STUDII TEOLOGICE

9-10

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a ANUL XVIII Nr. 9—10

NOIEMBRIE—DECEMBRIE 1966

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, candidaţi la titlul de doctor în teologie, studenţii Institutelor teologice şi Prea Cucernicii Preoţi.

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

CUPRINSUL

Prof. ALEXANDRU ELIAN, Antim Ivireanul — apărător al prerogativelor scaunului mitropolitan al Ungrovlahiei 519

Pr. Prof. D. STĂNILOAE, Din aspectul sacramental al Bisericii 531

Doctorand DIMA M. DUMITRU, Lucrări românești despre poezia religioasă bizantină 563

Doctorand BURCUȘ M. TEODOR, Aspecte sociale în predica profeților Vechiului Testament . 575

Diac. Doctorand MIHUȚ V. MIRON, Instanțele judiciare în Bisericile Ortodoxe 584

Doctorand BRADEA CONSTANTIN, Viața religioasă bizantină în opera lui Nicolae Iorga . . . 611

NOTE BIBLIOGRAFICE

Pr. ATH. NEGOIȚĂ, Pr. Prof. GR. T. MARCU, I. F. STĂNCULESCU, D. A. DUMITRESCU, ȘT. ANDREESCU 622

SERIA II, ANUL XVIII

Nr. 9—10, NOV.—DEC. 1966

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE ORTODOXĂ

COMITETUL DE REDACȚIE :

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

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

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

Prof. Alexandru Elian

ANTIM IVIREANUL — APĂRĂTOR AL PREROGATIVELOR SCAUNULUI MITROPOLITAN AL UNGROVLAHIEI

Cercetările purtate în ultimele două decenii asupra personalității mitropolitului Antim Ivireanul al Ungrovlahiei, fără să schimbe în mod notabil perspectiva din care eram obișnuiți să privim figura sa de mare ierarh și cărturar, au izbutit totuși să precizeze și să adîncească numeroase aspecte legate de o neostenită activitate, care a atins domenii în mod obișnuit rămase străine de interesul sau de priceperea înaintașilor săi. Cunoaștem astăzi mai bine legăturile sale cu Gruzia, țara sa de obîrșie, sau șirul tipăriturilor executate sau patronate de el, dintre care, cîteva erau menite să aducă un neprețuit ajutor credincioșilor ortodocși de limbă arabă sau gruzină, din ținuturi atît de îndepărtate de eparhia pe care o păstorea. Textul *Didahiilor* sale, de o orginalitate care nu mai poate fi pusă la îndoială, este acum iarăși la îndemîna cititorilor, într-o ediție cu multă grijă întocmită [1]. Putem adăuga că și orientarea politică a lui Antim, cu toate implicațiile ei pe plan intern și extern, este mai bine înțeleasă și moartea silnică a marelui mitropolit își găsește mai ușor explicația în politica pro-cantacuzinească a lui Antim și în opoziția clasei conducătoare românești față de Nicolae Mavrocordat, primul reprezentant al noului regim turco-fanariot.

Istoricii Bisericii Românești n-au nesocotit — pe bună dreptate — nici atitudinea fermă pe care înaltul chiriarh a dovedit-o ori de cîte ori era vorba de drepturile Bisericii Ungrovlahiei și ale sale ca arhipăstor al ei, față de orice încercare de limitare care ar fi venit, fie din lăuntrul fie dinafara Țării Românești. Dovezi, de altfel, că Antim era conștient atît de înalta sa răspundere, cît și de drepturile care îi reveneau de pe urma acestei situații, se pot desprinde și din *Didahiile* sale, dar și din întîmpinările pe care, în 1712, le-a adresat în două rînduri, lui Constantin Brîncoveanu, în vremea cînd voievodul reflecta la depunerea din scaun al lui Antim. Nicăieri însă ele nu apar într-o lumină mai vie ca în scrisoarea — de fapt, un adevărat memoriu — adresată de ierarhul Ungrovlahiei patriarhului Constantinopolului, la 26 decembrie 1710, în împrejurări care socotim că merită să fie mai bine deslușite.

Pentru că, așadar, scrisoarea lui Antim către patriarhul ecumenic Atanasie este textul care grupează laolaltă toate argumentele pe care mitropolitul Ungrovlahiei a socotit că le poate invoca pentru apărarea

1. Vezi: Antim Ivireanul, *Predici*, ediție critică, studiu introductiv și glosar de G. Strempel, București, 1962. Într-o introducere bine informată, editorul folosește și bibliografia mai nouă, asupra tuturor problemelor ridicate de viața și activitatea mitropolitului Antim.

drepturilor sale canonice, amenințate de către unul din patriarhii apostolici, socotim că este nimerit ca — înainte de a lua, din nou, în considerare, fondul problemei — să amintim în ce împrejurări scrisoarea a fost publicată sau tradusă și care a fost răsunetul ei în rîndurile istoricilor Bisericii Românești din clipa cînd au luat cunoștință de cuprinsul ei.

Primul care a semnalat și tradus epistola lui Antim, pentru folosința cititorilor de limbă română, a fost Constantin Erbiceanu. Se știe că acesta întreprinsese, în 1889, o călătorie de studii la Constantinopol, cu care prilej a cercetat și vestita Bibliotecă a Metocului Sfîntului Mormînt din capitala imperiului otoman, unde — ne arată Erbiceanu — «a dat peste un număr foarte mare de manuscripte grecești, române și slavone și care erau culese din Principate» de învățați patriarhi ai Ierusalimului, precum Dositei și Hrisant Notara [2]. Printre aceste manuscrise, harnicul cercetător a reținut și pe cel ce purta pe atunci nr. 182 — un miscelaneu alcătuit din piese care aparținuseră și lui Hrisant — și, dintr-însul, a tălmăcit în românește amintita scrisoare. În 1891, Erbiceanu dă la lumină traducerea [3] (fără nici o indicație despre codicele care cuprindea copia originalului grecesc și locul unde l-a descoperit), însoțind-o de o scurtă introducere care rezumă actul și scoate în evidență importanța lui. Traducerea este corectă și limpede și nu putea să nu rețină atenția celor care cercetau soarta Bisericii Românești în preajma abolirii de către turci a domniilor pămîntene, urmată de instaurarea regimului fanariot [4].

În forma sa grecească, așa cum ni s-a păstrat numai în copia aflătoare în sus-menționatul manuscris din Constantinopol, scrisoarea lui Antim nu vede lumina tiparului decît abia în 1905, în cunoscuta culegere de acte patriarhicești publicată de arhimandritul K. Delikanis [5], cu emendări nu totdeauna fericite ale textului manuscris. Poate chiar înainte de această dată, echipa de grămătici de sub conducerea eruditului istoric ecleziastic Manuil Ghedeon, care executa — pentru colecția Hurmuzaki, de documente externe privind istoria românilor — copii, de pe acte și documente din arhivele și bibliotecile Constantinopolului, trimisese Academiei Române transcrierea scrisorii lui Antim [6] după același codice cu nr. 182, care între timp — în noua numerotare dată de Ath. Papadopulos-Kerameus — căpătase nr. 418 [7], așa cum îl găsim și în publicația lui

2. C. Erbiceanu, *Un manuscris grecesc al lui Chrisant patriarhul Ierusalimului*, în «Biserica Ortodoxă Română», XIV (1890—91), p. 423, n. 1.

3. C. Erbiceanu, *Un document de la Mitropolitul Ungrovlahiei Antim Ivireanul*, în «Biserica Ortodoxă Română», XV (1891—1892), p. 60—64.

4. Vezi d. p. Al. Rădulescu, *Mitropolitul Ungrovlahiei Antim Ivireanul*, București, 1898, p. 25—27 și Gh. M. Ionescu, *Influența culturei grecești în Muntenia și Moldova cu privire la Biserică, școală și societate, (1359—1873)*, București, 1900, p. 261—2 și, de același, *Istoria Mitropoliei Ungrovlahiei*, vol. II (1708—1787), București, 1914, p. 238—240, cu largi extrase din traducerea lui C. Erbiceanu, dar și cu repetarea confuziei acestuia, potrivit căreia, în 1710 mai era patriarh al Ierusalimului Dositei, decedat, de fapt, în 1707.

5. K. Delikanis, Πατριαρχικῶν ἐγγράφων τόμος τρίτος, Constantinopol, 1905, p. 391—395, nr. 183.

6. Copia Ghedeon se află la Biblioteca Acad. Republicii Socialiste România, sub cota: Doc. 91/DCLXXXVI.

7. Descrierea codicelui la Ath. Papadopulos Kerameus, Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη. t. IV, Petersburg, 1899, p. 393—403, nr. 418. Scrisoarea lui Antim e menționată sub pct. 44, la p. 399.

K. Delikanis. Pentru pricini pe care nu le-am putut deslusi, această copie, foarte corect executată, deşi trecuse prin mîinile lui N. Iorga (care, după obiceiul său, însemnase în fruntea textului, data, în cifre arabe, şi indicarea lunii în româneşte) n-a apărut la locul care i se cuvenea în volumul de documente greceşti din colecţia Hurmuzaki, îngrijită de marele nostru istoric şi apărut, ca al XIV-lea (partea I-a) volum al culegerii, în 1915. N. Iorga, care dăduse la lumină două ediţii din preţioasa sa *Istorie a Bisericii româneşti şi a vieţii religioase a Românilor*, fără să menţioneze o piesă de importanţa scrisorii lui Antim, pare că ia, propriu-zis, cunoştinţă de aceasta abia mai tîrziu cînd a pregătit pentru tipar ultima din cele trei părţi ale amintitei culegeri de documente greceşti inserate în colecţia Hurmuzaki (vol. XIV, partea a III-a), şi anume către anul 1934. Intr-adevăr, de data aceasta, scrisoarea mitropolitului muntean către patriarhul ecumenic Atanasie este publicată, în forma ei grecească şi în traducerea paralelă în limba română [8], iar N. Iorga izbit de interesul, pe care-l socotea excepţional, al misivei lui Antim, îi comunică cuprinsul şi îi relevă semnificaţia într-o comunicare ţinută la Academia Română la 23 noiembrie 1934 [9], revenind scurtă vreme după aceasta şi cu alt prilej asupra ei [10].

Din păcate, N. Iorga care nu cunoaşte, se pare, ediţia lui K. Delikanis şi nu-şi mai amintea de copia care, de cîteva decenii, se păstra în colecţiile Academiei, s-a folosit — pentru noua sa ediţie — de ceea ce însuşi numea «o copie rea», de pe care a putut fi deslusită această scrisoare «din nenorocire destul de prost păstrată» [11]. N. Iorga nu ne-a dat lămuriri mai amănunţite asupra provenienţei acestei copii insuficiente care a stat la baza ediţiei sale. Din prefaţa la vol. XIV, partea III-a din colecţia Hurmuzaki ar reieşi că este vorba de una din «rămăşiţele neîntrebuinţate în cele două volume precedente din copiile făcute la Constantinopol de d. Manuil Ghedeon pentru Academia Română» [12]. Ni se pare însă cu neputinţă ca de pe copia lui Ghedeon, corect şi caligrafic executată, să fi rezultat un text care este sub orice critică şi care a determinat şi o traducere românească corespunzătoare. Oricum ar sta lucrurile şi fiindcă ediţia din 1936 a lui N. Iorga a fost şi continuă să fie folosită de cercetători care nu sînt edificaţi asupra valorii ei şi nu socotesc necesar să se îndrepte către ediţia şi traducerea mai veche (mult superioare, fără să fie însă, cu totul, lipsite de erori sau inadvertenţe), am socotit potrivit să dăm — în anexă la acest articol — o nouă ediţie a textului grec, însoţit de o tălmăcire românească nouă. Ni s-a părut cu atît mai indicat să pornim această acţiune cu cît — datorită unor împrejurări pe care le vom evoca, poate, cu alt prilej — manus-

8. Vezi Hurmuzaki-Iorga, *Documente*, vol. XIV, 3, Bucureşti, 1935, p. 79—82, nr. XLIX, Cf. însă şi vol XIV, 1, Bucureşti, 1915, p. 434, nr. CCCCLIX, cu indicarea de către Iorga a datelor din nota precedentă.

9. N. Iorga, *Mitropolitul Antim Ivireanul în lupta cu Ierusalimul pentru drepturile Bisericii Sale. Comunicare făcută în şedinţa Academiei Române la 23 noemvrie 1934*, în «Biserica Ortodoxă Română», LII (1934), p. 721—725.

10. Aşa de pildă, în articolele sale: *Intre Antim şi Mitrofan mitropoliţi ai Ţării Româneşti*, în «Biserica Ortodoxă Română», LIII (1935), p. 1 şi mai ales în *Despre Antim Ivireanul*, ibidem, LV (1937), p. 618—622.

11. Cf. N. Iorga, *Mitropolitul Antim Ivireanul în lupta cu Ierusalimul...*, p. 722.

12. Cf. Hurmuzaki-Iorga, *Documente*, vol. XIV, 3, p. VII.

criscul grec 418 (=182) al Metocului Sfîntului Mormînt din Constantinopol face parte, din 1951, din colecţia de manuscrise greceşti a Academiei Republicii Socialiste România, purtînd cota: ms. gr. 1270.

Era firesc, credem noi, ca împlinirea unui sfert de mileniu de la dispariţia marelui mitropolit muntean, să-i îndemne pe cercetători să înnoiască, după puteri, informaţiile care stau la temelia unei aprecieri mai exacte şi mai temeinice a activităţii neuitatului ierarh. Iar înnoirea nu poate veni, în problema pe care am abordat-o, decît printr-o nouă şi atentă scrutare a izvoarelor, care să îngăduie publicarea unui text mai cu grijă stabilit şi a unei traduceri mai fidele şi mai curgătoare după un document a cărui însemnătate nu scapă astăzi nimănui.

Publicarea acestui document prilejuieşte însă un număr de consideraţii şi de date noi în primul rînd asupra circumstanţelor care l-au provocat.

Era şi pînă acum bine cunoscută poziţia specială pe care Patriarhia Ierusalimului şi-o cîştigase în ţările române în secolul al XVII-lea [13]. Este de prisos să mai stăruim asupra unor împrejurări şi situaţii care — de altfel — au alcătuit obiectul unor cercetări speciale: greutăţile de tot felul în care Sfîntul Mormînt se găsea şi din care nu putea scăpa decît prin milosteniile repetate şi din belşug dăruite de credincioşi mai cu seamă din principatele dunărene; prestigiul pe care Ierusalimul şi-l dobîndise în lumea românească datorită acţiunilor multilaterale întreprinse, mai cu seamă, de marele patriarh Dositei, un adevărat patron spiritual al ţărilor noastre în a doua jumătate a veacului amintit. Consecinţa firească a acestui concurs de împrejurări au fost închinările de mînăstiri, biserici, metocuri de pe teritoriul Ţării Româneşti şi Moldovei, Sfîntului Mormînt.

Dacă aceste fapte erau binecunoscute, mai puţin cunoscut a rămas, după ştiinţa noastră, un demers întreprins în 1709 de către patriarhul Hrisant Notara, urmaş, în 1707, al unchiului său Dositei, în Scanul apostolic al Ierusalimului, pe lîngă Patriarhia Ecumenică. Demersul nu a ajuns pînă la noi în forma în care a fost întreprins, sau — cel puţin — nu ştim să fi fost dat la lumină pînă în prezent. În schimb, am semnalat, în urmă cu cîţiva ani [14], existenţa unei scrisori sinodale, din decembrie 1709, dată de patriarhul ecumenic Atanasie, adică de acela căruia — un an mai tîrziu — Antim Ivireanul îi adresa scrisoarea de care ne ocupăm. În această scrisoare sinodală, rămasă pînă azi inedită [15], Atanasie răspundea la cererea lui Hrisant, într-o speţă neobişnuită. Patriarhul Ierusalimului îi ceruse să întărească, cu autoritatea sa, un obicei care — după spusa lui — era din vechime în vigoare în mînăstirile, bisericile şi metocurile închinate Ierusalimului, în Ţara Românească şi în Moldova, şi anume ca igumenii aghiotafiţi şi toţi ceilalţi care aveau vreo funcţie

13. Cf. şi Ilie Georgescu, *Legăturile Ţărilor Române cu Ierusalimul. Patriarhii Ierusalimului în Ţările Române (veac. al XVII-lea—al XVIII-lea)*, în «Studii Teologice», VIII (1956), p. 349—362.

14. Vezi Alexandru Elian, *Legăturile Mitropoliei Ungrovlahiei cu Patriarhia de Constantinopol şi cu celelalte Biserici Ortodoxe. A. De la întemeiere pînă la 1800*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXVII (1959), p. 931, n. 138.

15. În ms. rom. 603, la Biblioteca Republicii Socialiste România, f. 370—371. Pasajele traduse, precum şi cele reproduse în originalul grecesc, care urmează, sînt luate de pe copia ce se găseşte în acest manuscris.

ecleziastică în acele sfinte locașuri să pomenească, fără încetare, «la sfinţitele sărbători, la ectenii și la celelalte slujbe de peste an» numele patriarhicesc al lui Hrisant, «și nici un alt nume de arhiereu să nu fie rostit laolaltă cu acela, ca să nu se introducă în biserici o îndoită conducere (διπέφαλος ἀρχή)», ceea ce ar fi în nepotrivire cu buna rînduială bisericească. Patriarhul ecumenic și sinodul său sînt, dar, solicitați să recunoască și să întărească această «datină» atît de specios motivată.

Pus în fața acestei situații, Atanasie încearcă, în preambulul gramatei sale, o expunere de principii. Canoanele sînt, evident, îndreptarul de la care nu trebuie să se abată o sănătoasă rînduială. «Dar nu mai puțin — adaugă el — există în același timp, pe alocuri, și unele vechi obiceiuri, ce nu se împotrivesc sfinţitelor canoane, care au fost născocite, cu toată înțelepciunea și după iconomie de către bărbați purtători de Dumnezeu, ca unele ce au fost întocmite după împrejurări, în cursul vremurilor, ca înmănunchere și întărire, în vederea unui scop bine venit». Aceste obiceiuri au izbutit să se mențină în vigoare, deși — adaugă cu prudență patriarhul — «pentru care pricini, nu știm precis, pentru că nu sînt scrise» (ὧν καὶ περ τὰς αἰτίας ἀκριβῶς οὐκ ἐπιστάμεθα, διὰ τὸ ἀγράφους εἶναι). Datorită împrejurării că ele se exercită neîntrerupt pînă azi, este evident că în anumite ținuturi se dovedesc a avea vechime, după cum se constată că, din vechi, și în dieceza Ierusalimului s-au acordat unele îngăduințe (φιλοτιμίας τινάς) de către «răposații, de demult patriarhi ai Scaunului acestuia ecumenic». Hotărîrea pe care patriarhul și sinodul o iau este ca, pentru Hrisant, «toate mînăstirile lui patriarhicești și bisericile și metocurile, aflătoare în eparhiile Ungrovlahiei și Moldovlahiei, să le aibă dînsul sub stăpînirea și conducerea sa, cîrmuindu-le, ca și mai înainte, să înscăuneze și să scoată pe igumeni și pe ipistați, cînd și pe care poftește». Tipicul liturgic să se alcătuiască pomenindu-se în toate împrejurările numele patriarhului Ierusalimului și al urmașilor săi, în veci «și să nu se mai pomenească, împreună cu al său, nici un alt nume, nici acela al ierarhului locului», ca să nu se introducă tot mai mult, pe nesimțite, tot soiul de situații nepotrivite (ἵνα μὴ παρείσδοσίς τις προχωρήσῃ διαφόρων ἀτοπημάτων). Nu este ușor de lămurit de ce Hrisant a ales acest moment (probabil noiembrie 1709), pentru a-și formula cererea sa adresată Constantinopolului, după cum e greu de hotărît căror presiunii a trebuit să cedeze Patriarhia Ecumenică pentru a acorda lăcașurilor sfinte închinate Ierusalimului, de pe teritoriul unor eparhii depinzînd totuși de Constantinopol, elementele unui drept de exteritorialitate cu consecințe care nu puteau fi prevăzute. Socotim, totuși, că Hrisant a ținut mai mult seama de Moldova și de sprijinul pe care-l putea primi din partea Iașilor, unde se instalase domn Nicolae Mavrocordat, decît de Țara Românească, de sub oblăduirea lui Brîncoveanu.

Intr-adevăr, Nicolae Mavrocordat, la 6 noiembrie 1709, fusese numit domn al Moldovei [16], în locul lui Mihail Racoviță, și avea să intre în Iași la 25 ianuarie 1710 [17]. Fost, vreme de mai mulți ani, mare dragoman

16. Hurmuzaki-Iorga, *Documente...*, vol. XIV, 1, p. 417—418, nr. CCCCXLII (Nicolae Mavrocordat către Gherasim Paladas, patriarhul Alexandriei).

17. *Ibidem*, p. 421—422, nr. CCCCXLVI (N. Mavrocordat către Hrisant Notara).

al Porții, Mavrocordat se bucura, în cercurile Patriarhiei Ecumenice, de o influență neobișnuită pe care a și pus-o în joc cînd a intervenit pentru a se ajunge la o împăcare între patriarhie și mitropolitul Moldovei, Ghedeon, care nesocotise formele obișnuite, cînd fusese strămutat de la Episcopia Romanului, la scaunul Moldovei și Sucevei [18].

Prietenia Mavrocordaților cu Hrisant Notara era veche și trainică și era firesc ca Hrisant să solicite, pe lîngă noul principe al Moldovei, favoruri pe care nu le-ar fi putut dobîndi de la nici unul din înaintașii acestuia de pe tronul Moldovei. Printre primele scrisori trimise de Mavrocordat, din Iași, la scurtă vreme după intrarea sa în Moldova, se numără și cea către Hrisant, în care-l asigură de «prea sincera iubire fiască» ce o păstra patriarhului de Ierusalim și că este «cu cea mai mare bunăvoință în cele ce țin de Prea Sfîntul Mormînt» [19]. Intr-o scrisoare din 9 mai 1710, Mavrocordat îl asigură pe Hrisant că este, întotdeauna plin de tot zelul «pentru ocrotirea cinstitelor Tale mănăstiri» [20]. Nu este locul să ne oprim și asupra altor dovezi de solicitudine venite din partea noului principe fanariot; vom mai desprinde un singur pasaj — edificator — dintr-o scrisoare a aceluiași, către Hrisant, trimisă în vremea celei de-a doua domnii moldovene a lui Nicolae Mavrocordat. La 26 aprilie 1712, acesta îi scria patriarhului de Ierusalim : «Pentru cîrmuirea cinstitelor tale mînăstiri de aici și pentru preacuvioșii igumeni dintr-însele, toate se fac așa, după porunca și buna plăcere a Prea Fericirii Voastre, fiindcă Ea este deplin stăpînă în zisele sfinte mănăstiri și cîrmuirea lor atîrnă de preaînțeleapta Sa hotărîre, la care ajutăm și noi din tot sufletul» [21]. Acestea fiind raporturile dintre Hrisant și Nicolae Mavrocordat pe de o parte, dintre acesta din urmă și patriarhul ecumenic Atanasie, pe de altă parte nu e greu de înțeles cum o cerere a lui Hrisant, care putea avea oricînd sprijinul principelui fanariot de la Iași, trebuia ținută în seamă de Marea Biserică.

E probabil că Hrisant să fi socotit că cererea sa oricît de neobișnuită ar fi fost, să găsească sprijin și din partea voievodului muntean. De data aceasta, însă, cu toată hotărîrea luată la Constantinopol, Ierusalimul s-a lovit de atitudinea dîrză a lui Antim.

Într-adevăr, evocarea împrejurărilor care au precedat corespondența mitropolitului muntean cu Marea Biserică dă — credem noi — cheia întregii argumentări a lui Antim care este, la drept vorbind, mai puțin îndreptată împotriva lui Hrisant, cît era un răspuns, punct cu punct, la considerentele formulate și la hotărîrile luate de patriarhul ecumenic Atanasie, prin gramata sa din decembrie 1709. Este de prisos să rezumăm, odată mai mult scrisoarea lui Antim [22], a cărei traducere integrală — dată

18. *Ibidem*, p. 418—420, CCCCXLIV (Atanasie al Constantinopolului către mitropolitul Moldovei, Ghedeon).

19. Vezi scrisoarea din 28 ianuarie 1710, menționată mai sus la n. 17.

20. *Ibidem*, p. 426, nr. CCCCLI. 21. *Ibidem*, p. 462, nr. CCCCLXXXVIII.

22. O bună analiză a cuprinsului la I. Rămureanu, *Antim Ivireanul luptător pentru Ortodoxie*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXIV (1956), p. 831—853, vezi îndeosebi cap. 5: ***Legăturile Mitropolitului Antim Ivireanul cu Patriarhia Ecumenică și cu Patriarhia Apostolică a Ierusalimului***, p. 846—853, unde se menționează încercările ulterioare ale lui Antim de a se desvinovăți de bănuielile lui Hrisant. Cf. și G. Strempel, *ed. cit.*, p. 18—19.

în anexă la acest articol — va risipi orice nedumerire. Dincolo de o strînsă expunere sprijinită pe canoane şi pe legiuirea lui Justinian («dumnezeieştile legi», cum le numeşte Antim), atacurile merg, desigur, împotriva îndrăznelii lui Hrisant, dar ironia, care nu-i lipsită nici de forţă, nici de fineţe îl atinge direct pe patriarhul Atanasie, gata să cedeze injoncţiunilor lui Hrisant (şi poate şi celor ale lui Mavrocordat), dar care ştia să dea înapoi în faţa fermităţii arătate de Ţara Românească de unde nu intervenise poate numai Antim, ci, foarte probabil, şi protectorii săi Cantacuzinii sau chiar Constantin Brîncoveanu. Scrisoarea lui Antim este a unui biruitor, care primise satisfacţie la cererile sale, dar care îşi acordă plăcerea de a servi patriarhului ecumenic o lecţie, la cîteva zile după ce sosise vestea mazilirii lui Nicolae Mavrocordat din Scaunul Moldovei, şi cînd deci şi Hrisant — poate şi Atanasie — îşi pierduse pentru o vreme un vajnic sprijinitor [23].

Desigur că impresia pe care o lasă puternicul atac condus de mitropolitul Antim pentru drepturile sale de arhipăstor în Mitropolia Ungrovlahiei şi împotriva mijloacelor folosite de Hrisant e oarecum slăbită de încercările de dezvinovăţire pe care, începînd din 1712, mitropolitul muntean le face pe lîngă patriarhul Ierusalimului [24]. E drept că, la data aceasta, Nicolae Mavrocordat era din nou domn în Moldova, poziţia lui Hrisant era din nou consolidată, iar a lui Antim, în conflict făţiş cu Brîncoveanu şi cu o parte a înaltului cler românesc sau vieţuind în Ţara Românească, e cît se poate de precară. Trebuie să credem, îndeosebi, că neînţelegerile sale cu Mavrocordat, care au culminat cu caterisirea şi tragicul său sfîrşit din 1716, îşi au începutul mult mai de vreme, poate chiar în împrejurările din 1710, pe care le-am înfăţişat mai sus.

Scrisoarea lui Antim din luna decembrie 1710 este cu adevărat un document de o netăgăduită însemnătate. Ei îi datorăm şi o analiză sub raportul întemeierii ei juridice, care rămîne să fie făcută cu alt prilej. Ajungem să amintim, acum, că Antim ia atitudine pentru dreptul pozitiv împotriva celui consuetudinar, cel dintîi fiind reprezentat de canoane şi de dreptul justinian. Dreptul ctitoricesc îşi află temelia în stipulaţiile Codului şi Novelelor din *Corpus Juris civilis*, care nu pot fi amendate de legiuiri sau de practici mai noi. Stavropighiile avînd o bază subredă canonică sînt mai degrabă îngăduite decît recunoscute drept canonice de un ierarh ca Antim, care trebuia să se plece în faţa unei practici adoptate de însuşi Constantin Brîncoveanu, pentru ctitoria sa de la Hurezi. Drepturile episcopului locului asupra mînăstirilor din eparhie sînt subliniate cu o intransigenţă, pe care epoca postjustiniană ştiuse să o tempereze considerabil. Această simplă enumerare arată interesul argumentării juridice a lui Antim, care trebuie — desigur — cercetată pe larg, în lumina experienţei pe care ne-o furnizează practica juridică bizantină şi postbizantină, ca şi din punctul de vedere propriu al mînăstirilor închinate al căror statut canonic e departe de a fi pe deplin elucidat. Experienţa pe care Mitropolitul Ungrovlahiei a avut-o, la scurtă vreme după dispariţia lui Antim cînd noul mitropolit Mitrofan a luat curajos atitudine faţă de

23. Pentru întristarea lui Hrisant la aflarea veştii de mazilire a lui Mavrocordat, vezi şi Hurmuzaki-Iorga, *Documente*, vol. XIV, 1, p. 433—434. (Scrisoarea din 9 decembrie 1710 a lui Ioan Mavrocordat către Patriarhul Hrisant Notara).

24. Cf. Alexandru Elian, *op. cit.*, p. 931 şi n. 140.

încălcările săvîrşite, de data aceasta de Patriarhia Alexandriei, în dauna unor aşezăminte româneşti [25], arată gravitatea unei situaţii pe care Antim Ivireanul a întrevăzut-o şi a încercat să prevină adîncirea ei, adîncire care ar fi ameninţat fiinţa însăşi a Bisericii Româneşti.

*

TEXTUL ORIGINAL AL SCRISORII LUI ANTIM IVIREANUL

† Τῷ παναγιωτάτῳ, λογιωτάτῳ καὶ οἰκουμενικῷ πατριάρχῃ, κυρίῳ κυρίῳ Ἀθανασίῳ τῷ ἡμετέρῳ αὐθέντῃ καὶ δεσπότῃ, πανευλαβῶς τὴν προσκύνησιν.

Δίδομεν εἴδησην τῇ Ὑμετέρᾳ Παναγιότητι, ὡς ἐδεξάμεθα διὰ τοῦ ἄρχοντος μέγα παχαρνίκου τὴν περὶ τῶν ζητημάτων ἡμῶν ἀπόκρισιν, ἄδειαν ἡμῖν παρέχουσαν τελείαν καὶ ἄνευ γράμματος συνοδικοῦ διοικεῖν πᾶσαν τὴν ὑπόθεσιν τῶν ζητημάτων ἡμῶν ἐν τῇ ἡμετέρᾳ ἐπαρχίᾳ, ἀποβλέποντας εἰς τοὺς κανόνας τῶν μακαρίων πατέρων καὶ εἰς τοὺς θείους νόμους, καὶ ἦμεν τοῖς πατρικοῖς μηνύμασιν εὐαρεστούμενοι καὶ ἐπαναπαυόμενοι. Ὁ δὲ μέγας χαρτοφύλαξ γράφει ἡμῖν ὡς ἔνευσεν ἡ Ὑμετέρα Παναγιότης, μεσολαβήσαντος αὐτοῦ, δοῦναι ἡμῖν καὶ ἐγγράφως τῶν ζητημάτων ἡμῶν τὴν ἀπόκρισιν ἄνευ τοῦ μνημοσύνου τοῦ Ἱεροσολύμων, διὰ τὸ ἔχειν αὐτὸν τούτον λέγων ἀπὸ τῶν ἐν τῇ ἡμετέρᾳ ἐπαρχίᾳ πατριαρχικῶν μοναστηρίων ἔτι γε μὴν καὶ ἐξ ἔθους· γελοῖον μέντοι ἅτε παράνομον καὶ παρὰ κανόνας τὸ λέγειν τινὰ ἔθος ἐπικρατεῖν τὸν Ἱεροσολύμων μνημονεύεσθαι εἰς τὸ «ἐν πρώτοις μνήσθητι, Κύριε» ἐν ἀλλοτρίᾳ παροικίᾳ, πολὺ δὲ γελοιότερον αὖθις τὸ λέγειν εὑρίσκεσθαι ἐν τῇ Οὐγκροβλαχίᾳ μοναστήρια ὑποκείμενα τῷ Ἱεροσολύμων ἢ ἑτέρῳ πατριάρχῃ, χωρὶς τῶν σταυροπηγιακῶν μοναστηρίων τῆς Ὑμετέρας Παναγιότητος· οὔτε γὰρ ἦν ποτε, οὔτε ἔσεταί τινι τῶν ἐξ ἀλλοτρίας παροικίας πατριαρχῶν ὑποκείμενα ἐν τῇ Οὐγκροβλαχίᾳ μοναστήρια, ἀλλὰ πάντα ταῦτα ὑπὸ τὴν ἡμετέραν τελοῦσι διοίκησιν, ἐν οἷς καὶ ὅτε τὴν ἀναίμακτον ἐπιτελοῦμεν θυσίαν, ἐπὶ τοῦ ἱεροῦ συνθρόνου μόνοι ἡμεῖς καθήμεθα, οὐχὶ δὲ καὶ ὁ Ἱεροσολύμων. Τοίνυν ἔλεος μόνον συνευδοκούντων ἡμῶν χάριν τοῦ Ἁγίου Τάφου παρὰ τῶν ἡμετέρων μοναστηρίων τῷ Ἱεροσολύμων δίδοται, ἀλλ' οὐ καὶ τὸ εἶναι αὐτὸν Οὐγκροβλαχίας, τὸ δὲ ἔθος ἔνθα εἰσὶ κανόνες θείων πατέρων καὶ νόμοι ἔγγραφοι χώραν οὐκ ἔχει, διότι ἄγραφον ἔθος μόνον ἐκκλησιαστικόν ἐστιν οἱ ὑπὸ τῶν ἁγίων ἀνδρῶν ἡμῖν παραδοθέντες θεσμοί, ὥς φησιν ὁ μέγας Βασίλειος, καὶ ἄγραφον ἔθος πολιτικόν ἐστιν οἷς ἔγγραφος οὐ κεῖται νόμος. Οἱ δὲ τῶν ἁγίων συνόδων κανόνες πλέον καὶ αὐτῶν ἰσχύουσι τῶν νόμων, ὡς παρὰ τῶν μακαρίων πατέρων, γνώμῃ καὶ σπουδῇ καὶ ψήφῳ τῶν τηνικάδε βασιλέων συγγραφέντες καὶ ἐπιστηριχθέντες. Ὁ δὲ τῆς Ἑνώσεως Τόμος πρὸς τοῖς ἄλλοις καὶ τάδε ῥητῶς λέγει· «τοῖς ἐν καταφρονήσει τιθεμένοις τοὺς ἱεροὺς καὶ θείους κανόνας τῶν μακαρίων πατέρων ἡμῶν, ἀνάθεμα». Πῶς οὐ φρίττει ὡς πνευματικὸς πατριάρχης ὁ Ἱεροσολύμων, εἰδὼς πάνυ καλῶς τῶν τοιούτων πατέρων τοὺς ἀναθεματισμούς; Ἀλλὰ πόθεν οἰκεῖα ποιεῖται τὰ ἐν τῇ ἡμετέρᾳ ἐπαρχίᾳ μοναστήρια καὶ τὸ ἄθεσμον ἐν αὐτοῖς αὐτοῦ μνημόσυνον γιγαντιαίῳ πηδίματι, μετὰ Ἀλεξανδρείας καὶ Ἀντιοχείας χρώμενος; Ἢ πῶς οἱ τῶν ἐν Οὐγκροβλαχίᾳ μοναστηρίων κτίτορες δέδωκαν αὐτῷ ὃ οὐ δύνανται; Διελθέτω αὐτοῦ ἡ μακαριότης τὸν περὶ τῶν μοναστηρίων Ἰουστινιάνειον νόμον, τὸν διαγορεύοντα· τὰ γινόμενα παρὰ τῶν κτιτόρων ἐν τοῖς μοναστηρίοις τυπικὰ στέργειν ὀφείλουσιν εἰ μήπου τοῖς

25. *Ibidem*, p. 932.

κανόσιν ἐναντιοῦνται, οὐ γὰρ ἔξεστιν αὐτοῖς ἀπείργειν τούς ἐγχωρίους ἐπισκόπους τῶν κανονικῶν δικαίων ἐν τοῖς παρ᾽ αὐτῶν κτιζομένοις μοναστηρίοις, οὐδὲ οἱ ἀνεγείροντες ἀρχιερεῖς μοναστήρια ἐπισκήπτειν μετ᾽ἐπιτιμίου δύνανται τοῖς μετ᾽αὐτούς ἀρχιερεῦσι, μηδ᾽ὁτιοῦν εἰς αὐτὰ δίκαιον ἔχειν· στρέφεται γὰρ ὁ παράλογος ἀφορισμὸς εἰς τὰς ἐκείνων κεφαλάς. Ὡσαύτως διελθέτω καὶ τὸν α′ κανόνα τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει α′ καὶ β′ συνόδου. Εἰ δὲ ἐξ ἀγνοίας ἢ ἀμαθίας τῶν πρὸ ἡμῶν, ἢ βίᾳ καὶ δυναστείᾳ ἐν τῇ ἡμετέρᾳ ἐπαρχίᾳ ἔθος τι γέγονε καὶ παρὰ κανόνας τῶν ἁγίων πατέρων, ὑπὸ τῶν ληστρικῶς ἐν αὐτῇ ἐπιβάντων διενεργήθη, οἱ τὸ ἀμετάθετον καὶ ἀκατάλυτον ἔχοντες θεῖοι κανόνες καὶ νόμοι τὸ τοιοῦτον ἄθεσμον ἔθος ἐξωθοῦσιν ἤδη τῆς ἡμετέρας ἐπαρχίας, ἔχοντες ἀκριβεστάτην φύλακα αὐτῶν τὴν Μεγάλην τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίαν, καὶ ἅμα τοῖς τολμητίαις κατὰ κράτος ἀποδιοπομποῦνται, ὡς ὁ β′ κανὼν τῆς ς′ συνόδου λέγει· «ὁ τινὰ τῶν κατὰ μέρος ἢ κοινῇ καὶ ἰδίᾳ συμπάντων συντεταχότων παρὰ τῶν ἁγίων πατέρων κανόνων παραχαράττειν ἢ ἀνατρέπειν ἢ ἀθετεῖν τολμῶν, ἢ καινοτομεῖν, ὁ τοιοῦτος ἔστω ἀνάθεμα καὶ τοῦ χριστιανικοῦ καταλόγου ἀλλότριος». Εἰ δέ τινες τῶν προγενεστέρων ἡγεμόνων, ὄντες παντάπασιν ἄπειροι τῶν ἀναθέματι καθυποβαλλόντων τουτωνί κανόνων καὶ ἀπαλλοτριούντων τοῦ χριστιανικοῦ καταλόγου τοὺς ἀποξενοῦντας τῶν ἐγχωρίων ἐπισκόπων τὰ ὑπὸ τὴν διοίκησιν αὐτῶν μοναστήρια, εὐλαβείᾳ φερόμενοι δεδώκασι τισὶ τοιαῦτα γράμματα, ὅμως οὐκ ἐκλύουσι τοῦ μνημοσύνου ἐν αὐτοῖς τοὺς ἰδίους ἐπισκόπους· τὸ γὰρ ἐλεεῖν σύνηθες τοῖς ἡγεμόσι, τὸ δὲ ἱεροσυλεῖν ἐν τῷ ἐλεεῖν πάντῃ παράνομον. Ἀλλ᾽οἱ νῦν, ὡς μεμαθηκότες τὴν τῶν θείων κανόνων ἀκρίβειαν καὶ παρ᾽ ἡμῶν αὐτῶν καὶ παρ᾽ἄλλων σοφῶν τὰ θεῖα ἀνδρῶν, καὶ αὐτοῖς ὄμμασιν αὐτοὺς ἰδόντες καὶ ἀναγνώσαντες, ἀπεσκοράκισαν τὴν παρανομωτάτην ταύτην συνήθειαν, καὶ εἰ τοιοῦτόν τι πρὸ τοῦ εἰδέναι τοὺς τῶν πατέρων κανόνας ἐθέσπισαν, ἀπεβάλοντο, τοὺς τῶν μακαρίων πατέρων κανόνας μᾶλλον ἐνστερνισάμενοι ὡς φιλόθεοι, καὶ τὸ μὴ ὑπὸ ἀναθέματι εἶναι ἢ τὰ ἑαυτῶν θεσπίσματα τὰ ἐξ ἀγνοίας γεγενημένα, διότι λέγουσιν οἱ θεῖοι νόμοι· «τὰ κακῶς κριθέντα καὶ τυπωθέντα οὔτε νόμος, οὔτε χρόνος, οὔτε συνήθεια βεβαιοῖ», καὶ πάλιν· «τὰ ἐξ ἀρχῆς βέβαια ἐκ τῶν ἐπισυμβαινόντων οὐκ ἀκυροῦνται». Εἰ δὲ οἱ νόμοι τοιαῦτα ἡμῖν διαβεβαιοῦνται, πῶς τὰ τοῖς θείοις κανόσι τῶν μακαρίων πατέρων ἀντιφερόμενα ἔχοιεν ἂν λόγον συστάσεως; Τὰ γὰρ ἅπαξ τῷ Θεῷ ἀφιερωθέντα κατὰ γνώμην τοῦ ἐπισκόπου μοναστήρια, ἀλλ᾽οὐ τῷ θείῳ ναῷ τοῦ Ἁγίου Τάφου, οὐ δύνανται ἑτέρῳ τινί δεύτερον ἀφιερωθῆναι· οὐ γὰρ Θεὸς ὁ τοῦ Ζωοδόχου Τάφου ναός, ἀλλὰ Θεοῦ ναὸς καὶ μόνῳ Θεῷ ἀφιερώμενος, καθὰ καὶ οἱ λοιποὶ θεῖοι ναοί. Πόθεν οὖν ἡ αὐτοῦ μακαριότης ἔχει μνημονεύεσθαι ἐν τοῖς μὴ ὑποκειμένοις αὐτῷ μοναστηρίοις; Ἀλλ᾽οὔτε τιμὴν φέρει τῇ Ὑμετέρᾳ Παναγιώτητι ἔχειν τὸν Ἱεροσολύμων σταυροπηγιακὰ μοναστήρια εἰς τὰς ὑποκειμένας τῷ οἰκουμενικῷ θρόνῳ μητροπόλεις, καὶ ταύταις καταχρᾶσθαι καὶ τῶν ἐν αὐταῖς μητροπολιτῶν κατεξουσιάζειν· οὐ γὰρ ἑνὸς ἢ δύο ἢ τριῶν μόνον μοναστηρίων, ἀλλὰ σχεδὸν πλείω τῶν εἴκοσιν ἐν τῇ ἡμετέρᾳ ἐπαρχίᾳ τὴν ἐξουσίαν ἀφήρπασε, παρὰ ταῦτα δὲ καὶ ἀπὸ τῶν ἐκκλησιῶν τῶν χωρίων τῶν δοθέντων αὐτῷ παρὰ τῶν ἡγεμόνων χάριν ἐλέους, ἐν αἷς εἰσὶν ἡμέτεροι ἱερεῖς κοσμικοί, τὸ ἡμέτερον μνημόσυνον τελείως ἐκβαλών, τὸ ἑαυτοῦ μόνον προσέταξε μνημονεύεσθαι, καὶ, ἐν συνόψει, μόνοι ἡμεῖς ὑπελείφθημεν μὴ μνημονεύοντες τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ εἰς τὸ «ἐν πρώτοις μνήσθητι, Κύριε». Τοίνον, εἰ μὴ καὶ ἡ Υμετέρα Παναγιότης συνενδοκήσοι εἰς ἀναίρεσιν ταύτης τῆς λύμης, παραχωρησάτω αὐτῇ καὶ τοῦ μνημοσύνου αὐτῆς, ἵν᾽ ἔχωμεν εἰ<...>* ἕνα μόνον πατριάρχην,

* Lacună în text.

