seminar «Central» a trecut în posesia Institutului teologic din București. Manuscrisul a fost înregistrat la biblioteca Institutului sub nr. 2752/1951. Astăzi manuscrisul se găsește în posesia Bibliotecii Patriarhiei Române, care este în curs de inventariere și clasificare.

Manuscrisul are formatul mic de 20 × 16 cm și constă din 198 de pagini scris mare și rar. Nu poartă nici o dată, așa că nu știm cînd a fost scris, și nu are nici prefață, de unde am fi putut afla geneza compunerii lui, dar mai ales am fi fost puși în situația de a cunoaște izvoarele de care s-a servit autorul pentru întocmirea lucrării, precum și timpul și locul compunerii.

Credem că autorul s-a servit îndeosebi de notițele pe care și le luase pe cînd era student după prelegerile de arabă ale profesorului respectiv, dar mai ales după un curs mai vechi, pe care îl copiau neîncetat studenții. Din confruntarea manuscrisului preotului Constantin Popescu cu cel inventariat în Biblioteca Patriarhiei Române sub Nr. 100, care-i scris în iunie 1881, deci cu aproape un sfert de secol mai înainte, se vede că asemănarea dintre ele merge pînă aproape la identitate. Modificările constau în «românizarea» expresiilor dialectale și în schimbarea cîtorva exemple (cuvintele arabe). În rest, aceeași structură, adică aceleași capitole și paragrafe [20].

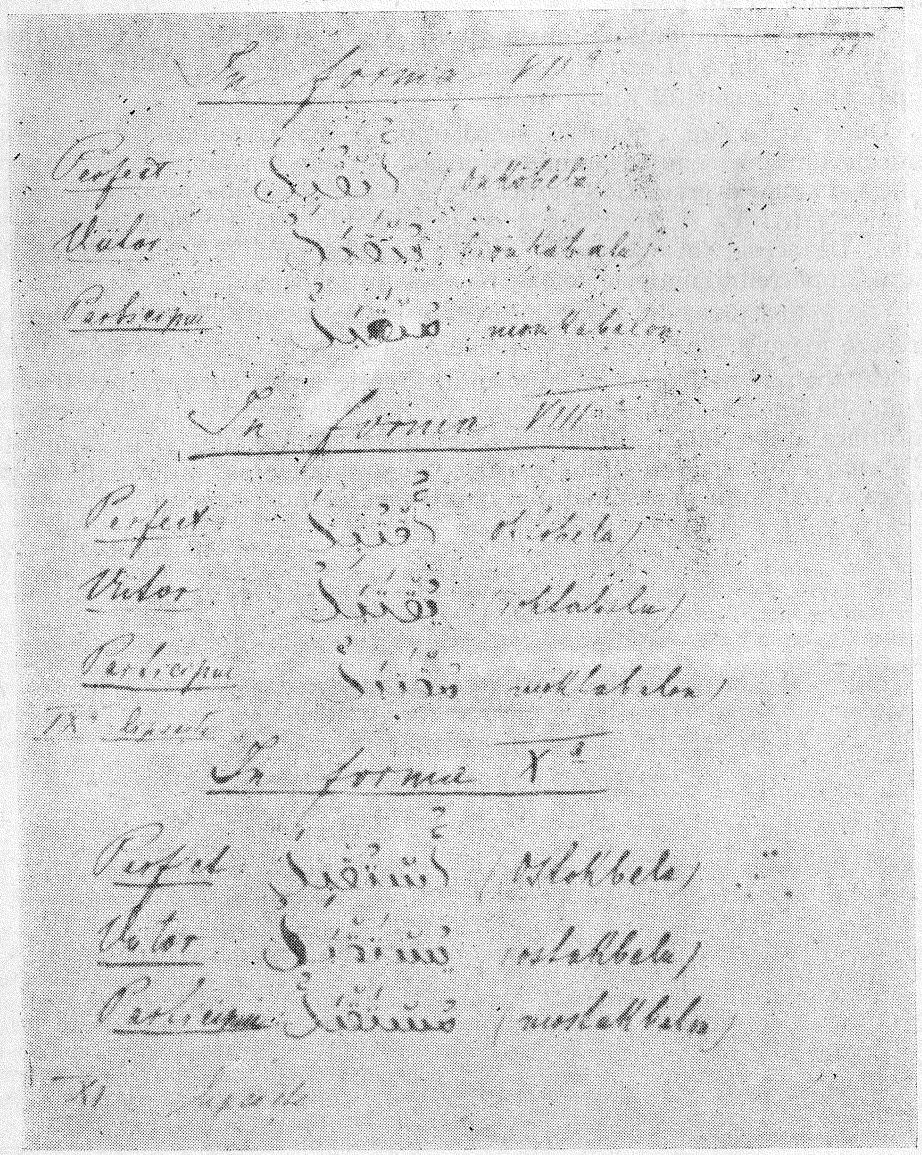
Credem că Pr. Constantin Popescu a scris gramatica arabă în anul 1904 sau cel mai tîrziu în 1905, cînd era vacantă catedra de exegeza Vechiului Testament la Facultatea de teologie din București. În vederea examenului respectiv, fiecare concurent se ostenea să prezinte scrieri în specialitatea catedrei. Catedra fiind încredințată diaconului Ioan Popescu-Mălăești, șansa preotului Constantin Popescu de a mai ajunge profesor de Vechiul Testament la București a dispărut, și, ca atare, el nu și-a mai tipărit manuscrisul [21].

Manuscrisul preotului Constantin Popescu este așa de rezumativ întocmit, încît înclinăm să credem că autorul n-a folosit alte izvoare în afară de notițele luate la curs. Nu poate fi deci vorba de o gramatică arabă, în sensul propriu al acestui cuvînt. În ce privește morfologia substantivului, nu se vede acea diviziune clasică : nume derivate din verbe, nume derivate din alte nume și, în fine, substantivul propriu-zis. Apoi nu se vorbește despre : numele de acțiune, numele de mod, numele de timp și loc, numele instrumental, numele de activitate și pasivitate, numele de

20. De altfel, acesta este și cazul Gramaticii ebraice a preotului Constantin Popescu, pe care a tipărit-o în 1904.

21. Totuși, cauza cea mai plauzibilă a netipăririi gramaticii arabe este alta. La noi în țară, pe timpul acela, nu existau litere arabe. O asemenea lucrare nu se putea tipări decît în străinătate, și acest lucru nu l-a mai făcut preotul Constantin Popescu, căci nu mai prezenta un interes, după ocuparea catedrei de exegeza Vechiului Testament de către diaconul Ioan Popescu-Mălăești.

unitate, numele de abundență, numele abstracte și de calitate, numele comun, numele propriu, numele colectiv. Despre formarea diminutivelor



Pagină din Gramatica limbii arabe (Flexiunea verbului — pasivul formelor derivate).

și mai ales despre complicata formare a pluralului spart și pluralul pluralului, gramatica preotului Constantin Popescu nu tratează suficient. În

ce privește verbul, nu sînt arătate toate clasele respective, în special acele verbe asimilate și concave și mai ales defectuoase, care în limba arabă sînt întîlnite la tot pasul.

Manuscrisul preotului Constantin Popescu se ocupă numai de morfologie, și nu arată deloc regulile de sintaxă, fără de care cineva nu poate să pătrundă în spiritul limbii arabe.