αὐτόν, ἀλλ'οὐ δύο. Εἰ δὲ τοῦτο μὲν ὡς παράνομον καὶ παρὰ κανόνας ποιῆσαι οὐ βούλεται, οὐ γὰρ θέμις, οὔτε ἡμεῖς δυνάμεθα δοῦναι αὐτῷ τὰ ἡμέτερα δίκαια ἐὰν καὶ οὐρανόθεν ἄγγελος θεῖος ἡμῖν τοῦτο ἐπιτρέψῃ, βεβαιοτέρους τοὺς τῶν μακαρίων πατέρων ἱεροὺς κανόνας καὶ νόμους θείους τῆς τοῦ ἀγγέλου προσταγῆς κατέχοντες.

Λοιπὸν εἰ βούλεται ἡ αὐτοῦ μακαριότης εἰρηνικῶς τοῦ συνήθους μετέχειν ἐλέους μέχρι τοῦ νῦν καὶ εἰς τὸ ἑξῆς δοθέντος καὶ δοσομένου, καὶ τοῦ μνημοσύνου αὐτοῦ, καθῶς διετάξαμεν αὐτῷ συμμνημονευομένου αὐτῷ καὶ τοῦ ἡμετέρου ὀνόματος τοῦ κανονικοῦ, καλῶς ἂν ἔχοι ἡσυχάζουσα, εἰ δὲ μή, καὶ ἀμφοτέρων ἐκπεσεῖται. Ὁ δέ πανάγαθος Θεὸς δώῃ αὐτῷ τὴν συγκατάνευσιν μετ' ὀρθῆς κρίσεως καὶ εὐσεβοῦς λογισμοῦ εἰς τὰς δωρεὰν πάρ'ἡμῶν αὐτῷ διδομένας ἐλεημοσύνας τε καὶ μνημόσυνα, ἡμῖν δὲ τὸ εἰρηνικῶς καὶ ἀταράχως διάγειν δι'εὐχῶν τῆς Ὑμετέρας Παναγιότητος, αἳ ὡς πανάγιαι καὶ θεοπειθεῖς εἶησαν ἡμῖν ἀρωγαί.

ᾳψί, Δεκεμβρίου κς'.

Ὁ τῆς Σῆς παναγιότητος πρόθυμος θεράπων
Οὐγκροβλαχίας Ἄνθιμος *.

TRADUCEREA

† Întru tot prea Sfîntului, prea învățatului și a toată lumea patriarh, domnului domn Atanasie, domnul și stăpînul nostru, închinăciune cu toată cucernicia.

Dăm știre Sanctității Voastre că am primit, prin dumnealui marele paharnic, răspunsul la întrebările noastre, prin care ni se dă îngăduință deplină ca, și fără gramată sinodală, să chivernisim în eparhia noastră toată pricina legată de întrebările noastre, ținînd seama de canoanele fericiților Părinți și de dumnezeiești legi și am fost mulțumiți și liniștiți de pe urma părintești încunoștințări. Iar marele hartofilax ne scrie că Sanctitatea Voastră a încuviințat, prin mijlocirea sa, să ne dea și în scris răspuns la întrebările noastre, fără pomenirea patriarhului de Ierusalim [1], deoarece acesta zicea că o are din partea mînăstirilor patriarhicești din eparhia noastră, ba încă și prin datină. Este, firește, lucru vrednic de rîs, fiind împotriva legii și a canoanelor, să zică cineva că domnește obiceiul ca patriarhul Ierusalimului să fie pomenit la «Intîi pomenește Doamne», într-o eparhie străină și, iarăși, încă și mai de rîs este să zici să se găsesc în Ungrovlahia mînăstiri supuse patriarhului de Ierusalim sau altui patriarh, afară de mînăstirile stavropighiale ale Sanctității Voastre. Fiindcă nici n-au fost vreodată, nici nu vor fi, în Ungrovlahia, mînăstiri supuse vreunui patriarh dintr-o eparhie străină, ci toate acestea se află sub cîrmuirea noastră. Într-însele, și cînd săvîrșim Jertfa cea fără de sînge, numai noi ședem în sfințitul scaun, iar nu și patriarhul de Ierusalim. Deci, din bună voia noastră se dă milostenie, pentru Sfîntul Mormînt, patriarhului de Ierusalim, de către mînăstirile noastre, dar nu și să fie el (chiriarh) al Ungrovlahiei. Iar obicei nu mai încape acolo unde sînt canoane ale dumnezeieștilor Părinți și legi scrise, fiindcă obicei nescris bisericesc sînt numai așezămintele lăsate nouă de sfinții bărbați, cum spune Marele Vasilie [2], iar obicei nescris politicesc

* După ms. gr. 1270 al Bibl. Acad. Republicii Socialiste România, f. 191 r. — 192 r.

1. Construcția grecească este defectuoasă. Înțelesul este: în răspunsul patriarhului ecumenic se dă dezlegare să nu pomenească, la slujbe, de numele patriarhului de Ierusalim.

2. Vezi canonul 87 al Sfîntului Vasilie cel Mare, la: G. A. Rhallis și M. Potlis, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων (= *Syntagma ateniană*), t. IV, Atena, 1854, p. 260—261.

fiinţează la cei la care nu este lege scrisă. Iar canoanele sfintelor sinoade sînt mai tari decît înseşi legile, ca unele ce sînt scrise şi întărite de Fericiţii Părinţi cu încuviinţarea şi purtarea de grijă şi hotărîrea împăraţilor de pe atunci. Iar *Tomul Unirii*[3], între altele, spune ritos şi acestea: «Celor ce dispreţuesc sfinţitele şi dumnezeieştile canoane ale Fericiţilor Părinţi, anatema». Cum de nu se teme, ca patriarh duhovnicesc, cel al Ierusalimului cunoscînd prea bine blestemele unor asemenea Părinţi? Dar cum poate să-şi însuşească mînăstirile din eparhia noastră şi pomenirea lui, cea în afară de lege, într-însele, făcînd, împreună cu patriarhii Alexandriei şi Antiohiei, o încălcare uriaşă? Sau cum i-au dat ctitorii mînăstirilor din Unglovlahia ceea ce ei nu pot (da)?

Să străbată Prea Fericirea sa legea lui Justinian[4] cu privire la mînăstiri care scrie că aşezămintele făcute de ctitori la mînăstiri trebuie să bage de seamă dacă nu cumva se împotrivesc canoanelor, căci nu le este îngăduit să oprească pe episcopul locului de la drepturile lui canonice în mînăstirile întemeiate de ei şi nici arhiereii care înalţă mînăstiri nu pot să lase îndrumări, sub ameninţarea pedepsei, celor ce vor fi arhierei după dînşii, şi să aibă vreun drept asupra mînăstirilor. Căci blestemul nesocotit se întoarce asupra capetelor lor. Să citească, de asemeni, şi primul canon al Sinodului întîi şi al doilea din Constantinopol[5]. Iar dacă din neştiinţa sau din mărginirea celor dinaintea noastră, sau prin silă şi asuprire în eparhia noastră, s-a făcut obicei şi — împotriva Sfinţilor Părinţi — s-a folosit de către cei care ca nişte tîlhari s-au ridicat într-însa, acum dumnezeieştile canoane şi legi, care sînt cu neputinţă de schimbat şi de nimicit, alungă un asemenea obicei nelegiuit din eparhia noastră, avînd ca prea grijuliu păzitor al lor pe Marea Biserică a lui Hristos, şi se resping cu hotărîre laolaltă cu cei îndrăzneţi, după cum spune şi cel de al doilea canon al Sinodului al Şaselea[6]: «cel care îndrăzneşte să falsifice sau să răstoarne sau să înlăture sau să înnoiască vreunul din numărul întreg al canoanelor alcătuite rînd pe rînd de Sfinţii Părinţi (laolaltă sau de cîte unul în parte), acela să fie anatema şi străin de obştea creştinilor». Iar dacă unii din voievozii de mai înainte, cu totul neştiutori fiind de aceste canoane, care pun sub blestem şi scot din rîndurile creştinilor pe cei ce îndepărtează pe episcopii locului de mînăstirile de sub cîrmuirea lor, împinşi de cucernicie au dat la unii asemenea hrisoave, n-au înlăturat totuşi în aceste (mînăstiri) de la pomenirea numelui, pe episcopii lor. Fiindcă a face milostenii este lucru obişnuit la voievozi, dar a prăda cele sfinte cînd faci milostenie e cu totul împotriva legii. Voievozii de acum însă, ca unii ce cunosc — şi de la noi şi de la alţi bărbaţi luminaţi întru cele dumnezeieşti — neînduplecarea dumnezeieştilor canoane şi văzînd ei înşişi, cu ochii lor, canoanele şi citindu-le, au respins cu mînie acest obicei cu totul nelegiuit şi dacă şi rînduiseră ceva asemănător înainte de a cunoaşte canoa-

3. În *Syntagma ateniană*, t. V, Atena, 1855, p. 10.

4. Antim redă, într-o oarecare măsură, spiritul legislaţiei justiniene, fără să vizeze cu precizie un anumit text. Pentru dreptul ctitoricesc aşa cum se constituie sub Justinian, să se vadă Aug. Knecht, *System des Justinianischen Kirchenvermögensrechtes*, Stuttgard, 1905, p. 38 ş. u. Pentru drepturile episcopului locului în cîrmuirea mînăstirilor, în aceeaşi perioadă, vezi *Ibidem*, p. 116—121 şi B. Granic, *Die rechtliche Stellung und Organisation der griechischen Klöster nach dem justinianischen Recht*, în „Byzantinische Zeitschrift", XXIX (1929), p. 10—16.

5. Cf. *Syntagma ateniană...*, t. II, Atena, 1852, p. 648—649.

6. Este vorba de canonul al doilea al Sinodului Quinisext din 691—692. Antim citează din memorie, păstrînd numai înţelesul şi adăugînd şi de la sine. Vezi d. p. Fr. Lauchert, *Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien nebst den apostolischen Kanones*, Freiburg i. B. und Leipzig, 1896, p. 101—102, unde se reproduce canonul respectiv în forma sa autentică.

nele Părinților, l-au lepădat, ca oameni iubitori de Dumnezeu și ca să nu fie sub blestem ei sau rînduielile lor făcute din neștiință. Fiindcă spun legile cele dumnezeiești: «cele ce rău s-au judecat și s-au întărit, nici legea, nici timpul, nici datina nu le întemeiază» și iarăși: «cele de la început întemeiate nu-și pierd puterea datorită împrejurărilor de mai tîrziu». Și oare așa ne încredințează legile, cum că cele ce se împotrivesc canoanelor Fericiților Părinți ar putea avea îndreptățire să se alcătuiască? Căci mînăstirile cele odată închinate lui Dumnezeu, cu încuviințarea episcopului, dar nu dumnezeiești biserici a Sfîntului Mormînt, nu pot fi închinate altcuiva a doua oară, fiindcă nu este Dumnezeu biserica dătătorului de viață Mormînt, ci o biserică a lui Dumnezeu și închinată unui singur Dumnezeu, ca și celelalte dumnezeiești biserici. De unde, atunci, are dreptul Prea Fericirea Sa să fie pomenit în mînăstirile care nu-i sînt supuse? Ci nici lucru de cinste nu este pentru Sanctitatea Voastră să-și aibă al Ierusalimului mînăstiri stavropighiale în mitropoliile supuse Scaunului Ecumenic și să abuzeze de ele și să poruncească mitropoliților de acolo. Pentru că el n-a răpit stăpînirea doar asupra uneia sau a două sau trei mînăstiri, ci aproape asupra a mai bine de douăzeci din eparhia noastră [7]. Pe lîngă acestea, îndepărtînd cu desăvîrșire pomenirea noastră și din bisericile de sat, dăruite lui în semn de milă de către voievozi, în care se află preoți de ai noștri de mir, a poruncit să fie pomenit doar el la «Întîi pomenește Doamne».

Dacă, dar, nici Sanctitatea Voastră nu veți încuviința, împreună cu noi, să se pună capăt acestei pîngăriri, să renunțați și la pomenirea numelui vostru, ca să avem (...) un singur patriarh — pe dînsul — și nu doi. Iar dacă nu vreți să faceți aceasta, ca fiind în afara legii și a canoanelor — pentru că nu este lucru îngăduit — nici noi nu putem să-i dăruim drepturile noastre, chiar dacă din cer, un înger dumnezeiesc ne-ar îngădui aceasta, fiindcă socotim canoanele și legile dumnezeiești mai tari decît porunca îngerului.

Dacă, așadar, Prea Fericirea Sa vrea să aibă parte, în pace, de milostenia îndătinată, care i s-a dat pînă acum și i se va da și pe viitor, precum și de pomenirea sa, după cum i-am rînduit, pomenindu-se împreună cu al său și numele nostru, după canoane, ar putea trăi cu bine, în liniște; iar de nu, va pierde și una și alta. Iar Preabunul Dumnezeu să-l facă să-și dea încuviințarea, cu dreaptă socotință și cuget cucernic, la milele și pomenirile pe care i le-am dat, iar pe noi — să trăim în pace, netulburați, prin rugăciunile Sanctității Voastre, care, ca preasfinte și de Dumnezeu ascultate, să ne fie de ajutor.

1710, decembrie 26.

Al Sanctității Tale grabnic slujitor,

Al Ungrovlahiei Antim.

7. Date mai precise asupra mînăstirilor închinate Ierusalimului, în Țara Românească, avem pentru secolul al XIX-lea. Vezi d. p. Ioan Brezoianu, *Mînăstirile zise închinate și călugării străini*, București, 1861, tabla care urmează după p. 128 și Gh. I. Moisescu, *Mînăstirile închinate din Țara Românească în vremea păstoriei Mitropolitului Grigorie Dascălul, 1823—1834*, în „Biserica Ortodoxă Română", LII (1934) p. 430—432.

Pr. Prof. D. Stăniloae

DIN ASPECTUL SACRAMENTAL AL BISERICII

De la Barth încoace s-a extins printre mulţi teologi protestanţi părerea că Bisericile precumpănitor sacramentale sînt Biserici excesiv instituţionale, în care totul este orizontal, uniform, de suprafaţă, static, pentru că sacramentele sînt forme rituale repetate uniform. Numai Bisericile care pun accentul principal pe cuvînt sînt Biserici «evenimenţiale», pentru că cuvîntul provoacă mereu alte şi alte trăiri ale lui Dumnezeu, alte şi alte evenimente în spiritul credincioşilor prin varietatea lui şi prin accentul personal pe care-l primeşte de la predicator.

După aceşti teologi, Bisericile precumpănitor sacramentale nu pot pretinde deci să reprezinte forma Bisericii celei una spre care năzuieşte creştinătatea, pentru că în acele Biserici credincioşii nu trăiesc evenimentul mereu nou al întîlnirii verticale cu Dumnezeu.

La aceasta trebuie să observăm că Sfinţii Părinţi şi scriitorii răsăriteni au atras de mult atenţia asupra «experienţei spirituale», asupra «simţirii lui Dumnezeu», pe care o produc Tainele. Sfîntul Ioan Gură de Aur invită pe credincioşi la împărtăşanie cu cuvintele: «Gustaţi şi vedeţi că este bun Domnul», adică gustaţi şi faceţi experienţa bunătăţii spirituale a lui Hristos. Iar rugăciunile dinaintea Sfintei Împărtăşanii dau expresie unor simţiri şi gînduri cutremurătoare.

După Nicolae Cabasila, tocmai experienţa sacramentală este variabilă de la credincios la credincios şi de la moment la moment, spre deosebire de cunoştinţa intelectuală. Un comentator al lui Cabasila spune: «Spre deosebire de cunoştinţa intelectuală, totdeauna transmisibilă, experienţa nu poate fi cunoscută decît de cel ce o face sau de cel ce se deschide ei prin primirea tainelor. Ritul introduce la experienţă, dar experienţa ea însăşi este incomunicabilă» [1]. Evenimentul spiritual trăit în taine este cu atît mai profund, cu cît aci se produc întîlniri reale cu divinul şi au loc mutaţii importante în existenţa credinciosului. Totul este ca credinciosul să facă experienţa acestei «întîlniri» şi «mutaţii». Nicolae Cabasila afirmă posibilitatea acestor experienţe şi necesitatea lor. El spune: «Apa botezului distruge o viaţă şi produce o alta, ea scufundă omul vechi şi face să iasă omul nou. Aceasta este evident *pentru aceia care au experimentat-o*» *(Viaţa în Iisus Hristos,* P. G. CL, 552 B).

În paginile ce urmează vom încerca să privim aspectul dinamic al sacramentalismului pentru Biserică în general.

Mai întîi menţionăm că Biserica este în totalitatea ei un sacrament în sens larg. Dacă taina sau sacramentul în sens larg este unirea lui Dumnezeu cu realitatea văzută, în primul rînd cu realitatea umană, Biserica este ea însăşi, în totalitatea ei, o taină, un sacrament, ca extensiune şi prelun-

1. D. P. Miguel, *L'Experience sacramentelle selon Nicolas Cabasilas,* în «Irenikon», nr. 2/1965, p. 178.

gire în timp, sau ca mediu de iradiere a tainei originare, care este Hristos [2].

Dar preocuparea noastră în studiul de față nu se va concentra în mod direct asupra calității de sacrament a Bisericii, ci asupra locului important deținut de taine în ființa și viața ei. Desigur însă că nu se poate trata despre Taine ca acte în viața Bisericii fără legătură cu calitatea de sacrament a Bisericii în totalitate. Căci prin Taine ca acte se menține și crește Biserica în calitatea ei de sacrament [3], precum și invers prin faptul că Biserica e un sacrament în totalitatea ei, e dată putința manifestării ei în Taine, ca acte sacramentale. Hristos, taina originară, sacramentul originar și izvorul a toată sacramentalitatea, dă Bisericii calitatea de sacrament și o face să crească și o menține continuu în calitatea de sacrament, prin Taine ca acte, unificînd cu Sine sau cu Trupul Său tainic, care e Biserica, noi mădulare și menținînd și întărind în această unitate pe cele existente.

Aceste lucruri se pot evidenția vorbind pe de o parte de raportul Tainelor în general cu Biserica, pe de alta de raportul fiecărei Taine în special cu ea.

1. — RAPORTUL GENERAL AL TAINELOR CU BISERICA

Tainele se definesc în Dogmatici ca mijloace sensibile prin care se comunică omului credincios harul dumnezeiesc nesensibil. In învățătura ortodoxă însă harul fiind o energie necreată, emanată din ființa lui Dumnezeu cel în Treime, de la Tatăl prin Fiul în Duhul Sfînt, fără să se despartă de El, prin Taine se realizează o străpungere a prezenței lui Dumnezeu pînă în ființa credinciosului și prin aceasta o unire a credincio-

2. Odo Casel, *Glaube, Gnosis und Mysterium*, în «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft», 15 Band, Münster in Westfalien, 1941, p. 225: «Hristos, Dumnezeu-Omul, este misterul originar (das Urmysterium)... Prin Hristos însă este și Biserica, unită «fizic» cu El, mister». Recent, în schema «De Ecclesia», votată de Conciliul al II-lea de la Vatican, la 21 noiembrie 1964, se spune: «Cum autem Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis...».

3. Ideea că Tainele au o importanță pentru toată Biserica și anume o importanță pentru creșterea Bisericii, este accentuată azi și în catolicism și în anglicanism (aripa anglo-catolică). Unul din teologii anglicani spune: «Gîndirea medievală și postmedievală despre sacramente a fost așa de insuficientă nu pentru că accentua rolul lor în sfințirea personală a creștinului, ci pentru că privea sfințirea efectuîndu-se în primul rînd prin stimularea sentimentelor pioase în cel ce le primea și uita relația organică în care atît creștinul individual cît și sacramentele stau cu Trupul tainic al lui Hristos, cu Biserica. Concepția despre eficacitatea sacramentară era psihologică și atomistică (individualistă)... Trebuie repetat că sacramentele nu operează prin efectul lor asupra sentimentelor noastre și intenția lor primă nu este zidirea noastră individuală. Ele operează pentru că sînt actele lui Hristos în Trupul lui mistic și intenția lor este zidirea Trupului lui Hristos printr-o tot mai strînsă și mai deplină incorporare a membrelor Sale în El. Funcțiunea sacramentelor este să întemeieze, să susțină, să extindă, să vivifice și să unifice Trupul tainic al întregului Hristos, constituit din Cap și membrele Lui ca un cadru organic și coherent de viață, spre slava lui Dumnezeu Tatăl», (E. L. Mascall, în vol. colectiv: *Report of the sixt Anglo-Catholic Congress*, July 1948, Diacre Press, Westminster, p. 143—144). Iar un alt teolog anglican, dezvoltînd această idee, spune: «Este caracteristic pentru corpurile însuflețite că ele *cresc;* Trupul lui Hristos nu face excepție de la regulă. E adevărat, creșterea ei nu e totdeauna per-

sului cu Tatăl prin Hristos în Duhul Sfînt [4]. În orice caz Tainele nu trebuie definite ca entităţi în ele însăle, fără legătură cu credinciosul, ci ca mijloace prin care se stabileşte legătura între Dumnezeu şicredincios. Incît dacă Biserica e sacrament sau taină în sensul de uniune realizată între Dumnezeu şi totalitatea credincioşilor, Tainele ca acte sînt mijloace prin care se extinde şi se menţine continuu această legătură care constituie fiinţa Bisericii.

Astfel se poate spune că *Biserica* în calitatea ei de sacrament în totalitate e *un rezultat continuu al sacramentelor* ca acte ce se săvîrşesc, pentru că mădularele ei se înnoiesc continuu şi-şi întăresc legătura lor cu Hristos şi întreolaltă prin sacramente ca acte.

Dar dacă Biserica ar fi în totalitatea ei ca sacrament numai un rezultat al Tainelor, ar însemna că cei ce devin membrii ai ei ajung în ea prin Taine ce se săvîrşesc în afara ei. In realitate, Tainele sînt acte ale Bisericii; aceasta înseamnă că pe cît de sacramentală e Biserica, pe atît de ecleziolgice sînt Tainele. Prin ele acţionează şi Hristos, dar şi Biserica, sau Hristos din şi prin Biserică. *Biserica* nu e numai un rezultat al sacramentelor, ci şi o *condiţie a lor*, un fel de sursa mediată, instrumentală a lor. Sacramentele ca acte îşi au sursa, cel puţin mediată, în Biserică ca sacrament, în faptul că Biserica — sacrament este ea însăşi o realitate plină de Hristos, sacramentul general sau mediul necesar de comunicare a Lui. Se poate spune că Tainele sînt respiraţia continuă a Bisericii, prin care ea inspiră şi expiră neîncetat pe Duhul Sfînt. Dubla calitate a Bisericii de condiţie a Tainelor şi de rezultat al lor e exprimată de teologia ortodoxă mai nouă prin reliefarea unor aspecte mai puţin reliefate în trecut şi prin termeni corespunzători noi.

Se menţionează că Biserica e o sumă de structuri date, dar în cadrul lor are loc o mişcare continuă, un dinamism spre îmbogăţire şi adîncire, care, pentru că îşi ia puterea din lucrarea Duhului, e numit aspectul pnevmatologic al Bisericii. Biserica pe de o parte are Duhul, dar pe de altă parte îl cheamă continuu. Cerîndu-L de la Dumnezeu înainte de prefacerea euharistică, Biserica spune: «Pe Acesta, Bunule, *nu-L lua de la noi, ci ni-L înnoieşte nouă*, care ne rugăm Ţie». Sacramentul euharistic e deci act al Bisericii şi al Duhului, Care este în ea ca Duh al rugăciunii eficace, dar în acelaşi timp al Duhului Care e chemat să vină, Care deci e şi mai presus de ea.

Biserica plină de puterea divină, trăieşte în acelaşi timp cu sentimentul Divinităţii care o transcende, pe Care o cheamă, spre Care năzuieşte, şi se înalţă prin fiecare Taină ce o săvîrşeşte. In acest sens, Bisericii îi este normală o tensiune continuă de înnoire. Unde lipseşte această tendinţă, unde se crede că totul e posedat şi nimic de cerut în realitate, ci doar formal, e un semn de stagnare [5]. E propriu spiritului şi vieţii spiri-

---

ceptibilă. Sînt timpuri cînd Biserica se face mai îngustă, nu mai amplă. Dar în realitate Trupul ca un întreg, invizibil şi vizibil, e în creştere continuă.. se mişcă spre măsura staturii plinătăţii lui Hristos». Iar aceasta se face prin fiecare taină. G. B. Bentley, *op. cit.*, p. 151).

4. Odo Casel, *op. cit.*, p. 249: «Trăsătura esenţială a sacramentului bisericesc constă în rostul lui de a oferi credincioşilor un acces la divin».

5. Olivier Clément, *Le renoveau de l'Eglise*, în «Contacts», nr. 48, 4-e trim., 1964, p. 258: «Unii au tendinţa de a uita epicleza... adică au tendinţa de a uita

tuale, deci și Bisericii ca comunitate de viață spirituală prin excelență, tensiunea de a se autodepăși. Starea pe loc în viață spirituală însemnă, după Grigorie de Nisa, cădere de la condiția vieții spirituale, înseamnă tocire, repetiție automată de gesturi și formule care nu mai prilejuesc experiența conținutului spiritual pe care-l semnifică.

Tainele, după ființa și sensul lor, nu sînt numai repetiția unor formule și rînduieli, ci și prilejul unei reînnoite chemări și pogorîri a Duhului [6].

Momentul venirii Duhului exclusiv de sus a avut loc numai la întemeierea Bisericii. De aceea în începutul ei, Biserica nu se poate considera rezultat al Tainelor, care se produc prin ea și își au harul în parte în ea. Biserica își ia începutul la Cincizecime, printr-un act exclusiv divin, care depășește sacramentul propriu-zis ca act care s-o producă, întrucît acesta e produs în același timp de ea, ca act care e și o repetiție.

Dar de atunci Duhul lui Hristos, care a întemeiat Biserica și sălășluiește în ea, menținînd-o ca pe un sacrament în totalitatea ei, o face datorită acestei calități, sursă a actelor sacramentale, însă și rezultat mereu înnoit al lor, ceea ce pune în evidență faptul că Biserica, avînd în ea pe Hristos din Care iradiază continuu Duhul, continuă în același timp să primească pe Duhul, să fie îmbogățită, înnoită și împrospătată de El prin sacramente [7].

Ideea că Biserica e numai condiție sau sursă a sacramentelor se asociază cu ideea că ea are în sine, odată pentru totdeauna, ca într-un «de-

---

aspectul de pelerin al poporului lui Dumnezeu, devenirea lui ţesută din pocăinţă și reînnoire, în harul Sfîntului Duh. O atitudine de posesiune înlocuiește pe cea de invocare (epicleza)». Fenomenul acesta apare adeseori și în Ortodoxie, dar a devenit cu totul caracteristic catolicismului roman. «Ne putem întreba dacă uitarea epiclezei nu e la rădăcina tentației romane. In ecleziologia catolică tradițională, în parte depășită azi... se vede o slăbire a aspectului pneumatologic al Bisericii, a distanței necesare căinței pe care o implică noțiunea Bisericii nu mumai de «trup», ci și de «mireasă» ce aleargă după «mire» (Cînt. Cînt.)». Cum se știe, în Biserica Catolică a dispărut epicleza.

6. E meritul unui teolog reformat, Jean-Jacques von Allmen, de a fi găsit o formulă care exprimă acest caracter dinamic, pneumatologic, al caracterului sacramental al Bisericii: *profetism sacramental* (Vezi studiul lui: *Pour un prophétisme Sacramentel*, în vol. publicat de el: *Prophétisme sacramentel*, Neuchâtel-Suisse, 1964, p. 9—57). De unde înainte toți teologii protestanți făceau o separație netă între «structură» și «profetism», considerînd structura statică și profetismul dinamic, și declarau Tainele drept structuri statice, iar «cuvîntul» forță profetică de înnoire, acuzînd Biserica Ortodoxă și pe cea Catolică de imobilism și instituționalism pentru rolul mare ce-l au în viața lor Tainele, și lăudînd Protestantismul pentru profetismul pe care îl practică prin «cuvînt» — azi amintitul teolog reformat redescopere caracterul «profetic», dinamic al Tainelor. După el, mai mult chiar decît cuvîntul, Tainele susțin în Biserică o tensiune spre viitor, spre eshatologic. Căci ele nu dau numai ceva dumnezeiesc în prezent, ci sînt și o arvună a vieții viitoare, alimentînd nădejdea spre ea. «Sacramentul este locul și momentul întrupării». Dar tocmai de aceea «sacramentul nu e un «lucru», ci o «situație»: aceea unde lumea noastră e vizitată, mai mult: ocupată și transformată de prezența eonului viitor» (p. 13).

7. Fr. Symeon, *The Eucharist as the Sacrament of Unity*, în «Sobornost», Series 4, nr. 11, 1964, p. 642: «Dacă Biserica e Trupul lui Hristos, ea este și locul unei perpetue Cincizecimi. Hristos perpetuu trimite pe Duhul Său, iar Acesta, la rîndul său, «hristifică» pe oameni, îi face împreună-moștenitori cu Hristos. Această dublă iconomie se află în fiecare aspect al vieții Bisericii».

pozit», graţia necesară pentru toţi cei ce o vor primi prin Tainele ei, idee care a fost proprie teologiei catolice de mai înainte [8].

Dar azi această idee este în bună parte părăsită şi în catolicism. Intîi pentru că, potrivit ei, graţia e concepută ca detaşată de Dumnezeu, al doilea pentru că graţia aflătoare în «depozitul» Bisericii ar trebui să fie, deşi creată, totuşi inepuizabilă pentru ca să poată fi distribuită din el altor credincioşi, la alte şi alte ocazii. Dar e greu de conceput o realitate creată şi în acelaşi timp inepuizabilă, care implică şi un caracter inepuizabil al «depozitului» bisericesc. Apoi aceasta presupune un fel de imobilitate, sau un fel de stare virtuală a graţiei înainte de a se distribui credincioşilor. Peste tot această concepţie dă un caracter de obiect, de lucru, graţiei.

De aceea ideea aceasta a fost înlocuită cu aceea a unei Biserici identificată aproape complet cu Hristos (Christus et Ecclesia una eademque persoana). Datorită acestui fapt, Hristos Care e persoana proprie a Bisericii, poate crea prin Duhul Sfînt la infinit graniţa în orice credincios, cînd se administrează acestuia un sacrament.

Dar această graţie, producîndu-se printr-un act de creaţie de cîte ori e dăruită, nu reprezintă, ca în Biserica Ortodoxă, propriu-zis un fluid personal divin, o iradiere din intimitatea fiinţei persoanelor divine, deci o întîlnire a lui Hristos însuşi cu credinciosul căruia i se dăruieşte şi o stabilire de comuniune cu El, o întîlnire şi comuniune mereu nouă, mereu variată ca orice întîlnire şi comuniune personală, ci o înzestrare a credinciosului cu o putere creată uniformă, separată de Hristos, produsul unui act de creaţie repetat identic. Ea rămîne apoi în credincios un «efect graţial» identic al morţii lui Hristos, nu o împreună-lucrare a lui Hristos însuşi cu credniciosul care a primit-o în Taine [9].

După învăţătură ortodoxă, harul fiind fluidul spiritual al întîlnirii şi comuniunii personale mereu noi a lui Hristos cu credinciosul prin Duhul Sfînt, ea permite să se explice îmbinarea continuei împrospătări şi autodepăşirii a Bisericii prin orice act sacramental, prin orice har obţinut pe baza unei epicleze, cu faptul că numai în cadrul Bisericii şi al rînduielii ei epicletice-sacramentale se poate realiza această întîlnire şi stabilirea de comuniune. Astfel unirea Bisericii cu Hristos e în acelaşi timp stabilă şi dinamică; ea reprezintă o continuă posesie, dar şi o continuă împrospătare a ei. Aminteam că, după Sfîntul Grigorie de Nisa, cine nu urcă, nu rămîne unde este, ci cade. E aci ceva asemănător cu legătura între două persoane: cu toată persistenţa legăturii, ea trebuie împrospătată prin noi «întîlniri» şi comuniuni ale intimităţilor, ca să nu se tocească tot mai mult. «Întîlnirile» şi împrospătările acestea de comuniune se fac însă mai uşor între persoanele care sînt în legătură, decît între cele care nu sînt. Şi în orice caz progresul («urcuşul») în asemenea «întîlniri» şi comuniuni

8. În schema «De Ecclesia» distribuită participanţilor la primul Conciliu de la Vatican, la 21 ianuarie 1870, se spunea: «Cum igitur Deus ac Salvator noster totius salutiferiae doctrinae veritatem et mediorum salutis thesauros in Ecclesiam suam quasi in depositorium dives contulerit, ut omnes sumant ex ea potium vitae» (Mansi, *Amplissima Collectiae Conciliorum*, t. 51, col. 539).

9. Vezi citate în acest sens de la teologii catolici, la Pr. Prof. D. Stăniloae, «*Fiinţa Tainelor în cele trei confesiuni*», în «Ortodoxia», VIII (1956), nr. 1, p. 12—19.

presupune o legătură care durează. În acest sens e necesară atît statornicia cadrului, adică a «legăturii», cît și noutatea «întîlnirilor» și a împrospătărilor de comuniune. Conceperea harului ca fluidul spiritual personal al lui Hristos, manifestat ca «întîlnire» și stabilire de comuniune statornică, nu face inexplicabilă perzistența efectului Tainei în credinciosul răcit spiritual. Căci orice «întîlnire» și stabilire de comuniune statornică creează «legătura» care durează, chiar dacă ea se răcește spiritual, și ușurează «întîlnirile» și împrospătările de comuniune viitoare, care, la rîndul lor, adîncesc, încălzesc «legătura» existentă. «Legătura» înseamnă o prezență spirituală permanentă a unuia pentru celălalt, în urma uneia sau mai multor «întîlniri» și împrospătări de comuniune. Existența acestei «legături» spirituale între credinciosul care a primit o Taină sau mai multe și Hristos, explică nerepetarea Botezului chiar la cel căzut de la Hristos și revenit la El [10].

De necesitatea împrospătării, sau «aprinderii» unei «legături» existente, vorbește Sfîntul Apostol Pavel, cînd îndeamnă pe Timotei să «reaprindă» (ἀναζωπυρεῖν) darul lui Dumnezeu (II Tim. I, 6). Dacă ar fi vorba numai de o grație în sine, detașată de Dumnezeu, ar fi greu de înțeles această «reaprindere». Dar o «legătură» se poate reaprinde. În acest sens se spune în Apocalipsă: «Duhul și mireasa zic: vino» (Apoc. XII, 17). Biserica și fiecare credincios în cadrul ei îl are continuu pe Hristos, dar totodată îl cheamă continuu. Și El vine mai ales prin Taine.

Astfel se poate înțelege cum Biserica își împrospătează unirea sau legătura cu Dumnezeu prin Tainele care, pe de altă parte, numai în cadrul ei, sau prin ea se săvîrșesc, ca tot atîtea prilejuri de noi «întîlniri» și împrospătări de comuniune ale unor membri ai ei cu Hristos, în cadrul ei, la cererea ei, în baza legăturii ei permanente cu El.

Mai e de precizat că această înnoire prin «întîlniri» și reîmprospătare de comuniune în cadrul rînduielilor sacramentale nu e numai un progres în întîlnirile și împrospătările de comuniune cu Duhul Sfînt, cum se obișnuiește să se spună azi în scrisul unor teologi ortodocși sub influența teologiei protestante, ci în același timp un progres în întîlnirea și comuniunea cu Hristos însuși. O Taină administrată și primită fără o simțire de înnoire — deși această simțire e exprimată în rugăciunile ce-o însoțesc — nu înseamnă o unire cu Hristos, fără o unire cu Duhul, ci și o întîlnire și o împrospătare de comuniune mai puțin simțită, mai puțin adîncă cu Hristos însuși. Sfîntul Maxim Mărturisitorul spune, urmînd Sfîntului Apostol Pavel, că Hristos «ne duce la măsura vîrstei duhovnicești a plinătății Lui» (*Ambigua*, P. G., XCI, 1097 C). Iar altădată spune: «Căci Iisus și Cuvîntul lui Dumnezeu, Cel ce a străbătut cerurile (Evr. IV, 14) și s-a făcut mai presus de toate cerurile, pururea trece și mută pe cei ce-L urmează pe El... de la cele mai mici la cele mai mari și de la acestea la cele mai presus de ele și, simplu vorbind, nu-mi va ajunge timpul să spun toate urcușurile și descoperirile sfinților pe drumul prefacerii lor din slavă în slavă» (*Ibidem*, col. 1364 B). «Cu

10. De asemenea gradația legăturii cu Hristos și a întîlnirilor cu El dă o posibilitate de înțelegere a unei anumite legături cu Hristos, deci și a unei anumite validități a Botezului celor ce nu fac parte din Biserică.

cît se împărtășește cineva mai mult de Hristos, cu atît se mărește în el dorința de a se împărtăși și mai mult» *(Ibidem,* col. 1089 C).

Astfel această necesitate de împrospătare continuă a Bisericii din sursa Duhului Sfînt, din apele vii nesfîrșite, care sînt și în ea, dar și mai presus de ea, nu se explică numai din faptul că în Biserică sînt păcătoși, sau pentru că fiecare timp cere o adaptare a Bisericii la el, cum o explică teologul catolic Hans Küng [11], ci și din trebuința de progres spiritual, sau din tocirea ce se produce oridecîteori nu are loc acest progres. Poate că tocmai această tocire e și cauza principală a păcatului, sau a neputinței de a răspunde cerințelor timpului. Dar tot această cauză mai profundă a necesității de înnoire explică și pentru ce înnoirea nu poate fi produsă prin schimbarea de cuvinte, sau de metode, care sînt de ordin mai mult imanent și superficial, ci prin trăirea reală, reîmprospătată, a efluviilor Duhului, care poate avea loc în primul rînd prin Taine, prin Tainele de totdeauna ale Bisericii. În felul acesta pot avea loc înnoiri profunde chiar cînd nu se produc mari schimbări ale rînduielilor de totdeauna ale Bisericii, înnoiri mai profunde ca cele pe care le poate produce o simplă îmbogățire de limbaj, sau metode mai «moderne» de comportare și înfățișare. «Innoirea» adevărată nu e decît aceea care are loc în duh și din Duh, nu în forme, deși o oarecare utilitate are și aceasta cînd e însoțită de înnoirea în duh, sau cînd anumite forme vechi poartă pecetea mentalității unor epoci cu trăsăturile lor.

Sensul acesta al Tainelor ca acte mijlocitoare de har atît ale Bisericii cît și ale lui Hristos prin Duhul spre împrospătarea unirii Lui cu membrii ei ne poate ajuta să înțelegem și succesiunea apostolică a harului preoției și în general a harului tuturor Tainelor, nu ca o curgere orizontală de sine a unui rîu de har de-a lungul istoriei Bisericii, în care Dumnezeu nu mai are nici un rol (cum o poate înțelege numai o concepție care cugetă grația ca o entitate detașată de Dumnezeu), ci ca un continuu răspuns al lui Dumnezeu la cererea Bisericii (la epicleza ei, care e si un efect al lucrării Duhului), răspuns prin care El însuși își împrospătează pentru persoanele peste care ea cheamă Duhul, aceeași legătură de încuviintare ca si pentru persoanele anterioare, ca să rostească epicleza în numele comunității, și aceeași asigurare că prin epicleza lor va împrospăta totdeauna întîlnirile sale cu mădularele comunității în cadrul ei. Dacă la Cincizecime, Duhul lui Hristos a pogorît peste Apostoli fără mijlocirea unor sacramente, pentru că nu era o Biserică care să le săvîrșească, adică fără a folosi ca bază de întîlnire o legătură care ar fi existat între El și o comunitate (deși o oarecare bază era dată de suflarea Duhului peste Apostoli la înălțarea lui Hristos la cer (Ioan XX, 22) și de legătura care se crease prin toată petrecerea lor lîngă Domnul vreme de trei ani), după aceea Duhul lui Hristos vine prin sacramentul săvîrșit de Biserică pe baza legăturii pe care El o are cu Biserica, fiind pe de altă parte într-un anumit grad și în Biserică și venind nu numai prin ea, ci și din ea, peste cei prezentați Lui de ea prin persoanele investite de mai înainte cu rolul de a da glas epiclezei ei, mai complet zis cu rolul săvîrșirii Tainelor în numele ei [12].

11. Hans Küng, *The Council and Reunion,* London, 1961, p. 34—52.
12. Teologul catolic Hans Küng spune în această privință: «Azi se fac efor-

In termeni de mai largă uzanță, sacramentele ca vehicole ale divinului spre interiorul credinciosului, ca mijloace și prilejuri de întîlnire și de stabilire a comuniunii credincioșilor cu Dumnezeu, sau de stabilire a unei legături a credinciosului cu Dumnezeu, presupun o ambianță religioasă, un mediu religios statornic, o legătură a comunității ca atare cu divinul. Și la rîndul lor sacramentele întăresc acest mediu religios, prin întîlnirile și legăturile trăite de persoanele care îl compun.

Desigur, Biserica în calitate de condiție a sacramentelor și de rezultat al lor, nu e un mediu religios de pură origine imanentă, naturală, ci are în permanență o legătură cu transcendența și se îmbogățește continuu din transcendența pe care o cheamă și spre care se înalță prin deschiderea ce o are spre ea.

Dinamismul acesta sacramental nu constă însă numai dintr-o revărsare continuă a efluviilor Duhului în Biserică și în cei ce primesc Tainele, ci și dintr-o creștere spirituală a Bisericii și a membrilor ei în Hristos. O parte din Taine, privite din latura credincioșilor, sînt o «mimare» a actelor lui Hristos prin care a înălțat umanitatea asumată la slava dumnezeiască. Botezul e «mimarea» nașterii lui Hristos ca om restabilit în starea de la început, deci în starea de om fără de păcat, de om nou, prin lucrarea Sfîntului Duh, și a botezului lui Hristos care aduce pogorîrea Duhului Sfînt peste El și proclamarea Lui de către Tatăl ca fiu și în calitate de om.

Luînd Sfînta Împărtășanie credinciosul e hotărît să imite pe Hristos în jertfa și în învierea Lui. Iar întrucît el se împărtășește adeseori, el înaintează tot mai departe în această imitare.