După cît se știe, gramatica arabă este cea mai complicată dintre gramaticele limbilor semite. Gramaticii arabi, — cum am amintit — au vrut să facă o singură gramatică pentru toate dialectele arabe vorbite pe două continente (Africa și Asia), adică de la Oceanul Atlantic pînă la coastele Indiei. De aceea, un substantiv ajunge să aibă pînă la 32 de forme de plural, după felul cum este folosit pe acest întins spațiu.

Gramatica preotului Constantin Popescu ar putea fi folositoare într-o oarecare măsură, deși este prea elementară și în plus și greu de utilizat.

Cu tot scrisul frumos al autorului, literele arabe cu greu pot fi descifrate. Pe lîngă aceasta, manuscrisul conține și inexactități. Așa, de exemplu, litera arabă *uau* are totdeauna sunetul *u* și niciodată nu se pronunță *v* [22], cum este cazul în limba ebraică. În gramatica sa, autorul îl dă pe *uau* ca avînd totdeauna sunetul *v (vav),* ceea ce nu-i exact.

Pr. AT. NEGOIȚĂ

22. Se știe că, ו (vav) în ebraică, atunci cînd este fără dagheș (punctul din mijlocul lui sau de deasupra), se pronunță *v*, și numai dacă are acest dagheș se pronunță *u* (sau *o*, cînd are punctul deasupra).

NOTE BIBLIOGRAFICE

W i l h e l m R u d o l p h, *Das Buch Ruth. Das Hohe Lied. Die Klagelieder.* (Cartea Rut. Cîntarea Cîntărilor, Plîngerile lui Ieremia), Gutersloh, 1962, 269 p. format 8).

Lucrarea începe cu expunerea cărții Rut. În primul rînd e tratată poziția cărții în canon, apoi e cercetat textul, timpul apariției, autenticitatea și scopul cărții. Autorul mai dă și o listă bogată bibliografică. În ceea ce privește timpul apariției autorul consideră că a apărut deja în perioada tîrzie a regilor, înaintea introducerii Deuteronomului.

In continuare se ocupă de Cîntarea Cîntărilor, a cărei interpretare rămîne și azi obiect de vii discuții. Într-o introducere dezvoltată autorul cercetează diversele interpretări existente, forma literară a cărții precum și semnificația ei. W. Rudolph ia atitudine hotărîtă împotriva interpretării alegorice, tipologice sau mitice și se situează pe poziția unei interpretări naturale. După părerea autorului Cîntarea Cîntărilor nu este experisa unei concepții unitare, ci ea reprezintă o culegere, încheiată în jurul anului 500 î.d.H., de cîntări populare. Împotriva părerii după care Cîntarea Cîntărilor datorează intrarea ei în canon conținutului ei alegoric, W. Rudolph susține că aceasta se datorește tradiției după care cartea este o lucrare a lui Solomon, iar interpretarea alegorică i-a putut menține locul în canon.

Ultima parte a lucrării se ocupă de Plîngerile lui Ieremia. În introducere W. Rudolph susține teza după care Plîngerile ar constitui opera unui singur autor și anume al unui adept al marelui profet. Capitolul 1 al Plîngerilor a apărut chiar după primul exil, în anul 597, deoarece nicăieri nu se menționează distrugerea Ierusalimului și a templului. Capitolul 2 și 4 oglindesc trăirea nemijlocită a catastrofei din anul 587, pe cînd capitolele 3 și 5 presupun anumite situații din timpul începutului dominației babilonene. Este totodată combătută teza lui H. J. Kraus după care ar fi existat un anumit gen de cîntări, «Plîngeri pentru sanctuarul distrus». În continuare autorul tratează pe larg conținutul teologic al Plîngerilor. El susține că poetul la alcătuirea cărții, a urmărit să arate tuturor contemporanilor săi adevăratele căi ale lui Jahve.

Lucrarea se încheie cu un registru de nume și probleme. — *(Aug. B.).*

R. M a r l é, *Le chrétien d'aujourd'hui devant la Bible*, în «Etudes», Paris, 1964, décembre, p. 627—639.

Autorul stabilește raportul dintre Sfînta Scriptură și Revelație. Biblia este *cartea Revelației,* avînd contururi foarte precise, e rezultatul unei geneze extrem de complexe, dîndu-ne cuvîntul lui Dumnezeu. Stabilirea «canonicității» cărților ce intră în cuprinsul Bibliei corespunde atitudinii pe care Biserica primară a avut-o și care se păstrează pînă astăzi intactă. Teologia biblică e strict legată de «Canonul scripturistic», iar sensul adevărat al oricărei cărți din Biblie e sensul spiritual, sensul propriu zis creștin, sensul Noului Testament, revelat în Iisus Hristos [1].

Ceea ce a făcut în mod definitiv ca sensul, înțelesul propriu, să fie exact și pentru totdeauna, e darul de plenitudine al lui Dumnezeu, realizat în Iisus Hristos

1. Vezi H. de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Ecriture d'après Origène,* Paris, Aubier, 1950; R. Marlé, *Le problème théologique de l'herméneutique. Les grands axes de la recherche contemporaine.* Paris, l'Orante, 1963; P. Lengsfeld, *Tradition. Ecriture et Eglise dans le dialogue oecuménique.* Paris, l'Orante, 1964.

și comunicat în același timp prin Sfînta Scriptură, prin totalitatea vieții Bisericii. În ea e Logosul divin, în ea sălășluiește Cuvîntul lui Dumnezeu, Biserica deține cheia scripturii. Credinciosul găsește în Biblie o teologie vie, unde adevăratul sens al Cărții Sfinte i se descoperă progresiv. Biblia nu se relevă independent de credința creștină. Chiar un istoric al religiilor, subliniind unica bogăție a Bibliei, n-o poate sesiza, dacă nu e creștin. Exegeza însăși cere să se depășească spiritul pozitivist, într-o adevărată teologie. Aceasta din urmă, numai ea poate da lucrărilor de cercetări biblice, întregul lor sens și să descopere binefacerile ei spirituale. Preocuparea manifestată de Biserică de a strînge contactul cu Biblia, impune o *«reînnoire a teologiei»*. Textul sacru trebuie cercetat adînc în spirit exigent și de evlavie, nu din curiozitate, superficial. «Întoarcerea» la Biblie, inițiată de Biserică, e o operă de reînnoire, care va afecta cu siguranță toate expresiile credinței. — *(C. B.)*.

Oscar Cullmann. *La foi et le culte de l'Église primitive*, Delachaux, 1964.

Este o valoroasă culegere de studii, care cuprinde, printre altele, următoarele teme : Împărăția lui Hristos și Biserica în Noul Testament, primele mărturisiri de credință creștină, creștinismul primar și civilizația, cultul în Biserica primară Tainele în Evanghelia după Ioan și, semnificația sării în parabola lui Iisus. Merită să fie subliniate la acest exeget protestant, curajul său de a combate vederi prea ușor acceptate și, în general, justețea punctelor lui de vedere. Însemnătatea ecumenistă a acestor studii reiese din realismul cu care sînt tratate.

Prezentînd credința și cultul Bisericii primare, Oscar Cullmann aduce o contribuție de seamă la străduaniile pentru unitatea creștină, preocuparea esențială a timpurilor noastre. — *(Gh. A.)*.

Philip Sherrand, *The Greek East and the Latin West*, (Răsăritul grecesc, și Apusul latin), a study in the Christian Tradition. London. Oxford. University Press, 1959, VI, 202 p.

Împărțirea creștinismului în două mari zone, Răsăritul grecesc și Apusul latin, își are originea în adîncurile îndepărtate ale istoriei, consecințele acestei distincții afectînd încă și astăzi civilizația apuseană. În lucrarea sa, Ph. Sherrand caută să indice atît caracterul fundamental al diviziunii cît și unele consecințe. El insistă îndeosebi asupra bazelor filozofice ale gîndirii creștine grecești, în opoziție cu cele ale Apusului catolic. Se argumentează convingător că deosebirile filozofice și teologice, oricît de distincte ar părea ele față de preocupările practice, sînt simptomele unei deosebiri adînci de perspectivă, care au afectat profund istoria ideilor și ca atare întregul curs al culturii europene. Contrastul dintre relațiile puterii spirituale și al celei temporale în perioada bizantină, și cele asumate de papalitate în epoca medievală, rămîn concludente.

Se face o analiză judicioasă a reacției platonice provocate de Gemistos Plethon *(Tratat asupra legilor* și *Despre deosebirile dintre platonism și aristotelism)*, și se expune baza intelectuală a Renașterii, a Reformei cît și a lumii moderne apusene. Analizînd ciocnirea dintre ideile apusene moderne asupra vieții și literaturii grecești, în ultimele cîteva secole, autorul le filtrează printr-o competentă cunoaștere a aspectelor gîndirii Sfinților Părinți greci, peste care în Apus s-a cam trecut cu vederea, insistînd asupra importanței lor. O astfel de prezentare poate fi puțin obișnuită, dar are o mare însemnătate pentru cercetătorii acestor probleme, lucrarea fiind de un real folos pentru elucidarea unor lacune care n-au fost încă împlinite.

Approaches to Ethics, Representative Selection from Classical Times to the Present, Edited by W. T. Jones, Fred. Sontag, Morton C. Beckner, Robert J. Fogelin, — Departament of Philosophy, Pomona College, New-York, 1962, 560 p.

Colegiul Pomona din Claremont, California, are o facultate de filozofie și una de teologie, deschise tuturor confesiunilor, în afară de obișnuitele facultăți umaniste. Profesorii acestui Colegiu au publicat o substanțială culegere de extrase din operele filozofilor moraliști, laici și bisericești. Reținem nume de autori mai puțin cunoscuți, în special pe americanii Prichard, G. S. Moore, Ralph Perry, N. Hartmann, Paul Tillich, C. D. Broal, Moris Ginsberg, Brand Blanshard, Alfred J. Ayerm Charles Stevenson, P. H. Nowel-Smith.

Dintre autorii susmenționați ne oprim asupra prezentării făcue lui Paul Tillich, născut la 1886, care în prezent este unul din cei mai de seamă teologi din Statele Unite. Revoluției eticii protestantismului american, inițiată de Reinhold Niebuhr, îi corespunde opera de teologie sistematică realizată de Paul Tillich. Acest teolog ajunsese cunoscut ca un gînditor social de suprafață în Germania, înainte de a fi fost obligat de naziști să-și părăsească țara de baștină. Tillich recunoaște că gîndirea sa a suferit o schimbare considerabilă, ca rezultat al aclimatizării sale în America. După ce a fost profesor la «Union Theological Seminary», a devenit profesor la Universitatea Harvard, din orașul Cambridge, Massachussetts. Tillich recunoaște influența pe care existențialismul a exercitat-o asupra gîndirii sale, după cum se vede în *Systematic Theology* (Teologia Sistematică), în care el arată valoarea existențialismului pentru teologia creștină și în *The Courage to Be* (Curajul de a trăi, de a fi), în care Tillich discută credința ca o soluție a descoperirii nimicniciei (meaninglessness) existențiale. În *Theology of Culture* (Teologia Culturii), el expune implicațiile existențialismului în interpretarea problemelor de etică.. — (*Al. A. B.*).

Maria Benesovà, *Grande Moravie* — în «La Vie Tchéchoslovaque», XII année, (1964), nr. 10 p. 14—19.

Timp de trei luni (iulie, august și septembrie) a fost deschisă în capitala Cehoslovaciei expoziția «La Grande Moravie» cu prilejul aniversării a 1100 ani de la sosirea misiunii bizantine a fraților Constantin și Metodiu în marele imperiu morav. Această perioadă înseamnă o nouă orientare politică și culturală a formației statale slave — în plină ascensiune — precum și începuturile alfabetului slav.

In sala Vladislav a castelului de pe malul Vîltavei au fost expuse descoperirile arheologice efectuate în cursul ultimilor 50 de ani. Sondajele întreprinse în localitățile Staré Město, Mikulčice, Phaisko, Harodište, Stare Zámky, Nitra, și Dievin au dat la lumină ruinele în piatră și fundații de biserici și edificii civile atestînd un înalt nivel arhitectural.

Pe locul actualului oraș Staré Město, la sfîrșitul secolului al IX-lea, se întindea pe o suprafață de 250 ha un important centru comercial și de producție, unde probabil exista concentrată în mod egal și viața bisericească. O atenție deosebită a fost deopotrivă consacrată de cercetători castelului și intrării de la Mikulčice, fortificat la sfîrșitul secolului al VIII-lea și începutul celui de al IX-lea cu un zid exterior în piatră și înconjurat de un șanț pentru apărarea intrării principale, a palatului pe amplasarea căruia au fost găsite între altele fundațiile a cinci biserici.

Pe un teritoriu relativ mic, al actualei Moravii meridionale au fost descoperite 16 edificii bisericești construite în piatră, acoperite cu mortal și frecvent decorate în interior cu fresce.

În interiorul și exteriorul acestor biserici s-au mai descoperit mormintele unor luptători și obiecte de aur și argint.

Statul «Marie Moravii» — bogat și evoluat din punct de vedere al organizării sociale — avea să trezească mai tîrziu invidia puternicului său vecin — imperiul franc.

Prinții marilor moravi, și în special Ratislav socotind că independența lor este amenințată, se adresă papii, la Roma pentru a-i cere să trimită un episcop în Moravia și de a le institui o dioceză independentă. Dar Roma secătuită politic de suveranii franci, refuză. Atunci, Rostislav face apel la împăratul Bizanțului, Mihail al III-lea, care trimite în Moravia o misiune evanghelizatoare condusă de frații Constantin și Metodiu.

Sosirea lor în «Marea Moravie», în 863 și acțiunea întreprinsă printre slavi, marchează o epocă însemnată în evoluția culturii slave. Acești doi învățați nu numai că au practicat Liturghia creștină în limba slavă, dar inventară și scrierea slavă. Ei fondară, de asemenea, în adevăratul sens al cuvîntului, cultura slavă, scriind și traducînd în această limbă numeroase scrieri naționale și ale civilizației vechi.

Realizarea lor se răspîndi repede îndemnînd forțele culturale autohtone la un avînt propriu — creator.

Astfel se naște prima cultură slavă scrisă, la creația căreia cei doi evanghelizatori au un merit de neuitat.

Alături de fotografii ale unor părți din arhitectură conservate, expoziția prezintă exemplare de ceramică, obiecte de artizanat și vechi documente de scrieri slave. — *(I. F. S.)*.

G h. P a v e l l, *Contribuții la problema identificării mormintelor din biserica Sfîntul Nicolae Domnesc din Curtea de Argeș*, în »Glasul Bisericii» an. XXII (1963), nr. 1—2, p. 41—70.

Avînd în vedere stadiul avansat al cercetărilor în legătură cu evul mediu timpuriu și avîntul pe care l-au luat aceste studii în prezent, ca și importanța deosebită pe care o prezintă pentru istoria României monumentul Sfîntul Nicolae Domnesc din Curtea de Argeș, în care se oglindesc eforturile creatoare ale poporului, autorul în lucrarea de față «a preluat critic datele prezentate de V. Drăghiceanu în *Jurnalul de săpături* și în articolul *Curtea Domnească de la Argeș* și le-a confruntat cu știri și monumente contemporane, apoi cu înțelegerea în complexul politico-social al vremii, apreciind dacă el a existat în realitate sau nu, după capacitatea de ansamblu a materialului faptic».