Dar mimarea sau imitarea în înțelesul vechi al cuvîntului, are sens de «urmare» reală. Așa traduc acest termen grecesc vechii traducători români ai Sfîntului Apostol Pavel, pentru că așa l-a înțeles Apostolul (Efes. V, 1; Filip. III, 17; II Tes. III, 9; I Tes. I, 6). De acest înțeles trebuie ținut seama la traducerea expresiei Sfîntului Apostol Pavel: «căci precum ne-am făcut cu El o singură tulpină *întru asemănarea* morții Lui» (Rom. V, 9).

In «urmarea» aceasta (imitarea, străduința de asemănare) se cuprinde și un efort de voință de a imita «modelul» (Filip. III, 17; I Tes. 1, 7; II Tes. III, 9 etc.), dar ea izbutește să realizeze tot mai mult asemănarea cu modelul, întrucît însuși modelul își comunică energia sa celui ce se deschide lui prin efortul lui de imitare.

Fiecare Taină e un punct de plecare pentru un nou efort de imitare a unei stări a lui Hristos, dar în același timp un nou efluviu de forță emanată din acea stare. Prin amîndouă credinciosul face pași noi în «urmarea» lui Hristos, în «asemănarea» cu El. Capitolul VI din Epistola către Romani este semnificativ pentru această îmbinare în realizarea asemănării cu Hristos a harului primit în Taină și a efortului credinciosului de a «urma» lui Hristos, efort care începe în Taină, cînd se primește și harul.

Dar dacă fiecare act sacramental săvîrșit în Biserică este o pornire nouă pe drumul asemănării credincioșilor cu Hristos, o dată cu un nou

---

turi pentru o explicare teologică a succesiunii apostolice nu într-un sens extern ca și cînd ceea ce conferă un oficiu prin hirotonie ar fi un mecanism cu totul automat, ci într-un sens spiritualizat» (*op. cit.*, p. 191).

efluviu de putere în acest scop, se înțelege că această mișcare continuă de împrospătare și creștere a mădularelor în asemănarea cu Hristos, are repercusiuni asupra vieții întregului organism tainic care este Biserica. Aceasta nu numai prin faptul că mădularele ei se înnoiesc și înaintează în parte, ci și prin faptul că efortul fiecăreia din ele iradiază energie în jurul lor și ele devin modele de imitat pentru celelalte.

2. — RAPORTUL SPECIAL AL DIFERITELOR TAINE CU BISERICA

Aci se va vedea la fel pe de o parte condiționarea Tainelor de către Biserică, pe de alta condiționarea Bisericii de către Taine.

Prin *Taina Botezului* crește Trupul tainic al Domnului, se extinde taina întrupării Cuvîntului. «Căci Cuvîntul lui Dumnezeu și Dumnezeu — spune Sfîntul Maxim Mărturisitorul — vrea să lucreze pururea și în toți taina întrupării Sale» [13].

Prin Botez Biserica primește membri noi. Acești membri sînt credincioși trecuți prin apa Botezului și prin apa spirituală nevăzută a Duhului; sînt credincioși care se resimt de faptul că au fost spălați odată spiritual de această apă. Ei poartă în ființa lor imprimată lucrarea sacramentală a Botezului. Toți membrii Bisericii sînt născuți sacramental după asemănarea nașterii lui Hristos, cum spune Teofan al Niceii. «De aceea și noi ne renaștem în chip suprafiresc din apa aceasta fără unire trupească și fără celelalte fapte ale firii ca fii ai lui Dumnezeu și asemenea chipului Fiului lui Dumnezeu prin fire, născut din pîntecele feciorelnic și neprihănit... Pentru că tot ce ne dă această renaștere și rezidire după chipul lui Dumnezeu, o lucrează prezența Sfîntului Duh» [14]. Toți s-au născut la o viață fără de păcat, după chipul lui Hristos. Mai precis, în toți cei botezați e Hristos ca prunc născut fără de păcat din Fecioara, fiind într-un anumit grad unificați prin aceasta spiritual în Hristos. «Cîți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați și îmbrăcat» (Gal. III, 27).

Deci Biserica însăși, constituită din ei, poartă caracterul lor, fiind un Trup general tainic, sacramental, care are sălășluit în ea, imprimat în mădularele ei pe Hristos.

De fapt, dacă Botezul e din puterea lui Hristos, dacă însuși Hristos e Biserica în potență, Biserica realizată are în toată ființa ei întipărit pe Hristos. Din aceasta rezultă sacramentalitatea intrinsecă a Bisericii.

Dar nu numai Botezul condiționează și dă realitate Bisericii, ci și Biserica condiționează Botezul. Biserica e sacramentală prin faptul că e constituită din cei ce au imprimat în ei sacramentul Botezului (și alte sacramente), dar și întrucît are puterea să extindă sacramentalitatea ei asupra celor ce vor să intre în ea sau sînt în ea. Metodiu de Olimp comparînd raportul între Hristos și Biserică în mod îmbinat atît cu raportul între Mire și Mireasă, cît și cu raportul între Adam și Eva, spune că credincioșii ce se botează sînt ca niște născuți din unirea între Hristos și Biserică în baia Botezului, în care în același timp se reînnoiește moartea tainică a lui Hristos ca un alt somn al lui Adam, în timpul Căruia are loc scoaterea Bisericii, ca o altă Evă, din coasta Lui. Cu alte cuvinte din

13. *Ambigua*, P. G., XCI, 1084 D. 14. *Epistola III*, P. G., CL, 329—340.

Botez ia ființă pe de o parte Biserica, dar în același timp prin împreunălucrarea lui Hristos și a Bisericii se nasc credincioșii ca membri ai Bisericii [15].

Dar cei ce se zidesc în Trupul tainic sau sacramental al Bisericii nu sînt numai botezați, nu au imprimată în ființa lor numai Taina sau sacramentul Botezului, ci poartă și pecetea Duhului Sfînt primită prin *Taina Ungerii cu Sfîntul Mir* și sînt hrăniți cu Trupul și cu Sîngele lui Hristos, nemaivorbind de celelalte Taine imprimate în ființa lor. Cu alte cuvinte cei ce se zidesc în Trupul tainic al Domnului nu au în ei sălășluit sacramental pe Hristos numai ca născut din Fecioară, ci și ca uns de Duhul Sfînt, ca răstignit, înviat și înălțat, fiind și ei nu numai născuți de sus, ci și unși cu darurile Sfîntului Duh și hrăniți cu Trupul și Sîngele Domnului. De aceea Biserica e Trupul tainic sau sacramental, constituit din mădulare care au în ele imprimată lucrarea, sau efectul tuturor Tainelor, care au în ele sacramental pe Hristos trecut prin toate aceste stări, pe care credincioșii (deci și Biserica constituită din ei) le au imprimate în ei într-o anumită tensiune; și dacă mențin în conștiință cît mai des creștinismul lor, le trăiesc în această tensiune. Nicolae Cabasila scrie: «Fiecare Taină Sfîntă lucrează unirea credincioșilor cu Hristos... Pentru a ne uni cu Hristos va trebui să trecem prin toate cîte a trecut și El, să răbdăm și să suferim și noi cîte a răbdat și a suferit El... Căci într-adevăr noi de aceea ne și botezăm ca să ne îngropăm și să înviem împreună cu El, de aceea ne ungem și cu Sfîntul Mir ca să ajungem părtași cu El prin ungerea cea împărătească a îndumnezeirii și, în sfîrșit, de aceea mîncăm hrana cea preasfîntă a Împărtășaniei și ne adăpăm din dumnezeiescul potir, pentru ca să ne cuminecăm cu însuși Trupul și Sîngele pe care Hristos și le-a luat asupra-și încă din pîntecele Fecioarei. Așa că la drept vorbind, noi ne facem una cu Cel ce s-a întrupat și s-a îndumnezeit, cu Cel ce a murit și a înviat pentru noi» [16].

Biserica e, așadar, Trupul sacramental al Domnului în acest sens multiplu și totuși unitar, care redă totalitatea stărilor prin care a trecut Hristos ca să ducă la îndumnezeierea deplină firea asumată a Sa și care sînt imprimate și în ființa ei, respectiv a credincioșilor, în parte actualizate, în parte potențiale.

Ea reflectă în primul rînd, suprapusă peste starea de născuți de sus a credincioșilor ei, ca imprimare a stării de născut din Fecioară a Cuvîntului lui Dumnezeu, *pecetluirea în Duhul Sfînt*, ca o imprimare a lui Hristos cel uns cu Duhul Sfînt la Botez. Aceasta e o întîlnire și mai intimă a credincioșilor cu Hristos și o închegare și mai strînsă a lor în Trupul tainic al Lui. Căci Duhul Sfînt dăruit lor înseamnă în același timp o intensificare a prezenței lui Hristos în ei, așa cum Botezul n-a fost numai o lucrare a lui Hristos ci și a Duhului Sfînt, cum am văzut din citatul amintit al lui Teofan al Niceii.

---

15. «Din unirea lui Hristos cu Biserica, Mireasa Lui, în baia renașterii, în care se reînnoiește pentru noi extazul Cuvîntului, se nasc credincioșii renăscuți în plenitudinea Duhului și deveniți membrii lui Hristos, care participă la patima Sa». La Jacques Farges, *Les idées religieuses et morales de Méthode d'Olympe*, Paris, 1929, p. 137.

16. *Despre viața în Hristos*, trad. de Pr. Teodor Bodogae, Sibiu, 1946, p. 26.

Ar fi greșit să credem, cum se spune uneori, că la Botez credincioșii se unesc numai în Hristos, iar în Taina Ungerii cu Sfîntul Mir primesc numai darurile Duhului Sfînt care-i diversifică ca persoane. Duhul, Care pecetluiește în Taina Mirului, e persoana de relație între Tatăl și Fiul, deci El ne face pe noi cei deveniți la Botez fii ai Tatălui prin încorporarea noastră în Hristos, să simțim iubirea Tatălui față de noi și iubirea noastră față de Tatăl, așa cum la Botezul Său Hristos primește îndată ce iese din apă, din cerurile deschise, pe Duhul ca adeverire a iubirii Tatălui, ca relație iubitoare a Tatălui față de El nu numai după Dumnezeirea Sa, ci și după omenitatea Sa.

Dar aceasta înseamnă că noi încă prin Botez sîntem puși într-o legătură cu Treimea întreagă. De aceea Botezul se face în numele Sfintei Treimi. Noi nu ne-am putea naște de sus în Taina Botezului și n-am deveni după chipul Fiului, fără înfierea din partea Tatălui. De aceea îndată ce sîntem născuți de sus ca fii ai Tatălui ceresc, uniți cu Fiul cel natural al Lui, prin lucrarea Duhului în Botez, ni se dă Duhul, în Taina Ungerii cu Sfîntul Mir, de astădată nu ca Cel prin care ne naștem de sus, ci ca relație personală iubitoare a Tatălui față de noi, ca mărturie a iubirii părintești pe care sîntem în stare să o primim ca persoane de acum existente, pentru a răspunde și noi prin același Duh cu iubirea noastră personală de fii [17].

Prin aceasta intrăm într-o legătură mai intimă cu Tatăl, dar și cu Fiul, întrucît simțirea noastră de fii față de Tatăl crește din simțirea de Fiu al Tatălui ceresc, al noului Adam, cu Care ne-am unit la Botez, întrucît Duhul de fii ni se dă din Hristos și ne adună și mai mult în Hristos, ca să participăm la filiația Lui cerească. Precum Duhul e lucrător și la Botez în nașterea noastră de sus ca fii ai Tatălui, așa Hristos e lucrător și în Taina Ungerii cu Sfîntul Mir, împărtășindu-ne pe Duhul Său în această calitate specifică de Duh al Fiului, de simțire a iubirii Sale față de Tatăl. Dacă scufundați de trei ori în infinitele ape spirituale ale Treimii, legate de apa Botezului, am ieșit din ele ca fii ai Tatălui după asemănarea Fiului prin lucrarea Duhului, în Taina Ungerii cu Sfîntul Mir primim strălucirea plină de bucuria simțirii de fii a Fiului ceresc, care e însuși Duhul ce strălucește ca simțire filială din Fiul. Dacă în Botez devenim fii ai Tatălui ceresc prin împreună-lucrarea Tatălui, Fiului și Duhului Sfînt, pecetluirea filiației noastre cerești prin infuzarea simțirii de fii în noi, care e una cu Duhul, se face de asemenea prin împreună-lucrarea Tatălui și a Fiului, prin care ni se dă această simțire. Doar că în Botez se manifestă lucrînd în primul plan Fiul, iar în Taina Ungerii cu Sfîntul Mir, Duhul. În Botez Fiul își imprimă calitatea Sa de Fiu în noi prin lucrarea Duhului, iar Tatăl binevoiește să ne înfieze. În Taina Ungerii cu Sfîntul Mir pe primul plan apare simțirea noastră de fii (adică Duhul) revărsată în noi de la Tatăl prin Fiul. Dar ambele acestea au devenit posibile prin faptul că Fiul lui Dumnezeu a devenit om, a pătimit, a murit, a înviat și s-a înălțat. «Într-adevăr, nu există nici o binefacere, una singură măcar, din cele pe care Dumnezeu le-a împărtit celor împăcați cu El, fără ca aceasta să nu fi venit prin mijlocirea Celui ce

17. Vezi Pr. Prof. D. Stăniloae, *Relațiile treimice și viața Bisericii*, în «Ortodoxia», XVI (1964), nr. 4, p. 503—535.

singur s-a făcut Mijlocitor între Dumnezeu și om. Dar, pe acest Mijlocitor nu-L putem găsi, nici nu putem ajunge în legătură cu El și nici nu ne putem împărtăși din darurile Lui, decît pe calea Sfintelor Taine. Căci Tainele sînt acelea care ne înrudesc sîngele nostru cu al Mîntuitorului și ne fac părtași la patimile și darurile pe care ni le-a adus prin Întrupare» [18].

Ar putea spune cineva că Botezul nostru fiind după chipul nașterii Fiului din Fecioară, ar trebui să primim și noi pe Duhul în Taina Ungerii cu Sfîntul Mir după un interval mare cum L-a primit Hristos.

Dar Botezul nostru nu e numai după chipul nașterii Fiului ca om din Fecioară, ci și după chipul Botezului Său. Căci de-abia prin Botezul Său Domnul împlinește chipul complet al Botezului nostru. Cuvîntul lui Dumnezeu se naște ca om din Fecioara, dar prin lucrarea Duhului, întrucît se naște fără de sămînță bărbătească și fără de păcatul strămoșesc; dar odată născut ca om din Fecioara și prin Duhul, se naște apoi în această calitate de om și de sus la Botez, în calitatea de Cuvînt avînd această naștere din veci. Noi întrunim în nașterea noastră prin Botez atît nașterea într-o existență lipsită de păcat, luată de Iisus prin Duhul la naștere, cît și nașterea Sa de sus ca om, primită de El tot prin Duhul la Botez. De-abia prin Botezul Său Domnul împlinește chipul complet al Botezului nostru, mărturisindu-se solidar cu păcatul nostru și primind pentru noi nașterea de sus și înfierea cerească ca om, ca prototip al nostru. Astfel nașterea Domnului din Fecioară și Botezul Lui se leagă una de alta reprezentînd împreună modelul nașterii noastre din nou, al curățirii noastre de păcatul strămoșesc și al înfierii noastre cerești, obținute prin Botez. Sfîntul Maxim Mărturisitorul spune: «De aceea voind Cuvîntul, Care a creat firea noastră, să ne elibereze și să ne aducă la fericirea dumnezeiască, se face cu adevărat ca unul din noi și se naște trupește fără de păcat pentru noi și se botează, suportînd de voie nașterea spre înfierea duhovnicească pentru noi» [19]. Aceeași legătură strînsă între nașterea Domnului din Fecioară și botezul Lui o face Teofan al Niceii, zicînd: «Aflînd chipul Său zdrobit de păcate și asemănarea de formă lepădată, a cunoscut că acesta trebuie întîi topit și rezidit și așa să-l readucă la frumusețea veche, ba mai vîrtos la una și mai mare. O face deci aceasta prin dumnezeiescul Botez. Căci introduce puterea Lui creatoare, prin care a zidit pe om la început după chipul și asemănarea dumnezeiască, în apă, și intră Însuși și se botează în ea. Mai întîi, precum am zis, ca să așeze în apă harul cel ce modelează din nou; căci nu avea nevoie de curățire însuși Cel ce ridică păcatele lumii. Al doilea, ca pe cei renăscuți prin Botez să-i atragă în frăție, făcîndu-se primul născut între mulți frați, datorită oarecum aceluiași mod al nașterii Lui supranaturale după chip» [20].

Hristos, completînd astfel nașterea Sa din Fecioară cu nașterea de sus pentru noi prin Botez, noi putem primi îndată după Botezul nostru ungerea cu Duhul. Dar El, primind ungerea mai tîrziu, face ca simțirea de fii, primită de noi prin primirea Duhului îndată după înfierea noastră prin Botez, să însemne și o conștiință bărbătească (chiar dacă în noi e la început

18. Nicolae Cabasila, *Tîlcuirea Dumnezeieștii Liturghii*, trad. Diac. Ene Branișteș, București, 1946, p. 78. 19. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*
20. Teofan al Niceii, *op. cit.*,

virtuală). Totodată, întocmai ca mirul care-și răspîndește buna mireasmă, simțirea aceasta trebuie să iradieze în jur ca o viață și o activitate care face cunoscută prezența și buna mireasmă a Duhului. Dacă apa Botezului e sursă de viață nouă și are putere curățitoare, mirul spiritual al simțirii de fii ai Tatălui ceresc, se îmbibă profund în toată ființa noului născut din Dumnezeu, cu marea ei forță de difuzare.

In pecetea de bună mireasmă a Duhului Sfînt, îmbibată în toate funcțiunile sufletești și în toate mădularele trupești, sînt cuprinse potențial toate darurile care întăresc însușirile potențiale nesfîrșit de variate ale credincioșilor Bisericii, pentru a se dezvolta în tot atîtea slujiri în favoarea comunității bisericești și spre folosul reciproc. De aceea în acest act sacramental se reflectă actul primirii de către Hristos ca om a Duhului după Botez și imediat înaintea începerii activității Sale mîntuitoare, în vederea acestei activități. Pe măsură ce credinciosul pune la contribuție efortul său, potențele ascunse în această pecete se actualizează la nesfîrșit.

Prin darurile pe care le îmbibă în însușirile naturale ale credinciosilor, prin slujirile la care stimulează Duhul Sfînt prin Taina ungerii cu Sfîntul Mir. El dezvoltă resorturile de comuniune între membrii Bisericii, și între ei și ceilalți oameni și sporește unitatea de relație personală între mădularele Trupului lui Hristos, ca pe o unitate în diversitate, ca pe o unitate a comuniunii, care îi promovează în același timp ca persoane. Vl. Losski a spus că pe cînd Hristos ne unifică în Sine, Duhul ne diversifică ca persoane, ne dezvoltă ca persoane. Dar persoana crește prin activitatea pentru comunitate, prin slujirea în comuniune, deci Duhul dezvoltă specificul personal tocmai prin promovarea slujirii comunității, tocmai prin întărirea unității de comuniune. Căci Duhul este Duhul comuniunii (koinoniei — II Cor. XIII, 13), e Duhul darurilor împărțite fiecăruia spre slujirea tuturor mădularelor; precum El este unul, așa finalitatea darurilor ce iradiază din El este unitatea (Rom. XII, I Cor. XII). Duhul însuși ne-a unificat încă de la Botez în Hristos. «Căci într-un Duh noi toți ne-am botezat ca să fim un Trup» (I Cor. XII, 13). Dar acum același Duh ne unește și mai accentuat, activînd forțele potențiale ale credincioșilor renăscuți pentru integrarea prin fapte în unitate.

Desigur Hristos, din care iradiază în credincioși energiile Sale, aflîndu-se la punctul final la care a dus umanitatea Sa prin toate actele sale mîntuitoare, nu mai revine la stări anterioare. Dar El se poate coborî în emiterea energiilor Sale la nivelul treptelor la care se află credincioșii, ca să urce cu ei, cum mama se coboară la nivelul fiecărui copil al ei, ca să-l ridice spre stările superioare la care se află ea, cu toată coborîrea ei pedagogică.

Astfel în Botez Hristos iradiază din Sine simpla energie a existenței Sale, ca om nou, născut fără de păcat trupește din Fecioara și duhovnicește de sus prin Botez. Prin această energie ne face acum și pe noi asemenea, după ce pentru noi a luat din Fecioara și din Botez această existență, ca să ne-o poată da și nouă.

În Taina Ungerii cu Sfîntul Mir iradiază din Sine energia Celui ce începe activitatea Sa în slujba lumii, pentru a servi și noi lumii, din puterea simțirii dragostei noastre filiale față de Tatăl.

Ceva asemănător se întîmplă în legătura noastră cu altul: la primul contact luăm act pur și simplu de existența lui, sau iradiază în noi modul lui propriu de existență, producîndu-se o anumită întipărire a aceluia în noi; de-abia în contactele următoare, iradiază în noi energia intențiilor și activității lui și o dată cu aceasta o afecțiune a lui față de noi și a noastră față de el și de idealul pentru care lucrează el. Urmează apoi o adevărată unificare spirituală, mai ales cînd unul sufere pentru altul.

Această adevărată unificare se realizează între noi și Hristos în *Taina Euharistiei*. Și întrucît unificarea între persoane poate spori continuu, sau poate slăbi și trebuie să fie refăcută, ne împărtășim adeseori de Hristos. Prin unificarea aceasta Hristos se imprimă pînă în carnea și sîngele nostru, producîndu-se o adevărată comuniune de carne și de sînge, purificate și penetrate de Duhul. «Fiindcă îndată după aceea trupul, sufletul și toate puterile noastre se înduhovnicesc, căci trup se unește cu trup, sînge cu sînge și suflet cu suflet» [21].

Intimitatea dintre noi și Hristos este acum cu atît mai strînsă cu cît El și-a deschis drum spre noi prin faptul că a dus slujirea Sa pentru noi, pînă la moartea pe cruce. Pătimind și înviind pentru noi, ne face părtași pătimirii și învierii Lui, făcîndu-ne capabili acum nu atît să murim ca făptură veche și să ne naștem ca făptură nouă, ceea ce are loc prin Botez, ci să suferim pentru ceilalți și să înviem prin aceasta la un mod superior de existență, să devenim cu adevărat vii pentru ei și pentru noi.

În felul acesta precum pentru Hristos ca om pătimirea și învierea e o treaptă nouă nu numai față de simpla existență curată de păcat, obținută prin nașterea din Fecioară și din Botez, ci și față de slujirea la care a pornit în urma ungerii cu Duhul, așa și pentru credinciosul care se împărtășește de El în Euharistie, pornirea spre jertfă și capacitatea de ea este un grad superior de viață spirituală și de comuniune cu Hristos și cu ceilalți.

Desigur, întrucît Hristos prin jertfa și învierea Sa s-a așezat în condiția de a ne comunica orice energie a Sa prin Taine, se pune și Botezul într-o legătură cu moartea și învierea Domnului, în special cu apa ce a curs din coasta Lui pe cruce, apă în care se află energia Lui dumnezeiască prin care a suportat moartea pe cruce și redă capacitatea Lui de jertfă și gradul de desăvîrșire a naturii asumate, realizat prin actul de jertfă.

Apoi în fiecare Taină credinciosul moare pentru o stare veche și învie într-una nouă. Aceasta se întîmplă mai ales în Botez.

Din impulsul spre comuniune cuprins în jertfă rezultă ca un fapt firesc ca împărtășirea credinciosului de Hristos să nu se facă în izolare, ci în unire cu ceilalți. Astfel comuniunea deplină cu Hristos realizată prin Euharistie este și o comuniune deplină a credincioșilor între ei. Toți se întîlnesc în același Trup al lui Hristos, toți formează împreună extinderea Trupului lui Hristos. În acest sens Euharistia este prin excelență Taina unității. Prin faptul că acum credincioșii nu se mai împărtășesc numai de o energie a lui Hristos, corespunzătoare unei anumite stări din viața Lui, ci de însuși trupul Lui, care devine în ei înșiși izvor al tuturor energiilor divine, în calitate de trup înviat, prin Euharistie se realizează și se menține

21. N. Cabasila, *Ibidem*.

Biserica în sensul deplin al cuvîntului, ca Trup al Domnului, ca unitate potențial completă a credincioșilor cu El și întreolaltă. Nicolae Cabasila spune : «Sfintele Taine sînt trupul și sîngele Domnului, dar sînt totodată hrana și băutura cea adevărată a Bisericii lui Hristos; iar prin împărtășire, nu Biserica le preface pe ele, în trup omenesc, ca pe oricare altă hrană, ci Biserica se preface în ele, deoarece cele mai tari biruiesc; precum fierul înroșit în foc ni se arată aievea ca foc nu ca fier, deoarece însușirile fierului sînt absorbite cu totul de cele ale focului, tot așa și cu Biserica lui Hristos: dacă ar putea cineva să o cuprindă cu privirea, n-ar vedea decît însuși Trupul Domnului, prin aceea că e unită cu El și că se împărtășește din Trupul Lui... Pentru acest motiv, Sfîntul Apostol Pavel scrie: «Voi sînteți Trupul lui Hristos și fiecare în parte mădular al Lui» (I Cor. XII, 27) [22]. «Biserica este poporul lui Dumnezeu adunat în Trupul lui Hristos și acest Trup e dat ca hrană a ei în Euharistie». Euharistia e cea care dintr-o simplă adunare zidește Biserica. «Euharistia face Biserica» [23].

Desigur Biserica e numai Trup al lui Hristos, cîtă vreme Hristos rămîne Cap al ei. Ea nu e una cu Capul. De aceea e greșit să se identifice Biserica cu Hristos fără nici o rezervă, cum se face în catolicismul mai nou, după exemplul Fericitului Augustin. Trebuie observată o anumită dialectică în cugetarea raportului între Hristos și Biserică: ca Trup al lui Hristos, ea completează pe Hristos, dar ca Trup numai, e deosebită de El. Dacă ar fi cu totul identică cu Hristos, Biserica n-ar mai trebui să se roage Lui, n-ar mai trebui ca preotul cu credincioșii să spună: «Încă ne rugăm Ție, pomenește, Doamne, sfînta Ta sobornicească și apostolească Biserică, cea de la o margine pînă la cealaltă a lumii, pe care ai cîștigat-o cu scump Sîngele Hristosului Tău și o împacă pe dînsa și sfîntă casa aceasta întărește-o pînă la sfîrșitul veacurilor» [24]. Dacă ar fi întru totul identică cu Hristos, n-ar mai fi în ea tensiune spre depășire, spre o și mai mare apropiere de Mirele ei, n-ar mai trebui să laude pe Dumnezeu, căci lauda iese din admirația pentru ceea ce nu ai. În realitate Trupul și Sîngele lui Hristos nu rămîn statice în Biserică, ci o «prefac» în ele înșile, cum spune Nicolae Cabasila, iar această prefacere nu trebuie să o înțelegem ca lucrată într-o singură clipă, ci continuu. Tensiunea între identitatea cu Hristos și deosebirea de El, trebuie înțeleasă ca o potențialitate care se poate actualiza neîncetat, ca să devină din identitatea în potență cu Hristos tot mai mult o identitate actualizată, țintă deplin realizată în viața viitoare.

«Dacă Euharistia este temelia Bisericii, ea este totodată pecetea unității între Bisericile surori prin comuniunea care există între episcopii din fruntea lor», în jurul cărora e strînsă comunitatea pentru a se împărtăși de Domnul euharistic: «Intre episcopii din Sinod la fel Euharistia face vizibilă unitatea între ei și între Bisericile lor» [25].

---

22. *Ibidem*, p. 90—91.

23. Fr. Symeon, *op. cit.*, p. 640. Autorul citează și următoarele rînduri din B. Lambert. O. P., *Le Probleme oecuménique*, Paris, 1962, p. 82: «Pentru Biserica Catolică nu poate fi realizată Biserica în mod substanțial acolo unde nu e Euharistie autentică. Efectul propriu al Euharistiei este, de fapt, unitatea Bisericii. Biserica nu este în mod substanțial acolo unde nu este adevărata Euharistie».

24. *Liturghia Sfîntului Vasile cel Mare*, Rugăciunea după prefacere.

25. Olivier Clement, *art. cit.*

Dar deşi prin Euharistie Biserica îşi găseşte închegarea culminantă de Trup tainic al Domnului, totuşi trebuie să se ţină seama că de Euharistie se pot împărtăşi numai cei botezaţi şi unşi cu Sfîntul Mir şi prin aceasta deveniţi mădulare ale Bisericii, chiar dacă nu deplin închegate [26]. De aceea nu se poate defini Biserica numai ca o comunitate euharistică. Mai mult i se potriveşte numele de comunitate sacramentală. Nici nu se poate socoti că comunitatea strînsă în jurul episcopului, care hirotoneşte pe preoţii ce săvîrşesc Euharistia, este toată Biserica, chiar dacă credincioşii au totul în ea [27]. Ci Biserica e comunitatea sacramentală universală. Căci aşa cum preoţii depind de episcopi prin hirotonia lor, aşa şi episcopul depinde de colegialitatea episcopatului Bisericii întregi prin hirotonia sa şi prin comuniunea cu ea. Deci şi credincioşii îşi datorează bunurile lor spirituale primite, comuniunii cu Biserica întreagă. Prin tot ce primesc prin preotul lor sînt legaţi indirect de Biserica întreagă; prin Duhul Sfînt primit în Taina Mirului sînt legaţi direct de tot episcopatul Bisericii, punîndu-se în relief că Duhul Sfînt îi uneşte cu Biserica întreagă, că Duhul este al Bisericii întregi. De aceea şi Euharistia săvîrşită de preot şi distribuită celor unşi cu Sfîntul Mir întemeiază nu numai o comunitate locală, ci comunitatea largă a Bisericii Universale.

In puterea creatoare de comuniune a Euharistiei se arată că în ea lucrează şi Sfîntul Duh. «Euharistia permite comunităţii, integrată în corpul spiritual al Domnului, să participe la Cinczecime, fiecare împărtăşindu-se nu numai de Hristos, ci şi de Duhul». «Trimite Duhul Tău cel Sfînt *peste noi* şi peste aceste daruri», spune epicleza. Numai întrucît Duhul coboară peste comunitate, ca în ceasul al treilea de la Cincizecime peste Apostoli, darurile ei se prefac în Trupul Domnului. Prefacerea lor în Trupul Domnului e în funcţie de comunitate şi pentru comunitate, pentru Biserică. Iar înainte de împărtăşanie, preotul cere iarăşi pentru toţi nu numai învrednicirea de împărtăşire cu Trupul şi Sîngele Domnului, ci şi cu Sfîntul Duh (Rugăciunea întîia după prefacere, în *Liturghia Sfîntului Ioan Gură de Aur).* De asemenea corul, adică poporul cîntă după împărtăşanie: «Primit-am Duhul cel ceresc». Primirea Duhului în vederea prefacerii şi la împărtăşanie nu e individuală, ci *personală,* adică *eclezială.* Ea e dată nu individului care fărămiţează umanitatea şi e prin aceasta opac iubirii trinitare, ci persoanei care realizează în Biserică «consubstanţialitatea» sa euharistică cu toţi ceilalţi [28]. Preotul se roagă în taină îndată după prefacerea darurilor: «Iar pe noi pe toţi, care ne împărtăşim dintr-o pîine şi dintr-un potir, să ne uneşti unul cu altul prin împărtăşirea aceluiaşi Sfînt Duh» *(Liturghia Sfîntului Vasile cel Mare).*

Dar să mai subliniem puţin faptul că condiţionarea Bisericii de Euharistie se ţine în cumpănă cu condiţionarea Euharistiei de Biserică. Numai ca răspuns la epicleza Bisericii coboară Sfîntul Duh Care preface Trupul şi Sîngele Domnului anume cu scopul de a hrăni Biserica. Numai Biserica, sau comunitatea de credinţă şi de dragoste, în care sălăşluieşte Hristos prin Duhul Sfînt, poate primi continuu pe Duhul Sfînt (îl poate

26. Teofan al Niceii, *op. cit.,* loc. cit.
27. Aceasta e opinia lui Afanassieff, *Una Sancta,* în «Irénikon», nr. 4/1963.
28. O. Clément, *art. cit.,* p. 261.

cere efectiv și îi stă deschisă), Care săvîrșește prefacerea darurilor în Trupul și Sîngele lui Hristos și a Bisericii însăși în Trupul și Sîngele lui Hristos, unificînd-o și ducînd-o la o treaptă mai sus în asemănarea cu Hristos. Numai pe altarul Bsericii, pe această înălțime și convergență comună a ei în Dumnezeu și spre Dumnezeu, se poate aduce jertfa nesîngeroasă, căci numai pe acest plan de viață comună și înălțată coboară Duhul Sfînt, ca factor divin creator de comuniune și de înălțime, ca să sfințească darurile comune, prefăcîndu-le în Trupul și Sîngele Domnului. Numai slujitorii Bisericii, slujitori ai vieții de comunitate în Dumnezeu, care stau «înaintea slavei lui Dumnezeu» și «sînt întăriți de puterea Sfîntului Duh», pentru această slujbă a lui Dumnezeu și a comuntății, pot împlini sfințita lucrare a Euharistiei (Rugăciunea a doua pentru credincioși). Apartenența existentă și progresivă a trupului comunitar al credincioșilor la Trupul lui Hristos, ar putea oferi o cheie pentru însăși înțelegerea misterului euharistic.

Duhul Sfînt preface agnețul oferit de comunitate, în Trupul lui Hristos, dar totodată strînge și preface și comunitatea însăși, reprezentată prin agneț, într-un mod reînnoit în Trupul lui Hristos. Între aceste două lucrări este o legătură foarte strînsă nu numai pentru că sînt săvîrșite de același Duh în Trupul aceluiași Hristos (Trup personal și Trup bisericesc), ci și pentru interacțiunea dintre Trupul personal și Trupul bisericesc, datorită aceluiași Duh. Hristos preface agnețul și asimilează și mai mult comunitatea reprezentată prin agneț, în Trupul Său, dar și Trupul Său, care e comunitatea, contribuie la prefacerea agnețului în Trupul lui Hristos. Nu se poate despărți Biserica de Hristos în săvîrșirea acestui complex mister.

În general în Ortodoxie nu se poate despărți Biserica de Hristos în nici o Taină.

Nu același lucru se poate spune despre celelalte confesiuni creștine. În uzul catolic de a se săvîrși liturghia fără prezența comunității, se constată tendința de a se despărți Euharistia de comunitate, de a o privi separat de comunitate. Preotul se plasează cu Hristos într-o relație deasupra comunității. La Conciliul al II-lea de la Vatican s-a făcut un efort de a se depăși această separație, dispunîndu-se prin schema «Despre Liturghie» de a nu se mai face în general liturghii în absența credincioșilor.

Dar Conciliul a rămas la concepția separației într-o altă privință. Anume prin încercarea de a deriva dreptul episcopatului de a participa la conducerea și învățarea întregii Biserici prin sacramentul hirotoniei exclusiv de la Hristos, nu și de la Biserică. Prin aceasta s-a plasat într-o legătură cu Hristos undeva deasupra Bisericii. Dar episcopatul, plasîndu-se într-o relație cu Hristos deasupra comunității bisericești, a oferit papii temeiul să se plaseze și el într-o relație cu Hristos mai sus și de comunitatea episcopatului. Mai bine-zis sedus de concepția papistă a unei relații a papii cu Hristos mai presus de Biserică, episcopatul și-a căutat și el o asemenea relație cu Hristos. Dacă episcopatul și-ar fi văzut în originea sacramentală a rolului său și o origine bisericească a lui, ar fi întemeiat infailibilitatea sa și a papii pe legătura cu comunitatea bisericească, pe puterea și infailibilitatea Bisericii și în acest fel s-ar fi putut

depăși absolutismul puterii și infaibilității papale. Căci nesocotirea comunității din partea episcopatului n-ar mai fi oferit un suport mentalității identice care stă la baza primatului și infailibilității absolutiste a papii. Prin aceasta și papa și episcopatul s-ar fi plasat într-o relație de dependență față de Biserică sau de integrare în ea. Dacă episcopatul nu s-ar fi prevalat de Hristos în revendicarea drepturilor sale de a participa la conducerea și învățarea Bisericii, nu s-ar fi putut prevala nici papa de Hristos pentru dreptul de stăpînire și învățare absolutistă a Bisericii și a episcopatului, ci s-ar fi smerit înaintea Bisericii, care nu poate fi despărțită de Hristos, cugetîndu-se ca slujitori ai ei și ca unii ce învață de la ea, ca să exprime ceea ce învață de la ea. Văzînd pe Hristos în strînsa lui uniune cu Biserica n-ar mai fi considerat Biserica drept obiect al stăpînirii și învățăturii lor, ci ca subiect de la care au și ei de învățat și căreia trebuie să-i slujească nu așa cum se slujește un obiect de care ai nevoie, ci cum se slujește un subiect care are o voință plină de autoritate.

Aceeași tendință de separare a lui Hristos și a preotului de comunitate se observă (sau s-a observat pînă acum) în concepția catolică despre Euharistie. Hristos se aduce jertfă prin preot, dar nu prin comunitate. Totul se petrece, desigur, pentru comunitate, dar nu prin comunitate, ci fără ea și deasupra ei. Comunitatea nu-și adaugă jertfa ei la jertfa lui Hristos, sau Hristos nu atrage jertfa comunității lîngă jertfa Sa. Nu se produce o osmoză între aceste jertfe. Trupul lui Hristos cel jertfit nu devine jertfă a comunității, comunitatea nu devine prin jertfire Trup al lui Hristos ce se jertfește.

Prin aceasta s-a eliminat epicleza, socotindu-se că Hristos nu are nevoie să cheme Duhul pentru a se aduce pe Sine ca jertfă Tatălui. Dar de aceea Euharistia ca jertfă nu e un factor de continuă înălțare a comunității, de asimilare a ei în Trupul ce se jertfește al lui Hristos la un nivel tot mai înalt.

Biserica e concepută static, ca rămînînd permanent în aceeași stare; nu e concepută dinamic, într-o perpetuă înălțare. Biserica are de la început tot ce poate avea, în această concepție. Dar are foarte puțin în corpul ei general. Are însă foarte mult în ierarhie și ameților de mult — pînă la egalizare cu Hristos — în papa. Căci fiecare preot reprezintă pe Hristos, într-un plan superior comunității, obiectiv, oarecum neavînd lipsă de epicleză. Și în mod deplin îl reprezintă papa. Dar nu reprezintă subiectivitatea comunității, nu trăiește necesitățile ei de înălțare, nu e «personificarea prin har» a comunității, cum spune Nicos Nissiotis. Și de aceea nu are nevoie nici pentru sine de o chemare a Sfîntului Duh, cum e cazul în liturghiile ortodoxe. Aci e rădăcina clericalismului catolic. De aceea credincioșii se împărtășesc de obicei fără să asiste la liturghie și fără o pregătire ascetică. Aspectul de jertfă al Euharistiei — care privește exclusiv pe Hristos — s-a rupt de aspectul de Taină, de împărtășanie care interesează în mod oarecum exclusiv comunitatea. Obiectivul s-a rupt de subiectiv. Instituția s-a rupt de persoanele credincioșilor, s-a plasat dominator deasupra lor, nu e expresia lor.

Concepția protestantă despre Taine și în special despre Euharistie, separă și ea pe Hristos de comunitate, în Taine și în Euharistie.

Dar dacă la catolici totul se face de Hristos prin preot fără comunitate, deși pentru comunitate, la protestanți totul se face prin comunitate, fără Hristos. Pastorul e scufundat cu totul în comunitate, neavînd un har special pentru «personificarea», pentru reprezentarea ei. Din opoziție față de catolicism s-a căzut în altă extremitate. Aci se vorbește exclusiv de o jertfă a comunității, dar nu și de o jertfă a lui Hristos, care să polarizeze în jurul ei jertfa comunității și pentru care să fie necesar un preot investit cu un har deosebit de harurile celorlalți membri ai comunității. Aci nu are loc nici o prefacere a elementelor și o sporită asimilare a comunității în Trupul lui Hristos. Împărtășirea de Hristos e mult diluată, mergînd la unele denominațiuni protestante pînă aproape de o identificare a ei cu o comemorare a Cinei celei de taină. Propriu-zis Hristos nici nu se jertfește, nici nu se preface în mod «substanțial».

Comunitatea nu înaintează de aceea nici la protestanți într-o desăvîrșire în Hristos. Rămîne și aci imobilă ca la catolici. Mai mult: rămîne închisă în psihologic, în imanența. Dar fără conștiința că prin intercesiunile preoților, episcopilor și a papii îi sînt asigurate toate cele necesare mîntuirii.

Comunitatea, neunindu-se cu Hristos în jertfă și neîmpărtășindu-se în mod «substanțial» de El, e lipsită de factorul divin care să o prefacă deplin în Biserică; jertfa ei nu poate fi deplină și deci nici sfințirea, sau prefacerea ei în Trupul lui Hristos. Sfîntul Chiril al Alexandriei a dezvoltat pe larg ideea că credincioșii nu pot fi cu adevărat jertfă curată decît adunați în Hristos cel jertfit și nici nu pot fi sfințiți fără a fi transpuși în starea de jertfă. La catolici jertfa credincioșilor nu se adaugă la jertfa lui Hristos, pentru că liturghia în care se jertfește Hristos se poate săvîrși și fără comunitate. La protestanți jertfa comunității nu se adaugă la jertfa lui Hristos, pentru că Hristos nu se jertfește. La catolici Hristos rămîne ca și la protestanți prea sus față de corpul credincioșilor, ca să-i dea puterea și dragostea Sa ce se jertfește, atît de necesară sfințirii comunității. La catolici Hristos rămîne în zona distantă a instituției, rupt de comunitate; la protestanți Hristos rămîne în cer, de asemenea rupt de comunitate, dar fără a se identifica nici cu instituția. Biserica identificată cu instituția devine la catolici o ordine juridică stăpînitoare iar comunitatea o societate ascultătoare de instituție, supunîndu-se ierarhiei ca lui Hristos. La protestanți comunitatea nu mai ascultă de nimeni, dar nu are nici pe Hristos, ci ascultă cuvîntul lăsat de Hristos în Evanghelii și interpretat inevitabil în mod individualist.

Astfel comunitatea nu e închegată ecleziologic, adică nu e închegată deplin nici la catolici, nici la protestanți, pentru că Hristos nu e în inima ei, pentru că Tainele sînt diluate, dacă Tainele sînt mijlocul unei reale prezențe a lui Hristos, mijlocul unei stăpungeri și lucrări reale dumnezeiești. Biserica e strîns legată de Taine, stă și cade cu ele, se intensifică și se diluează o dată cu Tainele, o dată cu intensificarea și diluarea prezenței și lucrării divine prin ele. Dar la catolici unitatea comunității se salvează prin dependența de instituție, pe cînd la protestanți e într-un continuu proces de destrămare.