Întrucît studiul său de față «nu are un caracter exhaustiv» autorul concentrează cercetările sale critice în principal asupra: «Mormîntului lui Voislav» (p. 43—48), «Mormîntului lui Vladislav I» (p. 48—56); «Mormîntul lui Radu I» (p. 56—58) și «Mormintelor nr. 13 și 14» (p. 64—70); de asemenea constituie obiectivul cercetării mormintele nr. 2, 3, 4, 6, 7, 8, 9 și 12.

Pr. Dr. C o n s t. N i ț e s c u, *Mitropolia Tîrgoviștei*, în «Glasul Bisericii», an. XXII (1963), nr. 1—2, p. 71—100.

Mitropolia Țării Românești, înființată în vremea lui Nicolae Alexandru Basarab (1340—1364), a fost la Curtea de Argeș de la 1359, luna mai, și pînă la 17 august 1517, cînd a fost strămutată la Tîrgoviște, iar la 1668, în timpul domniei lui Radu Vodă Leon (1664—1669), a fost mutată la București. Se știe însă că scaunul de domnie a fost mutat la Tîrgoviște încă de la 1401, în timpul domniei lui Mircea cel Bătrîn (1386—1418), așa că mitropolia a continuat să rămînă încă 116 ani la Curtea de Argeș, la Tîrgoviște existînd doar un metoc al Mitropoliei. Din pricina aceasta unii cercetători au socotit că biserica mitropolitană de la Tîrgoviște con-

struită de Neagoe Basarab — începută la 1518 și sfințită (neterminată) la 17 mai 1520 — ar fi existat (fără pridvor) încă din vremea lui Mircea cel Bătrîn.

În continuare, după descrierea bisericii mitropolitane și după prezentarea documentelor de danii, autorul trece la înfățișarea inscripțiilor, portretelor ctitoricești și numeroaselor morminte de la Mitropolia Tîrgoviștei.

Prezentarea este însoțită de 19 clișee — în majoritate pietre funerare și inscripții.

Mînăstirea Moldovița ieri și azi, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», an. XXXIX (1963), nr. 7—8, p. 371—545.

Revista «Mitropolia Moldovei și Sucevei» închină întreaga rubrică «Studii» din nr. 7—8/1963 Mînăstirii Moldovița, ctitoria lui Alexandru cel Bun, de la începutul veacului al XV-lea și care la începutul veacului al XVI-lea «a fost lovită de o năpraznică și rea întîmplare», prăbușindu-se, ceea ce a dus la zidirea noii Mînăstiri Moldovița de către Petru Rareș, în anul 1532, care se vede și astăzi, și care a fost restaurată și reînnoită în cursul anilor 1954—1959 cu sprijinul prețios al Statului acordat prin Departamentul Cultelor, Direcția Monumentelor Istorice și Mitropolia Moldovei și Sucevei».

Rubrica se deschide cu articolul I. P. S. Iustin, Mitropolitul Moldovei și Sucevei, intitulat *Mînăstirea Moldovița ieri și azi* (p. 371—373), care a dat și titlul întregii rubrici.

Urmează, sub semnătura S. P., articolul *Mînăstirea Moldovița, monument de arhitectură* (p. 374—388) în care după un istoric succint axat pe aspectul arhitectural se descriu lucrările de restaurare efectuate între 1954—1959.

În articolul *Pictura bisericii de la Mînăstirea Moldovița* (p. 389—417), Arhim. Irineu Crăciunaș expune în chip amănunțit pictura de la Moldovița, desprinzînd sensul spiritual și artistic precum și caracteristicile stilistice, prin care «pictura Moldoviței ca și a celorlalte biserici moldovenești din epoca de culme a acestei arte, depășește limitele țării și intră în rîndul operelor de cultură universală, ...făcînd parte din acel grup restrîns de valori unice în lume».

În articolul următor, *Mînăstirea lui Alexandru cel Bun de la Moldovița* (p. 418—427), Teodor Bălan înfățișează, întemeiat pe documente, istoria Mînăstirii Moldovița de la zidirea ei (între anii 1401—1402) de către Alexandru cel Bun, pînă la prăbușirea ei, și rezidirea mînăstirii celei noi de către Petru Rareș, în 1532.

Ion Iufu semnează articolul *Mînăstirea Moldovița — centru cultural important din perioada culturii române în limba slavonă (sec. XV—XVIII)* — p. 428—455), în care demonstrează, pe baza cercetării a 44 manuscrise slavo-române de la Moldovița, că Mînăstirea Moldovița a fost centrul în care a început cultura română în limba slavonă, iar Mînăstirea Neamț a copiat și răspîndit manuscrisele de la Moldovița.

I. Zugrav descrie, în *Trei manuscrise liturgice de la episcopul Efrem al Rădăuțului* (p. 456—472), manuscrisele a trei cărți de cult donate de episcopul Efrem Mînăstirii Moldovița: *Tetraevanghelul de la 1613, Psaltirea din 1614* și o filă fragment dintr-un *Anghelis* (Octoih) *scris pe pergament în 1624*, susținînd că, după datele ce reies din analiza manuscriselor și însemnărilor de pe ele, manuscrisele au fost scrise la Mînăstirea Moldovița unde «a funcționat în acest timp o școală de caligrafi cu o ultimă strălucire înainte de ivirea tiparului și în țara Moldovei».

Urmează articolul *Ornamentica manuscriselor slavone provenite de la Mînăstirea Moldovița și aflate la Mînăstirile Dragomirna, Sucevița și în alte părți* (p. 473—501), în care autorul, Prof. Victor Brătulescu, analizînd manuscrisele caligrafiate și frumos împodobite, demonstrează că Mînăstirea Moldovița «a adăpostit centrul de cultură artistică încă din secolul al XV-lea, care a continuat și în secolele următoare».

Pr. Prof. Petru Rezuș semnează articolul *Epitafele și lucrările bisericești de artă de la Mînăstirea Moldovița* (p. 502—512), în care «se ocupă de odoarele și

obiectele de artă existente și cunoscute de către alcătuitorii de monografii și studii de specialitate» : *Epitaful (aerul) egumenului Anastasie din 1484 ; Epitaful lui Ștefan cel Mare din 1494 ; Jilțul domnesc* al lui Petru Rareș ; *stranele* și *tetrapodiile ; Pomelnicul-triptic de lemn al episcopului Efrem,* care au fost lucrate, probabil, «în atelierele meșteșugărești care au funcționat pe lîngă Mînăstirea Moldovița și au împodobit, în primul rînd, ctitoria lor».

Arhimandritul Venedict Teodorovici, egumenul Moldoviței, 1769—1785 (p. 513—529) se intitulează articolul semnat de Protos. Nestor Vornicescu, în care este descrisă viața și activitatea arhimandritului Venedict atît la mînăstirile pe la care a trecut și în special la Moldovița, cît și activitatea lui ca membru al misiunilor moldovene la curtea țarilor ruși în timpul stării de război între ruși și turci, din ultimul sfert al veacului al XVIII-lea.

Rubrica «Studii» închinată Mînăstirii Moldovița se încheie cu articolul *Pomelnicul triptic de la Mînăstirea Moldovița* (p. 530—545), în care autorul, Pr. Scarlat Porcescu, după descrierea pomelnicului din punct de vedere al artei se oprește asupra importanței istorice și lingvistice a pomelnicului slavon dăruit Mînăstirii Moldovița de episcopul Anastasie al Rădăuților, iar din 1645 al Romanului.

† Tit Simedrea, *Mînăstirea Titireciu,* în «Glasul Bisericii», an. XXII (1963), nr. 5—6, p. 468—501.

Problema nepotrivirii între datele cu privire la ctitorul bisericii și deci și al Mînăstirii Titireciu, pe care le cuprind documentele vechi care s-au păstrat, și între datele pe care le cuprinde pisania pusă de-asupra ușii de intrare în pronaos, în anul 1729, a creat nedumeriri între cercetători cu privire la întemeierea și ctitorii Mînăstirii Titireciu.

Cercetînd întreg materialul documentar în legătură cu Mînăstirea Titireciu, autorul limpezește îndoielile și nepotrivirile cu privire la mînăstire și ctitorii ei, sistematizînd materialul pe probleme și epoci astfel : Întemeietorul Mînăstirii Titireciu ; Mînăstirea Titireciu ; Mînăstirea Titireciu înainte de 1706 ; Mînăstirea Titireciu între 1706 și 1752 ; Mînăstirea Titireciu, metoc și embatic al Mînăstirii Sfîntul Pantelimon ; Egumenii Mînăstirii Titireciu ; Cărți și însemnări. — *(I. V. G.).*

Aurelian Sacerdoțeanu, *Contribuții la studiul diplomaticii slavo-române. Sfatul domnesc și sigiliile din timpul lui Neagoe Basarab* (1512—1521), în «Romanoslavica» X, p. 405—434 (și extras). București, 1964.

Pe baza numeroaselor documente minuțios cercetate, autorul alcătuiește lista colaboratorilor lui Neagoe Basarab în sfatul domnesc și descrie sigiliile întrebuințate, în acest răstimp, de către domnul însuși, de către fiul său Teodosie, de către Doamna Despina, soția lui Neagoe și de către boierii acestuia.

Analiza listei sfetnicilor care apar în documente duce la încheierea că sfatul domnesc, instituția cea mai de seamă, după domn, în stat, prinsese consistență deplină în vremea lui Neagoe, cînd apare cu nouă funcții, ierarhizate astfel : banul, vornicul, logofătul, vistierul, spătarul, paharnicul, comisul, stolnicul și postelnicul, trepte care se suiau progresiv.

În afară de acești 9 dregători, sfatul domnesc mai număra și pe ispravnic, persoana de încredere care cerceta, relata și susținea chestiunile asupra cărora urma să se întocmească hrisoavele sau cărțile domnești, cînd asemenea oficiu nu era îndeplinit direct de către cei interesați sau — cîteodată — chiar de către domn. Deși principial această sarcină îi revenea marelui logofăt, în fapt o duceau la îndeplinire feluriți dregători din sfat (vornicul, logofătul, spătarul, etc.), ori dre-

gători mai mici (clucerul, pîrcălabul, județul, portarul, etc.) sau boieri fără funcții ori chiar egumeni.

La dispoziția sfatului domnesc mai stăteau și scriptorii sau scriitorii de hrisoave, destul de numeroși, care, iscălind actele pe care le caligrafiau, își ziceau fie diaci, fie grămătici, fie logofeți. Dintre aceștia, cu activitate mai bogată în acest răstimp apar : Danciul grămătic și Stoica diac ; locul de frunte îl deține însă «Florea» sau «Floria grămătic». Apartenența de clasă a scriitorilor — spune autorul — ne rămîne necunoscută.

În continuare, trecînd la studiul sigiliilor, după ce, printr-o analiză minuțioasă a documentelor, alege din mulțimea omonimilor contemporani pe boierul Neagoe, viitorul domn, autorul analizează sigiliul folosit de Neagoe pe cînd era boier, sigiliu a cărei emblemă heraldică de pretenție — un corb pe un scut — întruchipa năzuințele dregătorului spre situații mai înalte.

Urmează apoi descrierea amănunțită a sigiliului cel mare al lui Neagoe Basarab domn, cu arătarea documentelor care l-au purtat și cu sublinierea asemănării dintre cele două sigilii amintite pînă acum.

Autorul studiază apoi tipul sigilar mijlociu folosit de domnitorul Neagoe în două variante și sigiliul anepigraf (fără inscripție) al aceluiași și dovedește cu probe convingătoare că o altă variantă a sigiliului mijlociu, cea atîrnată la hrisovul din 10 martie 1517 (Bibl. Acad. R.P.R., doc. CCCI/23) este un fals sigilar.

Mai sînt amănunțit studiate : sigiliul lui Teodosie voievod, sigiliul Doamnei Despina, sigiliile boierilor lui Neagoe Basarab, precum și sigiliul, care apare pe vremea lui Neagoe, al orașului Tîrgoviște.

În partea ultimă a studiului său, dl. A. Sacerdoțeanu probează că două scrisori către sibieni, una a lui Neagoe Basarab și alta a Doamnei Despina sînt autografe.

În anexe, dă, pentru fiecare din anii de domnie ai lui Neagoe (1512—1521), lista dregătorilor sfatului domnesc, apoi lista dregătorilor pe funcții (bani, vornici, logofeți, etc.), tabloul ispravnicilor și în sfîrșit lista scriptorilor (scriitorilor) din vremea lui Neagoe.

Un număr de 18 clișee aduc sub privirile cititorului sigiliile și scrisorile analizate.

Față de predecesorii care au tratat tema în discuție și care au folosit — așa cum l-au găsit — un material documentar redus, A. Sacerdoțeanu a pus la contribuție izvoare inedite și a înlăturat pe altele, care deși utilizate anterior s-au dovedit, la un serios examen critic, de autenticitate îndoielnică. În plus, D-sa a solicitat documentului tot ce putea da. Față de înaintași, care adeseori se mulțumeau doar cu citirea legendei, D-sa a făcut descrierea și compararea amănunțită a tipurilor sigilare, a fixat cronologia lor, făcînd imposibile interpretările greșite.

Rezultatele cercetărilor minuțioase și erudite prezentate în studiul pe care-l semnalăm, constituie, de aceea o valoroasă contribuție la studiul diplomaticii slavo-române din prima jumătate a veacului al XVI-lea și, în plus, un material de mîna întîia pentru o eventuală monografie asupra vremii, personalității și activității lui Neagoe Vodă. — *(Pr. M. M. B.)*.

Ștefan Meteș, *Românii din Țara Bîrsei, a Făgărașului și din Treiscaune — Secuime și unirea cu Roma* (Declarațiile lor din 1699), în «Mitropolia Ardealului» an. VIII (1963), nr. 1—3, p. 109—130 :

După ce prezintă împrejurările care au dus la hotărîrea guvernului și dietei transilvane — «compusă atunci din protestanți, calvini și luterani și convinsă de experiența îndelungată că românii nu voiesc sub nici o presiune să-și părăsească legea strămoșilor și să primească legea catolică» — de a ordona la 23 noiembrie 1698, să se facă cît mai urgent o anchetă generală, prin autoritățile administrative, strict obiectivă și riguroasă în mijlocul credincioșilor români, autorul prezintă și interpretează documentele și rezultatele acestei anchete făcută în 1699 (prin «10 comisii formate din

cîte opt membri mireni și clerici, cîte doi din cele patru religii recepte»), oprindu-se în acest articol asupra activității Comisei a III-a, care a lucrat în ținuturile de graniță cu Țara Românească : Țara Bîrsei, a Făgărașului și Treiscaune-Secuime. Alte materiale ale acestei anchete, privind activitatea comisiilor din jud. Cojocna, Scaunul Mureș și Hațeg, au fost publicate de autor mai înainte (Revista «Renașterea», Cluj, an. XXII (1947), nr. 20—23 și an. XXIII (1948), nr. 29—30 și 35—40).