Astăzi concepția catolică și protestantă, conștiente de unilateralitatea și insuficiența lor, caută să se întregească una prin alta. Dacă la catolici s-a vorbit mai mult de altar (de jertfa lui Hristos, adusă prin preot la un loc înălțat, separat de comunitate), iar la protestanți mai mult de «masa», în jurul căreia se adună comunitatea (reformații nu săvîrșesc liturghia cînd nu se împărtășește comunitatea), fără o jertfă reală de care să se împărtășească, azi își dau seama că cele două aspecte se întregesc [29].

Ortodoxia a păstrat totdeauna caracterul bilateral, complex al Euharistiei. Adică a păstrat sensul originar al ei. Căci «în realitate, masa și altarul în sensul lor ebraic și în cel echivalent grec sînt cuvinte alternative. Un altar este un loc pe care se oferă ceva ca jertfă, iar acest loc este o masă, pentru că orice oferire culminează într-un ospăț» [30].

Ortodoxia vede chiar în aspectul de jertfă al Euharistiei necesitatea cooperării comunității, căci nu e vorba în ea de o jertfă adusă de Hristos în separație de comunitate, ci de o jertfă adusă de comunitate, care ca atare se adaugă și pe sine la această jertfă a lui Hristos, sau Hristos însuși atrage și comunitatea în jertfa Sa. Trupul personal și trupul bisericesc al lui Hristos sînt strîns îmbinate și în reciprocitate de acțiune. Hristos e și mai presus de comunitate, dar și în comunitate. Iar preotul la fel. Comunitatea nu rămîne despărțită de Hristos, ca în catolicism și protestantism; preotul nu se scufundă în comunitate, ca oricare din membrii ei, dar nici nu se separă de ea, ci e purtătorul ei de cuvînt, o reprezintă întreagă, avînd un har special pentru aceasta.

Prezența sacramentală a lui Hristos în comunitate o constituie pe aceasta în mod real ca Biserică. Dar faptul că Hristos e și mai presus de ea o înalță continuu. Și preotul reflectă ambele aceste aspecte ale realității lui Hristos, ale sacramentalității Bisericii.

Pentru că jertfa este și a comunității, este invocat Sfîntul Duh, Care, prefăcînd elementele oferite, să le prefacă ca pe cele oferite de ea, să o asimileze și pe ea în mod reînnoit în Trupul Domnului în legătură cu prefacerea celor oferite de ea și prin aceasta s-o înalțe. Din aceste motive, Euharistia este un factor dinamic în Biserică, sau Biserica însăși e prin ea într-o sporire continuă. Pe lîngă faptul că ea e Trup al lui Hristos, înaintează în această calitate. «Din El tot trupul bine alcătuit și bine încheiat, prin toate legăturile care îi dau tărie, își săvîrșește creșterea» (Efes. IV, 16). În teologie s-a uitat în general de această creștere a întregului Trup al lui Hristos, de creșterea comunitară, reținîndu-se numai ideea de creștere spirituală personală.

La catolici s-a socotit că nu poate fi o sporire a Bisericii, ci tot ce poate avea Biserica în viitor, are din totdeauna în mod deplin desfășurat. La protestanți s-a trăit exclusiv din nădejdea eshatologică a unirii cu Hristos în viața viitoare. În Ortodoxie posesiunea prezentă întemeiază nădejdea unei și mai depline posesiuni viitoare și a unei perfecte posesiuni în viața veșnică.

---

29. Cyril C. Richardosn, *Word and Sacrament in Protestant Worship*, în «Ecumenical Dialogue at Harvard. The Roman Catholic-Protestant Colloquim», Harvard University, Press, Cambridge, Massachusetts, 1964, p. 167—8.

30. *Ibidem.*

Catolicismul caută să-și întregească azi accentul pus pe prezent, cu accentul eshatologic. În schema «Despre Biserică», promulgată în sesiunea a treia a Conciliului al II-lea de la Vatican, se menționează aspectul de «pelerină» al Bisericii. Protestantismul caută să adauge la accentul eshatologic («încă nu»), accentul pus pe prezent («avem de acum»). Ortodoxia le-a îmbinat totdeauna. «Mulțumim Ție, Stăpîne... că și în ziua de acum ne-ai împărtășit pe noi de cerești și nemuritoarele Tale Taine... Dă-ne nouă să ne împărtășim cu Tine mai adevărat în ziua cea neînserată a Împărăției Tale».

Această îmbinare de posesiune prezentă și de tensiune eshatologică în Ortodoxie (în sacramentalismul ortodox), o recunosc și teologii occidentali. Teologul catolic Fr. Damasus Winzen a caracterizat concepția ortodoxă ca sintetică, întrucît împletește insistent și constant referirile la istorie, la liturghia ce se săvîrșește și la veșnicie. Un exemplu al unei astfel de interpretări sintetice în creștinismul primar este oferit de pictura din catacombe a scenelor Cinei, care nu pot fi descrise clar ca mese ale agapelor, sau ca Euharistie, sau ca ospețe cerești, tocmai pentru că ele le reprezintă pe toate trei în același timp. «Concepția catolică a descris-o ca analitică, adică distingînd între realitatea istorică, sacramentală și cerească... Concepția protestantă a descris-o Fr. Winzen ca un accent pe «încă nu» în ce privește Împărăția» [31].

Efortul celor două confesiuni occidentale de a reveni la o concepție sintetică poate fi identificat cu efortul de a înainta spre condiția sacramentală a adevăratei Biserici, păstrată în Ortodoxie.

Și desigur, precum Biserica trebuie considerată ca avînd pe de o parte puterea Sfîntului Duh, dar pe de alta avînd nevoie să o invoce continuu, așa trebuie considerați și preoții. Ei cheamă totdeauna Duhul Sfînt și peste ei. Într-un anumit sens darul lor constă în puterea de a chema efectiv pe Duhul.

Dar dacă Euharistia pentru credinciosul începător e treapta a treia față de Botez și Ungerea cu Sfîntul Mir, ulterior, întrucît condiția lui pămîntească îi răcește adeseori legătura lui cu Hristos realizată prin Botez și Ungerea cu Sfîntul Mir (sau prin alte împărtășanii), trebuie să se restabilească în starea obținută de el prin acelea, ca să se poată înălța cu vrednicie la unirea euharistică cu Hristos. La aceasta servește *Taina Pocăinței*. De aceea Pocăința este numită de Părinți un alt Botez [32], un Botez care șterge păcatele personale, cum Botezul propriu-zis șterge pe cel ereditar. Precum păcatul ereditar face pe cineva inapt pentru unirea euharistică cu Domnul, așa îl fac inapt păcatele personale. Ele au adus o îngreunare în realizarea comuniunii actuale cu Hristos și cu semenii, deși o legătură oarecare a rămas pe un plan al naturii. Ea însă nu poate fi actualizată numai de către individ. Respingerea Pocăinței de către protestanți arată o neînțelegere pentru condiția de slăbiciune a celui care, chiar creștin fiind, cade adeseori prin păcate din deprinderea comuniunii, precum nu ține seama de necesitatea și posibilitatea unei recîști-

31. *Symbol and Sacrament*, în *op. cit.*, p. 325.

32. Odo Casel, *Mysteriengegenwart*, în «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft», VIII, p. 205.

gări a forței de actualizare a acestei legături într-o adevărată deprindere a întîlnirilor pentru deplina unire cu Hristos în Euharistie. Iar acest lucru nu se poate face fără o colaborare bilaterală divino-umană, în care voinței noastre — întrucîtva neputincioasă — de a reintra în comuniune, îi răspunde iertarea divină și cu aceasta întîmpinarea noastră din partea lui Dumnezeu (a Celuilalt) și primirea și ridicarea noastră de către El în comuniune cu Sine.

Adeseori noi nu putem actualiza și elibera de complexe legătura noastră cu altul (uneori e chiar mai greu să actualizăm o legătură existentă decît să creăm una neexistentă), cînd ea s-a îngreunat și intoxicat spiritual prin unele meschinării, nesinceritățI și răutățI ale noastre, ci e necesară o lucrare convergentă bilaterală pentru biruirea și oarecum topirea obstacolelor ridicate între noi și celălalt. Precum în cazul relației cu celălalt nu ajung numai regretele noastre pentru faptele urîte săvîrșite față de el și dorința de a restabili comuniunea cu el, ci e necesar și un semn vădit de întîmpinare din partea aceluia, care să ne convingă de iertarea lui, de nebăgarea în seamă, de aneantizarea păcatului nostru din partea lui, așa e necesar și în cazul raportului cu Dumnezeu nu numai căința dureroasă pentru păcate și recunoașterea lor deschisă, ci și semnul vădit, obiectiv, de iertare, comunicat nouă de Dumnezeu prin persoana care înalță cererile Bisericii către El și obține împlinirea lor.

În această Taină nu mai imităm sacramental un moment din viața lui Iisus, pentru că El a avut o condiție superioară nouă și n-a săvîrșit păcate.

Dar Taina aceasta pune în lumină datoria credincioșilor de a rămînea după primirea Botezului și a Ungerii cu Sfîntul Mir la înălțimea comuniunii cu Hristos și cu semenii, la care au fost ridicați prin acelea, mai bine-zise de a actualiza prin lucrarea lor toate potențele sădite în ei de acele Taine, într-o viață asemenea celei a lui Hristos după Botezul din Iordan, pentru a ajunge la capacitatea de a se împărtăși și de puterea jertfei și a învierii Lui. «Dă lucrarea pentru care ai luat puterea la Botez», zice Marcu Ascetul. Taina Pocăinței ne indică drept normă de viață, viața Mîntuitorului din intervalul de la Botezul Său la răstignirea și învierea Sa și deci și puterea pe care o primim în această Taină e o putere din această viață a Lui. Numai din această datorie a noastră și numai din această viață a lui Iisus rezultă necesitatea și puterea pentru noi de a restabili prin Taina Pocăinții starea la care ne-au ridicat Taina Botezului și a Ungerii cu Sfîntul Mir în act și potență, cînd n-am rămas la acest nivel și n-am dezvoltat potențele lor, ca să fim la un nivel asemănător vieții lui Iisus de după Botezul și ungerea Sa cu Duhul în Iordan — și cum acest lucru ni se întîmplă tuturor, adeseori, datorită condiției noastre umane, — căința și iertarea pentru păcate sînt factori necesari în progresul și propășirea noastră duhovnicească.

S-ar putea spune deci că viața noastră după Botez și după Ungerea cu Sfîntul Mir și înainte de fiecare împărtășanie trebuie să reprezinte calitatea și înălțimea sacramentală imprimată actual și potențial în noi de acele Taine, iar Pocăința restabilește această stare obligatorie pentru păsirea noastră mai departe la unirea euharistică cu Domnul, dar de obicei nepăzită și neactualizată în mod neîncetat de noi. Și întrucît noi sîntem

mădularele constitutive ale Bisericii, Biserica însăși are imprimată în sine ca act, ca potență și ca tensiune de actualizare pecetea acestor Taine. Și ca atare cînd unii sau alții din membrii ei cad din această înălțime de act și de tensiune, ea îi readuce la nivelul cerut de Sfînta Împărtășanie. Ea operează acest lucru prin tensiunea generală existentă în ea, care comunicîndu-se celor rătăciți spiritual îi face să se căiască, dar și prin obținerea iertării lui Hristos și prin harul Duhului Său cel Sfînt, care li se acordă numai la invocarea ei. Faptul că membrii căzuți de la acea înălțime morală de origine sacramentală doresc de la un moment dat iertarea și restabilirea în comuniunea cu Hristos și cu comunitatea bisericească, dovedește forța acestei tensiuni sacramentale, de sporire a comunității, în Biserică în general.

Deci toată viața morală a Bisericii se poate considera ca o tensiune a Bisericii născută din sacramentalitatea ei, ca o urmare a sacramentelor, sau a prezenței sacramentale a lui Hristos în ea și lucrător prin Duhul Sfînt, și ca o pregătire pentru ele.

Fără această bază și sursă dinamică, sacramental-transcendentă, nu s-ar putea menține efortul moral continuu în Biserică. Toate străduințele comunităților, ale membrilor Bisericii, tot ce se obține prin aceste străduințe, în rugăciune, în căință, în fapte bune, crește din aceste potențe sacramentale dinamice, adică din prezența treptat activizată a Duhului Sfînt primit în Taine. Astfel se înțelege faptul că Duhul Sfînt e continuu lucrător în Biserică și în membrii ei în tot ce tind să facă bun, adică nu numai în actul propriu-zis al Tainelor. În sensul acesta se poate vorbi de un sacrament al citirii Scripturii, al rugăciunii, al cuvîntului și al faptei în Biserică, nu în sensul că acestea ar fi propriu-zis Taine, ci actualizări ale harului, ale lucrării Duhului Tainelor, prelungiri ale Tainelor. In acest sens tot timpul «puterea Duhului cel Sfînt» ne ajută «să chemăm în toată vremea și în tot locul» pe Hristos, iar El își arată mila Lui în mulțimea bunătăților ce le acordă (Rugăciunea întîia pentru credincioși, din *Liturghia Sfîntului Ioan Gură de Aur*). Preotul cere în *Liturghia Sfîntului Vasile cel Mare* să fie îndestulat «cu puterea Sfîntului Duh» pentru a sta înaintea sfintei mese și a aduce jertfa nesîngeroasă (Rugăciunea întîia pentru credincioși). Necontenit preotul cere la liturghie, împreună cu credincioșii, îndurări, iertare, sfințire peste toți și mulțumește pentru îndurările, milostivirile, bunătățile primite. De asemenea cere lumina pentru înțelegerea Evangheliei, frica de poruncile lui Dumnezeu, pentru călcarea poftelor egoiste, pentru viețuire duhovnicească (Rugăciunea dinaintea Evangheliei). Toată viața Bisericii se desfășoară sub o ploaie continuă de milostiviri și daruri dumnezeiești, ca urmare a invocărilor preoților și ale credincioșilor.

Dar dacă în Tainele de pînă acum privite în ele însele iese în relief mai mult condiționarea Bisericii prin ele, privite în legătură cu *Taina Hirotoniei* iese în relief mai mult condiționarea lor de către Biserică, aspectul lor ecleziologic. Iar aceasta înseamnă că Hirotonia însăși are ca aspect dominant caracterul ecleziologic. Unde nu este preoție se fărămițează comunitatea, «ecclesia». In căutările ecumeniste contemporane ale Bisericii, ar trebui să se acorde o deosebită atenție acestui fapt. Desigur reprezentanții sacerdoțiului n-ar trebui să uite nici ei că sînt repre-

zentanții comunului, să nu contribuie și ei la dizolvarea duhului de comunitate, prin transformarea jertfelor pentru comunitate ale credincioșilor în jertfe pentru ei.

În preot, în episcop și în episcopat e reprezentată într-un mod recunoscut de toți, adică «oficial», comunitatea bisericească (parohia, eparhia, Biserica în întregime). Preotul și episcopul reprezintă comunitatea întreagă, dar nu rupt de comunitate, ci ca un fel de cap, care are în unire organică cu sine comunitatea. El e purtătorul de cuvînt a ceea ce trăiește întreg corpul însuși și a ceea ce trăiește el însuși în corp, împreună cu corpul. Aceasta se vede mai întîi în rugăciune, în invocarea Duhului Sfînt si în aducerea jertfei, și în faptul că prin aceste acte ale lor coboară harul Tainelor în Biserică, în credincioși, se săvîrșește jertfa euharistică, pentru a se dărui Bisericii și credincioșilor cu toate binefacerile legate de ea.

Desigur în actele lor ei nu substituie comunitatea, ei nu săvîrșesc aceste acte «în numele» comunității, ci împreună cu ea, ei nu concentrează în ei înșiși comunitatea, cum o face în catolicism preotul care poate săvîrși singur liturghia și papa care formulează adevărul singur «în numele» Bisericii. Preotul la liturghie spune: «Cel ce ne-ai dăruit nouă *aceste rugăciuni obștești și împreună glăsuite*, Cel ce și la doi și la trei, care se unesc întru numele Tău ai făgăduit să le împlinești cererile, Însuți și acum plinește cererile cele de folos ale robilor Tăi». Preotul e cel care spune cu glas tare rugăciunea celor «adunați în numele» lui Hristos, el nu se detașează niciodată de această «adunare», singura căreia Domnul îi împlinește cererile. Totuși numai cuvîntul preotului reprezintă toată simțirea comunității prezente și rugătoare lîngă el.

Aceasta nu înseamnă că nu se poate ruga orice credincios pentru ceilalți și pentru toată comunitatea. Dar ei nu fac aceasta în mod regulat dintr-o datorie «oficială», ci din datorie și bunăvoință morală, cînd simt această pornire. Și cum Dumnezeu nu i-a rînduit în acest rost pentru toată comunitatea, El nu s-a angajat ca să asculte prin ei cererile întregii comunități. Aceasta și pentru faptul că nici comunitatea nu însoțește cu rugăciunile ei cererea lor.

În ce privește jertfa, orice credincios poate aduce jertfe materiale și morale nu numai pentru sine, ci și pentru alții, dar ele sînt totuși jertfele lui nu ale tuturor. Iar jertfa de valoare supremă pentru toată Biserica nu se realizează decît prin preotul instituit pe seama comunității și deci numai prin el binevoiește Dumnezeu să o primească. La fel, harul Tainelor, legat de această jertfă, de jertfa generală a lui Hristos, ca răspuns la epicleza întregii comunități prin episcop sau preot, numai prin aceștia se dăruiește.

Dar tocmai pentru că în rugăciunile lor capătă expresie rugăciunile primite ale întregii comunități și jertfa adusă de ei este jertfa primită a întregii comunități, rugăciunile comunității nu pot lipsi și jertfele ei la fel. Rugăciunea comunității trebuie să însoțească continuu rugăciunea preotului. Duhul Sfînt e invocat peste darurile aduse de comunitate, dar oferite prin preot, ca să fie transformate în jertfă bine primită în folosul întregii comunități; în fiecare Taină harul Duhului Sfînt se dă prin

invocarea preotului susținută de rugăciunile celui ce primește Taina și a comunității, reprezentată măcar prin cîntăreț.

Dar comunitatea numai însoțește pe preot în toate acestea, neavînd același rol cu el. Comunitatea trăiește, se asociază la ceea ce spune și face episcopul sau preotul, își însușește, întărește ce face el, nu e glas prim, reprezentativ. Credincioșii asociază subiectivitatea lor la cuvintele preotului, asociază interesul lor subiectiv la cuvintele și actele preotului care nu sînt subiective, care nu sînt pentru el.

Prin episcopi și prin preoți credincioșii depășesc subiectivitatea lor, trăiesc sentimentul că la Dumnezeu au acces mai ales prin comunitate și Dumnezeu le dăruiește bunătățile Sale prin cererile întregii comunități, prin Biserică. Fără episcop, fără preoți nu există Biserică constituită, pentru că credincioșii nu depășesc subiectivitatea lor. De acea cel ce nu stă în comuniune cu episcopul nu e în comunitatea Bisericii, cum a spus de mult Sfîntul Ciprian (Qui non est cum episcopo non est cum Ecclesia). Acela e închis încă în subiectivitatea sa izolată și purtat de meandrele ei. În episcop, în preot converge comunitatea, așa cum converge în cel ce are conducerea, viața și mișcarea unitară a oricărui corp social.

Și pentru că Biserica trăiește unitar prin invocările adresate lui Dumnezeu prin episcopi și preoți, prin răspunsurile la ele, din partea lui Dumnezeu, bunăvoința lui Dumnezeu trebuie să fie cu cei ce-I prezintă Lui aceste invocări, ca ele să se bucure de împlinire din partea Lui, adică acestia trebuie să fie recunoscuți de Dumnezeu ca reprezentanți ai comunității. Această bunăvoință înseamnă un har special acordat la cererea Bisericii, la prezentarea lor lui Dumnezeu, desigur prin cei ce fac această invocare a harului lui Dumnezeu în numele Bisericii și împreună cu ea.

Dacă orice vrednicie se obține de la Dumnezeu, ca un dar al Duhului Său, dacă orice rugăciune personală și orice împlinire e rodul unui dar al Duhului, cu atît mai mult rugăciunea pentru comunitate. Dacă rugăciunile personale și milostivirile pe seama persoanei proprii sînt înviorări ale harului Tainelor primite prin Biserică pentru persoana proprie, atunci și rugăciunile făcute și darurile obținute de cineva pentru comunitate, trebuie să fie înviorările harului unei Taine primite pentru comunitate. Căci Hirotonia, deși primită de persoane, e o Taină prin excelență pentru comunitate, e o Taină cu foloase pentru comunitate. E mai mult decît oricare alta, Taina coeziunii Bisericii, sau de ea atîrnă Tainele care promovează și ele comuniunea. Dacă celelalte Taine sînt mai mult Taine ale comuniunii, Hirotonia e Taina comunității. E Taina al cărei har se revarsă oarecum potențial peste toți din momentul însuși cînd ea se săvîrșește asupra unei persoane. S-ar putea spune că ea nu e în beneficiul personal al celui ce o primește, ci al comunității întregi. De aceea ca și Euharistia, suprema Taină a comuniunii actualizate, Taina pe care o primesc toți împreună în mod actual, Hirotonia ca Taină a comunității, a comuniunii virtuale, ca Taină în beneficiul virtual al tuturor, se săvîrșește cu conlucrarea rugăciunilor întregii comunități, în liturghia ca slujbă principală a comunității. La orice Hirotonie Biserica își mărturisește bucuria pentru perpetuarea ei, bucurie mărturisită de altfel și la Botez, dar nu de întreaga comunitate adunată.

De aceea Sfinții Părinți nu găsesc cuvinte ca să acentueze importanța preoției și răspunderea înfricoșată a celor ce o poartă: cu această Taină stă și cade comunitatea Bisericii, întregul edificiu al celorlalte Taine, care sînt osatura ei.

Dacă prin Tainele menționate pînă acum se acordă harul persoanei singulare, deși spre încadrarea în comuniunea Trupului tainic al Domnului, sau spre servirea lui, prin *Taina Nuntii* se împărtășește harul uniunii bipersonale a celor ce realizează împreună-legătura naturală a căsătoriei. Ei se pot bucura numai în comuniunea unuia cu altul de acest har. Hristos este cu ei într-un mod special în această comuniune. În Hristos legătura lor este o continuă «întîlnire» de intimitate și de depășire a egoismului, a singurătății plictisitoare care pîndește viața de familie. Prin aceasta familia e continuu împrospătată în aerul spiritual al înălțimilor, e înălțată la treapta de parte și chip, într-un anumit punct de vedere, al Bisericii, ca celulă a organismului bisericesc. Așa cum nu atomul e partea unei materii în ceea ce are ea specific, ci molecula, tot așa familia e, într-o anumită măsură, partea minimă a Bisericii în specificul ei de comunitate în Domnul. Cei doi soți devin în Hristos cu adevărat una. Iar «taina aceasta mare este».

Nu uităm faptul că în Biserică sînt și monahi. Dar ei au în loc de familie, ca moleculă a Bisericii, ca parte și chip al altui aspect al comunității bisericești, obștea.

Prin harul nunții comuniunea familiei e înălțată într-un anumit sens la nivelul Bisericii, sau comuniunea bisericească e ajutată să se realizeze prin familii, care sînt și un model concret al comuniunii bisericești.

Această Taină ilustrează pentru o situație specială cum orice unitate între doi sau mai mulți presupune un principiu mai înalt între ei.

Această Taină e o pildă de felul cum înțelege Biserica să servească coeziunea socială prin întărirea acestei celule fundamentale a societății umane.

Biserica ajută printr-o altă Taină pe credincioși să se comporte ca membri ai Trupului Domnului și într-o altă situație importantă a vieții lor: în situația de bolnavi. Ei primesc din Hristos cel răstignit putere să poarte crucea suferinței lor trupești cu răbdarea ușurată de bucuria spirituală că cine sufere cu Domnul va și învia cu El. E o putere pe care ei o primesc în mod special prin *Taina Maslului.*

Această răbdare bărbătească, susținută de nădejdea învierii, mobilizează forțele trupului care, întărite cu harul de sus, pot să readucă sănătatea, sau, dacă voia lui Dumnezeu este altfel, îi dau bolnavului liniște și împăcare în fața morții. Biserica cunoaște valoarea trupului prin care spiritul își împlinește îndatoririle lui, cunoaște taina trupului care se transfigurează prin eforturile nobile ale spiritului și participă la unirea creștinului cu Hristos. Maslul ține seama de taina trupului care e trăită cel mai patetic în timpul bolii și în preajma morții. Dacă acestea par să facă problematică valoarea trupului, Taina Maslului întărește în fața conștiinței bolnavului sensul lui netrecător.

Cu ocazia acestei Taine se manifestă iarăși cu putere comuniunea în Domnul a credincioșilor, atît de necesară în această împrejurare pentru

bolnavi. Maslul se săvîrșește cu asistența rugătoare a credincioșilor și de obicei cu contribuția lor materială. Comuniunea sporește puterile de viață ale bolnavului sau îl întărește cu căldura ei pînă în pragul clipelor de supremă și înghețată singurătate ale despărțirii de toți și de toate de pe pămînt.

Așa se întărește comuniunea credincioșilor cu Domnul și întreolaltă prin toate Tainele Bisericii. Așa se întărește Biserica însăși, sau toate legăturile de viață dintre mădularele ei. Totul este îmbibat în Biserică de sacramentalitate ca forță superioară divină de unificare. Sacramentalitatea este ea însăși creatoare de bisericitate, ca cheag superior al comunității și bisericitatea este mediul prin care se manifestă și se înviorează sacramentalitatea.

3. — RAPORTUL ÎNTRE DOCTRINA BISERICII ȘI SFINTELE TAINE

Dar dacă între Biserică și Taine este o atît de intimă și esențială intercondiționare, care este rolul doctrinei în Biserică? Care e rolul ei în raport cu această strînsă unitate între Biserică și Sfintele Taine? Este ea un al treilea aspect pe lîngă cele două, tot atît de important?

Din tot scrisul patristic și din toată practica bisericească rezultă că doctrina este mijloc care pregătește pentru primirea Tainelor și o tîlcuire a comuniunii ce se obține prin Taine, pentru ca valoarea comuniunii să fie pusă și mai mult în lumină și astfel credincioșii să actualizeze și prin eforturi «semințele» de putere dumnezeiască sădite în ei prin Taine și să se împărtășească din nou de puterea dumnezeiască prin Taine.

Există, cu alte cuvinte, o legătură organică între doctrină și Taine doctrina nu poate fi considerată ca un bun în sine, suficient prin sine. În această legătură doctrina deține poziția de mijloc, iar comuniunea credincioșilor cu Hristos prin Taine poziția de scop. Pentru Părinții bisericești «Tainele nu sînt simple mijloace spre altceva, ci ele stau în centrul credinței și vieții creștine» [33].

Apostolii au fost învățați întîi de Hristos, apoi au primit pe Duhul Sfînt la Rusalii. Din puterea Duhului, Apostolul Petru a predicat mulțimii adunate, iar predica a avut ca rezultat botezarea celor trei mii. Ceea ce a făcut Petru la Cinicizecime, au făcut toți Apostolii în toată activitatea lor, întîi predicînd, apoi botezînd pe cei ce mărturiseau credința. Căci Domnul însuși le poruncise să facă așa (Matei XXVIII, 18—19). Apostolii predicau pentru ca și alții să afle comuniunea pe care o aveau ei cu Tatăl și cu Fiul Lui, Iisus Hristos (I Ioan I, 3—4).

Urmașii Apostolilor au catehizat, apoi au introdus pe cei ce credeau în comuniunea cu Domnul prin Taina Botezului, a Ungerii cu Sfîntul Mir și a Euharistiei.

Celor ce nu cunosc de loc pe Hristos li se predică întîi, apoi sînt puși în comuniune cu El prin Taine, apoi li se predică iarăși pentru a fi ajutați să dezvolte potențele de viață creștină cuprinse în legătura lor cu Hristos și pentru trepte noi de comuniune prin alte împărtășiri cu Hristos. Adică doctrina crește la cei ce au primit Tainele din Taine și pregătește

33. Odo Casel, *Glaube, Gnosis und Mysterium...*, p. 191.

prin viața nouă pe care o ajută să se dezvolte, sau prin căința trezită de ea pentru căderile survenite, pentru noi împărtășiri de Taine. Niciodată doctrina nu e despărțită de Taine. Niciodată ea nu poate fi predicată decît din puterea Tainelor și e predicată în vederea mîntuirii, a cărei esență stă permanent în împărtășirea de Hristos. Credința duce la Taine și e întărită de Taine.

«Credința și Botezul (am putea zice în general: Tainele) sînt două moduri ale mîntuirii concrescute între ele și nedespărțite. Căci credința se desăvîrșește prin Botez, iar Botezul e întemeiat prin credință și fiecare din ele e plin de același nume. Căci precum credem în Tatăl și în Fiul și în Duhul Sfînt, așa ne și botezăm în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh. Căci precede mărturisirea ducînd la mîntuire; și urmează Botezul pecetluind consimțirea noastră» [34].

Acesta a fost cuvîntul Sfîntului Vasile cel Mare. Iar Sfîntul Chiril al Ierusalimului spune celor ce se află în preajma Botezului: «Cînd vei afla, prin experiență, sublimitatea învățăturilor, atunci vei cunoaște că sînt vrednici catehumenii să le asculte» [35].

Chiar înainte de Botez credința se naște prin lucrarea harului din cuvîntul celui ce propovăduiește, în urma Tainelor primite de acela. E un har care lucrează oarecum din exterior asupra auzitorului. Dată fiind legătura ce se stabilește prin cuvînt între persoană și persoană, harul unei persoane nu trebuie conceput ca lucrînd exclusiv în granițele închise ale acelei persoane. Noțiunea harului e legată și ea de comuniunea între persoane, fiind destinat realizării sau adîncirii acesteia. «Cuvîntul lui Dumnezeu zice (I Cor. II, 4) că cuvîntul rostit, chiar dacă e în sine atît de adevărat și de demn de crezare, nu e îndestulător ca să pătrundă în sufletul omului, dacă nu e dată celui ce grăiește o putere de la Dumnezeu și dacă nu planează asupra cuvîntului vorbit o grație și aceasta nu răsare de la Dumnezeu în cel ce vorbește cu efect» [36].

«Acum suflă asupra voastră care aveți să fiți luminați (botezați) mireasma fericirii... Acum adie mireasma cea bună a Sfîntului Duh» [37], spune Sfîntul Chiril al Ierusalimului catehumenilor ce stau în preajma Botezului.

Ortodoxia, continuînd tradiția Bisericii primare, a rămas străină de tendința Bisericii Catolice de a se dezvolta ca o instituție precumpănitor doctrinară, care impune credincioșilor și vrea să impună chiar lumii un punct de vedere doctrinar în toate chestiunile aduse de dezvoltarea științelor, a ideilor sociale, politice. De aceea în Ortodoxie nu s-a dezvoltat nici acel spirit de supunere doctrinară a credincioșilor față de un magisteriu a cărui însușire principală este infailibilitatea ideologică.

Despărțirea cunoașterii de Taine a făcut ca în catolicism papa, care nu are o hirotonire deosebită de a celorlalți episcopi, să fie socotit ca fiind investit singur, prin simpla jurisdicție specială ce o are, ca subiect al

34. Sfîntul Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfînt*, P. G., XXXII, 117.

35. Sfîntul Chiril al Ierusalimului, *Procateheza*, în *Catehezele*, partea I, trad. rom. de Pr. D. Fecioru, București, 1943, p. 49.

36. Origen, *Contra Celsum*, VI, 2. La Odo Casel, *Glaube, Gnosis und Mysterium*..., p. 171. 37. *Procateheza*..., p. 38.

cunoașterii infailibile. Aceasta leagă cunoașterea de stăpînirea juridică, nu de har și o face mijloc al acestei stăpîniri și de aceea monopol al ei.

În Ortodoxie nu a apărut nici competiția între «cuvînt» și «sacrament», cu punerea cuvîntului pe primul plan, ca în protestantism, unde e aceeași despărțire a cuvîntului de sacrament, unde cuvîntul a devenit mijloc de eliberare a insului de orice stăpînire. In Ortodoxie cuvîntul crește din sacrament, din experiența comunitară a Duhului transcendent, nu din conștiința imanentă a individului ce se vrea autonom, sau din voința de afirmare a puterii juridice; crește din Duhul sacramentelor și duce la El. Căci sacramentul nu e numai hristologic, ci și pneumatologic. Duhul Sfînt este cel ce imprimă elementului sensibil puterea dumnezeiască. «Duhul pune (în apă) puterea de viață făcătoare, care înnoiește sufletele trecîndu-le de la moarte la viața de la început». «Deci dacă este în apă un har, nu e din firea apei, ci din prezența Duhului» [38].

Separarea aceasta a învățăturii de Taine este cauza pentru care atît în catolicism cît și în protestantism s-a pus într-un mod ascuțit problema raportului între învățătura predicată și Sfînta Scriptură. În catolicism învățătura fiind considerată atribuția unui magisteriu infailibil stăpînitor, învățătura acestui for a fost considerată stăpînă și asupra Sfintei Scripturi; în protestantism neacceptîndu-se un astfel de for, Scriptura a fost considerată ca normă absolută a cuvîntului predicat.

După N. Afanassieff Biserica e o «comunitate euharistică» în jurul episcopului, deci ajunge pentru deplina realizare a Bisericii această comuniune. Fiecare din aceste comuniuni e Biserica întreagă, fie că stă sau nu în comuniune cu celelalte. Ele pot sta în comuniune indiferent de deosebirile lor dogmatice, pentru că învățătura nu contează pentru constituirea Bisericii. Iar cînd mai multe comunități de acestea exclud pe o alta din comuniune, comunitatea exclusă nu e mai puțin Biserică și Tainele ei nu sînt mai puțin valide. Nu există o Biserică Universală, al cărei criteriu să fie o învățătură unică. După Afanassieff, doctrina despre o Biserică Universală a fost formulată abia în secolul al III-lea de Sfîntul Ciprian. Creștinismul primar n-a cunoscut-o. Afanassieff a formulat această teorie pentru a pleda, cu ajutorul ei, pentru restabilirea comuniunii între Biserica Ortodoxă și cea Catolică, cu toate divergențele doctrinare existente între ele. «Prin efortul iubirii Biserica Ortodoxă poate restabili comuniunea cu Biserica Catolică, cu toate divergențele dogmatice și fără să ceară ca Biserica Catolică să-și tăgăduiască învățăturile care o deosebesc de Biserica Ortodoxă» [39].

Avem în această teorie o inacceptabilă separație a Tainelor de învățătură, ca și cînd Tainele ar comunica o simțire oarbă a realității divine și nu o realitate plină de sens. Ea duce la teoria protestantă a «Bisericilor ramuri». Pe drept cuvînt a combătut Prof. Trembela de la Atena teoria lui Afanassieff [40]. El a arătat că Biserica nu se realizează numai prin Euharistie, ci și prin Botez, iar pentru Botez se cere credința dreaptă, și că Tainele sînt valide numai în Biserică în baza unității de credință a fiecărei Biserici locale cu Biserica Universală.

38. Sfîntul Vasile cel Mare, *op. cit.*, col. 132.
39. *Una Sancta*, în «Irénikon», nr. 4/1963, p. 470.
40. *Teorii inacceptabile despre Una Sancta*, în «Ecclezia», Atena, nr. 7—13/1964.

De fapt comuniunea cu Hristos în Taine și învățătura dreaptă stau într-o legătură organică, dat fiind că învățătura dreaptă exprimă în plinătatea ei și comuniunea cu Hristos, exprimă realitatea divină accesibilă nouă. Cine nu crede drept, nu se plasează în plinătatea acestei realități, nu se deschide cum se cuvine ei și arată că nu o trăiește în modul corespunzător ei. Cu o teorie greșită nu se poate sesiza realitatea adevărată și se dovedește lipsa de sesizare reală a ei.

În Ortodoxie Sfînta Scriptură ca început al doctrinei, ca bază a doctrinei care conduce spre Taine și e înțeleasă din unirea cu Hristos în Taine, are și ea rostul unei îndrumătoare spre Taine și e înțeleasă în ambianța vieții sacramentale a Bisericii. Între Sfînta Scriptură și viața sacramentală a Bisericii nu se pune problema unui raport de supremație, ci de întregire și condiționare reciprocă. Sfînta Scriptură are o finalitate sacramentală și liturgică, nu e o realitate cu scop în sine și viața sacramentală e ajutor la înțelegerea ei. Sacramentalul e Sfînta Scriptură experiată. Sfînta Scriptură e Taină în potență.

Sfînta Scriptură spune și azi în Ortodoxie, cum a spus în Biserica cea veche, cea una, cum a spus predica Apostolilor, cum a spus de la început Domnul: «Veniți și vedeți» (Ioan I, 39), sau cum a spus Filip: «vino și vezi» (Ioan I, 49). De aceea «Scriptura a fost redactată în mod esențial pentru uzul liturgic»[41].

Așa cum Apostolii pe lîngă cuvintele auzite de la Domnul, pe lîngă actele Lui pe care le-au văzut, au avut o simțire a puterii Lui mîntuitoare, așa ne-au transmis și nouă nu numai cuvintele Domnului predicate de ei, ci și o experiență a Domnului, în parte cuprinsă în Sfînta Scriptură, în parte comunicată prin contact personal urmașilor și creștinilor de la început; mai bine-zis Domnul însuși a comunicat prin Apostoli celor ce veneau în preajma lor, nu numai cuvintele Sale ci și simțirea puterii Lui, identică cu aceea de care s-au împărtășit Apostolii. Experiența aceasta e tot așa de apostolică ca și Sfînta Scriptură. Ea e permanentă în Biserică. Și în ambianța ei e înțeleasă Sfînta Scriptură, pentru că și Sfînta Scriptură e scrisă din trăirea ei.

Această experiență duhovnicească nouă ni se face accesibilă în special prin Taine, prin plasarea noastră în atmosfera de rugăciune, de laudă a lui Hristos, de liturghie în care au fost Apostolii cu comunitățile de la început. Precum pentru Apostoli simțirea aceasta era puterea Domnului sălășluită prin Duhul în interiorul lor și ea era mijlocul de înțelegere și de predicare eficace a cuvintelor și actelor Domnului, pe care unii din ei le-au fixat în Sfînta Scriptură, așa e și pentru noi comuniunea cu Domnul prin Taine: mijlocul de înțelegere pe care o au toți cei ce primesc pe Domnul prin Taine și țin vie comuniunea cu El și care este astfel o înțelegere comună a întregii Biserici, o înțelegere identică în esență, deși de diferite intensități ca trăire, pentru că și Domnul sălășluit în toți e identic. Astfel prin Duhul Sfînt, sălășluit prin Taine în comunitatea bisericească, se înțelege Sfînta Scriptură, la fel de toți și totdeauna, și din această înțelegere se predică altora. Sfînta Scriptură are o finalitate sacramentală și bisericească, dezvăluindu-și toate înțelesurile, puterea din care au răsărit cuvintele Domnului, prin Taine în Biserică.

41. Olivier Clement, *art. cit.*, p. 264.

Această viață sacramentală a Bisericii, identică de la început și pînă azi, e esența tradiției Bisericii. Tot ce s-a scris în perioada patristică e expresia acestei tradiții și noi recunoaștem în textele ei mărturia experienței spirituale de model și a înțelegerii autentice a Sfintei Scripturi, pe care o avem și noi, pe baza aceleiași împărtășiri cu Domnul în Tainele Bisericii. Astfel tradiția nu e nici numai o sumă de texte de care ne ținem cu fidelitate exterioară, nici numai o experiență spirituală care începe cu fiecare ins, cu fiecare generație, ci o experiență a cărei autenticitate e verificată și de mărturia de la început a Bisericii, sau o mărturie de totdeauna a Bisericii verificată de experiența fiecărei generații bisericești și a fiecărui credincios.

Fără această viață spirituală comunitară, bisericească, apostolică, una în timp și în spațiu, mijlocită de sacramentalitatea bisericească, una și ea, Sfînta Scriptură ne devine o carte cu totul exterioară, și în acest caz apare alternativa de a domina intelectual, adică de a fi dominați de un magisteriu care o domină, ca în catolicism, sau de a fi dominați de litera ei, ca la protestanții care iau litera ei ca ajutor împotriva stăpînirii, dar care în realitate, sub aparența că sînt dominați de ea, o domină individualist. Dominarea asupra Sfintei Scripturi poate duce și la un fel de dispensare de ea, pericol care apare și acolo unde nu magisteriul domină, ci tradiția ca literă.

Ortodoxia vie nu domină intelectual Sfînta Scriptură și nu se dispensează de ea, nici printr-un magisteriu exterior comunității, nici prin tradiția ca literă. Dar ea nu e nici dominată de Sfînta Scriptură ca literă. Prin Tainele primite și prin viața în Hristos răsărită din ele, credincioșii trăiesc o legătură organică între această viață și Sfînta Scriptură. Viața aceasta se recunoaște în Sfînta Scriptură, căci Sfînta Scriptură o face și mai evidentă; la rîndul ei Sfînta Scriptură primește evidență prin viața aceasta. Prin aceasta Sfînta Scriptură e valorificată plenar și apostolic, sau autentic. Credinciosul vede exprimat în Sfînta Scriptură ceea ce a primit în Taine și în Taine trăiește ceea ce e scris în Sfînta Scriptură, fără a se dispensa de una din ele. Căci Sfînta Scriptură nu-i dă și împărtășirea lui proprie de Domnul, iar împărtășirea lui proprie prin Taine, nu-i dă prin ea însăși mărturia celor ce s-au împărtășit de la început de Domnul.

Iar înțelegerea aceasta este comună, este a Bisericii, căci la Duhul Sfînt nu se poate participa decît în comunitatea sacramentală, în Biserică, dacă Duhul este al comuniunii; și se dă în Tainele comunității bisericești, care hrănesc comunitatea, dacă Duhul răsare din comuniunea existentă spre o nouă comuniune [42].

De aceea condiția primirii Botezului este mărturisirea credinței comune a Bisericii, primul act de aderare la comunitatea ei, iar înainte de prefacerea euharistică credincioșii mărturisesc «într-un gînd» credința comună, declarîndu-se gata să susțină această comuniune după modelul

42. Jean-Jacques von Allmen, *op. cit.*, p. 304—5, înșiră între alte însușiri ale cultului, care e produs al lucrării Duhului Sfînt prin care țîșnește eshatologicul în viața prezentă (p. 289), și desindividualizarea: «Cultul nu e întîlnirea lui Hristos și a creștinului multiplicat de numărul credincioșilor care participă la cult. El este întîlnirea lui Hristos și a poporului său... Dacă această întîlnire mă atinge în mod existențial, aceasta numai în măsura în care eu sînt membru al Bisericii».

și din puterea comuniunii treimice, supreme. Sfînta Impărtășanie pecetluiește o unitate, care se manifestă de mai înainte prin unitatea credinței în toată învățătura despre Hristos și a lui Hristos. Sfînta Impărtășanie nu poate crea o unitate în chip magic, fără o credință comună prealabilă, ca act voluntar, spiritual, dar ajutat de același Duh, Care înfăptuiește și prefacerea euharistică, precum și unirea adevărată a celor ce se împărtășesc, cu Domnul și întreolaltă. Înțelegerea comună a Sfintei Scripturi, primirea ei identică prin actul voluntar-spiritual al aceleiași credințe, e condiția împărtășirii de Hristos, și constituie pregătirea necesară pentru această împărtășire, care e articulare reală în același Trup tainic al Domnului, care e Biserica. Dacă Sfînta Scriptură are un scop liturgic, euharistic, scopul adunării noastre în Hristos, el nu poate să se îndeplinească decît prin înțelegerea comună a ei, înțelegere identică cu cea din toate timpurile. Orice înțelegere a Sfintei Scripturi care se abate de la această înțelegere comună și de totdeauna a ei, este contrară scopului ei, ființei ei. De aceea năzuința spre Euharistia comună ne îndeamnă în prealabil, prin Duhul Botezului și al Ungerii cu Sfîntul Mir, spre credința unitară, spre înțelegerea comună, spre înțelegerea adevărată a Sfintei Scripturi, ca odată uniți deplin în Trupul tainic al Domnului să sporim în această înțelegere comună a Sfintei Scripturi, în cunoașterea comună a lui Dumnezeu.

De aceea se citește Evanghelia în comunitatea adunată pentru împărtășirea de jertfa euharistică și se cere de la Dumnezeu ca să strălucească în inimi lumina nepătată «a înțelegerii ei». De aceea după împărtășire, credincioșii cîntă: «Văzut-am lumina cea adevărată, luat-am Duhul cel ceresc, aflat-am credința cea adevărată, nedespărțitei Sfintei Treimi închinîndu-ne, că Aceasta ne-a mîntuit pe noi».

Doctorand Dima M. Dumitru

LUCRĂRI ROMÂNEȘTI DESPRE POEZIA RELIGIOASĂ BIZANTINĂ*

Producția imnografică a poeților bizantini, a așa-zișilor «melozi», a constituit una din originalitățile literaturii bizantine, și ea poate fi socotită pe drept cuvînt continuatoarea artei poetice grecești, care și ea, la rîndul ei, a constituit una din cele mai vechi și mai glorioase cuceriri ale culturii elenice [1]. Fiind forma cea mai firească de exprimare a sentimentelor creștine de bucurie, de laudă și de mulțumire către Dumnezeu, și totodată un mijloc eficace de afirmare a dreptei credințe, față de inovațiile eretice, poezia religioasă a cunoscut în Imperiul bizantin, de-a lungul veacurilor, o interesantă evoluție. Ea a trecut prin diferite genuri și forme poetice pînă cînd, în cele din urmă, s-a cristalizat în formele ce ni s-au transmis pînă astăzi prin cărțile de cult ale Bisericii Ortodoxe. Socotită global, producția imnografică bizantină este mult mai bogată decît ne-au transmis-o cărțile de ritual. De-a lungul timpurilor însă, Biserica a ales și a reținut din ea numai ceea ce i-a fost necesar în anumite perioade din viața ei și ceea ce era mai potrivit cu nevoile ei cultice. Restul producției imnografice s-a pierdut în mare parte, iar altă parte se păstrează în diferite manuscrise dintre care multe sînt încă inedite. La elaborarea acestei imense creații poetice și-au dat aportul un mare număr de «melozi» din diferite timpuri și din diferite părți ale Imperiului bizantin, ba chiar și dinafara granițelor acestuia.

Interesul pentru imnografia bisericească bizantină este, am putea spune, relativ nou. În literatura apuseană de specialitate au început să apară lucrări consacrate acestei probleme din a doua jumătate a secolului al XIX-lea [2], și continuă să apară neîntrerupt, abordînd diferite aspecte pe care le prezintă poezia religioasă bizantină. De fapt, imnografia constituie astăzi o ramură de sine stătătoare, studiată pentru sine și nu în cadrul altor discipline cu care este înrudită.

Ecoul acestor cercetări s-a făcut simțit și în literatura științifică românească, și încă de la sfîrșitul secolului trecut, au început să apară și la noi lucrări consacrate problemelor legate de imnografia religioasă. În lucrarea de față vom încerca să prezentăm, înmănunchiate, străduințele diferiților autori români în acest domeniu, urmînd unui frumos obicei potrivit căruia, la răstimpuri și în cadrul diferitelor discipline, se fac lucrări de

* Lucrarea de seminar în cadrul cursurilor pentru titlul de doctor în teologie alcătuită sub îndrumarea D-lui Prof. Al. Elian, care a și dat avizul să fie publicată.

1. Pr. Prof. I. G. Coman, *Poezia Sf. Grigore de Nazianz*, în «Studii Teologice» X (1958), nr. 1—2, p. 68.

2. Vezi bibliografie mai nouă și mai veche la André Mirambel, ***Littérature byzantine***, în «Enciclopédie de la Pléiade, Histoire des littératures», vol. I, Paris, 1955, p. 717, și H. G. Beck, ***Kirsche und Theologische Literatur im Byzantinischen Reich***, München, 1959, passim.

sinteză care vor să reliefeze ce s-a realizat în domeniul respectiv și care ar fi obiectivele de urmărit în viitor.

În cele ce urmează, vom căuta să prezentăm aceste lucrări într-un mod sistematic și, pe cît posibil, cronologic. Mai întîi vom prezenta lucrările cu caracter general, care tratează global problemele legate de imnografia bisericească; după aceea vom trece în revistă lucrările consacrate unora dintre cărțile de ritual, după care ne vom opri asupra acelor lucrări care se ocupă cu raporturile dintre imnografie și alte discipline teologice. In partea finală vom prezenta lucrările care se ocupă cu poezia religioasă bizantină care n-a intrat în cărțile de cult ale Bisericii. De asemenea vom menționa traducerile din poezia aceasta neliturgică și eventualele recenzii.

Intre primele lucrări, apărute la noi, care se ocupă cu probleme de imnografie bizantină amintim articolul lui C. Erbiceanu, *Cîntarea și imnografia în Biserica primitivă* [3]. După ce arată că, în creștinism, s-au compus imne încă din veacul apostolic, autorul informează că imnografia a luat un deosebit avînt mai ales din secolul al IV-lea. Acestea au apărut ca arme de luptă împotriva ereticilor dar și pentru a răspunde unor nevoi cultice interne, între care, în primul rînd, trebuie amintită înmulțirea sărbătorilor. Cu Sfîntul Ioan Damaschin imnografia înregistrează o creștere considerabilă, care va dura pînă în secolul al XI-lea. După ce analizează diferitele forme pe care le-a cunoscut poezia bizantină în evoluția sa (tropare, stihiri, condace, etc.), autorul prezintă o bogată listă de imnografi bizantini, arătînd și în ce a constat contribuția celor mai importanți dintre ei la îmbogățirea imnografiei Bisericii. În mod greșit autorul atribuie compunerea imnului *Acatist* lui George Pisides [4]. O atenție deosebită este acordată Sfîntului Ioan Damaschin și rolului pe care acesta și urmașii săi l-au avut la sistematizarea și completarea serviciilor divine. Sfîntul Ioan Damaschin este socotit întîiul autor de canoane, deoarece troparele Sfîntului Andrei Criteanul și ale altor autori anteriori au fost rînduite în formă de canon, de către imnografii posteriori, după modelul Sfîntul Ioan Damaschin.

S. Calistrat în articolul *Cele mai însemnate imne ortodoxe contra ereticilor* [5] arată legătura strînsă ce există între imnografia bisericească și învățăturile dogmatice ale Bisericii. Sfinții Părinți, zice autorul, rezumau și expuneau în versuri și în imne religioase învățăturile care erau stabilite în sinoade, iar credincioșii ascultîndu-le învățau prin ele dreapta credință, fiind astfel feriți de rătăcirile ereticilor. Introduse în cult, imnele au luat în mare parte locul predicii și al didahiilor, căci, în adevăr, ele sînt cea mai expresivă predică și explicare a faptelor sau evenimentelor ce se comemorează de Biserică în diferite ocazii. Autorul reproduce apoi și analizează cîteva din imnele mai vechi și mai însemnate care s-au

3. În «Biserica Ortodoxă Română», VII (1883), p. 34—47.

4. Aceluiași autor îi este atribuit imnul Acatist și într-un alt articol: *Originea și însemnătatea rînduielii Acatistului din sîmbăta a V-a a ajunării celei mari*, în «Candela», XXI (1902), nr. 11, p. 715—716.

5. «Biserica Ortodoxă Română», XIX (1895—1896), p. 531—538.

păstrat în rînduiala Sfintei Liturghii, și al căror mobil era combaterea ereziilor.

O importantă lucrare, intitulată semnificativ *Poezia religioasă bizantină* [6], a publicat Constantin Litzica, primul titular al unei conferințe de Bizantinologie la Universitatea din București. Autorul își propune să informeze pe cititori asupra problemelor de metrică și versificație în poezia religioasă bizantină. El insistă însă mai întîi asupra importanței studierii literaturii religioase bizantine și implicit a poeziei imnografice. Studiindu-le pe acestea «se poate pătrunde mai adînc în viața bizantină», «pot fi auzite mai lămurit bătăile inimii acestui popor, care formează trecerea de la epoca antică la cea de azi...» [7]. După ce arată că melozii bizantini au dat naștere unei poezii de o frumusețe incomparabilă, care n-a fost întrecută de literatura nici unuia dintre popoarele care au primit creștinismul, autorul arată ca marele merit al acestor melozi a fost acela că, avînd motive noi de inspirație, ei au știut să creeze și forme noi, adecvate, deosebite de cele ale poeziei clasice grecești. Ei știu însă să păstreze, ca și în poezia clasică, perfecta armonie dintre fond și formă, iar această poezie, scrisă pentru popor și în limba poporului, a găsit o largă primire în rîndurile acestuia [8]. În continuare autorul arată greutățile care stau în calea unei studieri complete a poeziei religioase bizantine, vorbește despre etapele principale ale dezvoltării acestei poezii și despre reprezentanții ei mai de seamă [9]. Trecînd la problemele de metrică și versificație în imnografia bizantină, autorul stabilește deosebirile existente între aceasta și poezia clasică greacă, se ocupă cu structura strofelor în imnografie, exemplificînd acest lucru prin analiza unei strofe din poemul «Ziua de apoi» al Sfîntului Roman Melodul.

În partea a doua a lucrării autorul ne pune la îndemînă o ediție critică a unui imn al Sfîntului Simeon Metafrastul și a unui *Canon anonim* către Domnul Iisus Hristos.

Lucrarea este importantă pentru că pe lîngă informațiile generale asupra poeziei bizantine, pe care le pune la îndemîna cititorilor, ea conține bogate indicații asupra problemelor tehnice de versificație proprii acestei poezii, și mai ales, prin editarea critică a celor două imne amintite.

Informații bogate asupra dezvoltării imnografiei bisericești, a formelor pe care le-a cunoscut ea în cursul acestei dezvoltări și asupra autorilor de imne religioase găsim și în manualul de *Liturgică* [10] al lui V. Mitrofanovici.

Scriind despre *Caracterul poetic al serviciului divin ortodox-oriental* [11], Dr. T. Tarnavschi afirmă că modul în care Biserica își serbează anul său creștin, în rugăciunile și în cîntările sale, se poate numi cu

6. C. Litzica, *Poezia religioasă bizantină*, București, 1889.
7. *Ibidem*, p. 6. 8. *Ibidem*, p. 7.
9. Autorul atribuie compunerea imnului Acatist patriarhului Serghie al Constantinopolului. Critica mai nouă a stabilit că acest splendid imn aparține Sf. Roman Melodul (vezi, Pr. Prof. Ene Braniște, *O nouă ediție critică a imnelor marelui imnograf bizantin, Roman Melodul*, în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 4, p. 566.
10. Dr. V. Mitrofanovici, *Liturgica*, Cernăuți, 1909, p. 302 ș.u.
11. În «Candela», XXIV (1905), nr. 7, p. 441 ș.u.; nr. 8, p. 515 ș.u.

drept cuvînt o mare poezie religioasă, atît după cuprins cît și după formă. După ce vorbește despre o serie de imnografi și despre formele poetice pe care le întîlnim azi în imnografia cărților de cult, autorul reliefează cîteva din calitățile poeziei religioase în care, simplitatea formei concordă perfect cu elevația ideilor iar vioiciunea simțamîntului este îmbinată armonic cu puterea credinței. Chiar dacă nu toate imnele bisericești din cărțile de cult sînt egale în ce privește adîncimea ideilor, elanul poetic și puterea de expresivitate, totuși, multe din ele sînt adevărate capodopere de inspirație poetică.

O altă lucrare, în care sînt tratate problemele generale legate de poezia religioasă bizantină, este aceea a lui I. Bălan, *Autorii cărților liturgice* [12].

În primul rînd autorul insistă asupra caracterului profund scripturistic al imnelor bisericești bizantine. «Scriitorii cîntărilor bisericești, toți foarte buni cunoscători ai Scripturilor ..., au crezut că atunci vor aduce lui Dumnezeu cîntările cele mai plăcute, dacă le vor face cît se poate mai mult din înșeși cuvintele lui Dumnezeu și după felul cum ne-a vorbit El în Sfînta Scriptură». După ce se ocupă, în continuare, de diferite aspecte legate de formele și conținutul poeziei religioase bizantine, autorul înșiră pe cei mai însemnați autori de cîntări bisericești, dînd informații despre viața și activitatea lor și arătînd cum îi cinstește Biserica în imnele compuse mai tîrziu în onoarea lor. Autorul își exprimă regretul că vechii comentatori ai imnelor liturgice ignoră sau vorbesc prea puțin despre autorii de cîntări religioase care au scris în graiul poporului. Articolul se încheie cu cîteva considerații asupra rolului pe care l-au avut cîntările bisericești în lupta împotriva ereziilor.

Ocupîndu-se de *Originile poeziei creștine* [13], Badea Mangîru arată cît de mult au servit ca sursă de inspirație pentru imnografii bizantini evangheliile apocrife apărute în cercurile pioase. Din aceste cărți au cules ei o bogăție de informații despre nașterea Domnului, despre fuga în Egipt, despre copilăria Sa etc. In *Evanghelia lui Nicodim* au găsit imnografii știrile despre coborîrea Mîntuitorului în iad și eliberarea lui Adam și a tuturor patriarhilor, drepților și proorocilor. Autorul afirmă totodată că poezia creștină a slujit, mai mult chiar decît proza, la învingerea ultimelor rezistențe ale filozofiei păgîne.

Același autor, în articolul *Cărțile sibiline în originea poeziei creștine* [14], arată că producțiile poetice sibiline, ebraice sau păgîne, care foloseau versul silabic, au influențat din acest punct de vedere poezia creștină. Imnografii bizantini au preluat din aceste producții poetice metodele de versificație și le-au valorificat, ducîndu-le pe cele mai înalte culmi. În aceasta stă și explicația entuziasmului cu care marea masă a credincioșilor a primit imnele bisericești, căci și producțiile poetice sibiline cunoscuseră o primire entuziastă în popor.

12. În «Cultura creștină», Blaj, I (1911), nr. 18, p. 588—592; nr. 19, p. 619—623; nr. 20, p. 648—653; și II (1912), nr. 2, p. 40—44; nr. 3, p. 81—85; nr. 4, p. 104—109.

13. În «Biserica Ortodoxă Română», XXXIX (1915—1916), nr. 8, p. 834—848.

14. *Ibidem*, nr. 10, p. 1048—1058.

La sfîrșitul celui de-al treilea deceniu al veacului nostru Pr. Petre Vintilescu a publicat *Două imne îngerești în Liturghie: imnul heruvimic și imnul serafimic* [15] în care, după ce face o scurtă comparație între producțiile poetice creștine și cele iudaice, se ocupă pe rînd de fiecare din cele două imne anunțate în titlu, arătînd istoricul și explicarea lor.

Tot Pr. Prof. P. Vintilescu îi datorăm un studiu de proporții mai mari, care urmărește «cunoașterea și înțelegera rînduielii imnului în structura cărților noastre de ritual și a întrebuințării pe care el a găsit-o în cult». Este vorba de bine cunoscuta lucrare: *Despre poezia imnografică din cărțile de cult și cîntarea bisericească* [16]. In această carte autorul subliniază, pe baza unei bibliografii bogate și judicios selectate, diferite probleme legate de imnografia bisericească. Astfel, se vorbește pe larg despre raporturile dintre noua imnografie, creația creștinismului, și vechea poezie greacă; este scos în relief rolul de stimulent al ereziilor în elaborarea poeziei religioase ortodoxe și sînt minuțios analizate genurile pe care le-a cunoscut această poezie în evoluția sa de-a lungul veacurilor. Poemul imnografic sau condacul, creația ilustrului imnograf Roman Melodul, constituie unul din capitolele principale ale cărții. Cu acest prilej, vorbind despre viața Sfîntului Roman, autorul acceptă părerea că el a trăit la sfîrșitul secolului al V-lea și începutul secolului al VI-lea, și nu în vremea lui Eraclie, cum susțineau unii cercetători. În continuare, autorul se ocupă de cel mai frumos dintre condacele Sfîntului Roman, *Condacul Nașterii Domnului*, și, după ce trece în revistă și alte condace ale acestuia, arată că tot lui îi aparține și compunerea imnului Acatist.

Un larg spațiu din lucrare este rezervat canonului poetic sau imnografic unde sînt studiate diferitele forme ale acestui gen și rolul unor imnografi în crearea și desăvîrșirea acestui gen poetic bizantin.

Școala imnografică de la Mînăstirea Studios din Constantinopol a prilejuit, arată autorul, «o nouă și bogată revărsare de imne», care pecetluiră triumful definitiv al Ortodoxiei împotriva ereziei iconoclaste, care zguduise Biserica în secolele al VIII-lea și al IX-lea. Datorită acestei școli, încă la sfîrșitul veacului al IX-lea nu mai rămăsese nici o sărbătoare fără canonul ei. Autorul vorbește pe larg de reprezentanții acestei școli, acordînd o deosebită atenție Sfîntului Teodor Suditul și fratelui său Sfîntul Iosif Suditul. Autorul consacră, după aceea, două capitole problemei raportului dintre poezia religioasă și cărțile de cult, și raportului producției imnografice cu rînduiala și conținutul sfintei liturghii.

Într-o anexă autorul ne dă o bogată listă de imnografi și de imne puse pe seama lor de cărțile noastre de ritual. Este, așa cum o recunoaște și autorul de altfel, o simplă catalogare de nume și opere, fără să constituie vreun aport critic la rezolvarea spinoasei probleme a identificării autorilor de imne din cărțile de ritual.

La sfîrșitul enumerării acestor lucrări, pe care le-am socotit de informare generală, trebuie să amintim că prețioase informații asupra caracterelor, evoluției formelor poetice și diferiților reprezentanți ai imnogra-

15. Pr. P. Vintilescu, *Două imne îngerești în Liturghie: imnul heruvimic și imnul serafimic*, Pitești, 1927.

16. Idem, *Despre poezia imnografică din cărțile de cult și cîntarea bisericească*, București, 1937.

fiei bizantine găsim și în cele două manuale de patrologie existente în literatura noastră teologică: Pr. Cicerone Iordăchescu, *Istoria vechii literaturi creștine* (mai ales în vol. III) [17] și Pr. Prof. I. G. Coman, *Patrologie* [18].

În ce privește lucrările consacrate unora din cărțile de cult avem de semnalat mai întîi o teză de licență, mai veche, a lui Trajan Vintilescu, intitulată *Studiu istoric și exegetic asupra Octoihului*, în care autorul vorbește despre introducerea imnelor în Biserică, despre rolul Sfîntului Ioan Damaschin în elaborarea și sistematizarea Octoihului ca și despre circulația acestei cărți la români.

Triodul, cu minunatele sale imne de pocăință, a constituit obiectul cîtorva articole și meditații publicate în revistele noastre bisericești. Astfel, Pr. Gh. Geția scrie articolul *Triodul* [19], în care arată că perioada de formare, dezvoltare și definitivare a Triodului este foarte lungă, ea mergînd pînă în secolul al XI-lea. Baza și totodată originea Triodului, ca și a tuturor celorlalte cărți de cult, o formează așa-numitul *Tropologhion*, o colecție de tropare, apărută ca un fel de supliment al Psaltirii. Din acest Tropologhion s-a desprins întîi Octoihul, apoi Triodul și în cele din urmă Mineiele. În continuare, autorul se oprește asupra cîtorva idei principale pe care le cuprind cîntările Triodului.

Pr. Petre Iacobescu, în articolul *Triodul și Învierea* [20], arată că toate cîntările cuprinse în Triod exprimă regretul credinciosului pentru pierderea fericirii paradisiace și pregătesc pe credincioși pentru luminata zi a Învierii. Triodul, zice autorul, este și un bogat izvor al teologiei noastre, popularizată sub forma imnelor.

Rugăciunea de umilință a Sfîntului Efrem Sirul, atît de des rostită în Postul Mare, este subiectul unei scurte meditații publicată de Diaconul Nicolae [21], în care se arată că frumoasa rugăciune vizează prin cuprinsul ei toate cele șapte păcate capitale, deși amintește numai patru din ele și, de asemenea, se referă la șapte virtuți capitale, deși enumeră numai patru din ele.

Același autor consacră un articol «minunatei și impunătoarei realizări imnografice», *Canonul Sfîntului Andrei Criteanul* în care, după ce dă cîteva știri despre viața și opera vestitului imnograf, episcop al Gortinei, face o atentă analiză a conținutului Marelui Canon și arată importanța sa pentru viața morală a credincioșilor.

Aceluiași subiect i-a consacrat o meditație, plină de adîncă simțire religioasă Pr. Prof. Al. Ciurea: *Cuvînt la Marele Canon al Sfîntului Andrei Criteanul* [22], din care se desprinde ideea centrală că Sfîntul Andrei a izbutit, într-o măsură neasemuită, să toarne în formele plastice ale cuvîntului omenesc tot freamătul ființei noastre în legătură cu păcatul și vir-

17. Pr. Cicerone Iordăchescu, *Istoria vechii literaturi creștine*, vol. I—III, Iași, 1937—1940. 18. I. G. Coman, *Patrologie*, București, 1956.
19. În «Mitropolia Banatului», VI (1956), nr. 4—6, p. 22—31.
20. *Ibidem*, p. 32—38. 21. *Ibidem*, p. 38—40.
22. În «Glasul Bisericii», XV (1956), nr. 3—4, p. 131—132.

tutea, tot zbuciumul nostru către perfecţiune, arătîndu-ne ce trebuie săvîrşit şi ce trebuie evitat.

Problema raporturilor dintre imnografie şi alte discipline teologice s-a bucurat şi ea de o atenţie deosebită din partea autorilor români.

Cu privire la raporturile imnografiei cu cîntarea bisericească găsim bogate informaţii în lucrările deja citate ale lui C. Erbiceanu, Dr. V. Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi. Aceleiaşi teme îi este consacrat şi articolul *În ce constă meritul Sfîntului Ioan Damaschin relativ la cîntarea bisericească* [23], în care se arată că Sfîntul Ioan Damaschin a ales din multele feluri de cîntare, influenţate de cîntarea profană grecească, cele opt glasuri (patru principale şi patru plagale), înzestrînd imnele bisericeşti cu melodii demne de a exprima înaltele sentimente creştine.

Cunoscutul cercetător român al muzicii bizantine, Pr. I. D. Petrescu-Visarion, în interesantul său studiu de muzicologie *Les idiomèles et le canon de l'office de Noël*, oferă preţioase ştiri despre vechile tonalităţi bizantine, despre formarea modurilor, despre semiografia bizantină, etc.

Pr. Prof. P. Vintilescu consacră acestei probleme partea a II-a a lucrării sale *Despre poezia imnografică din cărţile de cult şi cîntarea bisericească*, urmărind pe larg etapele dezvoltării ei şi scoţînd în relief rolul Sfinţilor Părinţi în încreştinarea şi îmbisericirea melodiilor venite dinafara Bisericii, creînd astfel un stil bisericesc care va sta la temelia muzicii bizantine din veacurile următoare. O atenţie deosebită se dă rolului pe care l-a avut Sfîntul Ioan Damaschin în sistematizarea cîntării bisericeşti, după care se vorbeşte de evoluţia ulterioară a acestei cîntări şi despre influenţa muzicii bizantine în ţările române.

Studierea raportului dintre imnografia bizantină şi arta religioasă este iniţiat de Prof. Orest Tafrali prin articolul *Iconografia imnului Acatist* [24]. Autorul studiază aici miniaturile ce însoţesc slujba Acatistului, cuprinsă într-un manuscris grec al Academiei Române. După ce ne dă cîteva informaţii generale despre imnul Acatist (forma, conţinutul, autorul, data compunerii), autorul descrie amănunţit cele douăzeci şi patru miniaturi care însoţesc cele douăzeci şi patru icoane ale imnului, în care autorul anonim a transpus, în scene executate cu o deosebită măiestrie, ideile exprimate în text. Scenele descrise sînt comparate cu scene similare din iconografia bisericească de la noi şi din alte părţi şi îndeosebi cu scenele din manuscrise similare şi cu recomandările *Manualului de pictură*.

O altă categorie de lucrări româneşti consacrate imnografiei bizantine sînt cele care se ocupă de aspectele ei dogmatice. Deşi nici aici nu avem prea mult de spus totuşi, cele cîteva lucrări existente prezintă un interes deosebit, întrucît ele se încadrează în planul mult mai larg al valorificării moştenirii tradiţionale a Bisericii, constituind în acelaşi timp

23. Fără autor, în «Candela», XXVII (1908), nr. 11, p. 669—672.

24. În «Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice», VII (1914), p. 49—84, 127—140, 153, 173.

o contribuție originală a lucrărilor românești la studierea poeziei religioase bizantine.

In primul rînd amintim lucrarea Pr. Prof. Petre Vintilescu, *Verbul «a mîntui» ca termen de invocare a Prea Sfintei Născătoare de Dumnezeu, în pietatea ortodoxă* [25]. Arătînd că în toată epoca patristică nu s-a compus nici un tratat teologic în care să se lămurească expres în ce măsură și în ce chip dobîndim binefacerile dumnezeiești prin mijlocirea Sfintei Fecioare, autorul spune că imnele și rugăciunile din cărțile de ritual au putut uza în voie de dreptul unei oarecare licențe poetice în mînuirea termenului σώζειν Dar, aducînd suficiente probe, autorul arată mai departe că rolul Sfintei Fecioare, în legătură cu lucrarea divină pentru sfințirea sau mîntuirea sufletelor, este înfățișat «nu ca un sacerdoțiu ci ca o acțiune de intervenire sau de mijlocire prin rugăciunile sale».

Pr. Prof. Dr. D. I. Belu, în lucrarea *Maica Domnului în imnele liturgice* [26], tratează pe larg problema cinstirii Sfintei Fecioare Maria în cărțile noastre de ritual. Arătînd mai întîi că imnografia este ca o memorie vie a Bisericii deoarece, datorită grijii episcopilor, ea s-a dezvoltat în strînsă legătură și în strictă dependență de hotărîrile sinoadelor ecumenice, adică de învățătura oficială a Bisericii, autorul insistă asupra faptului că totuși, în imne s-au strecurat și multe informații lipsite de temei istoric, care au fost îngăduite numai din motive de pietate și pentru scopuri morale. «Deoarece imnele care cuprind elemente neistorice n-au fost acceptate în ansamblul cultului decît numai pentru funcția lor educativă, pedagogică, zice autorul, ele nu pot fi folosite ca izvor de credință împreună cu celelalte». De aceea, atunci cînd nu există posibilitatea verificării istorice asupra relatărilor imnografice este nevoie de multă prudență în folosirea imnelor respective ca izvor dogmatic.

În virtutea acestor precizări autorul face o analiză atentă și critică a relatărilor pe care ni le dau imnele liturgice despre viața Sfintei Fecioare. Așa este cazul cu diferite știri despre ducerea ei la templu, inspirate din *Protoevanghelia lui Iacob*, ca și cu știrile în legătură cu Adormirea Maicii Domnului și înălțarea ei la cer. Autorul demonstrează totodată, cu ajutorul textelor din imnele liturgice, netemeinicia învățăturii catolice despre «immaculata conceptio», ca și a aceleia că Maica Domnului este împreună-mîntuitoarea neamului omenesc, cu Fiul său.

Cu bogate citări din imnele liturgice autorul reliefează învățătura ortodoxă despre neprihănita zămislire, despre lipsa de păcate personale a Maicii Domnului, despre pururea ei feciorie și despre cinstirea ce i se cuvine.

Lucrarea poate fi socotită ca un început de valorificare critică a moștenirii dogmatice și istorice pe care ne-a transmis-o imnografia creștină și ea va trebui continuată în același spirit.

---

25. Pr. P. Vintilescu, *Verbul «a mîntui» ca termen de invocare a Prea Sfintei Născătoare de Dumnezeu*, București, 1941, (Extras din «Studii Teologice», VIII (1940).

26. Pr. Prof. Dr. D. I. Belu, *Maica Domnului în imnele liturgice*, Caransebeș, 1941.

Pe linia tendinței de cercetare și valorificare a bogatului tezaur dogmatic pe care îl constituie imnografia Bisericii noastre, Pr. Benedict Ghiuș și-a întocmit teza de doctorat urmărind *Doctrina răscumpărării în imnografia Bisericii*[27]. «Imnografia, arată autorul în introducere, ne dă o justă viziune de ansamblu asupra marilor adevăruri tradiționale de credință. Ea conține toate indicațiile necesare unei complete sinteze doctrinale patristice» (p. V). Autorul a ales, din numărul nesfîrșit de mare al imnelor cuprinse în cărțile de ritual, pe acelea care erau mai potrivite cu scopul ce și l-a propus. Lucrarea are trei mari capitole: 1) *Preliminariile răscumpărării*, în care se vorbește despre originea și mobilul răscumpărării, despre persoana Răscumpărătorului și despre scopul răscumpărării. II) *Etapele răscumpărării*. Pornind de la faptul că pentru imnografi fiecare moment mai însemnat din viața Domnului are o deosebită semnificație în opera răscumpărării, autorul grupează aceste momente în patru cicluri: Nașterea Domnului, Viața publică a Domnului, Sfintele Patimi și Învierea. III) *Taina răscumpărării și Diavolul* formează al treilea capitol al lucrării și concluzii.

Toate afirmațiile pe care autorul le face sînt susținute cu bogate citări de texte din imnografie și, de fiecare dată, se precizează că imnografii nu sînt inovatori în materie de doctrină. Învățătura exprimată de ei în imnele bisericești este profund scripturistică dar ea poartă, în același timp, pecetea meditației și a înaltei cugetări a marilor Părinți ai Ortodoxiei răsăritene. Taina răscumpărării neamului omenesc este minuțios urmărită în imnele din cele patru cicluri amintite arătîndu-se ce semnificație are, după imnografi, pentru istoria mîntuirii neamului omenesc, fiecare moment de seamă din viața Domnului nostru Iisus Hristos.

Problema raportului dintre taina răscumpărării și Diavol este și ea urmărită tot după cele patru cicluri. Autorul insistă asupra faptului că imnografia reflectă diferitele teorii pe care Sfinții Părinți le-au elaborat pentru rezolvarea acestei probleme (teoria «schimbului», a «înșelăciunii» și mai ales a «abuzului de putere» care este cel mai des evocată de imnografi).

Lucrarea pune în valoare moștenirea tradițională ce s-a transmis din epoca ecumenicității Bisericii creștine. În același timp ea este edificatoare pentru ilustrarea calificativului de «monument al Tradiției», care se dă cărților noastre de ritual.

În același spirit de punere în valoare a conținutului dogmatic al imnografiei creștine, magistrandul Coman R. Stan se ocupă într-o lucrare de seminar de *Consecințele uniunii ipostatice în imnografia Bisericii Ortodoxe*[28]. Aducînd numeroase citate din imnografia cuprinsă în cărțile de cult, care ilustrează învățătura enunțată în titlu, autorul arată că ea este întemeiată pe hotărîrile sinoadelor ecumenice la care s-a stabilit dogma hristologică a unirii ipostatice (Sinoadele al III-lea, al IV-lea și al VI-lea Ecumenice). Pentru fiecare din consecințele uniunii ipostatice se găsesc texte suficiente în imnografia Bisericii noastre, dar mai ales pentru chenoză, actul nespusei iubiri de oameni al lui Dumnezeu, textele abundă

27. Teză de doctorat, dactilografiată. București, 1946, 285 p.
28. În «Ortodoxia», X (1958), nr. 1, p. 82—102.

de la un capăt la celălalt. Totodată, zice autorul, imnografia redă sensul ortodox, tradițional, al chenozei, care poate fi opus cu toată tăria greșitelor teorii chenotice moderne.

Magistrandul Traian Seviciu, în lucrarea sa *Hristologia și Soteriologia Sfîntului Ioan Damaschin după canoanele Învierii, Înălțării și Cincizecimii* [29], cercetează atent imnele cuprinse în canoanele celor trei mari sărbători și scoate în relief învățătura despre opera de mîntuire a neamului omenesc, realizată de Mîntuitorul Hristos, si deplina ei concordanță cu învățătura oficială a Bisericii. Autorul arată, pe baza textelor, învățătura despre întrupare, despre cele două voințe ale Domnului Iisus, despre consecințele uniunii ipostatice și despre modalitățile prin care Domnul Hristos a săvîrșit mîntuirea noastră. În imnele de la Paști, Înălțare și Cincizecime, zice autorul, Sfîntul Ioan Damaschin redă în mod simplu și expresiv, fără explicațiile savante și analizele adînci ale *Dogmaticii* sale, tot ce s-a făcut pentru noi din partea lui Dumnezeu, și tot ce putem face noi pentru triumful final al binelui.

O altă lucrare care reliefează, la rîndul ei, aspecte dogmatice ale imnografiei noastre bisericești este aceea a Pr. Prof. V. Ignătescu: *Aspecte soteriologice în imnografia Triodului* [30]. După cîteva informații preliminare privitoare la perioada Triodului, autorul se ocupă de diferitele aspecte ale căderii omului în păcat, după imnele cuprinse în Triod, și vorbește de necesitatea întrupării Domnului Hristos pentru ridicarea omului căzut. Este bine scoasă în relief semnificația postului, a ascultării față de Dumnezeu, ca și semnificația diferitelor momente din perioada Triodului pentru istoria mîntuirii neamului omenesc. Cîntările triodului, conchide autorul, sînt o adevărată școală de educație ortodoxă.

Trecînd la lucrările consacrate poeziei religioase bizantine, care nu a intrat în cărțile de cult, trebuie să spunem de la început că aici avem un domeniu mai sărac. E necesar să amintim că unele informații în legătură cu această poezie găsim și în lucrările cu caracter general pe care le-am citat mai sus.

Remarcabila poezie a Sfîntului Grigorie de Nazianz a reținut în mod deosebit preocupările Pr. Prof. I. G. Coman, care a dedicat trei lucrări marelui capadocian. Cea dintîi, *Geniul Sfîntului Grigorie din Nazianz* [31], cuprinde un capitol special intitulat: Sfîntul Grigorie de Nazianz—*Poetul*. Înainte de toate autorul stabilește că, «din pleiada marilor minți și inimi ale veacului al IV-lea se pare că nici unul nu reprezintă mai clar ca Sfîntul Grigorie mijirile lumii celei noi a Bizanțului. Știința sa, pietatea sa, lupta sa în interiorul ca și în afara Bisericii, arta sa literară prefațează noul spirit al culturii bizantine». După ce arată apoi că Sfîntul Grigorie este cel dintîi și cel mai mare poet creștin al veacurilor primare, autorul se ocupă, pe temeiul unei bogate argumentări, cu cauzele, rostul și conținutul poeziei Sfîntului Grigorie de Nazianz.

29. *Ibidem*, XI (1959), nr. 4, p. 568—583.
30. În «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXVII (1961), nr. 3—4, p. 203—212.
31. I. G. Coman, *Geniul Sf. Grigorie din Nazianz*, București, 1937.

A doua lucrare a Pr. Prof. Ioan G. Coman, care ne interesează aici, este *Tristețea poeziei lirice a Sfîntului Grogorie de Nazianz* [32]. Pornind de la această realitate, a tristeții care caracterizează cu deosebire poezia gregoriană, autorul prezintă motivele ei. La originea acestei tristeți stau, în primul rînd, motive de ordin strict personal, izvorîte din excesiva sensibilitate a autorului și, în al doilea rînd, motive generale de experiență crudă a vieții. Împărțindu-și lucrarea în trei capitole: tristețea circumstanțială, tristețea teologică și filozofică, și tristețea absolută, autorul analizează atent motivele care au determinat pe Sfîntul Grigorie să privească totul prin «ocheanul durerii» și conchide că «tristețea poetului nu ajunge decît rar la disperarea absolută, la neant; ea se înmoaie în azurul speranțelor unei vieți nemuritoare».

Reluînd preocupările mai vechi, Pr. Prof. Ioan G. Coman, a publicat mai recent o lucrare intitulată *Poezia Sfîntului Grigorie de Nazianz* [33], în care se ocupă pe larg de concepția poetică a marelui teolog al veacului al IV-lea, de mobilurile poeziei sale, de tematica, caracteristicile, importanța și izvoarele acestei poezii.

Poezia Sfîntului Grigorie, afirmă autorul, este una din florile clasicismului literar patristic. Ea nu poate fi comparată cu poeziile homerice sau cu cele ale lui Pindar pentru că este lipsită de prospețimea și ineditul acestor mari modele. Totuși, poezia gregoriană a biruit toate producțiile grecești contemporane și a constituit un foarte mare salt față de ceea ce era poezia creștină în momentul în care Sfîntul Grigorie a început să publice. Poezia păgînă, alături de poeziile creștine eretice, a constituit unul din stimulentele principale ale poeziei gregoriene, arată mai departe autorul. În același timp însă, Sfîntul Grigorie scrie și pentru mîngîierea sa proprie. În continuare ni se arată că poezia Sfîntului Grigorie are un cuprins dogmatic, moral și istoric, după care sînt reliefate notele caracteristice ale acestei poezii și anume: caracterul ei didactic, misionar și nota ei de tristețe. În sfîrșit, se insistă asupra valorii istorice a operei poetice a Sfîntului Grigorie de Nazianz și asupra importanței ei culturale. «Cititorul simte în versurile gregoriene că autorul lor este unul dintre marii ctitori ai culturii creștine» conchide autorul.

Amintim acum unele traduceri din poezia religioasă bizantină, care nu s-au păstrat în cărțile de cult.

Pr. Prof. Petre Vintilescu ne dă în lucrarea sa *Despre poezia imnografică din cărțile de cult și cîntarea bisericească*, într-o anexă, în traducere versificată, două imne creștine vechi. E vorba de *Imnul copiilor către Mîntuitorul Hristos*, atribuit lui Clement Alexandrinul și *Condacul Nașterii Domnului*, vestitul imn al Sfîntului Roman Melodul.

Din opera poetică a Sfîntului Grigorie de Nazianz găsim numeroase fragmente în cele trei lucrări amintite ale Pr. Prof. Ioan G. Coman. De asemenea Pr. Prof. Ene Branișteа a publicat o traducere în versuri a uneia din poeziile marelui poet capadocian, sub titlul: *Gînduri din opera poetică*

32. Idem, *Tristețea poeziei lirice a Sf. Grigorie de Nazianz*, București, 1938.
33. În «Studii Teologice», X (1958), nr. 1—2.

a Sfîntului Grigorie de Nazianz [34]. Din opera Sfîntului Roman Melodul a tradus și Pr. I. D. Petrescu, *Condacul I,* din Joia Patimilor [35], unde ne dă și cîteva lămuriri tehnice asupra construcției Condacului.

Pr. Olimp Căciulă a publicat o traducere în versuri, «respectînd măsura versurilor originale», *Rugăciunea a șaptea de la Sfînta Împărtășanie* [36], poezie atribuită Sfîntului Simeon Noul Teolog, dar care se găsește și printre operele Sfîntului Ioan Damaschin.

În fine, socotim potrivit să menționăm și bogata recenzie-studiu pe care Pr. Prof. Ene Branișteo face recentei ediții a *Imnelor* Sfîntului Roman Melodul, datorită agregatului universitar José Grosdidier de Motons [37]. După ce informează pe cititori, în cîteva cuvinte, despre viața și opera marelui imnograf ca și despre studiile apărute pînă acum în legătură cu Sfîntul Roman, recenzentul prezintă cele douăsprezece imne cuprinse în lucrarea amintită. Pentru edificare sînt reproduse, în traducere, fragmente din poeziile prezentate. În același timp se procedează la identificarea fragmentelor care s-au mai păstrat în cărțile noastre de cult din vestitele Condace ale Sfîntului Roman Melodul.

*

Am încercat să prezentăm în rîndurile de mai sus un tablou cît se poate mai complet al strădaniilor autorilor români în domeniul imnografiei creștine fără să avem pretenția de a fi epuizat subiectul. Din cele arătate se poate constata că în domeniul cercetat literatura noastră teologică nu este chiar așa de bogată. Totuși, ea cuprinde suficiente lucrări de informare și este înzestrată cu cîteva opere cu care se poate mîndri, iar posibilitățile pentru înmulțirea lor nu lipsesc. Ele atestă existența, la publicul cultivat românesc, a unui interes crescînd pentru venerabila cultură bizantină și constituie, pentru noi, un imbold necontenit pentru cunoașterea acestui tezaur al culturii bizantine. În același timp, lucrările de care ne-am ocupat constituie un frumos capitol de cultură ortodoxă în ansamblul culturii românești. Imnografia Bisericii noastre cuprinde un bogat tezaur doctrinar, moral și chiar istoric care, prin faptul că vine din epoca ecumenicității Bisericii poate fi de real folos în actualele eforturi ecumeniste.

34. In «Glasul Bisericii», V (1946), nr. 4, 109—111.

35. Pr. I. D. Petrescu, *În Sfînta și Marea Joi. Condacul I (la lepădarea lui Petru),* în «Glasul Bisericii», XIII (1954), nr. 4—5, p. 216—228.

36. In «Glasul Bisericii», XV (1956), nr. 3—4, p. 131—132.

37. Pr. Prof. Ene Branișteo, *O nouă ediție critică a imnelor marelui imnograf bizantin, Roman Melodul,* în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 4, p. 564—574; XVIII (1965), nr. 3, p. 448—458.

Doctorand Burcuş M. Teodor

ASPECTE SOCIALE ÎN PREDICA PROFEŢILOR VECHIULUI TESTAMENT *

Un loc cu totul deosebit între personalităţile sfinte ale Vechiului Testament îl ocupă acei bărbaţi cunoscuţi sub denumirea de נְבִיאִים, adică profeţi sau prooroci, pentru rolul ce l-au avut în pregătirea operei de mîntuire.