Pr. Gh. Perva, *Schița mînăstirilor monumente de cultură din Eparhia Aradului,* în «Mitropolia Banatului», an. XIII (1963), nr. 5—8.

În cadrul rubricii intitulată «Documentar», autorul prezintă în acest număr, după un plan uniform (așezare, istoric, deserventi, stare actuală, caracteristici) următoarele trei mînăstiri din Eparhia Aradului :

Mînăstirea Hodoș-Bodrog, la 15 km de Arad, una din cele mai vechi din țară, amintită în documentele maghiare între 1153 și 1326 ; la 1465 este amintită ca «schit în pădure», pe cînd în 1498 este numită «mînăstire cu ziduri de cetate» ; iar cu inscripția «Hodoș-Egumen Michael 1523» se manifestă caracterul ei de mînăstire ortodoxă.

Mînăstirea Prislop sau Silvaș, la 14 km de Hațeg, întemeiată — după tradiție — de Sfîntul Nicodim cu ajutorul lui Mircea cel Bătrîn, la 1400. A doua temelie a fost pusă în veacul al XVI-lea de domnița Zamfira, fiica lui Moise Vodă. Prislopul a fost reședință de arhierei între 1572 și 1615 și locaș de înaltă cultură bisericească.

Mînăstirea «Sfîntul Simeon Stîlpnicul» din Arad-Gai ctitorie din 1760—1762 a episcopului Sinesie Jovanovici, a fost «construită în stil baroc, iar turla în stil roman», ceea ce constituie valoarea cultural-monumentală a acestei mînăstiri — reședință de vară și gropniță a episcopilor arădani.

Ioan Iufu, *Mînăstirea Hodoș-Bodrog un centru de cultură slavonă din Banat»,* în «Mitropolia Banatului», an. XIII (1963), nr. 5—8, p. 229—261.

Ioan Iufu ajunsese la concluzia că «manuscrisele slave din Transilvania și Banat contribuie la cunoașterea vieții culturale a românilor din cele două provincii în perioada slavonismului cultural, iar confruntarea lor cu manuscrisele din Țara Românească și Moldova scoate la iveală unitatea spirituală a poporului român în perioada dintre secolul al XIII-lea și pînă la începutul scrisului românesc, peste interesele opuse ale claselor stăpînitoare feudale din provinciile locuite de români».

Autorul se ocupă în studiul de față de cele 24 de manuscrise slave rămase de la centrul cultural slavo-român de la Mînăstirea Hodoș-Bodrog de lîngă Arad (păstrate : 7 la biblioteca mînăstirii și 17 la biblioteca episcopală din Arad).

Caracteristica acestor manuscrise slave constă în faptul că 18 din ele sînt scrise în redacția sîrbă a slavei bisericești și numai 6 în redacția medio-bulgară, ceea ce constituie un element puțin obișnuit pentru istoria literaturii slavo-române, literatură scrisă aproape numai în redacția medio-bulgară».

În continuare autorul studiază manuscrisele scrise în redacția sîrbă la toate centrele românești de cultură slavonă : Mînăstirea Neamț, Mînăstirea Bistrița-Vîlcea și Mînăstirea Hodoș-Bodrog.

Analiza celor 20 manuscrise de redacție sîrbă care au aparținut Mînăstirii Neamț demonstrează că : toate au fost scrise sau transcrise în mînăstirile de la Atos ; că toate sînt unicate și că de la nici unul nu există copie ; și că nici unul din aceste manuscrise nu a fost transpus în redacția medio-bulgară singura redacție din secolele al XV-lea — al XVI-lea folosită de români, «ceea ce înseamnă că niciunul din ele — deși în majoritate scrise în secolul al XV-lea — nu au intrat în circuitul literaturii slavo-

române». Prin urmare, manuscrisele de redacție sîrbă de la Mînăstirea Neamț au fost aduse tîrziu de la Muntele Atos și nu au fost folosite de români».

Analiza celor 45 manuscrise de redacție sîrbă din Țara Românească — dintre care majoritatea au aparținut Mînăstirii Bistrița-Vîlcea demonstrează că 19 au fost scrise la Mînăstirile din Muntele Atos și 8 scrise de caligrafi sîrbi (iar despre 18 nu se poate preciza încă unde și de cine au fost scrise) și aduse în Țara Românească de la mînăstirile atonite ctitorite de voievozii și boierii munteni, din a căror poruncă s-au transcris aceste manuscrise în redacție sîrbă, numai de către caligrafi sîrbi. Prin urmare «manuscrisele de redacție sîrbă de la Mînăstirea Bistrița — provin tot de la Muntele Atos».

Analiza celor 16 manuscrise de redacție sîrbă (și două scrise în limba sîrbă vorbită la sfîrșitul secolului al XVIII-lea) de la Mînăstirea Hodoș-Bodrog demonstrează că marea lor majoritate (14 din 16) au fost aduse «fie de la Muntele Atos prin călugării Mînăstirii sîrbești Gomionița, mutați în veacul al XVII-lea la Mînăstirea Hodoș-Bodrog». Prin urmare «nici manuscrisele de redacție sîrbă de la Mînăstirea Hodoș-Bodrog nu aparțin literaturii slavo-române, adică nu au fost scrise și folosite de români, ci au fost aduse, fie de la Muntele Atos, fie din Serbia».

Celelalte manuscrise slave de la Mînăstirea Hodoș-Bodrog sînt cărți de cult în redacție medio-bulgară, ceea ce dovedește că mînăstirile și bisericile din Banat, care foloseau în cult limba slavonă, au avut aceleași cărți ca și toate mînăstirile și bisericile din Moldova și Țara Românească.

In ultima parte sînt descrise pe larg : *Nomocanonul lui Vladimir al Voliniei*, din secolul al XV-lea, *Sbornicul lui Averchie* (text identic cu alte manuscrise în secolul al XV-lea) și un *Sbornic* din secolul al XVI-lea, care prezintă interes deosebit pentru cultură în limba slavonă și pentru cultura slavilor sudici și răsăriteni.

Virgil Molin, *Legături cultural-religioase între Banatul timișean și cel al Olteniei în secolul al XVIII-lea*, în «Mitropolia Banatului», an. XIII (1963), nr. 1—2, p. 55—62.

Socotind că «relațiile frățești ce s-au legat între românii de pe versantele Carpaților banatici» constituie «un trecut nu îndeajuns de cercetat», autorul prezintă cîteva momente din istoria legăturilor între populațiile române așezate pe văile Timișului — în Banatul din vestul Carpaților și populațiile române așezate pe văile Oltului — în Banatul din estul Carpaților.

Comunitatea de limbă și comunitatea de credință a îndeplinit un rol însemnat în menținerea și intensificarea acestor legături nu numai în vremea dintre 1716 și 1739, cînd românii din cele două Banate românești s-au găsit sub aceeași stăpînire politic-administrativă, ci și în epoca următoare ocupației austriece a Olteniei, cînd stăpînirea austriacă asupra Banatului timișean interzicea, urmărea și pedepsea legăturile între românii celor două Banate românești. Legăturile au continuat totuși cu toată opreliștea și s-au manifestat în special pe teren cultural-religios.