În activitatea lor, profeţii au fost călăuziţi de poruncile legămîntului încheiat pe muntele Sinai şi toată această activitate poate fi concentrată în respectarea acestui legămînt: «Aduceţi-vă aminte de legea lui Moise, slujitorul meu, pe care i-am dat-o cu poruncă în muntele Horeb, pentru tot Israelul, cu orînduirile şi îndreptările ei» (Mal. III, 22). De aceea pe drept cuvînt se susţine că «fără Moise şi revelaţia transmisă prin el, nu am putea concepe existenţa profeţilor» [1].

Cu toate că Dumnezeu a încheiat legămînt cu poporul evreu, dîndu-i legi pe care avea datoria să le împlinească, totuşi numeroase au fost cazurile cînd mulţi dintre evrei au fost amăgiţi şi s-au închinat la idoli. Ba chiar mai tîrziu, cînd s-au stabilit definitiv în ţara sfîntă şi ocupaţia lor de bază a devenit agricultura, viaţa lor religioasă şi socială a lăsat mult de dorit. În această situaţie, Dumnezeu a trimis pe vestitorii voii Sale, adică pe profeţi, care sînt păstrătorii legăturii cu Dumnezeu şi păzitorii împlinirii legii, mustrătorii şi mîngîietorii oamenilor şi totodată vestitorii evenimentelor viitoare.

Pe scurt, putem spune că activitatea profeţilor are un dublu aspect: unul religios, de păstrare a credinţei într-un singur Dumnezeu şi altul social, de realizare a unei vieţi mai drepte şi mai bune.

În ceea ce priveşte activitatea religioasă a profeţilor, aceştia n-au încetat niciodată de a propovădui poporului credinţa într-un singur Dumnezeu. După predica profeţilor, Dumnezeu este drept, bun, milostiv, îndelung răbdător, atotputernic, atotştiutor, plin de iubire faţă de oameni şi mai presus de toate sfînt, avînd în sine toate calităţile desăvîrşirii. Pe de altă parte, profeţii scot în evidenţă şi faptul că Dumnezeu nu este separat de lume, ci se poartă faţă de aceasta ca un tată bun cu copiii săi, pe care îi creşte, îi ajută, le poartă necontenit de grijă, se bucură cînd merg pe calea cea dreaptă şi se întristează cînd aceştia greşesc.

Dar profeţii cer nu numai credinţă în Dumnezeu, ci şi o viaţă curată, ca rod al acestei credinţe. Prin închinarea şi aderarea la cultul idolilor, iudeii luaseră tot felul de practici, dintre care nu lipseau: luxul, desfrîul

* Această lucrare de seminar în cadrul cursurilor de doctor în teologie a fost întocmită sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Mircea Chialda, care a şi dat avizul pentru publicare.

1. Pr. Prof. Vl. Prelipcean, Pr. Prof. N. Neaga, Pr. Prof. G. Barnea, *Studiul Vechiului Testament, manual pentru Institutele teologice*, Bucureşti, 1955, p. 196.

și exploatarea. Profeții s-au ridicat cu toată tăria împotriva idolatriei, pe care o socoteau ca generatoare a răului, atît din punct de vedere religios cît și social.

În ceea ce privește situația religioasă a poporului evreu pe vremea profeților, aceasta decăzuse.

Imoralitatea era practicată în voie, atît în viața familiară cît și în societate (Ier. V, 8; IX, 1, 4; Amos II, 7). Decăderea din viața familiară o arată profetul Miheia, în cuvintele: «căci feciorul disprețuiește pe tatăl său și fiica se scoală împotriva maicii sale, nora împotriva soacrei și dușmanii fiecărui om sînt cei din casa lui» (Miheia VII, 6). Faptele bune au fost uitate cu totul, viața o petreceau mai ales în cîntece și distracții (Isaia V, 11—12). Chiar și preoții își neglijau misiunea, «năzuința lor fiind numai spre păcat» (Osea IV, 8).

Paralel cu decăderea moravurilor, mergea și înrăutățirea stării și a vieții sociale. Dreptatea a fost uitată, lăcomia se practica în toate felurile, pe orice cale se urmărea numai cîștigul (Isaia V, 8; Miheia II, 1—2). De judecată dreaptă nici nu mai putea fi vorba (Miheia III, 1—3). Nepăsarea față de nevoile celor lipsiți și fără sprijin a întristat adînc pe prooroci (Amos II, 6). Împotriva celor care asupreau pe alții prin exploatare, li s-au ridicat cu cea mai mare asprime profeții (Amos II, 8). Împotriva unei astfel de stări decăzute s-au ridicat profeții cu toată puterea ce le-o dădea chemarea și misiunea încredințată lor de către Dumnezeu. În general, ei au cerut poporului îndreptarea vieții prin practicarea iubirii față de frați, a milosteniei față de cei în nevoi, a dreptății și a cinstei.

Situația religioasă, morală și socială la celelalte popoare cu care poporul evreu a venit în contact era alta. Divinitatea era adorată de ele sub forma unor chipuri. Fiecare popor își avea zeii săi naționali, cărora le ridicau temple, li se adresau rugăciuni, li se aduceau jertfe și li se oferea închinare.

Starea morală la aceste popoare regulată mai ales din faptul că omul era liber să facă orice faptă, ba uneori păcatul era ridicat chiar la rangul de virtute și practicat în cadrul cultului religios. Dar viața lor socială lasă cel mai mult de dorit. Societatea era împărțită în două clase bine distincte: cea a stăpînilor și bogaților și cea a sclavilor și săracilor. Cei bogați dispuneau de orice. Din clasa celor săraci, cei mai oropsiți erau sclavii, care nici nu erau considerați a fi oameni. Considerați asemenea animalelor, sclavii puteau fi oricînd vînduți, maltratați, chiar și omorîți.

Viața religioasă, morală și socială a popoarelor vecine a exercitat o influență puternică și asupra poporului evreu. Dar, oare, profeții cereau ca el să fie izolat pentru totdeauna de celelalte popoare? Nu. Deși profeții s-au ocupat în mod special de poporul evreu, pentru ca acesta să-și împlinească misiunea încredințată lui de Dumnezeu, totuși ei nu au scăpat din vedere nici celelalte popoare. Profeții au arătat în repetate rînduri că din împărăția mesianică nu vor face parte numai evreii, ci toate neamurile care vor crede în Mesia. In această împărăție relațiile dintre oameni vor fi cele de frățietate, de bună înțelegere între popoare, căci după cărțile profeților Mesia va veni în lume ca să trezească «sentimentul real al fraternității de nedesfăcut, al unității spirituale și fizice a tuturor co-

piilor lui Dumnezeu, a întreg neamului omenesc care are menirea să se dezvolte armonic, să se ajute reciproc și să progreseze»[2]. Profeții au fost astfel și ei exponenți ai fraternității și înțelegerii între toate popoarele, folosind ca argumente în acest scop: credința într-un singur Dumnezeu, originea comună a întregii omeniri, egalitatea tuturor oamenilor, înfăptuirea dreptății și a dragostei în lume.

Credința într-un singur Dumnezeu, Părinte al tuturor, temelie a înfrățirii și a înțelegerii între popoare. — Deși «istoria poporului biblic, ca și istoria celorlalte popoare ale antichității, este un șir nesfîrșit de războaie, totuși în acest mediu profeții n-au încetat de a vesti credința într-un singur Dumnezeu atotbun, atotdrept, proniator și părinte a tuturor popoarelor»[3].

Dumnezeu este atotbun și acest atribut este una din însușirile specifice lui Dumnezeu, iar bunătatea Sa se arată mai ales către cei ce sînt în strîmtorare și nădăjduiesc în El: «Bun este Domnul... și pe cei ce nădăjduiesc într-Însul îi știe» (Naum I, 7). În comparație cu instabilitatea omenească, bunătatea lui Dumnezeu este statornică, veșnică și neschimbătoare (Isaia LIV, 10).

Dar Dumnezeu nu este numai bun, ci este și drept: «Domnul este drept... și nu face nici o strîmbătate», mărturisește profetul Sofonie (III, 5). Dreptatea dumnezeiască este nepărtinitoare, pentru că «răspîndește fiecăruia după purtarea și după vrednicia îndeletnicirilor lui» (Ier. XXXII, 19). Această dreptate se arată în judecată (Ier. XI, 20) și în toate faptele pe care le face (Dan. IX, 14).

Bunătatea și dreptatea dumnezeiască se manifestă mai ales în purtarea de grijă pe care Dumnezeu o are față de toți oamenii (Isaia XLVI, 3—4). După profeți, această purtare de grijă se arată atît în menținerea și cîrmuirea elementelor universului (Lev. V, 22; XXXI, 35; Ioil II, 23; Amos IV, 7; Naum I, 4; Zah. X, 1) și în satisfacerea nevoilor creaturilor (Isaia XXVI, 12; Ier. V, 24; Iez. XVI, 18; Osea II, 8; Ioil II, 19, 23—26), cît și în cîrmuirea peste împărați și popoare (Isaia XXXVII, 16, 29; Ier. X, 7; Dan. II, 21), în judecata dreaptă asupra popoarelor (Isaia III, 1—5; XIII, 19; XLII, 24; Ier. XXIX, 18; XLIII, 11; LI, 29), în stăpînirea asupra vieții (Dan. V, 23; XVII, 25—28), în determinarea condițiunilor de existență ale omenirii (Isaia XL, 23; Dan. II, 21; IV, 25), în zădărnicirea planurilor celor răi (Isaia VIII, 10; XIX, 3; XLIV, 25), în împlinirea planurilor (Isaia XLVI, 10—11; Ier. XXIII, 24) și a făgăduințelor Sale (Ier. XXIX, 10). Pronia divină cuprinde toate (Ier. XXIII, 23; Amos IX, 2—3; Zah. IV, 10; V, 6) și veghează neîncetat și asupra elementelor naturii (Isaia XXVII, 3; Ier. XVI, 17; XXXII, 19; XLIV, 27).

După scrierile profeților, nu există decît un singur Dumnezeu care a făcut cerul și pămîntul cu toate cele văzute și nevăzute ale lor: «Eu am zidit pămîntul și eu am făcut oamenii de pe el. Mîinile mele au întins cerurile și toată oștirea stelelor eu am făcut-o» (Isaia XLV, 12). Evreii au

2. I. V. Georgescu, *Teologia Păcii*, în «Glasul Bisericii», XXIV (1965), nr. 5—6, p. 440.

3. Pr. Prof. Vl. Prelipcean, *Pacea mesianică la profeții Vechiului Testament*, în «Studii Teologice», VI (1954), nr. 1—2, p. 5.

învățat de la prooroci că nu există decît un singur și adevărat Dumnezeu, care este atotbun, atotdrept, proniator și părinte al tuturor popoarelor, care potrivit dreptății și bunătății Sale cere oamenilor să conviețuiască în pace și bună înțelegere.

a) *Originea comună a omenirii.* — Din istorisirea biblică, rezultă că la început Dumnezeu a creat o singură familie din care își are originea întreaga omenire. Dar oamenii n-au ascultat de Dumnezeu și au început să păcătuiască din ce în ce mai mult și atunci Dumnezeu a hotărît să-i nimicească (Fac. VI, 13). Numai Noe și familia lui au scăpat de pedeapsa potopului, încît din familiile fiilor lui «se trag neamurile care s-au împrăștiat după potop pe pământ». (Fac. X, 32). Oamenii s-au înmulțit și din nou au început și să uite originea lor comună, să se considere străini unii față de alții.

O dată cu venirea profeților, adevărul despre originea comună a omenirii este reluat și accentuat. Profeții au subliniat că oamenii au un Dumnezeu comun, care a creat totul (Isaia XLII, 15; LXVI, 1), a făcut cerurile și puterile lor (Isaia XL, 22, 26), pămîntul și tot ce cuprinde el (Isaia XL, 28), tot ce respiră și are viață (Isaia XLII, 5), trupul (Isaia XLIII, 1) și sufletul omului (Isaia LII, 5; LVII, 16; Iez. XVIII, 4).

Deci, după Sfînta Scriptură în general și după Facere în special, omenirea are o origine comună și aceasta constituie pentru profeți temeiul propoveduirii egalității, dreptății, frățietății și bunei înțelegeri ce trebuie să domnească între oameni și popoare.

b) *Egalitatea tuturor oamenilor.* — În cuvîntările lor, profeții căutau «să scoată din mintea poporului ideea că nu numai fiii lui Avram, adică israeliții, sînt fiii lui Dumnezeu, ci și celelalte neamuri, în măsura în care ele fac voia lui Dumnezeu» [4]. Chiar dacă Dumnezeu a ales poporul Israel și i-a încredințat o misiune specială, aceasta nu înseamnă că El neglijează celelalte popoare, deoarece El nu este numai Dumnezeul iudeilor, ci Dumnezeul tuturor popoarelor, al tuturor oamenilor care fac voia Lui, indiferent de naționalitatea căreia îi aparțin. Aceasta se vede mai ales din faptul că, deși profeții au fost bărbați din neamul lui Israel, totuși, prin cuvîntările și proorociile lor, ei s-au adresat și celorlalte popoare. Se știe că profetul Iona și-a desfășurat activitatea departe de țara și de neamul său, în cetatea Ninive. Din cuprinsul cărții lui Iona, rezultă că providența, bunătatea și îndurarea lui Dumnezeu îmbrățișează pe toți oamenii care își duc viața conform voinței Sale. După această carte, Iahve este Dumnezeul cel adevărat și universal, care dorește ca toată lumea să se mîntuiască. Din cauza caracterului ei universalist, cartea profetului Iona, alături de cartea Rut, prezintă o mare valoare doctrinară și soteriologică. Cele două cărți arată că poporul lui Israel a avut misiunea de a fi păstrătorul și propoveduitorul credinței într-un singur Dumnezeu în mijlocul celorlalte popoare, care se pot împărtăși toate, prin credință, de binefacerile împărăției mesianice (Is. VIII, 6—8).

4. Pr. At. Negoiță, *Metoda misionară a profeților Vechiului Testament*, București, 1936, p. 31.

Așadar, după scrierile profeților, în fața lui Dumnezeu toți oamenii sînt egali. Dacă această egalitate este aplicată și în viața socială, ea devine fundamentul frățietății și înțelegerii dintre oameni.

c) *Înfăptuirea dreptății între oameni.* — Pe vremea profeților, prescripțiile legii mozaice erau din ce în ce mai puțin observate. Pofta păcătoasă de a acapara cît mai multe bunuri materiale făcea ca nedreptatea să fie practicată din ce în ce mai mult. Profeții s-au ridicat cu vehemență împotriva acestei stări de lucruri, arătînd că nedreptatea va fi aspru pedepsită: «Vai de legiutorii care fac pravili nedrepte și de scriitorii care scriu hotărîri silnice, ca să îndeparteze pe cei saraci de la judecată, sa răpească dreptatea oropsiților poporului meu, să prade pe văduve și să despoaie pe cei orfani» (Isaia X, 1—2; XXXIII, 1; Miheia II, 1; Avac. II, 9). Cu aceeași tărie de convingere rostesc însa cuvinte de îndemn spre dreptate: «Învățați să faceți fapte bune, sîrguiți-vă după dreptate, ajutați pe cel împilat, faceți dreptate orfanului, apărați pricina văduvei» (Isaia I, 17; LVI, 1; Ier. XXIII, 3). Profeții cer peste tot ca dreptatea să fie împlinită la judecată după porunca divină: «Judecați după pravilă și scăpați pe cel împilat din mîna celui care îl apasă» (Ier. XXI, 12; XXII, 3). Realizarea dreptății trebuie să caracterizeze viața socială, adică relațiile dintre om și om, dintre om și colectivitatea din care face parte (Iez. XLV, 9—10), căci celui ce împlinește dreptatea îi merge bine (Ier. XXII, 15). Dumnezeu cere omului, prin profeți, să dea dovadă de dreptate, iubire și milostivire (Miheia VI, 8).

Înfăptuirea dreptății a fost unul din motivele care-i determină pe profeți să fie convinși și să propovăduiască cu deplină încredere că între oameni și popoare trebuie să fie bună înțelegere, colaborare și pace.

d) *Înfăptuirea dreptății în epoca mesianică.* — Din studiul istoriei religiilor se știe că la toate popoarele vechi exista nădejdea în venirea unui trimis al lui Dumnezeu, care să instaleze în lume o viață mai bună, mai dreaptă, mai fericită. La poporul evreu, această nădejde era mult mai bine conturată prin Legea mozaică, «care dădea credincioșilor săi speranța că într-un timp pe care Dumnezeu îl va socoti potrivit va veni, înzestrat cu putere de sus, un mîntuitor care va împăca pe om cu Dumnezeu și un eliberator care va scăpa poporul israelit de sub robia altor popoare»[5].

Deși profeții au văzut că îndemnurile și sfaturile adresate credincioșilor evrei nu produceau efectul dorit, totuși nu au încetat de a arăta că într-un viitor mai îndepărtat tot ceea ce propovăduiesc se va împlini întocmai, iar această împlinire ei au pus-o totdeauna în strînsă legătură cu venirea lui Mesia. Impărăția mesianică se caracterizează, sub aspect social, după cuvîntările profeților, prin pacea și dreptatea așezate la temelia ei. «Și mare va fi stăpînirea Lui (a lui Mesia) — zice profetul — și pacea lui nu va avea hotar. Va împărăți pe tronul lui David și peste împărăția lui, ca s-o întărească și s-o întemeieze prin judecată și prin dreptate» (Isaia IX, 6). Mesia își va îndrepta atenția sa către cei asupriți. El «va judeca nu după înfățișarea cea de dinafară și nici va da hotărîrea sa după cele ce se zvonesc, ci va judeca pe cei săraci întru

5. *Ibidem*, p. 90.

dreptate și după pravilă va mustra pe sărmanii din țară» (Isaia XI, 3—4). După cuvintele profetului Isaia, «Mesia își va îndrepta privirile sale în chip deosebit asupra mulțimilor, asupra celor necăjiți și asupriți din țară, cărora le va face dreptate și-i va elibera de sub jugul exploatării și al apăsării» [6].

Pacea și buna înțelegere dintre oameni și popoare în epoca mesianică ocupă un loc de frunte în scrierile profeților. Unul din numele dat lui Mesia de profetul Isaia este și acela de «Domn al păcii» (IX, 5), deoarece El va întemeia o împărăție în care «pacea Lui va fi fără de sfîrșit» (IX, 6). Epoca mesianică este caracterizată de toți profeții drept o epocă a păcii, în care «săbiile se vor preface în fiare de plug și sulițele în seceri. Nici un popor nu va mai ridica sabia asupra altui popor și oamenii nu vor mai învăța arta războiului» (Isaia II, 4), iar «încălțămintea ostășească și orice haină pătată de sînge va fi aruncată în flăcări și mistuită de foc» (Isaia IX, 4); atunci oamenii, punînd capăt vărsărilor de sînge, «vor arde armele, scuturile și pavezele, săgețile, lăncile și sulițele» (Iez. XXXIX, 9). Ca urmare firească a acestei stări de lucruri, profetul Miheia zugrăvește plastic pacea din împărăția mesianică, zicînd: «Fiecare va sta liniștit sub vița și sub smochinul său» (Miheia IV, 4), iar profetul Isaia anunță că în locul instrumentelor de război oamenii vor făuri unelte agricole, cu care vor lucra pămîntul și vor obține cele necesare vieții. Deci «ideea despre desființarea războiului și despre dezarmarea generală nu este numai un deziderat al timpului de azi, ci a fost, este și va fi un ideal permanent către care năzuiește întreaga omenire» [7].

Profeții vestesc că atunci cînd va veni Mesia se va încheia un nou legămînt între om și Dumnezeu, un legămînt de pace, iar războaiele vor înceta: «Atunci voi încheia cu voi legămînt de pace» (Iez. XXXIV, 25), «voi încheia în ziua aceea un legămînt... și voi sfărîma arcul și sabia și voi face să nu mai fie război în țară» (Osea II, 20). Profetul Zaharia vestește că Mesia își va face intrarea în Ierusalim călare pe asin, care era considerat simbol al păcii, arătînd prin aceasta că El va inaugura o împărăție a păcii și a bunei înțelegeri între oameni. In acest scop — spune Zaharia — Mesia «va nimici carele din Efraim și caii din Ierusalim, iar arcul de război îl va frînge. El va vesti popoarelor pacea și împărăția Lui se va întinde de la o mare pînă la alta și de la Eufrat pînă la marginile lumii» (Zaharia IX, 9—10). Dar locul clasic în care este zugrăvită pacea mesianică îl aflăm la Isaia XI, 6—9, în tabloul în care prezintă atît de sugestiv armonia și pacea ce vor stăpîni în lume. În acest tablou, profetul face aluzie la pacea din paradis, cînd omul și animalele trăiau în cea mai deplină armonie. Deci pacea mesianică va cuprinde întreaga natură și deplina armonie va fi nota specifică a acestei împărății. In viziunea întraripată a profeților, Ierusalimul va deveni centrul împărăției mesianice [8]. In vremea aceea, oamenii vor fi preocupați cu înfăptuirea unor înalte idealuri religioase și sociale [9].

Impărăția mesianică se caracterizează deci, după profeții Vechiului Testament, prin adorarea singurului și adevăratului Dumnezeu de către

6. Pr. Prof. Vl. Prelipcean, *art. cit.*, p. 9. 7. *Ibidem*, p. 10.
8. *Ibidem*, p. 9.
9. A. Causse, *Israël et la vision de l'Humanité*, fasc. VIII, Paris, 1924, p. 51.

toți credincioșii și prin înfăptuirea păcii și dreptății în întreaga lume, toți trăind în cele mai bune raporturi și alcătuind o singură și mare familie, în care nimeni nu va face rău fratelui său [10]. De aceea, trăirea după voia lui Dumnezeu are ca urmare o unire mai strînsă a credinciosului cu Ziditorul său și o viață de pace și bună înțelegere cu semenii.

Pacea pe care profeții o pun în strînsă legătură cu venirea lui Mesia este de două feluri: pacea spirituală dintre Dumnezeu și om, pacea realizată de «Robul lui Dumnezeu» care se va jertfi de bună voie pentru păcatele noastre (Isaia LIII, 5) și pacea dintre oameni, adică statornicirea unor relații de înțelegere și colaborare între aceștia. După profeți, pacea «trebuie să fie înțeleasă atît individual, cît și colectiv, atît spiritual cît și social, atît înlăuntrul omului cît și în afara lui, în legătură cu semenii săi, atît pacea cerească, cît și pacea pe pămînt între oameni ca indivizi și popoare» [11].

Strîns legată de pace este dreptatea, pentru că nu se poate vorbi de una fără alta, potrivit cuvintelor profetului: «Pacea va fi rodul dreptății, roada dreptății va fi liniștea și nădejdea în veci de veci» (Isaia XXXII, 17). De aceea, în epoca mesianică conducătorii vor fi călăuziți de legi drepte și nepărtinitoare, iar pentru cei pe care îi conduc vor fi «ca un adăpost împotriva vîntului, ca un liman împotriva ploii vijelioase, ca pîraiele de apă într-un pămînt uscat și ca umbra unei stînci înalte într-un ținut secetos» (Isaia XXXII, 2).

După profeți, frățietatea și buna înțelegere dintre oameni și popoare este întru totul posibilă, deoarece înfăptuirea păcii și a dreptății în lume este nu numai dezideratul comun al întregii omeniri, ci însăși voia lui Dumnezeu și menirea lui Mesia în lume.

Străduințile omenirii pentru o bună înțelegere și colaborare între popoare. — Creștinii au susținut tendința ca războiul să fie înlăturat, iar popoarele să trăiască în bune raporturi, în înțelegere și pace. Biserica creștină a contribuit în mare măsură la apropierea dintre oameni și popoare, ea «preluînd de la proorocii lui Israel, ca pe o prețioasă moștenire spirituală, speranțele mesianice de pace și bună înțelegere între oameni și popoare și înscriindu-le la loc de cinste în programul ei de activitate, ele devenind un element constitutiv al Evangheliei lui Hristos și făcînd ca învățătura creștină să fie prin excelență o chemare sfîntă de pace, de frățietate și de dragoste între oameni [12]. Este adevărat că și după Hristos omenirea a fost tulburată de războaie crude și sîngeroase, care au dus la nimicirea atîtor vieți omenești și la distrugerea atîtor bunuri, dar toate acestea se datoresc unui singur fapt și anume dorinței nebune a cîtorva oameni de a ajunge să stăpînească asupra celorlalți prin orice mijloace și pe orice cale. Chiar în zilele noastre sînt astfel de oameni, care tulbură din nou pacea și liniștea întregii lumi. Dar oamenii conștienți din întreaga lume se ridică cu toată tăria împotriva acelora care vor ca omenirea să fie atrasă într-un nou război, împotriva acelora care nesocotesc faptul că, în epoca armelor nucleare, un război mondial ar putea

10. Pr. Prof. Vl. Prelipcean, *art. cit.*, p. 11. 11. *Ibidem*, p. 12.
12. Diac. Prof. N. Nicolaescu, *Îndatorirea Bisericii de a contribui la instaurarea idealurilor creștine de pace, libertate, înfrățire și dragoste între oameni și popoare*, în «Ortodoxia», XIII (1961), nr. 4, p. 565.

cufunda în întuneric întreaga civilizație. De aceea «niciodată ca în zilele noastre nu s-a vorbit atît de mult despre pace și umanitate, despre drepturile omului și ale popoarelor, niciodată n-au avut loc atît de multe congrese pentru pace și pentru înfrățirea între popoare, care să reprezinte lumea întreagă» [13].

Dar, oare, în trecut, de ce buna înțelegere între oameni și popoare nu a fost realizată? Aceasta are o singură explicație și anume aceea că statele mari nu țineau seamă de voința și drepturile popoarelor. În zilele noastre însă ideea de dreptate, de bunăînțelegere, de prețuire și respectare a fiecărui popor este din ce în ce mai mult aplicată, căci buna înțelegere între oameni și popoare este manifestarea firească și forma prin care oamenii se cunosc unii pe alții, își împărtășesc simțămintele și își unifică idealurile. Iată de ce prietenia între oameni și popoare a devenit astăzi o preocupare generală, iar contactele personale între reprezentanții diferitelor popoare sînt din ce în ce mai frecvente și mai fructuoase.

Prietenia a fost mult prețuită și înainte de Mîntuitorul, dar în creștinism ea a devenit o virtute pe care Hristos a predicat-o și practicat-o în tot timpul vieții sale pămîntești. Prietenia trebuie să fie atmosfera specifică timpurilor noastre. Ce este marea organizație creștină Conferința Creștină pentru Pace, decît expresia slujirii creștine a prieteniei și a înfrățirii tuturor oamenilor în lupta contra războiului și a nedreptății? Creștinii din zilele noastre «au convingerea că mărturisirea credinței creștine își găsește cea mai deplină exprimare în slujirea omenirii și a idealurilor ei de dreptate și pace» [14].

Biserica Ortodoxă a rămas totdeauna credincioasă rolului misionar pe care Întemeietorul i l-a încredințat și de aceea fiii ei condamnă cu toată tăria exploatarea omului de către om, parazitismul social, discriminările rasiale, așa cum au făcut cu veacuri înainte profeții. In fața nedreptăților sociale de tot felul care se mențin și astăzi în țările capitaliste și colonialiste, creștinii de pretutindeni iau atitudine și înfierează pe exploatatori ca pe cei mai mari dușmani ai neamului omenesc. Constituiți în organizații, congrese, conferințe și întruniri de orice fel, creștinii nu au în vedere decît realizarea unor mai strînse legături și colaborări între oameni și popoare și sînt demne de laudă eforturile depuse din partea tuturor conducătorilor și slujitorilor bisericești în acest sens.

Realitatea viziunii profeților. — Profeții «erau înflăcărați de un optimism sănătos și aveau convingerea nezdruncinată că în lume se va realiza cîndva o ordine superioară întemeiată pe dreptate, egalitate și pace» [15]. Oameni cu viziuni largi, profeții au spus că binele va învinge răul, că pacea va fi restabilită pe pămînt, că omul stăpînit de porniri rele, de patimi și de pofte va ajunge să se transforme într-un om al bunei înțelegeri, al înfrățirii și al păcii. Cu această încredere în suflet, profeții au prevăzut un viitor mai bun și mai frumos al lui Israel și al tuturor popoarelor.

---

13. Pr. Prof. Vl. Prelipcean, *art. cit.*, p. 13.

14. *Sesiunea Secretariatului internațional al Conferinței Creștine pentru Pace*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXIII (1965), nr. 5—6, p. 472.

15. Pr. Prof. Vl. Prelipcean, *Aspecte sociale în scrierile profeților Vechiului Testament*, Iași, 1946, p. 21.

Într-adevăr, istoria confirmă că totdeauna s-au făcut eforturi ca pacea, dreptatea și buna înțelegere între oameni și popoare să fie realizate, iar neînțelegerile și războaiele să fie înlăturate și desființate [16]. De-abia acum, cînd oamenii cinstiți de pretutindeni colaborează pentru făurirea unei vieți mai bune, se poate spune că ideea de dreptate, de prețuire și respectare reciprocă a omului și a popoarelor se înfăptuiește. Numai într-o atmosferă de prietenie și pace viața poate fi trăită cu adevărat, iar Hristos a venit în lume tocmai pentru ca lumea «viață să aibă și mai mult să aibă» (Ioan X, 10). Cea mai mare poruncă pe care Hristos a lăsat-o urmașilor săi este aceea a iubirii aproapelui, virtute predicată și de profeți (Isaia I, 17; Osea VI, 6 etc.). Implinirea acestei porunci în zilele noastre se înfăptuiește în «lupta pentru asigurarea coexistenței pașnice a popoarelor, pentru respectarea dreptului fiecărui popor de a-și hotărî singur soarta, pentru interzicerea amestecului unor state în treburile interne ale altora, pentru respectarea reciprocă a integrității teritoriale și suveranității naționale și pentru dezvoltarea unor relații culturale și economice din ce în ce mai largi între popoare» [17].

De aceea, creștinii trebuie să facă parte, atît în prezent cît și în viitor, din rîndurile acelora care, prin muncă stăruitoare, continuă și cinstită, luptă pentru fericirea lor și a semenilor lor, aducîndu-și aportul la înfăptuirea marilor opere de bine pe pămînt, de libertate, egalitate, dreptate, fraternitate și mai ales la înmulțirea dragostei frățești între oameni și popoare. Adevărații creștini sînt obligați a combate orice pornire egoistă, generatoare de nedreptăți sociale, de neînțelegeri și de războaie. Oamenii și popoarele au datoria sfîntă de a se îndrepta cu pași hotărîți spre idealul predicat cu atîta înflăcărare de profeți, spre înțelegere, colaborare, dreptate socială și mai ales spre realizarea și întărirea păcii pe pămînt.

16. *Ibidem.*

17. Diac. Prof. N. Nicolaescu, *Povățuiri și îndrumări părintești — spicuiri din pastoralele de Crăciun ale înalților chiriarhi ai Bisericii Ortodoxe Române*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXIV (1956), nr. 1—2, p. 114.

Diac. Doctorand Mihuţ V. Miron

INSTANŢELE JUDICIARE ÎN BISERICILE ORTODOXE *

Actualitatea problemei. — În epoca modernă, cu osebire în veacul nostru, s-a pus în largă dezbatere interortodoxă problema strîngerii şi întăririi unităţii canonice a Ortodoxiei prin observarea cît mai riguroasă a rînduielilor canonice fundamentale şi prin retuşarea unor deosebiri care persistă încă de multe ori nejustificat sub acest raport între Bisericile Ortodoxe locale.

Mai întîi s-a pus această problemă la Congresul panortodox sau interortodox de la Constantinopol din anul 1923. Apoi problema a fost reluată şi larg dezbătută în preajma primei Conferinţe Panortodoxe de la Rodos din 1961, care a inclus-o şi pe lista de teme destinate a fi supuse unui viitor Prosinod în formularea următoare: «Administraţia şi ordinea bisericească» tema a treia, la al cărei punct B, a fost înscrisă: «Justiţia bisericească şi procedura penală bisericească», cu subdiviziunile: a) Organizarea Consistoriilor spirituale, pe cît se poate în mod uniform pe întreaga Biserică Ortodoxă; b) Alcătuirea pe cît se poate a unei proceduri penale identice; c) Apelul (recursul) [1].

Această chestiune, care preocupă în actualitate întreaga Biserică Ortodoxă, prezintă importanţă nu numai prin actualitatea ei, ci şi prin contribuţia pe care o poate aduce studierea şi soluţionarea ei unitară, la întărirea unităţii canonice a Ortodoxiei.

*

Societatea religioasă creştină, fie sub chipul ei de comunitate locală, fie ca Biserică teritorială mai mare, nu a putut evita apariţia unor neînţelegeri şi chiar a unor litigii între membrii săi, precum şi între ei şi organele de conducere.

În mod firesc, membrii Bisericii îşi duceau viaţa lor de membri ai societăţii civile, în condiţii determinate de starea civilă, adică unii erau căsătoriţi alţii necăsătoriţi, văduvi, divorţaţi, etc.; apoi în condiţii determinate de starea materială, unii avuţi alţii lipsiţi, unii aparţinînd unei categorii sociale, alţii alteia, unei sau altei dintre clasele sociale existente, şi în condiţii determinate de diferite rînduieli ale Dreptului public roman,

---

* Lucrarea de seminar a fost întocmită în cadrul cursurilor pentru doctorat sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Dr. Liviu Stan, care a şi dat avizul pentru publicare,

1. Pr. Prof. Liviu Stan, *Soborul Panortodox de la Rodos* (24 sept.—2 oct. 1961), *convorbire cu P. S. Cîrmuitor al Bisericii Ortodoxe Române din America...*, în «Mitropolia Olteniei», XII (1961), nr. 10—12, p. 723—724.

ce împărțea pe locuitorii imperiului în patricieni și plebei, liberi, liberți, sclavi etc. În fine, unii făceau parte din anumite colegii, asociații profesionale; unii locuiau în sate, alții în orașe (cetăți), și, indiferent în ce situație s-ar fi aflat, prin relațiile obligatorii dintre ei, ajungeau în conflict fie cu semenii lor, fie cu legile statului, așa încît deveneau pricinași implicați în diferite neînțelegeri și procese.

La aceste motive se adăuga și faptul că unii aveau o sensibilitate religioasă mai intensă, alții mai puțin intensă, unii aveau un anumit grad de cultură, alții altul, unii erau proveniți dintre păgîni, alții dintre evrei sau dintre prozeliți; unii erau părtași unui curent de gîndire, alții ai altuia, așa încît omogenizarea lor și rînduirea vieții lor de către Biserică după normele vieții creștine noi cuprinse în Sfînta Scriptură și în Tradiția bisericească, întîmpina dificultăți.

Dar ceea ce interesa mai mult cîrmuirea Bisericii era faptul că mulți dintre credincioși ajungeau în conflict cu legile religios-morale, încălcîndu-le și vătămînd astfel normele de bază ale vieții creștine.

Încălcarea oricăror legi de acest fel constituie în sine un păcat [2], iar obștea credincioșilor ca și slujitorii bisericești au privit în mod firesc orice încălcare a legilor religios-morale creștine, mai întîi sub aspectul păcatului, neputîndu-le privi inițial ca infracțiuni, întrucît Biserica nu-și crease norme juridice după care să se organizeze și conducă, folosindu-se doar de cele religios-morale.

Formîndu-și această concepție specific religioasă și credincioșii și slujitorii Bisericii au privit și cîntărit la început orice fel de încălcare a normelor de conduită, fie că erau religioase, fie de natură judiciară de stat, mereu sub aspectul de păcat în primul rînd și abia în al doilea rînd ele erau raportate la textele de legi cu caracter juridic și calificate cu raportare la acestea ca infracțiuni sau încălcări ale legii juridice.

Deprinși cu acest mod de a judeca faptele sub aspectul de păcat [3], atît credincioșii cît și slujitorii Bisericii sesizau orice abateri ale semenilor lor de la normele de conduită religios-morală și socială și cereau să se ia măsuri de îndreptare, folosindu-se mijloacele specifice ale lucrării bisericești, în speță mărturisirea publică, judecarea publică și aplicarea de epitimii sau pedepse în mod public.

Mai tîrziu cînd creștinismul s-a răspîndit și s-au înființat mereu noi comunități creștine, membrii comunităților s-au înmulțit considerabil și condițiile lor de viață au luat forme noi, adaptate la condițiile vieții so-

2. I. S. Berdnicov, *Curs de Drept Bisericesc*, tradus de Silvestru Bălănescu, București, 1892, p. 280.

3. În acest sens dreptul canonic prescrie ca principiu general, ca judecata bisericească să se facă cu moderație, cu echilibru între asprime și îngăduință, între strictețe și blîndețe, C. Cronț, *Iconomia în dreptul bisericesc ortodox*, studiu în «Biserica Ortodoxă Română», LV (1937), nr. 7—10, p. 418, urmărindu-se îndreptarea celui greșit. De asemenea și canoanele prevăd ca «să nu îngăduim nici blîndețea să fie slabă, nici strictețea să fie aspră» (can. 3 al sinodului Trulan, sau can. 102, care îndeamnă pe judecătorii bisericești să cunoască ambele porunci «atît a strictății cît și a îngăduinții»).

ciale, politice și economice, așa încît și judecata bisericească s-a dezvoltat după necesități. Astfel mărturisirea publică iese din uz prin veacurile al V-lea — al VI-lea, fiind înlocuită cu mărturisirea particulară, ca primă instanță de judecată bisericească cu caracter spiritual, existentă pînă în zilele noastre.

Nu toate abaterile de la legile religios-morale au făcut obiectul judecății mărturisirii publice apoi particulare. Spre sfîșitul veacului al III-lea și începutul veacului al IV-lea, Biserica își organizează instanțe judiciare propriu-zise, care s-au dezvoltat în decursul timpului, suferind influența normelor juridice laice din Dreptul roman apoi cel bizantin.

Din timpul lui Constantin cel Mare, atribuțiile judiciare ale episcopilor se extind și asupra unor chestiuni nebisericești ale credincioșilor. Această rînduială se dezvoltă cu vremea, unele căpetenii ierarhice dobîndind situații de membri ai celor mai înalte foruri de judecată de stat, pe care au ajuns chiar să le și prezideze.

Acest curs l-a luat dezvoltarea justiției bisericești nu numai în Bizanț, ci și în alte state ce au suferit influența juridică a statului bizantin, pînă aproape de zilele noastre.

SCURTĂ PRIVIRE ISTORICĂ ASUPRA INSTANȚELOR JUDICIARE BISERICEȘTI (FORURILE JUDICIARE ÎN EPOCA VECHE A BISERICII)

Membrii primelor obștii creștine organizate, se călăuzeau, în neînțelegerile dintre ei, de îndrumarea Mîntuitorului: «De-ți va greși ție fratele tău, mergi și-l mustră pe dînsul între tine și el singur; de te va asculta, ai dobîndit pe fratele tău; iar de nu te va asculta, mai ia cu tine împreună pe unul sau doi, ca prin gura a două sau trei mărturii să stea tot graiul; iar de nu-i va asculta nici pe ei, spune-l soborului; și de nu va asculta nici pe sobor, să-ți fie ție ca un păgîn și vameș» (Matei XVIII, 15—17).

Creștinii trăiau ca într-o familie, în sînul căreia ordinea era păstrată de episcop, după normele biblice și tradițional-apostolice, potrivit cărora litigiile mai grave dintre ei erau judecate și aplanate de autoritatea bisericească în frunte cu episcopul, fără a se adresa tribunalelor civile.

Potrivit rînduielii de atunci, ori de cîte ori se întîmpla vreo tulburare în sînul unei comunități creștine, episcopul intervenea pentru aplanarea ei. În privința aceasta găsim numeroase rostiri și rînduieli consemnate în *Constituțiile Apostolice*, care atestă pe episcop ca instanță. Astfel, citim că episcopul trebuie să fie «nu vorbitor de rău, nu martor mincinos, nu iute la mînie, nu iubitor de ceartă, nu amestecîndu-se în afaceri lumești, nu iubitor de stăpînire, nu cu două păreri, nu viclean, neiubitor a asculta pîră sau hulă, nu fățarnic... îndemnînd pe laici să urmeze felul lui de trai» [4]. Lui i se cere să fie «înțelept, omenit, îndemînatic, să povățuiască...

4. *Scrierile Părinților Apostolici dimpreună cu Așezămintele și Canoanele Apostolice*, traduse din original de Pr. Mihăilescu, Matei Pîslaru și G. N. Nițu, Chișinău 1927, vol. I, p. 19.

străin de toate lucrurile necinstite. Să fie isteț a cunoaște pe oamenii răi... să fie prieten al tuturor, judecător drept» [5], care trebuie să judece «stînd în Biserică și predicînd ca cel ce are puterea de a judeca pe cei ce au păcătuit, căci episcopilor li s-a zis: cîte veți lega pe pămînt vor fi legate și în cer» [6]. În acest sens episcopului i se poruncește: «Judecă deci episcope cu putere că Dumnezeu primește însă pe cei păcătoși, mîngîie pe cei care rămîn statornici în cele bune, primește pe cei ce se pocăiesc, căci Dumnezeu cu jurămînt a făgăduit că va da iertare celor ce se pocăiesc de cele ce au greșit» [7]. Episcopul trebuia să dea judecății toată atenția și s-o îndeplinească cu temeinicie [8]. Că episcopul a fost forul central de judecată bisericească în epoca veche, se confirmă și de canoanele apostolice [9].

Dar episcopul nu îndeplinea funcția de judecător în mod singular. El era înconjurat de prezbiteri și diaconi care formau sfatul, consiliul episcopului, avînd și atribuții judiciare.

Constituțiile Apostolice confirmă dreptul preoților și diaconilor de a participa la judecarea membrilor comunității: «să fie de față și diaconii și preoții, judecînd fără părtinire ca oameni ai lui Dumnezeu, cu dreptate... și ascultîndu-i (preoții și diaconii) spuneți-vă părerile cu dreptate, silindu-vă a-i împrieteni unul cu altul mai înainte de hotărîrea episcopului, ca să nu ajungă la cunoștința publică hotărîrea în contra celui care a păcătuit» [10].

Instanța prezbiterială este atestată și de canoanele apostolice care prevăd că, alături de episcop, și preotul e dator să poarte grijă de popor; în caz contrar, preotul este afurisit, iar, dacă el continuă, este caterisit [11]. Canonul 39 apostolic stabilește că «prezbiterii și diaconii nu pot face nimic fără învoirea episcopului», ceea ce înseamnă că și lucrarea lor judiciară trebuie efectuată sub controlul episcopului. Canoanele de mai tîrziu atestă existența instanțelor prezbiteriale, a căror competență se extindea asupra plîngerilor, ridicate de laici contra preoților, asupra divergențelor dintre clerici, privitoare la prinoase și asupra unor chestiuni matrimoniale. Nu era o instanță «de sine», ci o instanță intermediară cu rol de împăciuire, de aplanare a litigiilor dintre membrii comunității. Cazurile ce depășeau competența sa erau judecate de instanța episcopală. Instanțele prezbiteriale funcționau atît în cetăți cît și în suburbiile lor, iar mai tîrziu au fost conduse de horepiscopi. Ele stau la baza consistoriilor protopopești pe care le vom găsi la multe dintre Bisericile Ortodoxe Autocefale actuale.

Forma de judecată în Biserica veche. — Am spus mai sus, că în comunitățile creștine din epoca veche orice încălcare a normelor religios-morale era privită mai întîi sub aspectul ei de păcat. Cînd păcatul leza

5. *Ibidem*, p. 19—20. 6. *Ibidem*, p. 23. 7. *Ibidem*, p. 24.
8. *Ibidem*, p. 20.
9. Can. 39 apostolic confirmă că «episcopului i s-a încredințat poporul Domnului», iar can. 58 prevede pedeapsa afurisirii sau a caterisirii episcopului care nu poartă grijă de popor. 10. *Scrierile Părinților Apostolici...*, cart. II, p. 67.
11. Can. 58 apostolic spune «..prezviterul nepurtînd grijă de popor... să se afurisească, iar persistînd în neglijență și lenevie să se caterisească».

nu numai pe făptuitor, ci și pe semenul său, era judecat în cadrul instanțelor publice bisericești, prezbiterială sau episcopală. Dar cînd păcatul avea un caracter personal, neafectînd relațiile dintre membrii comunităților, era apreciat și judecat de Biserică după norme duhovnicești. În acest caz ca principal mijloc de îndreptarea păcatelor, Biserica s-a folosit de mărturisire ca instanță duhovnicească, reprezentată de preot sau episcop (Matei XVIII, 18), instanță «de sine», deplină, de la care nu se poate apela la altă instanță.

Cele două forme de judecată bisericească ale mărturisirii au existat dintru început, uneori cea particulară precedînd ca mijloc de pregătire pe cea publică [12]. În mod obișnuit păcatele erau expuse în cadrul mărturisirii particulare și numai în caz de necesitate se proceda la mărturisirea publică, iar după îndeplinirea epitimiilor se dădea tot în public dezlegarea de către duhovnic [13].

S-a crezut un timp că n-a existat decît mărturisirea publică [14], care este atestată în *Didahii* (cap. IV, 13—14), la începutul veacului al III-lea (în *De Penitentia* lui Tertulian) [15], și în veacul al IV-lea. De fapt ea nu se practica prea des, ținîndu-se seama de situația de cult ilicit a creștinismului fiind înlocuită după necesitate de mărturisirea particulară.

Mărturisirea publică a durat pînă în veacurile al V-lea — al VI-lea. Începutul interzicerii ei îl face arhiepiscopul Nectarie al Constantinopolului (381—390), în urma unui fapt consemnat de istoricii bisericești Socrate și Sozomen, și care a produs mare sminteală [16]. Măsura luată de Nectarie arată că mărturisirea particulară este suficientă pentru orice păcat, nemaifiind nevoie mărturisirea acelorași păcate și în public, după cum consemnează istoricul Sozomen [17], ceea ce nu înseamnă că ea a fost desființată oficial. Ea rămîne în uz, dar în mod natural orice penitent prefera mărturisirea particulară în dauna celei publice, care a început să se practice din ce în ce mai puțin.

Probabil că măsura arhiepiscopului Nectarie a fost urmată și de alți episcopi răsăriteni din marele imperiu bizantin, dar ea nu a fost desființată peste tot, pentru că Nectarie era numai arhiepiscop al Constantinopolului, neavînd putere jurisdicțională peste întreaga Biserică din cuprinsul imperiului. Apoi, arhiepiscopul Nectarie trăiește în veacul al IV-lea, iar Teodoret de Cir care a trăit pînă la anul 459, ne relatează că pe timpul său se mai practica mărturisirea publică [18]. Ea s-a mai practi-

12. Ioan V. Covercă, *Judecata bisericească în epoca veche*, în «Studii Teologice», XIII (1961), nr. 1—2, p. 72.

13. Felea Ilarion, *Pocăința*, Sibiu, 1930, p. 7; comp. și I. V. Covercă, *op. cit.*, p. 72.

14. *Ibidem*.

15. P. Galtier, *L'Église et la Rémission des pèchés aux premiers siècles*, Paris, 1932, p. 258 și la I. V. Covercă, *op. cit.*, p .73.

16. Socrate, *Historia ecclesiastica*, cartea V-a, cap. XIX, P. G., LXVII, 613; Sozomen, *Historia ecclesiastica*, cartea VII, P. G., LXVII, 460. Vezi și Pierre Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris, 1922, p. 149—151, 153; F. Ilarion, *op. cit.*, p. 162; I. V. Covercă, *op. cit.*, p. 74.

17. Socrate, *op. cit.*,

18. Teodoret de Cir, *Epistola LXXVII ad Eulaliam*, P. G., LXXXIII, 1249.

cat în veacul al VI-lea, cînd a căzut în desuetudine, rămînînd în uz pînă astăzi mărturisirea particulară administrată de episcop sau de preotul duhovnic, care, judecînd greșelile penitentului, dă canonul de pocăință.

Sinodul ca instanță judiciară în epoca veche a Bisericii. — Din cele arătate s-a putut vedea că pentru judecarea, cîntărirea și aprecierea abaterilor creștinilor și clericilor de la normele de conduită religios-morale, au funcționat ca instanțe primare, episcopul, instanța prezbiterială, dependentă de episcop, și cea duhovnicească.

Dar la rîndul lor și episcopii erau membri ai comunităților, supuși acelorași norme observate de toți, de la care se puteau abate și ei, așa că a trebuit să se creeze și pentru judecarea lor o instanță aparte. Această instanță a fost *sinodul.*

Primul temei al constituirii sinodului ca instanță judiciară, este unul și același cu temeiul altor instanțe obștești. El se află în cuvintele Domnului: «De-ți va greși ție fratele tău..., iar de nu-i va asculta nici pe ei, spune-l soborului; și de nu va asculta nici de sobor, să-ți fie ție ca un păgîn și vameș» (Matei XVIII, 15—17).

Al doilea temei îl formează exemplul Sfinților Apostoli, care, în virtutea puterii dată lor de Mîntuitorul, au procedat personal la judecarea celor ce se abăteau de la disciplina bisericească [19], dar cînd găseau potrivit, ei deliberau împreună [20], adică «sinodaliter».

Expresia cea mai clară a modului în care Sfinții Apostoli au înțeles să procedeze în chip sinodal, este Sinodul de la Ierusalim (49—51), Sinodul Apostolic, din care își trag obîrșia tot felul de sinoade particulare, mitropolitane, periodice, endemice, permanente, naționale, ecumenice și panortodoxe apărute mai tîrziu în Biserică [21].

Canoanele apostolice stabilesc o anumită regulă privitoare la întrunirea sinoadelor și la atribuțiile lor, dispunînd ca «de două ori pe an să se țină sinodul episcopilor și să cerceteze laolaltă dogmele dreptei credințe și să hotărască în privința controverselor ce se vor ivi» (Can. 37 apostolic) [22].

---

19. Diacon Dr. Gh. I. Soare, *Forma de conducere în Biserica creștină în primele trei veacuri,* teză de doctorat, București, 1938, p. 48.

20. Nicodim Milaș, *Dreptul bisericesc oriental,* traducere de Dimitrie Cornilescu și Vasile Radu, București, 1915, p. 190; Dr. Valerian Șesan, *Curs de Drept bisericesc universal,* 1942, p. 109 ș.u., și p. 118 ș.u.

21. Pînă la jumătatea veacului al II-lea nu există dovezi că s-au mai ținut sinoade, dar de atunci s-au ținut cîteva sinoade pentru a combate erezia montanistă și pentru liniștirea unor tulburări ivite din diferite motive cum ar fi chestiunea serbării Paștilor. Sub Sf. Ciprian s-a ținut un sinod în care a fost mustrat episcopul Terapius. Diacon Dr. G. I. Soare, *op. cit.,* p. 136—142; Dr. D. G. Boroianu, *Dreptul bisericesc,* Iași, 1899, p. 109; Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii,* traducere de Uroș Kovincici și N. Popovici, Arad 1930, vol. I, partea I-a, p. 245.

22. Can. 5 al Sin. I Ecum., Can. 2 al Sin. II Ecum., Can 19 al Sin. IV Ecum., Can. 8 al Sin., Trulan; Can. 6 al Sin. VII Ecum., Can. 20 al Sin. din Antiohia; Can. 40 al Sin. din Laodiceea; 18, 73 ale Sin. din Cartagina.

Între atribuțiile sinodului episcopilor intră și judecarea acestora, așa cum prevede canonul 74 apostolic: «Dacă episcopul va fi acuzat de către oameni vrednici de credință, trebuie să se cheme de către episcopi... și dacă se va prezenta și va mărturisi sau se va dovedi, să se hotărască pedeapsa» [23].

*

Instanțele bisericești pe care le-am menționat judecau, precum s-a văzut, atît abaterile credincioșilor cît și ale clericilor, inclusiv ale episcopilor. În mod firesc și în acord cu rînduiala stabilită de către Sfinții Apostoli (I Cor. VI, 1—7), instanțele bisericești judecau cauzele de orice natură ale credincioșilor, fie religioase, fie nereligioase [24].

Veacuri de-a rîndul legislația romano-bizantină a acordat clericilor atribuții judecătorești civile asupra mirenilor, creînd astfel o tradiție păstrată apoi în țările cu Biserici Ortodoxe Naționale [25].

Rezumînd cele spuse despre felurite instanțe bisericești, putem preciza că în epoca veche a Bisericii, au existat următoarele instanțe de judecată bisericească:

1. Instanța duhovnicească;
2. Instanța prezbiterială, care depindea de episcop și care avea un caracter de instanță de aplanare și împăciuire a conflictelor dintre credincioși, dintre credincioși și clerici, și cele dintre clerici.
3. Instanța episcopală, care judeca chestiunile de orice natură ale clericilor.
4. Instanța sinodală ce judeca pe episcop în primul rînd și abaterile grave, determinate de erezie, ale clericilor și credincioșilor.

Cu timpul, organizația sinodală s-a dezvoltat luînd naștere sinodul episcopilor vecini, al unui teritoriu etnic, al provinciei sau mitropoliei, al diecezelor, sinodul endemic, sinodul ecumenic, sinodul patriarhal, sinodul permanent și diferite alte forme de sinoade autocefale sau autonome. Toate acestea au fost și instanțe sinodale de judecată.

Mai tîrziu, foarte probabil abia din veacul al IX-lea înainte, în Bizanț au apărut și tribunalele mixte, formate din arhierei și laici demnitari de stat, în competența cărora intrau chestiunile deosebite care prezentau interes pentru stat și pentru conducerea superioară a Bisericii [26].

---

23. Can. 6 al Sin. II Ecum., ș.a.

24. Dreptul instanțelor bisericești de a judeca și chestiunile nespirituale ale credincioșilor a devenit evasioficial după anul 313 cînd episcopilor li s-a acordat de către împărații romani, începînd cu Constantin cel Mare, dreptul de «iudex arbitrii».

25. Gh. Cronț, *Clericii în serviciul justiției*, în «Biserica Ortodoxă Română», LVI (1938), nr. 11—12, partea II-a, p. 823; pentru rolul clericilor români la judecarea mirenilor vezi Gr. Șt. Berechet, *Dreptul vechilor noștri ierarhi la judecarea mirenilor*, București, 1938. Pentru celelalte Biserici Ortodoxe vezi Statutele și Regulamentele lor.

26. Gh. Cronț, *op. cit.*, p. 831.

INSTANȚELE JUDICIARE ÎN PATRIARHATELE VECHI ORTODOXE

În Patriarhia de Constantinopol. — În perioada bizantină, instanțele judiciare bisericești au fost organizate potrivit tradiției apostolice și normelor din canoanele elaborate de sinoadele ecumenice și locale. Această organizare strict canonică a fost observată în Patriarhia de Constantinopol și în celelalte patriarhate vechi ortodoxe, atîta timp cît condițiile politice și istorice au permis-o.

După căderea Imperiului bizantin sub turci, la 29 mai 1453, Marea Biserică a Constantinopolului, care a fost mai bine de o mie de ani stîlpul creștinătății, pierde strălucirea de odinioară, păstrîndu-și totuși în întregime teritoriul vechi, ba chiar îl mărește prin subordonarea bisericească a patriarhatelor vechi ortodoxe.

În structura administrativă și organizatorică bisericească a Patriarhiei din Constantinopol intervin modificări, Biserica nemaiputîndu-se sprijini pe puterea statului, toate chestiunile importante au început a fi dezbătute și rezolvate în adunări mixte și consilii, unde participau capii familiilor grecești cu vază, cu influență și cu putere [27].

Cît privește judecarea bisericească, ea a fost făcută de sinod și de către organe cu competență judiciară.

Sinodul patriarhal, în a cărui competență intra judecarea proceselor episcopilor și a oricăror procese în ultimă instanță, s-a contopit cu așa numitul sinod endemic. De la o vreme numărul membrilor lui se fixează la 12 arhierei, iar sub patriarhul Samuil I (1764—1768), se transformă în sinod permanent [28]. Acest sinod permanent cu atribuții judiciare este aflat și în 1912, format tot din 12 membrii desemnați pe timp de doi ani, cu domiciliul stabil la Constantinopol [29]. După tratatul de la Lausanne, încheiat la 24 iulie 1923, se întrunește un sinod format din arhiereii Constantinopolului și cei din împrejurimi, pentru a prelua conducerea patriarhatului, înlocuind sinodul permanent [30].

Sinodul ierarhilor format din 11—12 membri, este în prezent autoritatea supremă bisericească în chestiunile judiciare ale clerului de sub jurisdicția scaunului constantinopolitan [31].

Consiliul mixt. — Consiliul mixt era format din 12 membri, 4 mitropoliți și 8 laici cu vază, aleși ca reprezentanți ai parohiilor din capitală și ai celor din jurul Bosforului [32]. În competența sa ca instanță judiciară intrau chestiunile de stare civilă (căsătoria, divorțul), ale creștinilor laici

27. Pr. Dr. Liviu Stan, *Mirenii în Biserică*, Sibiu, 1939, p. 749.

28. Dr. N. Popovici, *Manual de drept bisericesc ortodox oriental*, Arad, 1926, p. 151.

29. E. Montmasson, *Organizarea Bisericii Grecești din Constantinopol*, în «Echos d'Orient», t. XIV (1911), nr. 87—88, p. 112.

30. Dr. Radovan N. Kazimirovici, *Situația actuală de drept bisericesc a Bisericilor Ortodoxe răsăritene*, trad. de Uroș Kovincici și Dr. N. Popovici, Arad, 1927, p. 9.

31. Η ισοπολίτευσις τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδας Atena, 1963, p. 188.

32. Raymond Janin, *Les Eglises Orientales et les Rites Orientaux*, deuxième édition, Paris, 1925, p. 138.

și alte chestiuni matrimoniale ale acestora, alături de infracțiunile unei categorii de demnitari bisericești [33]. Acest consiliu mixt a fost desființat prin Tratatul de la Lausanne din 1923 [34].

Patriarhul de Constantinopol ca instanță judiciară. — După cum se știe, în decursul istoriei, patriarhii au dobîndit o seamă de prerogative, în baza cărora ei au dreptul să primească plîngerile împotriva chiriarhilor din patriarhie și să introducă acțiuni contra lor în instanțele sinodale [35]. Patriarhilor le revine de asemenea și dreptul de devoluțiune [36].

Patriarhul de Constantinopol, datorită condițiilor social-istorice și politice, a exercitat cîndva și dreptul de apel pentru unele patriarhii sau Biserici autocefale Ortodoxe [37].

Sub stăpînirea otomană, patriarhul ecumenic ca președinte al Sfîntului Sinod și al Consiliului mixt, s-a bucurat de unele drepturi și prerogative deosebite asupra creștinilor din imperiul turcesc. Mohamed al II-lea, sub a cărui spadă a căzut a doua Romă, stabilește un «modus vivendi» cu patriarhul ecumenic Ghenadie Scholarios, elaborînd acel «beratium» (în turcește = porunci scrise), prin care patriarhul devine Θεναρχης, adică suprema căpetenie a creștinilor din imperiul otoman, sub raport bisericesc și civil [38], așa încît el are dreptul de apel atît în chestiunile bisericești, cît și în cele civile [39]. De atunci înainte, adică de la anul 1453, patriarhul capătă o importanță mai mare decît cea avută sub Imperiul bizantin. Nu numai alte Biserici locale, ci chiar Patriarhatele de Alexandria, Antiohia și Ierusalim, care în principiu erau independente, depind și ele de Constantinopol în această perioadă [40].

---

33. E. Montmasson, *op. cit.*, p. 114.

34. Dr. R. Kazimirovici, *op. cit.*, p. 9.

35. Mihail I. Costandache, *Patriarhia și demnitatea de patriarh în Biserica Ortodoxă*, în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 2, p. 242 și nota 57; can. 19 al Sin. din Cartagina.

36. Can. 11 al Sin. VII Ecum.; can. 82 al Sin. Trulan. Vezi în această privință: Dr. V. Șesan, *Dreptul de devoluțiune al Patriarhului și Mitropolitului*, 1937; Pr. Prof. Liviu Stan, *Legislația Bisericească a I. P. S. Patriarh Justinian*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXI (1953), nr. 5—6, p. 50 ș. u.: Idem, *Statutul Bisericii Ortodoxe Române*, în «Studii Teologice», I (1949), nr. 7—8, p. 650; C. Pîrvu, *Dreptul de devoluțiune*, în «Studii Teologice», VI (1954), nr. 7—8, p. 387.

37. Problema apelului la Constantinopol s-a pus și în actualitate, provocînd multe discuții, chiar contradictorii, privitoare la interpretarea can. 9 și 17 al Sin. IV Ecum. Vezi S. Troițki, *Despre înțelesul canoanelor 9 și 17 ale Sinodului de la Calcedon*, în «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 2/1961 .(Vezi traducerea de Paraschiv V. Ion, în «Mitropolia Banatului», nr. 4/1966); A. V. Kartașev, *Practica dreptului apelativ al patriarhului de Constantinopol*, Varșovia, 1936. (Vezi recenzia făcută de Prof. T. M. Popescu, în «Biserica Ortodoxă Română», LV (1937), nr. 3—4, 1937, p. 222—226).

38. R. Janin, *op. cit.*, p. 138. Acest «beratium» a fost Charta constituțională pentru toți creștinii din statul otoman, pînă la începutul secolului al XX-lea. Diac. I. Pulpea, *Bisericile Ortodoxe, cu specială privire asupra Bisericii Ortodoxe Ruse*, în «Studii Teologice», I (1949), nr. 3—4, p. 73—75.

39. Diacon I. Pulpea, *op. cit.*, p. 7...?

40. R. Janin, *op. cit.*, p. 138.

În veacul al XIX-lea, drepturile judiciare ale patriarhului ecumenic căpătate prin poziția sa de etnarh începe a se micșora din ce în ce mai mult. Dreptul de etnarh, cu toate prerogativele izvorîte din el, este abrogat prin Tratatul de la Lausanne, în urma căruia scaunul ecumenic își pierde autoritatea în multe părți ale Ortodoxiei, recunoscîndu-i-se doar drepturile curat bisericești ce puteau fi puse în practică numai pe bază pur canonică [41].

Dicasteriul mixt. — Afară de instanța supremă sinodală, a consiliului mixt care a dispărut, și a patriarhului, au ființat după căderea Constantinopolului, în cuprinsul acestui patriarhat, cu atribuții strict judiciare, tribunalele mixte (Μίκτα δικαστήρια), formate din 5—6 membri laici și unii clerici, prezidați de cîte un ierarh, în a căror competență intrau de drept chestiunile nereligioase ale credincioșilor laici privitoare la moștenire, dotă, testamente, donații, ori alte chestiuni ale creștinilor, trimise spre a fi judecate de către autoritățile civile otomane [42].

Ocupîndu-se cu chestiuni nebisericești ale mirenilor creștini, aceste instanțe judecau și aplicau după natura infracțiunii sau a pricinii, fie canoanele, fie legile și dispozițiile civile ale dreptului romano-bizantin, fie chiar dispozițiile civile turcești, iar pentru executarea pedepsei în chestiuni bisericești, se foloseau de autoritatea executivă turcească, mai ales de ienicerii gărzii patriarhale [43].

Nu se cunoaște delimitarea precisă între competența acestor instanțe creștine cu caracter pronunțat civil și între competența tribunalelor bisericești. Competența acestor două instanțe a fost micșorată de autoritatea otomană în veacul al XIX-lea [44].

După desființarea consiliului mixt în 1923, au continuat să existe în Patriarhia de Constantinopol anumite comisii care se ocupau cu diferite treburi bisericești, fie ale Arhidiecezei Constantinopolitane, fie ale întregului patriarhat. Între aceste comisii s-a numărat și tribunalul ecleziastic (ἐκκλησιαστικόν δικαστήριον) existent și astăzi, care se ocupă cu chestiunile matrimoniale și bisericești, celelalte atribuții aparținînd instanțelor laice [45].

În mitropoliile și eparhiile dependente de Constantinopol, chestiunile disciplinar-religioase ale clerului și credincioșilor sînt judecate de întîistătătorii lor, mitropoliți sau episcopi [46], ajutați de cîte un dicasteriu. Prin anul 1911, se întîlnește la eparhii cîte un astfel de dicasteriu, «comisie ecleziastică», format din clerici, pentru a supraveghea viața morală a personalului bisericesc, pedepsind în caz de abateri cu pedepse spirituale și amenzi, cercetînd neînțelegerile dintre preoți și aplicînd pedepse cu depunerea și transferarea diaconilor [47].

În timpul nostru, în cuprinsul Mitropoliei din Creta supusă Patriarhiei din Constantinopol, funcționează o judecătorie bisericească sau un dicasteriu de treapta întîia, format din mitropolitul Cretei și din toți cei-

41. R. Kazimirovici, *op. cit.*, p. 8. 42. Gh. Cronț, *op. cit.*, p. 831.
43. *Ibidem*, p. 832. 44. *Ibidem*, p. 831. 45. R. Janin, *op. cit.*, p. 139.
46. *Ibidem*, p. 144. 47. E. Montmasson, *op. cit.*, p. 163.

lalți ierarhi ai Bisericii cretane, în număr de 7. Afară de acest dicasteriu de treapta întîia, numit și «dicasteriu sinodal», mai funcționează și un dicasteriu de treapta a doua, numit «dicasteriu episcopal» — eparhial, format din doi episcopi, în frunte cu mitropolitul Cretei [48].

În Arhiepiscopia Australiei și Noii Zeelande, ce aparține tot de Constantinopol, funcționează de asemenea un dicasteriu de treapta întîia și altul de treapta a doua, cu deosebirea că datorită condițiilor locale, dicasteriul de treapta întîia este organizat în două centre: Sydney și Melbourne [49]. În alcătuirea dicasteriului de treapta întîia intră un singur episcop, cîte doi arhimandriți, cîte una sau două persoane clericale de trepte inferioare. Dicasteriul de treapta a doua este format din arhiepiscopul Australiei ca președinte și cinci membri clerici [50].

În Patriarhia de Alexandria, în perioada clasică, instanțele judiciare s-au organizat și funcționat potrivit normelor canonice. Sub stăpînirea arabă, apoi otomană, Alexandria a depins de Constantinopol sub toate raporturile pînă în veacul al XX-lea. Cu toate acestea, chestiunile disciplinare ale clerului au fost judecate de către autoritatea bisericească de aci. Constantinopolul intervenind doar în cazuri de abateri ale ierarhilor alexandrini. În 1914—1915, Egiptul scutură jugul turcesc și intră sub protectorat englez [51], iar Biserica alexandrină începe să se reorganizeze. Patriarhul Fotie, ales în 1899, reorganizează patriarhia și sinodul ei după rînduielile canonice tradiționale [52].

Pînă la reorganizarea sinodului sub patriarhul Fotie, patriarhul exercita singur puterile bisericești, inclusiv cea judecătorească [53]. După Tratatul de la Lausanne a fost înființată o instanță bisericească pentru credincioșii ortodocși din cuprinsul Patriarhiei de Alexandria, care judeca pricinile și procesele lor religioase și civile. În chestiunile civile, ortodocșii alexandrini, cetățeni ai Egiptului, sînt judecați la alegere, fie de instanțele bisericești, fie de cele civile ale statului [54].

La 15 octombrie 1934, a apărut un Regulament privitor la organizarea tribunalelor mixte bisericești după modelul instanțelor mixte din Constantinopol [55]. Potrivit acestui Regulament au fost înființate trei tribunale mixte pentru ortodocșii creștini egipteni:

1) două tribunale de primă instanță, formate dintr-un arhiereu sau un preot ca președinte și doi laici asesori;

2) un tribunal mixt de apel, compus din doi arhierei, unul președinte, celălalt asesor și alți trei membri laici asesori. Toți membrii acestor tribunale sînt numiți prin hotărîrea Sfîntului Sinod [56], iar membrilor laici li se cere să aibe studii juridice.

Aceste instanțe judecă chestiunile civile privitoare la căsătorie, divort, dotă, testament, legitimarea copiilor, chestiuni legate de înfiere, tutelă ș. a. Justițiabili sînt ortodocșii, dar și neortodocșii în litigiu cu orto-

48. Ἡμερολόγιον ..., 1966, p. 417. 49. *Ibidem*, p. 240. 50. *Ibidem*.
51. R. Kazimirovici, *op. cit.*, p. 12; Diacon I. Pulpea, *op. cit.*, p. 77.
52. *Ibidem*. 53. R. Kazimirovici, *op. cit.*, p. 12.
54. Gh. Cronț, *op. cit.* p. 833. 55. *Ibidem*. 56. *Ibidem*, p 834.

docșii. Ca legi sînt observate normele cuprinse în *Exabiblul* lui Armenopol, *Basilicale, Codul, Novelele* și *Pandectele* lui Justinian, ca și în legile bisericești în materie. Executarea sentințelor se face prin organele executive de stat [57].

În prezent, în cuprinsul Patriarhiei de Alexandria este organizat un «dicasteriu» de treapta întîia, numit «πρωτοδικεῖον Ἀλεξανδρείας», format dintr-un episcop și doi prezbiteri, apoi un «dicasteriu superior» numit «εφετεῖον πνευματικῶν Υποθέσεων», ca instanță de recurs, format din toți arhiereii patriarhiei din Egipt, sub președinția celui mai înalt în treaptă [58].

În Patriarhia de Antiohia, în perioada veche de înflorire a ei, judecata bisericească a fost exercitată de instanțele canonice, episcopul, sinodul mitropolitan și sinodul exarhal. Condițiile istorice i-au creat o situație similară Patriarhiei de Alexandria, așa încît abia la începutul veacului al XX-lea începe să se reorganizeze, mai ales după Tratatul de la San Remo din 1920 [59].

După această dată, în Patriarhia de Antiohia, puterea judecătorească este exercitată prin trei autorități:

1. Sfîntul Sinod, compus din patriarh ca președinte și patru arhiepiscopi; între aceștia, doi sînt mitropoliți în scaun și doi vicari titulari, unul dintre cei mai bătrîni, iar celălalt dintre cei mai tineri [60]. În competența lui intră chestiunile bisericești și chiar civile, chestiunile disciplinare ale mînăstirilor, procese matrimoniale etc. [61].

2. Patriarhul de Antiohia, care din veacul al XVI-lea își are reședința în Damasc, dobîndind prin firmanul sultanului Abdul-Hamid din anul 1899 și prin Regulamentul din anul 1900, pus în aplicare în 1906, prerogative de «etnarh», de șef spiritual și civil al păstoriților săi, a dobîndit și dreptul să-i judece în chestiuni bisericești, dar și civile, atunci cînd ambele părți în litigiu se învoiesc să apeleze la judecata sa [62].

3. Consiliul mixt asemănător celui din Constantinopol, format din 12 membri, patru mitropoliți sinodali și 8 laici: trei din Damasc, unul din Antiohia și ceilalți 4, cîte doi din fiecare eparhie, aleși pe timp de doi ani și prezidați de mitropolitul cel mai vechi în scaun. Deși are și unele atribuții judiciare, totuși se ocupă cu precădere de problemele administrative [63].

În cuprinsul eparhiilor, întîistătătorii lor își exercită atribuțiile lor judiciare în conformitate cu rînduielile canonice tradiționale.

În Patriarhia Ierusalimului, chestiunile de natură judiciară au făcut obiectul multor rînduieli, care alternau între cele mînăstirești și cele eparhiale, dar cu timpul s-a ajuns la unele norme mai statornice, prevăzute de Statutul din 1875. Prin acest Statut se creează ca instanță superioară un

57. *Ibidem.* 58. Ἡμερολόγιον, p. 276.
59. Diacon I. Pulpea, *op. cit.*, p. 78.
60. R. Janin, *op. cit.*, p. 178; R. Kazimirovici, *op. cit.*, p. 16—17.
61. R. Janin, *op. cit.*, p. 178. 62. R. Kazimirovici, *op. cit.*, p. 16—17.
63. R. Janin, *op. cit.*, p. 178.

sinod format din 6 episcopi și 9 arhimandriți. Numărul membrilor lui poate fi mărit sau micșorat, potrivit hotărîrii patriarhului [64], așa încît prin 1925 avea vreo 20 de membri [65], aleși dintre membrii «Frăției Sfîntului Mormînt», și adică dintre arhiereii Palestinei, dintre arhimandriți și dintre arhidiaconi. El se întrunea de două ori pe săptămînă, luni și joi [66].

În prezent, instanța supremă judiciară este tot un sinod (art. 4, 1 Statut din 1958), format din arhierei și arhimandriți, membri ai «Frăției». Numărul membrilor variază în funcție de trebuințele Bisericii și de numărul arhiereilor, căci în total numărul membrilor Sfîntului Sinod de aci, nu poate depăși cifra de 18 (art. 4—9 din Statutul Patriarhiei din Ierusalim, 1958).

Patriarhul, de asemenea, ca președinte al Sfîntului Sinod și al «Frăției Sfîntului Mormînt», se bucură de prerogative și atribuții judiciare.

Atribuții disciplinare are și Consiliul mixt, înființat aci în 1911, la insistențele ortodocșilor indigeni [67], atribuții arătate de Statut în art. 10—15. Numărul membrilor acestui consiliu mixt nu poate depăși cifra de 14, dintre care opt sînt laici.

Inițiativa introducerii acțiunii judecătorești, în forurile judiciare o are patriarhul, potrivit art. 4, 3 și 12 din Statutul din 1958 [68]. Judecata se face în unele cazuri după normele disciplinare monastice, iar în altele după normele canonice și după tradițiile proprii.

Arhiepiscopia de Sinai se bucură de autocefalie încă din 1575. Ea este cea mai mică unitate autocefală ortodoxă, dar cea mai importantă mînăstire orientală cu jurisdicție peste monahii din Mînăstirea Sinai și peste beduinii ortodocși de pe coasta sinaitică [69].

Obștea mînăstirească este condusă de un egumen cu rang de arhiepiscop, care are și atribuții disciplinare dependente de sfatul mînăstirii (Synaxa mînăstirii). Această sinaxă, formată din cei mai importanți membri ai mînăstirii, judecă și pe egumenul arhiepiscop în caz de abateri, iar cînd întîistătătorul nu ascultă de judecata ei, este trimis spre a fi judecat de către ceilalți partriarhi ortodocși [70].

În Arhiepiscopia de Cipru, puterea judecătorească o exercită în primul rînd duhovnicii, apoi chiriarhii și Sfîntul Sinod, format din arhiepiscop, ca președinte și trei mitropoliți [71].

Patriarhatele vechi ortodoxe și-au organizat instanțele potrivit nevoilor lor specifice și condițiilor obiective (geografice, istorice, politice și sociale), păstrînd în fond normele canonice tradiționale, care au fixat ca

64. R. Kazimirovici, *op. cit.*, p. 20. 65. R. Janin, *op. cit.*, p. 187.
66. *Ibidem*; comp. și R. Kazimirovici, *op. cit.*, p. 19.
67. R. Janin, *op. cit.*, p. 187.
68. Statutul se numește: Νομὼς τοῦ ἑλληνορθοδόξου πατριαρχείου Ἱεροσαλυμων, Ierusalim, 1958. 69. R. Janin, *op. cit.*, p. 201.
70. Vezi R. Kazimirovici, *op. cit.*, p. 38, 39; R. Janin, *op. cit.*, p. 201—202.
71. R. Kazimirovici, *op. cit.*, p. 22—23; R. Janin, *op. cit.*, p. 167—169; N. Popovici, *op. cit.*, p. 150.

instanțe: duhovnicul judecător în scaunul mărturisirii, episcopul cu cei din jurul său și sinodul de diferite trepte. Au apărut însă și instanțe «auxiliare», cum ar fi consiliul mixt (Constantinopol, Ierusalim, Antiohia).

Judecata clericilor în instanțele arătate, ca și a mirenilor creștini ortodocși, pentru chestiuni bisericești în chip deosebit, ca și pentru chestiuni civile, în speță chestiuni legate de căsătorie, divorț, dotă, chestiuni matrimoniale, s-a făcut în principiu după normele bisericești, fixate în perioada clasică a creștinismului.

INSTANȚELE JUDICIARE ÎN BISERICILE ORTODOXE AUTOCEFALE

Noile forme ale instanțelor judiciare din Bisericile Ortodoxe Autocefale naționale și autonome nu sînt altceva decît formele vechilor instanțe bisericești, dezvoltate și adaptate cerințelor fiecărei Biserici. În genere, ele sînt constituite ierarhic, într-un fel care ar părea că exprimă rînduiala impusă în dreptul de stat, prin așa-numitul «principiu al celor trei jurisdicții», adică printr-un principiu potrivit căruia se impune ca orice cauză să poată fi judecată în trei instanțe suprapuse, în scopul stabilirii mai sigure a adevărului în cauzele supuse judecății, cît și interesul de a asigura împricinaților posibilitatea de a-și apăra sau dobîndi drepturile în fața mai multor instanțe.

Instanțele judiciare în Biserica Ortodoxă Rusă. — Biserica Ortodoxă Rusă, autocefală din 1448 și recunoscută în 1589, în privința organizării instanțelor judiciare, păstrează și aplică normele canonice ale Ortodoxiei.

În epoca veche a ei, ca instanță supremă exista sinodul, care pînă la 1721 se numea sinod temporal, neexistînd sinod permaennt [72]. Hotărîrile date de instanța sinodală era nevoie să fie aprobate de patriarh, care pînă la anul 1721 se bucura de prerogative judiciare deosebite.

Petru cel Mare, printr-un Regulament din 1721, a introdus sinodul sau mai bine-zis soborul dirigent, care era format din mitropoliți, episcopi, preoți, diaconi și chiar mireni, prezidat de mitropolitul Moscovei și dirijat de oberprocurorul țarist, care aproba orice hotărîre sinodală [73].

Ca autoritate supremă a Bisericii Ortodoxe Ruse, Sfîntul Sinod are în competența sa judecarea episcopilor și primirea apelurilor de la instanța episcopală [74].

În 1905, se pune problema unor reforme radicale în organizarea Bisericii Ortodoxe Ruse, prin restabilirea instituției patriarhului și a sinodului tradițional. Pe seama patriarhului se prevăd următoarele atribuții judiciare: a) primește reclamația contra episcopilor și introduce acțiune împotriva lor la instanța sinodală, sau le rezolvă fără un proces formal; b) judecă și caută să stingă diferendele dintre episcopi [75]; c) su-

72. Dr. D. Boroianu, *op. cit.*, p. 367, 372—373.

73. R. Janin, *op. cit.*, p. 216, 217; Diacon I. Pulpea, *op. cit.*, p. 84; Dr. D. Boroianu, *op. cit.*, p. 368—369. 74. I. S. Berdnicov, *op. cit.*, p. 294.

75. R. Kazimirovici, *op. cit.*, p. 25—26.

preveghează întreaga viață religios-morală a clerului rus. Patriarhul urma să prezideze și Sinodul Permanent, compus din 12 membri, suprema autoritate în materie de judecată bisericească [76].

Patriarhul ortodox rus a fost restabilit în 1917, iar Marele Sobor Panrus din 1917—1918 a adoptat noi legiuiri bisericești, în primul rînd un statut. Potrivit acestui statut de organizare a Bisericii Ortodoxe Ruse [77], instanțele judiciare aveau să se organizeze astfel:

1. Sfîntul Sinod local a toată Rusia, format din patriarh, mitropoliți, clerici și mireni, ca autoritate supremă în materie judiciară (cap. I, art. 1). El judecă în ultimă instanță procesele venite de la sinodul permanent, ca și pe patriarh în prezența cîtorva patriarhi autocefali vecini (cap. II, art. 10).

2. Sinodul permanent prezidat de patriarh judecă apelurile venite de la instanța eparhială, judecă pe episcopii vinovați de diferite abateri în primă instanță, aprobă caterisirile și veghează asupra vieții monahilor (punctul A, IV).

Patriarhul, ca organ executiv și președinte al celor două forme de sinoade, are, în baza acestui statut, anumite atribuții disciplinare între care: de a grația și prescurta durata epitimiilor, de a sfătui pe arhierei, în privința vieții și obligațiunilor lor păstorești. În caz de neluare în seamă a sfaturilor sale, patriarhul deferă pe arhiereul vinovat judecății sinodului (cap. II, art. II, alin. c., m.). De asemenea, patriarhul examinează litigiile dintre episcopi care sînt adresate lui, fără forme judecătorești, în care caz hotărîrea sa este obligatorie (alin. n.).

Cu atribuții judiciare este prevăzut și «Consiliul superior bisericesc», format din patriarh ca președinte și din membrii clerici, monahi, mireni, diaconi și cîntăreți (cap. III, art. 78). El atrage atenția patriarhului pentru diferite încălcări și, în ședință unită cu Sfîntul Sinod, îl trage la răspundere fără a-l judeca (cap. II, art. 8—10).

3. În fiecare eparhie a fost înființat un «organ administrativ și de judecată» care judecă pe clerici conform Sfintei Scripturi, dogmelor, canoanelor sinoadelor ecumenice și conform legilor bisericești și de stat (art. 3—4).

4. În cadrul protoieriilor există cîte un consiliu cu atribuții disciplinare (cap. I, art. 4).

Dar legiuirile Bisericii Ortodoxe Ruse adoptate de marele Sinod Panrus din 1917—1918 nu s-au aplicat decît puțină vreme, căzînd în desuetudine. În locul lor s-au aplicat și se aplică normele canonice comune, potrivit cărora judecarea abaterilor bisericești pentru toate categoriile de credincioși, deci și pentru clerici, cad înainte de toate în competența duhovnicilor, prezbiteri sau episcopi (can. 102 al Sinodului Trulan; can.

76. Dr. D. Boroiánu, *op. cit.*, p. 368; I. S. Bendnicov, *op. cit.*, p. 215 ș.u. R. Kazimirovici, *op. cit.*, p. 25—26; R. Janin, *op. cit.*, p. 217.

77. Vezi acest «*Statut pentru organizarea Bisericii Rusești*» tradus de Iconom C. Nazarie, în «Biserica Ortodoxă Română», LI, nr. I (499), p. 6—11.

1, 8 al Sfîntului Grigore de Nisa; can. 34 al Sfîntului Vasile cel Mare; can. 132 al Sinodului din Cartagina ș. a.).

După duhovnic, instanța canonică de judecată în fiecare eparhie, pentru abaterile ce nu se judecă în scaunul de duhovnicie, este episcopul, arhiepiscopul sau mitropolitul în cuprinsul jurisdicției sale, care recurge la ajutorul unor clerici de mir, ce formează consiliul eparhial, potrivit art. 27 din Statutul Bisericii Ortodoxe Ruse din 1945, sau din cinul monahal, după caz, atît pentru efectuarea anchetelor, cît și pentru lămurirea pe cale de dezbatere ca într-un for judiciar auxiliar a oricărei pricini, spre a găsi mijlocul cel mai eficace pentru soluționarea ei (art. 30, Statut din 1945).

Cauzele nesoluționate de instanța eparhială, pot fi apelate la instanța sinodală, Sfîntul Sinod local (art. 17—22, Statut, 1945), sau la instanța supremă de recurs «marele sobor general al Bisericii Ortodoxe Ruse» [78], potrivit preambulului statutului amintit mai sus.

Instanțele judiciare în Biserica Ortodoxă a Greciei. — În anul 1833, prin adunarea celor 33 de episcopi de la Nauplia, Biserica Ortodoxă a Greciei și-a declarat autocefalia, recunoscută de Patriarhia de Constantinopol în 1850. La 23 iulie 1833 a apărut *Legea pentru proclamarea independenței Bisericii grecești,* iar în anul 1852, a apărut a doua lege organică. În 1923 a apărut *Legea organică a Bisericii Autocefale a Greciei,* prin care a fost desființat sinodul restrîns de cinci membri, înființîndu-se sinodul întregii ierarhii, ca autoritate supremă. Sinodul restrîns a fost reînființat în 1925, și a rămas apoi ca sinod permanent. Legea organică din 1923 a fost modificată în 1931 prin *Legea organică nr. 5178,* apoi prin *Legea organică nr. 5438* din 1932» [79]. În 1940 a apărut *Legea de necesitate nr. 2170»* [80].

Potrivit acestor legi apărute în timp, completîndu-se și modificîndu-se succesiv, în Biserica Greciei au fost înființate următoarele instanțe judiciare:

1. Instanța eparhială [81], formată din episcop și 4 demnitari ai eparhiei sale (art. IX, Legea din 1852), se ocupă cu judecarea și pedepsirea clericilor, mirenilor și monahilor în primă instanță [82]. Prin Legea nr. 5383/1932 se stabilește că această instanță să fie formată din: mitropolitul eparhiot, doi preoți membri activi și doi supleanți [83].

78. Vezi și Pavel Statov, *Biserica Ortodoxă în U.R.S.S.,* în «Ortodoxia», II, (1950), nr. 1.

79. Vezi pentru aceste legi: Dr. D. Boroianu, *op. cit.,* p. 351—355 (Legea din 1852); G. Cronț, *Legislația bisericească din Grecia,* București, 1936, extras din «Biserica Ortodoxă Română», LIV (1936), nr. 1—2 și 3—4; R. Kazimirovici, *op. cit.,* p. 40. (Legea din 1923).

80. Vezi această lege tradusă de Pr. D. Fecioru, în «Biserica Ortodoxă Română», LVIII (1940), nr. 1—2, p. 72—92.

81. Din 1922, toți arhiereii în scaun din Biserica Ortodoxă a Greciei iau titlul de mitropolit, deci și eparhiile lor se numesc mitropolii. «Echos d'Orient», XXVI (1923). nr. 129, p. 110; comp. R. Janin, *op. cit.* p. 158.