Autorul demonstrează, întemeiat pe documente, întreținerea acestor legături prin :

a) hirotonirea la Rîmnic a preoților români bănățeni pentru păstorire în Banatul timișean și prin înzestrarea lor cu cartea de cult și cu cartea de învățătură românească. Ambele fețe ale acestui fel de legături erau interzise și pedepsite, cum dovedește însemnarea făcută pe *Cazania de la Mehadia*, adusă acolo de «Atanasie Stoica de Hațeg» care «fu preoțit în Rîmnic de Episcopul Grigorie în anul 1744» și care «de uniți fu urgisit rău în anul 1749 și 1750...»

b) Răspîndirea cărții de cult și de învățătură ortodoxă, tipărită la Rîmnic folosește o cale de realizare în faptul că Ortodoxia sîrbească avînd nevoie de carte cu conținut didactic sau religios în redactare și pentru uz propriu o comandă la tiparnița de la Rîmnic — pînă la 1761, și de la Iași — de la 1761. Predosloviile acestor cărți constituie un bogat mijloc de informare asupra legăturilor între populațiile celor două Banate românești.

c) Prima jumătate a secolului al XVIII-lea se caracterizează pentru Banatul timișean ca o epocă de mai multă securitate și prosperitate, datorită micșorării peri-

colului de invazie turcească. Urmările se arată în trecerea la zidirea de biserici de piatră în locul celor de lemn. Necesitatea de meşteri zugravi-decoratori nu poate fi satisfăcută local ; şi iată că, spre 1736, «o contribuţie ieşită din mediul monahal al Olteniei vine să aducă un aport, am putea spune, determinant pentru învăţătura picturii şi decoraţiei de locaşuri sfinte din Banat». Este vorba de refugierea în Banatul timişean a unui grup de vreo 50 familii de ţărani din împrejurimile Tismaniei, între care şi «Vasile Diaconu, ierodiaconul Vasile-Alexe, crescut şi instruit în tainele picturii religioase în mediul de la Mînăstirea Tismaniei», care se aşează lîngă reşedinţa Episcopiei Vîrşeţ-Caransebeş şi «aci deschide Diaconu şcoală de pictură şi de carte bisericească românească». Această şcoală ţărănească a crescut generaţii de viitori zugravi şi cărturari, dintre care renumitul «pictor academician» Dimitrie Turcu.

d) Autorul descifrează în trecutul «legăturilor cultural-religioase dintre cele două Banate» un moment deosebit. Este vorba de încercarea pe care o face Episcopia Rîmnicului de a înfiinţa tipografie în Banatul timişean. Cum însă trebuia să se ocolească aspectul oficial — întrucît administraţia imperială era deosebit de vigilentă «cînd era vorba de a avea de a face cu Rîmnicul şi în general cu Biserica Ortodoxă Valahă din împărăţia turcească», Episcopia Rîmnicului deleagă pe Popa Constantin să facă episcopului sîrb o ofertă particulară de a deschide în Timişoara tipografie. Despre această «interesantă propunere, pe lîngă care s-a trecut fără a-i sublinia importanţa» relatează însemnarea de pe scoarţele aceleeaşi *Cazanii* (tipărită la Rîmnic şi descoperită la Mehadia) astfel : «Popa Constandin Tipograful în anul 1767 venise în Timişoara la Episcopul Ioanovici-Vidak şi ceru a-şi scoate slobozenie să facă aci Tipografie cu cheltuiala popii Constantin. Eu fui de faţă la acea... Episcopia nu primi».

Era normal ca, avînd în vedere situaţia arătată mai înainte, episcopul să nu îngăduie «introducerea tiparului, cel mai periculos din instrumentele de rezistenţă pentru limba şi credinţa poporului valah în Banat», cu atît mai mult cu cît «la data aceea Rimnicul tipărise şi *Bucoavne* în «limba noastră cea de moşie, ce se chiamă românească».

Autorul încheie cu «acest moment interesant» prezentarea legăturilor cultural-religioase între românii din Banatul timişean şi cel oltean.

Radu Creţeanu, *Schituri oltene necunoscute*, în «Mitropolia Olteniei», an. XV (1963), nr. 1—2, p. 35—77.

Sînt prezentate date istorice — rezultate din cercetarea documentelor de arhivă, a datelor din diferite publicaţii, ca şi din cercetarea la faţa locului — referitoare la opt schituri, de mult dispărute, care n-au jucat un rol istoric, nici cultural mai de seamă. Aceste schituri au fost ctitorii particulare şi minore înzestrate cu averi şi închinate împreună cu averile mînăstirilor, la alegerea ctitorilor. Astfel din cele opt schituri trei sînt închinate Episcopiei Rîmnicului : *Schitul Sălcuţa* (Panaghia) din comuna Panaghia, raion Şegarcea : *Schitul Puţurile* din comuna Castra-Nova, raion Craiova ; *Schitul Covrigi*, raion Strehaia ; *două* — închinate Mînăstirii Şegarcea : *Schitul Dîlga* din comuna Calopăru, raion Şegarcea, *Schitul Preajba* din comuna Malu, raion Craiova ; *două* — închinate Mînăstirii Tismana : Schitul Hobiţa (Ploştina Dragoeştilor) din comuna Peştişani, raion Tîrgu-Jiu ; *Schitul Comăneşti* din comuna Crainici, raion Baia de Aramă; şi un schit metoc al Mînăstirii Gura-Motrului; *Schitul Corlatele* din comuna Caraula, raion Băileşti.

Douăzeci de anexe, reprezentînd copii după documente referitoare la aceste schituri, întregesc caracterul monografic al lucrării.

Virgil Molin, *Tiparniţa de la Rîmnic în timpul episcopului Ioanichie. Încercări de înnoire în anii 1730—1732*, în «Mitropolia Olteniei», an. XV (1963), nr. 3—4, p. 187—196.

Urmărind să aducă unele completări la studiul despre *tipografia Episcopiei Rîmnicului (1705—1825)*, autorul cercetează, pe bază de documente, o perioadă din

trecutul tiparniței rîmnicene și anume cu referire la utilajul tipografic din vremea lui Ioanichie (1727—1735) și despre relațiile acestui ierarh cu meșterii tipografi din Sibiu, în căutarea unor posibilități de a perfecționa instalația tipografică de la Rîmnic. Într-adevăr după avîntul pe care l-a avut tipografia în timpul episcopilor Antim și Damaschin, urmașul acestora episcopul Ioanichie s-a aflat în situația de a nu putea dezvolta o activitate mai susținută din cauză că tiparnița era o improvizație relativ rudimentară. De aceea Ioanichie, fire întreprinzătoare, a început refacerea tiparniței și așezarea ei pe temeiuri noi și mai perfecționate. Din documentele analizate în continuare se pot desprinde și lipsurile tiparniței de la Rîmnic, și perspectivele sub care privea Ioanichie mărirea tiparniței, și posibilitățile tehnice de atunci ale Sibiului, ca și greutățile cu care a luptat episcopul Ioanichie vrînd «să dea Bisericii pe care a slujit-o cu rîvnă, o tiparniță refăcută».

A t a n a s i e P o p a, *Monumente de limbă românească. Codicele Astra din Sibiu*, în «Mitropolia Ardealului», an. VIII (1963), nr. 7—8, p. 525—545.

Codicele numit «Astra din Sibiu» este un miscelaneu — despre a cărui proveniență și autor nu există date — păstrat la Biblioteca orășenească din Sibiu, care conține pe lîngă unele slujbe mari ca *Patimile* și *Canonul Paștilor* și alte texte cu caracter didatic, moral, omiletic, poetic, profan și profetic. «Importanța lui constă în faptul că păstrează cea mai veche versiune a slujbelor *Strastiilor* — patimilor și a celei de la *Paști*, cu modificările pe care le introduce».