82. Pentru cauzele de judecată și pedepsele date de această instanță vezi dr. D. Boroianu, *op. cit.,* p. 361; R. Kazimiroviei, *op. cit.,* p. 43; Gh. Cronț, *op. cit.* p. 29.

83. Gh. Cronț, *op. cit.,* p. 30.

2. Instanța sinodală, potrivit art. II, Legea din 1852, este autoritatea supremă bisericească judiciară. Ea este ultima instanță apelativă, unde se rejudecă toate sentințele date de instanța episcopală. Pedepsele pronunțate de această instanță erau oprirea de la slujbele sfinte, canonisirea, excomunicarea, caterisirea ș. a.

Această instanță sinodală era sinodul permanent format din cinci membri: mitropolitul Atenei, ca președinte și 4 episcopi aleși de guvern pe timp de un an [84].

Necesitatea vieții bisericești din Grecia și nevoia fixării unei instanțe neechivoce au făcut ca prin Legea din 1923, modificată prin altă Lege din 1925, să apară noi instanțe judiciare de tip sinodal, instanțe confirmate și de celelalte legi bisericești ulterioare.

Astfel apare instanța sinodală de gradul I, regională, superioară instanței episcopale, confirmată și de Legea nr. 5383/1932. Ea a fost înființată pe lîngă Mitropoliile Atenei, Patras, Corfu, Mantineea și Larisa, și e formată din mitropoliții acestor regiuni, cinci la număr, aleși prin sorți și prezidați de cel mai vechi mitropolit dintre ei. Aci sînt judecate în a doua instanță recursurile contra sentințelor instanțelor eparhiale, abaterile clericilor ce depășesc competența instanțelor de prim rang și abaterile care atrăgeau pedeapsa cu suspendarea pe o durată mai mare de trei ani [85].

Tot acum apar tribunalele pentru arhierei de gradul I și de gradul al II-lea [86], ca și tribunalul pentru sinodali.

Tribunalul de gradul I pentru arhierei era compus din vicepreședintele sinodului ca președinte și din cei 11 membri arhierei sinodali, afară de însuși președintele sinodului. El judeca în primă instanță arhierei cărora le aplică pedeapsa cu oprirea de la slujbă pînă la 6 luni, decăderea din scaun și chiar caterisirea (art. 23 al Legii din 1932). De asemenea, primea apelurile venite de la instanța sinodală de gradul II.

Tribunalul de gradul II pentru arhierei, format din 14 mitropoliți nesinodali și președintele sinodului, judecă apelurile contra sentințelor, venite de la cel de gradul I pentru arhierei (art. 24—27 din Legea din 1932) [87].

Tribunalul pentru sinodali judecă în prima și ultima instanță pe arhiereii sinodali. Este format din o treime de arhierei eparhioți, afară de cei sinodali, aleși prin sorți.

Așadar, potrivit Legii din 1932, instanțele judiciare erau: 1. Instanța eparhială; 2. Instanța sinodală de gradul I; 3. Instanța sinodală pentru arhierei: a. de gradul I și b. de gradul II; 4. Instanța pentru sinodali.

84. R. Janin, *op. cit.*, p. 156.

85. Vezi amănunțit asupra competenței și pedepselor acestor instanțe la G. Cronț, *op. cit.*, p. 31 (art. 11—12 Legea din 1932); R. Kazimirovici, *op. cit.*, p. 43—44; R. Janin, *op. cit.*, p. 159—160.

86. Legea din 25 sept. 1925 prevedea numai un tribunal pentru arhierei, art. 5; Gh. Cronț, *op. cit.*, p. 31 și nota 13. Acest tribunal se numea: «Înalta judecătorie bisericească» cu sediul în Atena, și era format din arhiepiscopul Atenei ca președinte, doisprezece sinodali activi și șase supleanți. Judeca în prima instanță pe episcopi, iar în a doua apelurile venite de la instanța sinodală, R. Kazimirovici, *op. cit.*, p. 44.

87. G. Cronț, *op. cit.*, p. 32.

Prin legea nr. 2170/1940 [88] se face o modificare și o simplificare a acestor instanțe ce îngreuiau exercitarea judecării bisericești din Grecia, așa încît forul suprem judiciar este în primul rînd Sfîntul Sinod al Bisericii Ortodoxe a Greciei (art. 4), ale cărui atribuții în acest sens sînt arătate de art. 7, 8, 9, 23, 46, 58, și «Sfîntul Sinod al ierarhiei grecești» ca autoritate supremă judiciară (art. 2), superioară Sfîntului Sinod al Greciei (art. 4).

În prezent în Biserica Ortodoxă Greacă există două dicasterii sinodale și anume: 1) un dicasteriu de treapta I-a, format din cinci membri inclusiv președintele, aleși dintre sinodali și dintre toți episcopii eparhioți cu titlul onorific de mitropoliți; 2) și dicasteriul sinodal de treapta a II-a format din 6 ierarhi, în frunte cu episcopul Atenei, numit «Δευτεροβάθμιον Συνοδικὸν Δικαστήριον [89], potrivit Legii nr. 671/1943 — *Despre Statutul de organizare al Bisericii Eladei* [90].

În afară de acestea, există în Arhiepiscopia Atenei un dicasteriu episcopal format dintr-un episcop vicar ca președinte și doi membri: un mitropolit și un preot.

Din cele expuse, reținem că Biserica Ortodoxă a Greciei a păstrat modul de organizare al instanțelor judiciare potrivit legislației canonico-tradiționale ortodoxe, adică instața duhovnicească, instanța episcopală și instanța sinodală de diferite tipuri.

Instanțele judiciare în Biserica Ortodoxă Sîrbă. — În epoca modernă, Biserica Ortodoxă Sîrbă redevine autocefală în anul 1879. Primul *Statut de organizare al Bisericii Ortodoxe Sîrbe Autocefale* a apărut la 27 aprilie 1890 [91], modificat în cîteva rînduri și anume în 1894, 1895 și 1900, în baza căruia instanțele judiciare erau următoarele:

1. Soborul arhieresc, autoritatea supremă judiciară (art. 77 și 8 alin. 1), format din toți arhiereii eparhioți și un secretar prezidat de arhiepiscopul Belgradului (art. 9). El se întrunea odată pe an și judeca procesele episcopilor, ale arhiepiscopului de Belgrad și unele chestiuni în legătură cu căsătoria și divorțul (art. 77, alin. 1—3).

2. Marele tribunal clerical (Consistoriul superior) numit și «Înalta autoritate judiciară a Bisericii» (art. 78), format din președinte, arhiereu ales de soborul arhieresc (art. 79, alin. 1 și art. 80), format din cinci membri activi, între care un arhimandrit și patru preoți de mir, și cinci membri supleanți, un secretar și cinci grefieri. El era instanță de apel pentru recursurile venite de la instanțele eparhiale.

3. Consistoriile eparhiale, existente, în fiecare eparhie, se numeau și «tribunale clericale eparhiale» (art. 95). Ele funcționau sub directa îndrumare a episcopului eparhiot și erau formate dintr-un președinte, doi

88. Pînă la Legea din 1932, cel mai înalt for judiciar era Sfîntul Sinod arhieresc, R. Kazimirovici, *op. cit.*, p. 44.

89. Ἡμερολόγιον..., p. 314.

90. „Περὶ Καταστατικοῦ Χάρτου τῆς Ἑλληνείας Ἑλλάδας... p. 307.

91. Vezi această lege tradusă de dr. D. Boroianu, *op cit.*, vol. II, p. 451—502. apendice.

membri activi, iar pentru Eparhia Belgradului, din această instanță făceau parte și 2 pînă la 5 mireni, 1 secretar și 2 grefieri (art. 98, alin. 1—6). Ca organe disciplinare ajutătoare ale episcopilor (art. 95, 97, alin. 9), judecau litigiile dintre clerici, abaterile și delictele acestora, și chestiuni cu privire la căsătorie și divorț (art. 96, 200—203).

Mai existau și alte organe ajutătoare ale episcopilor eparhioți, cum erau cele protoprezbiteriale, care aveau și unele atribuții disciplinare, de a împăca în faza de început litigiile dintre preoți, de a lua măsuri privitoare la eventualele începuturi de erezie și de a trimite procesele spre judecarea tribunalelor eparhiale (art. 31).

În toamna anului 1920 a fost restabilit vechiul patriarhat de Ipek și Biserica Ortodoxă Sîrbă a fost ridicată la rangul de patriarhie. Evenimentul acesta a determinat unificarea vechilor centre bisericești de Karlovitz, Croația și Slovenia. Sub primul patriarh Dimitrie de Belgrad au apărut două decrete și *Statutul Patriarhatului Sîrbesc* [92], care reflectă transformările structurale în instituțiile bisericești sîrbești. Aceste legiuiri cuprind și dispoziții privitoare la reorganizarea instanțelor judiciare.

Pe lîngă sinodul episcopilor, ca autoritate judiciară de ultimă instanță, numită acum și «sinodul episcopilor», apare și «sinodul permanent», format din patriarh ca președinte, patru membri activi, episcopi în scaun aleși de sinodul episcopilor [93]. El judecă abaterile episcopilor, litigiile dintre ei în prima instanță, ca și chestiuni matrimoniale (art. 35).

Consistoriul suprem bisericesc este restructurat, în ceea ce privește componența lui, prin art. 12, care abrogă art. 79 din vechiul statut, fiind de atunci format din președinte și un vicepreședinte, ambii episcopi, nouă membri, dintre care un arhimandrit și opt preoți de mir.

Tribunalele eparhiale își păstrează aceeași formă ca și instanțele de împăciuire protopopești.

În prezent, potrivit *Statutului Bisericii Ortodoxe Sîrbe din 1947* [94], instanțele judiciare sînt următoarele:

1. Sfîntul sobor arhieresc al Bisericii Ortodoxe Sîrbe, adică sinodul plenar, potrivit art. 57 și 69 § 27.

2. Sfîntul Sinod arhieresc, adică sinodul restrîns sau permanent, format din patriarh și patru episcopi eparhioți (art. 59 și 70 § 35).

3. Judecătoria bisericească supremă, potrivit art. 71, 80 și 214, formată din trei arhierei sinodali, doi clerici de mir și un cleric referent (art. 72).

4. Episcopul eparhiot potrivit art. 108 § 19 și art. 219, și instanța eparhială (art. 115—135), care este formată din episcop, doi clerici membri și un al treilea preot ca referent sau secretar.

Toate aceste instanțe au competență atît pentru clericii mireni, cît și pentru monahi. Alcătuirea lor este făcută potrivit normelor canonice și

92. R. Janin, *op. cit.*, p. 289; I. Ivanovici, *Statuts du Patriarcat Serbe*, în «Echos d'Orient», XXV (1922), nr. 126, p. 196.

93. R. Janin, *op. cit.*, p. 253.

94. Устав српске православна Цркве, Belgrad, 1947.

tradiționale ale Ortodoxiei, precum și după unele norme stabilite prin practica Bisericii Ortodoxe Sîrbe. Componența lor este amănunțit arătată prin numeroase articole ale Statutului din 1947, asigurîndu-se atît prin numărul mare al acestor instanțe, cît și prin competența lor variată, posibilitatea unei cît mai precise și mai drepte soluționări a cauzelor care ajung în fața lor.

Instanțele judiciare în Biserica Ortodoxă Română. — Pînă la începutul veacului al XIX-lea n-au existat în țările române instanțe bisericești prevăzute prin legi. Litigiile și vinovățiile de orice natură ale clericilor au depins de instanțele bisericești pînă în 1865, cînd a apărut Codul Civil al lui Cuza Vodă, potrivit căruia chestiunile nebisericești ale clericilor sînt trecute pe seama instanțelor civile.

Clericii erau judecați pînă în veacul al XIX-lea de episcopi, iar în cazuri mai grave de mitropolit, uneori în sinod. Judecata se făcea după legiuirile cunoscute la noi sub numele de Pravile și după normele canonice bisericești.

Despre o instanță în sens propriu nu se poate vorbi pînă la începutul veacului al XIX-lea. La anul 1803 este pomenit un «dicasteriu» mitropolitan, care a judecat un proces soluționîndu-l prin caterisirea preotului inculpat [95].

În 1808 și 1810 au fost organizate în Moldova — Iași — și în Muntenia, două dicasterii, prin stăruința exarhului sinodului rus de la noi, Gavriil Bănulescu Bodoni. Aceste dicasterii, formate din patru arhimandriți sau protopopi și cinci grefieri, judecau pe preoți și pe mireni pentru chestiuni de stare civilă [96]. Judecata în acest consistoriu sau dicasteriu se făcea sub supravegherea mitropolitului, care aproba orice hotărîre.

Regulamentul Organic aduce noi reforme în chestiunea instanțelor bisericești, cărora le rămîne pe seamă numai chestiunile religioase ale clericilor, cele civile fiind trecute pe seama instanțelor civile [97]. În baza art. 363 din acest Regulament, în 1840 Obștească Adunare a Țării Românești a aprobat o nouă legiuire bisericească, în virtutea căreia au apărut două instanțe distincte: consistoriul și dicasteriul cu atribuții diferite: consistoriul se ocupa cu chestiunile stării civile, iar dicasteriul cu disciplina clerului. În componența dicasteriului intra vicarul mitropoliei ca președinte, doi membri, un arhimandrit, ecleziarhul mitropoliei și un grefier. Ambele instanțe erau prevăzute cu cancelarie proprie, dar nu s-a păstrat această rînduială întrucît de multe ori ele judecau împreună [98].

Cele două instanțe au durat pînă în 1865, epoca marilor reforme statale și bisericești ale lui Cuza Vodă. Dicasteriul a fost înlocuit prin sinoadele eparhiale, propuse spre înființare de către sinodul general, care în

95. Mircea Păcuraru, *Dicasteria și Consistoriul Mitropoliei Ungrovlahiei*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXVII (1959), nr. 7—10, p. 968.

96. *Ibidem*, p. 970—971.

97. Vezi pe larg la Sever Buzan, *Regulamentele Organice și însemnătatea lor pentru dezvoltarea organizației Bisericii Ortodoxe Române*, în «Studii Teologice», VIII (1956), p. 365—368. 98. Mircea Păcuraru, *op. cit.*, p. 973.

ședința din 31 decembrie 1865 și 4 ianuarie 1866, a elaborat un *Regulament pentru lucrările sinodului eparhial în materie de disciplină bisericească* [99]. Sinodul eparhial ca instanță judiciară urma să fie format din mitropolit ca președinte, trei clerici de mir, alături de rectorul Seminarului teologic și decanul Facultății de teologie. Se pare însă că în realitate, pînă în 1872, n-au fost decît trei membri [100].

Consistoriile eparhiale în Biserica Ortodoxă Română, în adevăratul sens al cuvîntului, apar la 1872, prin *Legea pentru alegerea mitropoliților și episcopilor eparhioți* [101]. Articolul 28 al acestei Legi prevede că «în fiecare eparhie va exista un consistoriu permanent pentru judecarea afacerilor bisericești ale clerului». El este format din trei membri clerici, numiți de episcop, care și aprobă sentințele date (art. 29). În conformitate cu acest articol, în 1873 apar alte două Regulamente menite să reglementeze competența și procedura instanțelor judiciare eparhiale [102].

Ca instanță apelativă, a fost fixat Sfîntul Sinod prin *Legea Sinodală din 1872* [103], în a cărei competență au intrat mai întîi judecarea episcopilor, apoi a recursurilor venite de la instanța eparhială, în cazuri de caterisire ale preoților și diaconilor.

În 1909, s-a înființat «Consistoriul Spiritual Central», prin *Legea sinodală* din 3 aprilie același an [104], căruia i s-a dat prin art. 18 și atribuții judiciare, de a judeca în fond recursurile preoților și diaconilor caterisiți, precum și judecarea membrilor ce-l formează. *Legea sinodală din 1911* retrage consistoriului central dreptul de a mai judeca apelurile preoților și diaconilor caterisiți de instanțele eparhiale.

Un rol judiciar au avut și protoiereii, care în baza art. 8 al Regulamentului din 1873, efectuau cercetările și întocmeau dosarele celor judecați în consistoriile eparhiale.

În scurt, între anii 1872 și 1926, instanțele judiciare bisericești au fost: 1. instanțele eparhiale; 2. Sfîntul Sinod, iar în 1911 s-a înființat a treia instanță, Consistoriul Central Bisericesc.

Între anii 1925—1926, după ce Biserica Ortodoxă Română este ridicată la rangul de patriarhat, prin tomosul din 30 iulie 1925, au apărut noi legi, potrivit cărora sînt întocmite noi rînduieli privitoare la organizarea instanțelor judiciare. Aceste legi sînt: *Legea pentru organizarea*

99. Acest Regulament a fost publicat de V. A. Urechia, în «Almanahul Cultelor, pe 1868», București, 1867, p. 124—127.

100. Mircea Păcuraru, *op. cit.*, p. 975.

101. Chiru Costescu, *Colecțiune de legi, regulamente, acte, deciziuni, circulări, instrucțiuni și programe*, București, 1916, vol. I, p. 42—52; «Biserica Ortodoxă Română», I (1874); «Almanahul Cultelor pe 1894», publicat de C. Bilciurescu, București, 1894.

102. Chiru Costescu, *op. cit.*, vol. I, p. 289, 296; «Biserica Ortodoxă Română», I (1874), p. 239—245.

103. Legea Sinodată din 1872 a fost modificată și completată prin alte legi ulterioare: «Legea clerului mirean» din 1893, Legea din 1895, Legea din 1909 și altă lege din 1911. Cele două Regulamente bisericești au fost modificate prin altele. Vezi la Chiru Costescu, *op. cit.*, vol. I, p. 372—382, 251—288, 297—302.

104. Chiru Costescu, *op. cit.*, vol. I, p. 297—302.

Bisericii Ortodoxe Române, din 6 mai 1925, *Statutul pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române*[105], și *Regulamentul de procedură al instanțelor disciplinare judecătorești al Bisericii Ortodoxe Române*.

În baza acestor noi legi, se instituie cîte un «consistoriu spiritual eparhial» pe lîngă fiecare eparhie, ca primă instanță de judecată, compus din 3 membri activi și 2 supleanți (art. 16 din Statut).

Se creează apoi noua instanță a «Consistoriilor spirituale mitropolitane» pe lîngă mitropoliile istorice, la București, Iași, și Sibiu (art. 16, alin. 2) ca instanțe de recurs de la instanțele eparhiale, formate din 5 membri activi și 5 supleanți cîte unul din fiecare eparhie.

La București, pentru asigurarea unității de jurisprudență, este instituit «Consistoriu spiritual central», format din 5 membri activi și 5 supleanți, cîte unul din fiecare mitropolie, pentru a judeca recursurile venite de la consistoriile mitropolitane (art. 19—21 din Statut).

Ultima instanță și supremă în materie judiciară este Sfîntul Sinod, format din toți ierarhii în scaun, (art. 1 din Statut), care judecă pe toți episcopii (art. 3, alin. h).

În 1931 a apărut *Regulamentul pentru determinarea drepturilor Patriarhului și de funcționarea Sfîntului Sinod*[106], prin care este înființat sinodul permanent în Biserica Ortodoxă Română, compus din 4 membri aleși de Sfîntul Sinod dintre membrii săi, sub președinția patriarhului (art. 64). În virtutea art. 63—64, sinodul permanent îndeplinește atribuțiile judiciare ale Sfîntului Sinod, cînd acestea cer o rezolvare mai urgentă.

Ca instanță de împăciuire este creată judecătoria protopopească, care se ocupă de aplanarea diferendelor dintre preoți, dintre preoți și cîntăreți, sau dintre preoți și credincioși (art. 79—80 din Statut, 1925).

Modul de procedură și competența acestor instanțe sînt fixate în amănunt de Regulamentul de procedură amintit mai sus, care a rămas în vigoare pînă în 1949, cînd a fost publicat *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române* și *Regulamentul de procedură al instanțelor disciplinare și de judecată ale Bisericii Ortodoxe Române*[107]. Potrivit acestor legiuiri, în Biserica Ortodoxă Română sînt în vigoare următoarele instanțe judiciare:

1. Consistoriul disciplinar protopopesc, instituit în mod expres pe lîngă fiecare unitate protopopială din cuprinsul unei eparhii, format dintr-un președinte, doi membri clerici și un cîntăreț. El judecă clerul inferior (paracliseri, cîntăreți) și certurile dintre preoți și cîntăreți. Sentințele lui trebuie aprobate de chiriarh, iar în unele cazuri se face apel la instanța

105. «Monitorul Oficial», nr. 97 din 6 mai 1925. Comp. Dr. N. Popovici, *op. cit.*, p. 278—316.

106. Regulamentul este publicat în «Biserica Ortodoxă Română», seria III-a, XLIX, nr. 12 (609) 1931, p. 850—825.

107. Vezi *Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române sub Înalt P. S. Patriarh Justinian*, 1948—1953, București, 1953, p. 5—96.

eparhială (art. 145 alin. 1, art. 147, din Statut; art. 54—59, din Regulament).

2. Consistoriul eparhial de pe lîngă fiecare eparhie și format din trei membri activi și trei supleanți (art. 145 alin. 2; art. 148, 149, din Statut; art. 60—66 ș. u., din Regulament).

3. Consistoriul central funcționează în București, unde se află și reședința patriarhală. El este format din cinci membri clerici, care pot avea cîte un supleant, și un grefier. Este instanța de recurs față de consistoriile eparhiale pentru orice chestiune afară de caterisire (art. 150—152, din Statut; art. 205—226, din Regulament).

4. Ultima instanță judiciară este Sfîntul Sinod, format din patriarh ca președinte, episcopii vicari și toți arhiereii în scaun (art. 11 din Statut). Judecă pe membrii săi cu competență exclusivă în acest sens, conform sfintelor canoane și orice recurs venit de la instanțele eparhiale, cînd e vorba de caterisire (art. 10, alin. j, k, art. 152, din Statut; art. 227—238, din Regulament). Între sesiunile Sfîntului Sinod atribuțiile sale judiciare le exercită sinodul permanent (art. 18, din Statut), compus din patriarh ca președinte și mitropoliții în funcție, ca membri.

După cum se vede, instanța judiciară mitropolitană a fost desființată.

Pentru judecarea monahilor în Biserica Ortodoxă Română funcționează următoarele instanțe:

1. În fiecare mînăstire sau schit, care are un număr de cel puțin 12 membri, există un «consiliu de judecată» format din 2—4 membri, care se ocupă cu judecarea monahilor și monahiilor (art. 245, din Regulament).

2. Starețiisau starețele, arhimandriții, protosinghelii ca și simplii monahi pentru abateri mai grave (arătate de art. 3 din Regulament) sînt judecați de Consistoriul eparhial monahal, format din trei arhimandriți sau trei starețI.

3. De la această instanță eparhială monahală se poate face recurs la Consistoriul central monahal, format din cinci membri arhimandriți cu studii superioare, iar în caz de caterisire sau excludere din monahism, recursul se face la Sfîntul Sinod (art. 246, din Regulament).

Procedura și modul de funcționare sînt arătate precis și amănunțit de legiuirile amintite.

Instanțele judiciare în Biserica Ortodoxă Bulgară. — În 1870 este înființat exarhatul bulgar, iar în 1871 a apărut legea de organizare a lui [108], lege care a suferit modificări ulterioare. Potrivit ei, instanțele judiciare au fost organizate astfel:

1. Instanța sinodală, autoritatea supremă judiciară în chestiunile spirituale, formată din arhiereii exarhali în scaun și prezidați de exarh. Întrucît nu toți sinodalii puteau participa în mod regulat la ședințele sinodului, s-a stabilit ca numărul membrilor mitropoliți [109] să fie de patru

108. R. Janin, *op. cit.*, p. 272; R. Kazimirovici, *op. cit.*, p. 48; S. Simeonov *Legislația Bisericii Ortodoxe Bulgare*, în «Biserica Ortodoxă Română», LIX (1941), nr. 5—6, p. 356.

109. În Biserica Ortodoxă Bulgară, toți ierarhii eparhioți au titlul de mitropolit.

(art. 4—6, 26—34, 93—97). Sinodul judecă în ultimă instanță chestiunile spirituale ale clerului, judecă pe ierarhi și recursurile venite de la instanțele eparhiale [110].

2. Consiliul exarhal compus din exarh ca președinte și șase membri laici. Pe lîngă chestiunile bisericești și administrative, acest consiliu s-a ocupat și cu judecarea definitivă a unor chestiuni nebisericești, civile și matrimoniale. În ședința sa comună cu a Sfîntului Sinod sînt judecați episcopii, cazurile de excomunicare și altele (art. 14, 95, 97) [111].

3. În fiecare eparhie, autoritatea judiciară în chestiunile spirituale o exercită ierarhul respectiv, mitropolitul, ajutat de un consiliu mixt eparhial pentru procesele nespirituale, format din 3—5 clerici și 5—6 laici [112].

De asemenea, mitropoliții eparhioți erau ajutați în chestiuni administrative și judiciare de către protoierei, care și ei beneficiau de ajutorul unui consiliu format din 3 clerici și 5—7 laici.

La cîțiva ani după eliberarea Bulgariei de sub stăpînirea otomană din anul 1878, a apărut un nou *Statut în 1883*, care aduce și unele modificări, nu de principiu, în chestiunea justiției și instanțelor bisericești. Astfel, ca autoritate supremă în chestiuni judiciare a fost înființat Soborul național bisericesc (art. 105). Consiliul exarhal a fost desființat, iar consiliile eparhiale au devenit întru totul «clericale», membrii mireni în genere fiind excluși din aparatura bisericească. În consiliile protopopești au mai rămas încă membri laici, dar cu atribuții restrînse numai la chestiunile de procedură judiciară [113].

Eliminarea deplină a elementului mirean din organele bisericești s-a făcut prin *Statutul exarhal* promulgat la 13 ianuarie 1895 [114], care a adus o contribuție substanțială disciplinii bisericești păstrînd însă vechea ordine ierarhică a instanțelor judiciare adică: instanța protopopială, formată din vicar și doi membri clerici, care se ocupă cu împăcarea clericilor și cu trimiterea unor chestiuni spre a fi judecate de instanța eparhială (art. 131, alin. 9, art. 132).

Instanța eparhială, ca instanță de apel pentru cea protopopească și pentru judecarea clericilor în primă instanță. Se compune din ierarhul locului și 2—3 membri clerici ai Consiliului eparhial (art. 115, alin. 14, art. 109).

Ultima instanță care judecă apelurile venite de la instanțele eparhiale ca și procesele ierarhilor sinodali și nesinodali, este, potrivit acestei legi, Sfîntul Sinod sau sinodul permanent (art. 9—138).

Statutul exarhal din 1895, cu modificările făcute în 1937 a rămas în vigoare pînă în 1951, cînd a apărut *Statutul Bisericii Ortodoxe Bulgare* [115],

110. S. Simeonov, *op. cit.*, p. 356—357; R. Janin, *op. cit.*, p. 272.
111. S. Simeonov, *op. cit.*, p. 357.
112. *Ibidem*, p. 358; R. Janin, *op. cit.*, p. 273
113. S. Simeonov, *op. cit.*, p. 372.
114. Vezi acest Statut din 1895, tradus și publicat în românește de Dr. D. Boroianu, *op. cit.*, vol. II, p. 556—559. Vezi și «Echos d'Orient», XIII (1910), nr 85, p. 351—355, nr. 86 și 89 din 1911.
115. „Устав на Българската Православна Църва" : Sofia, 1951. Pînă la acest Statut, au mai fost întocmite și altele, ca cel din 1921, socotit ca o «sistematizare și codifi-

potrivit căruia, în prezent, autoritatea supremă ce elaborează legi judiciare este Soborul național, format din patriarh, mitropoliți, clerici și mireni (cap. I, art. 8).

Ca instanță supremă judiciară este Sfîntul Sinod plenar, adică sinodul format din toți mitropoliții eparhioți, prezidat de patriarh (art. 7). El judecă în prima și ultima instanță pe patriarh și pe mitropoliții sinodali, (art. 180), iar ca a doua și ultima instanță judecă recursurile venite de la sinodul permanent, format din patriarh și patru mitropoliți.

Sinodul permanent judecă în primă instanță procesele membrilor consiliilor eparhiale, și ale membrilor consiliului superior bisericesc. Judecă de asemenea, recursurile venite de la instanțele eparhiale.

Puterea judiciară eparhială aparține mitropolitului eparhiot, ajutat de consiliul eparhial (art. 11, 44 și 175 alin. 2). Aci sînt judecate în primă instanță procesele clericilor și anumite procese venite de la instanța mînăstirească, (art. 182—183).

Protopopii (vicarii), ca ajutători ai mitropoliților eparhioți, au unele atribuții judiciare, (art. 12 și 152).

Pentru judecarea monahilor este stabilită ca instanță locală în fiecare mînăstire soborul respectiv (art. 183 și 175 alin. 3). În Biserica Ortodoxă Bulgară aflăm deci următoarele instanțe: 1. Sinodul plenar și sinodul permanent; 2. Instanța eparhială și 3. Consiliul mînăstiresc.

Instanțele judiciare în Biserica Ortodoxă din Polonia. — Biserica Ortodoxă din Polonia a devenit autocefală în 1924, în urma tomosului dat de patriarhul ecumenic [116] și este recunoscută deplin în anul 1948 [117], apoi s-a organizat ca Mitropolia de Varșovia, după normele canonice tradiționale ale Bisericii Ortodoxe. Potrivit Statutului actual [118], judecata bisericească este exercitată de următoarele instanțe:

1. Sinodul național compus din episcopii eparhioți, mitropolitul Varșoviei ca președinte, reprezentanți ai clerului de mir și monahal și reprezentanții școlilor teologice (art. 22—23). El este organul suprem judiciar și de control pentru întreaga Biserică Ortodoxă de aci. În fața lui, dă soco-

---

care a dreptului bisericesc bulgar», dar n-a intrat în vigoare, deși a fost aprobat de autoritatea bisericească. S. Simeonov, *op. cit.*, p. 374—375. El era împărțit în patru părți și cuprindea 568 de articole. Partea a treia se ocupa cu justiția bisericească. În românește e tradus și publicat de Șt. Berechet în «Biserica Ortodoxă Română», seria II-a nr. 3 (1922), p. 228—230. În 1939 Sfîntul Sinod bulgar a întocmit o nouă lege bisericească, dar nici aceasta n-a intrat în vigoare.

116. R. Kazimirovici, *op. cit.*, p. 75; Diacon I. Pulpea, *op. cit.* p. 81

117. Patriarhia din Constantinopol a declarat în 1924 Biserica Ortodoxă din Polonia autocefală. Patriarhia Moscovei, în anul 1948, i-a conferit în mod canonic aceasta, dar Patriarhia Ecumenică dimpreună cu cîteva Biserici grecești continuă să aibă încă atitudine echivocă față de actul Patriarhiei din Moscova, neintrînd în comuniune cu Biserica Ortodoxă din Polonia, îndată după anul 1948. Pr. Prof. Liviu Stan, *Autocefalia și autonomia*, în «Mitropolia Olteniei», XIII (1961), nr. 5—6, nota 10, p. 281.

118. «Statutul interior al Sfintei Biserici Ortodoxe autocefale din Polonia», tradus în românește, dactilografiat, în Biblioteca Sfîntului Sinod.

teală mitropolitul pentru întreaga sa activitate (cap. II § 5, alin. 3), ca și toți episcopii (§ 35, alin. 5) pe care îi judecă în a doua instanță.

2. Sfîntul Sinod al episcopilor, format din toți episcopii diecezani, sub președinția mitropolitului Varșoviei (IV, 26), care, ca instanță judiciară, se ocupă cu cercetarea reclamațiilor făcute contra episcopilor (IV, 28, 3 b), judecarea litigiilor dintre aceștia, și judecarea lor în prima instanță. Tot Sfîntul Sinod judecă în a doua instanță recursurile venite de la tribunalele diecezane.

3. În dieceze (eparhii), judecata bisericească o exercită episcopul eparhiot (IV, 35 alin. 4), ajutat de un tribunal alcătuit din cinci clerici (IX, 48 alin. 2 și 49 alin. 1).

Episcopul în dieceza sa este ajutat și de protopop, care veghează asupra modului de viață ca și asupra comportării clericilor și credincioșilor din punct de vedere bisericesc și disciplinar (X, 52).

În Biserica Ortodoxă din Finlanda, care și-a obținut autonomia în 1923 prin tomosul patriarhului Meletie al IV-lea [119], instanțele judiciare sînt organizate păstrînd rînduiala canonică ortodoxă [120]. Astfel, aici aflăm: instanța sinodală, alcătuită din cei doi episcopi diecezani ortodocși din Finlanda și alți episcopi invitați de peste graniță (de obicei din Estonia), care este autoritatea supremă în materie de judecată a episcopilor. Ca sinod, există un sinod permanent de la care se poate face recurs la Scaunul constantinopolitan.

Dreptul de a judeca pe preoți și pe orice persoană ecleziastică dintr-o eparhie revine în primul rînd episcopului respectiv.

Pe lîngă acestea, mai există aci și două consistorii numite «Consistoriul disciplinar bisericesc» și altul «Consistoriul suprem bisericesc». Primul este alcătuit din membri administrativ-bisericești, fără cei doi episcopi și judecă pe preoți, cateheți, cîntăreți și monahi în primă instanță. De la acesta se poate face apel la cel de al doilea amintit, în a cărui componență intră cei doi episcopi, doi preoți cu pregătire juridică, sub președinția arhiepiscopului.

Judecarea monahilor aparține consiliului monahal, format din cei doi stareți și alți doi monahi ai singurelor două mînăstiri existente: Valaam și Konevița.

---

119. R. Janin, *op. cit.*, p. 316. Diacon I. Pulpea, *op. cit.*, p. 82. R. Kazimirovici, *op. cit.*, p. 88. Problema autonomiei și a situației jurisdicționale a Bisericii Ortodoxe din Finlanda a constituit o problemă litigioasă, rezolvată între timp, printr-o hotărîre a Bisericii Ortodoxe Ruse din 30 aprilie 1957. Patriarhia Ecumenică reține încă «în orbita ei jurisdicțională așa-numita Biserică-autonomă Ortodoxă Finlandeză». Pr. Prof. Liviu Stan, *op. cit.*, p. 283.

120. Materialul informativ pentru Biserica Ortodoxă din Finlanda a fost luat din teza de licență a studentului finlandez V. K. Ihatsu, *Organizația Bisericii Ortodoxe Finlandeze*, București, 1954, exemplar dactilografiat, aflat în Biblioteca Institutului teologic. Comp. și Cezar Vasiliu, *Biserica Ortodoxă din Finlanda*, în «Studii Teologice», XVI (1964), nr. 5—6, p. 367—383.

În Bisericile Autocefale Ortodoxe din Albania și din Cehoslovacia rînduirea organelor judiciare păstrează forma canonico-juridică tradițională, existînd instanțe eparhiale și sinodale. Competența acestora se extinde de la clerul inferior pînă la vlădici, procedîndu-se după canoanele întregii Ortodoxii și după rînduielile noi ale fiecăreia.

*

Prin urmare, în genere, atît în patriarhatele vechi ortodoxe — Constantinopol, Alexandria, Antiohia și Ierusalim —, cît și în patriarhatele ortodoxe naționale — Rusia, Serbia, România și Bulgaria —, ca și în celelalte Biserici Ortodoxe autocefale și autonome din Grecia, Cipru, Sinai, Polonia, Finlanda, Albania și Cehoslovacia, rînduirea instanțelor judiciare s-a făcut după normele canonice tradiționale ale Bisericii Ortodoxe, păstrîndu-se instanța prezbiterială de diferite trepte, instanța episcopală și instanța sinodală de diferite feluri.

E drept că în cursul vremii, instanțele de forme clasice s-au dezvoltat după necesități, iar altele au apărut cu forme noi, cum ar fi consiliile mixte din cîteva patriarhate vechi ortodoxe sau consistoriile superioare bisericești din Biserica Ortodoxă Rusă, Română, Sîrbă și Finlandeză. În unele Biserici a existat consistoriul de rang mitropolitan, ca în Biserica Ortodoxă din Grecia și România, în altele instanțele protopopiale au rol numai de cvasi-instanțe, dar toate își au temei canonic și istoric, suferind influența dreptului de stat din diferite epoci, pentru că Biserica a trebuit să țină pasul cu dezvoltarea vieții păstoriților ei. Acestea ar fi în mare motivele ce explică modul variat și neunitar în formă, al instanțelor judiciare din Bisericile Ortodoxe autocefale și autonome.

Cu toate acestea, deosebirile nu sînt atît de mari încît să afecteze unitatea canonică pe care trebuie să o păstreze Bisericile Ortodoxe locale între ele.

Dar, spre a întări această unitate, se impune găsirea celor mai potrivite căi de înțelegere, pentru ca în toate Bisericile Ortodoxe să se adopte ceea ce prin consensul comun se va găsi mai potrivit ca rînduială canonică, atît în ceea ce privește numărul instanțelor judiciare, cît și în privința competenței și ierarhizării lor.

Fără îndoială că nu se poate impune un sistem fix, un șablon al acestora pentru toate Bisericile Ortodoxe naționale, întrucît fiecare își are condițiile ei geografice și istorice, dar prin consensul comun se poate observa rînduiala canonică, păstrîndu-se alături de instanța duhovnicească și instanțele judiciare, consacrate prin canoane și obicei și anume cea sinodală, lucru care interesează fiecare Biserică Ortodoxă în parte și întreaga Ortodoxie, ceea ce a și făcut ca această chestiune să fie formulată și luată în discuție de Congresul interortodox de la Constantinopol din 1923, precum și la Conferința de la Rodos din 1961.

Doctorand Constantin Bradea

VIAŢA RELIGIOASĂ BIZANTINĂ ÎN OPERA LUI NICOLAE IORGA *

La 24 noiembrie 1965, s-au împlinit 25 de ani de la moartea tragică a lui Nicolae Iorga, savant şi istoric român cu renume mondial. Cu această ocazie, în presă au apărut numeroase studii şi articole care au scos în evidenţă prodigioasa sa activitate ştiinţifică, analizînd totodată diferite laturi şi aspecte ale acestei activităţi [1].

Printre multiplele preocupări ale lui Nicolae Iorga, un loc de frunte îl ocupă şi *Istoria Imperiului bizantin*. Note şi însemnări dispersate despre Bizanţ se întîlnesc în aproape întreaga operă a istoricului; cu toate acestea el i-a consacrat şi cîteva lucrări speciale şi de mare amploare, fapt care atestă însemnătatea deosebită pe care marele învăţat a acordat-o bizantinologiei [2].

Noi ne-am propus în lucrarea de faţă să cercetăm doar un singur sector al preocupărilor de bizantinistică ale lui Nicolae Iorga, şi anume, viaţa religioasă bizantină, aşa cum e înfăţişată în principalele sale opere privind Bizanţul. Desigur că, în această direcţie, materialul este extrem de bogat şi de variat, creştinismul fiind unul dintre elementele fundamentale ale structurii Imperiului bizantin [3]. În Biserica Ortodoxă, Nicolae Iorga a văzut «sinteza principală care a dat imperiului puternicul element de legătură internă» [4] de care avea atîta nevoie, iar sub Justinian, acest imperiu era considerat ca o «republică ortodoxă».

De altfel, N. Iorga consideră că istoria Imperiului bizantin începe abia la anul 527, anul cînd la tronul Bizanţului a venit Justinian, primul împărat care întruneşte toate elementele ce formează însăşi esenţa imperiului. E adevărat că şi Constantin cel Mare s-a servit de sinoadele din timpul domniei sale, pentru a impune «pacea romană» de care Bise-

---

* Această lucrare de seminar s-a întocmit în cadrul cursurilor de doctorat sub conducerea D-lui Prof. Alexandru Elian, care a şi dat avizul să fie publicată.

1. Vezi «Gazeta literară», nr. 45, din 25 noiem. 1965; «Contemporanul», nr. 44, din 26 noiem. 1965; «Tribuna», nr. 44 din 25 noiem. 1965, etc.

2. Acestea sînt: *Histoire de la vie byzantine*, 3 vol., Bucureşti, 1934; *Etudes byzantines*, 2 vol., Bucureşti, 1940; *Byzance après Byzance*, Bucureşti, 1935; *Ce e Bizanţul?*, Bucureşti, 1939. Lucrările acestea au constituit principalul material bibliografic pentru întocmirea studiului de faţă.

3. În lucrarea: *Ce e Bizanţul?*, N. Iorga afirmă: «Bizanţul e o sinteză de elemente foarte deosebite, venite de pretutindeni, sinteză care rămîne totdeauna deschisă, pînă ce însăşi ideea bizantină a dispărut». După el, elementele de bază ale structurii Imperiului bizantin sînt: elementul roman, elementul grecesc şi Ortodoxia, la care se adaugă influenţele orientale şi occidentale.

4. *Histoire de la vie byzantine...*, vol. I, p. 80.

rica avea nevoie, dar el însuși nu s-a făcut creștin decît pe patul de moarte și nici nu s-a înconjurat de toate splendorile și de fastul caracteristic ritualului bizantin. Iar ceilalți împărați de dinaintea lui Justinian sînt considerați doar simpli apărători ai granițelor imperiului, sau ai unității interioare a statului în sinoadele ecumenice [5].

«De fapt — subliniază marele istoric — ceea ce a divizat în secolul al IV-lea societatea creștină n-a fost, în ciuda aparențelor, atît diferențele de păreri dogmatice, cît rivalitatea neamurilor eterogene care formau imperiul și care reînviau, reamintind vechile imperii pe care le susținuseră odinioară. Combătînd opinia vulgar de realistă a preotului Arie și făcînd ca el să fie condamnat într-un sinod în mijlocul căruia Constantin reprezenta voința păcii și a forței care poate să impună și se va impune cu orice preț, Atanasie, căpetenia Bisericii din Alexandria, încorpora tot ceea ce fusese vechiul Egipt și ceea ce mai era încă» [6].

La o jumătate de veac după Sinodul a III-lea Ecumenic, episcopul Nestorie al Constantinopolului, de origine siriană, a îmbrățișat doctrina lui Teodor de Mopsuestia, din Siria. Combătîndu-l, patriarhul Chiril al Alexandriei a pus în centrul luptei sale interesele neamului său. «Deci — conchide istoricul — originea luptei între diofiziți și monofiziți își are rădăcina în antagonismul ireparabil dintre egipteni și sirieni» [7]. De asemenea, Roma s-a alăturat Alexandriei pentru a submina autoritatea patriarhală a Constantinopolului. La Sinodul al III-lea Ecumenic din Efes (431), Chiril al Alexandriei a reușit să-l detroneze pe Nestorie, nu atît pentru erezie, cît pentru faptul că era sirian și profesa ideile siriene. Împăratul Teodosie al II-lea a încercat să aplaneze conflictul prin înlăturarea ambilor rivali, dar Chiril, susținut la curte, a reușit să-