În prezentarea manuscrisului și în special a cuprinsului lui, autorul face comparație între textul din Codicele Astra din Sibiu, cu texte identice din alți codici : *Codicele sibian*, *Molitvelnicul* lui popa Ursu din Cotigleț, *manuscrisul nr. 104* din Bibliot. Acad. R.P.R. — secția Cluj, *Triodul* din 1726 de la București, *Strastnicul* de la Blaj din 1735 și din 1753, remarcînd că textele vechi profane — nu rituale — prezintă și elemente ungurești, în traducerea cărora s-a păstrat topica limbii ungurești, ca și în cele traduse din limba slavonă, unde s-a păstrat topica slavonă ; de asemenea se remarcă faptul că «nu se pomenește în el nimic despre sfinți sau Maica Domnului», ceea ce, adăugat la citarea mai ales a Psalmilor, indică influențe protestante. — *(I.V.G.)*.

D u m i t r u P o p, *Folclorul literar al «Tribunei»*, în «Studii de istorie literară și folclor» edit. de Secția de Istorie literară și folclor a Institutului de Lingvistică — filiala Cluj, 1964, p. 107—162.

După un studiu introductiv cu indicații asupra bibliografiei, D. Pop ne prezintă folclorul literar al Tribunei divizat astfel : cîntece și doine, strigături, bocete și cîntece funerare, diferite (poezia epică, colinde, descîntece și vrăji, ghicitori) și proza populară (basme, povești, snoave).

Redăm bibliografia colindelor, inserată la p. 145 :

1. A(lbini) S(eptimiu), *Din seara de Crăciun*, (din)Cut, 42 colinde, 1, «mulțumitură», IV (1887), nr. 31, p. 121 ; nr. 32, p. 125—126 ; nr. 33, p. 129—130 ; nr. 34, p. 133—134 ; nr. 35, p. 138 ; nr. 36, p. 142—143 ; nr. 37, p. 145—146 ; nr. 38, p. 149 ; nr. 39, p. 153—154 ; nr. 40, p. 157—158 ; nr. 41, p. 161 ; nr. 42, p. 165—166.

2. Bichiceanu Silviu, *Bizăreii, Datine și obiceiuri poporale în Lipova*, 2, IX (1892), nr. 286, p. 1141—1142.

3. Ciorbea Laurențiu, *Colinde*, din com. Ponor, Munții Apuseni, culese de..., 2, IX (1892), nr. 288, p. 1149.

4. Floarea Ana, *Anul nou*, XIX (1902), nr. 1, p. 3 (se reproduce o sorcovă).

5. Gaia Alexandru, *Mulțumita colacului după colinde*, de pe la Turda, 2, IV (1887), nr. 294, p. 1173—1174.

6. Holder Iuliu, *Colinde poporale*, de pe Valea Arieșului, (din) Ofenbaia, culese de..., 1 + «dizertație ce se zice la finea colindatului» («mulțumitură»), IX (1892), nr. 286, p. 1141.

7. Murarescu George, *Colinde,* din comitatul Caraș Severin, culese de..., 2, XVI (1899), nr. 288, p. 1112—1113.

8. Murășanu Emil, *Colinde,* din jurul Turzii, (din) Petridul sup., culese de..., 2, XVI (1899), nr. 273, p. 1093.

9. Papp Vasiliu, *Datine și obiceiuri poporale la Crăciun,* în com. Topa de sus, comitatul Bihor, 1 + 2 «mulțumiri», IX (1892), nr. 285, p. 1137—1138.

10. Sima al lui Ion Grigore, *Versuri poeticești întru cinstea întrupării Domnului nostru Is. Chr. noembrie 22 anul 1821,* adunate de «popa Daniil Radul, parohul satului Geomalul», 10 (și cîntece de stea), II (1885) nr. 291, p. 1163 ; nr. 292, p. 1167 ; nr. 293, p. 1170—1171 ; nr. 294, p. 1174—1175.

11. Șerb Nicolae, *Colinde,* din Mureș Uioara, culeasă de..., 1 urare, XVI (1899), nr. 288, p. 1112—1113.

12. Vasu Octavian, *Strîngerea ficiorilor la Crăciun.. Obiceiuri sociale din Țara Oltului,* din com. Voila, 5, XIII (1896), nr. 22, p. 85—86; nr. 23, p. 89 ; nr. 24, p. 93—94 ; nr. 25, p. 97—98.

13. Voicău Toșa, *Colinde,* din Pustiniș, culese de ..., XVI (1899), nr. 273, p. 1093.

14. S. L., *Colinde,* din Lunca, culese de.., 4, XVI (1899), nr. 273, p. 1093.

Miniatura și ornamentul cărții manuscrise din Țările Române — sec. XIV—XVIII, Editată de Muzeul de Artă al R.P.R., București, 1964.

Secția de artă românească a Muzeului de Artă al R.P.R. a organizat, în toamna anului 1964 și iarna anului 1965, în cîteva principale orașe din țară, o expoziție de manuscrise vechi, bogat ornamentate și împodobite cu miniaturi de o rară frumusețe. Cu acest prilej a fost editat un album cuprinzînd 62 de ilustrații de pe cărți de cult, cărți populare, cronografe, condici mînăstirești și alte documente din secolele al XIV-lea—al XVIII-lea, rînduite cronologic și începînd cu *Apostolul* din secolul al XIII-lea caligrafiat de Ștefan. Pentru fiecare exponat ni se dau detalii referitoare la fondul în care se află manuscrisul, materialul întrebuințat, caligraf, ornamentație, legătură, format. Se remarcă frontispiciile și ancadramentele cu motive geometrice sau naturale și portretele (în special cele ale evangheliștilor și ale unor domnitori).

Înainte de prezentarea catalogului, Corina Niculescu inserează un studiu introductiv în care se subliniază importanța culturală, artistică și istorică a vechilor noastre manuscrise. Conținutul, limba, scrisul și forma lor interesează în egală măsură. Aflăm aci o succintă descriere și o caracterizare critică a decorației manuscriselor în diferite perioade și în diferite centre din țară : la Mînăstirea Neamț (unde se remarcă activitatea de peste trei decenii a lui Gavriil Uric), Dragomirna, Sucevița, etc.

Studierea acestor manuscrise reflectă unitatea concepției artistice în cele trei provincii românești (Transilvania, Țara Românească și Moldova) și explică în bună măsură evoluția ornamentației și ilustrației de carte românească din veacurile următoare. — *(M. G. P.)*.

CONTROLAT

MANUSCRISELE NEPUBLICATE NU SE RESTITUIE. COLABORATORII SÎNT RUGAȚI SĂ-ȘI PĂSTREZE COPIE DE PE MANUSCRISELE PE CARE LE TRIMIT REDACȚIEI.

MANUSCRISELE, CĂRȚILE, COMUNICĂRILE OFICIALE ALE EPARHIILOR, REVISTELE PERIODICE, ABONAMENTELE ȘI ORICE FEL DE CORESPONDENȚĂ PRIVITOARE LA REVISTĂ SE TRIMIT PE ADRESA: EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE ORTODOXĂ, INTR. PATRIARHIEI Nr. 9, RAIONUL N. BĂLCESCU, BUCUREȘTI, CU MENȚIUNEA: «PENTRU STUDII TEOLOGICE, — REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ».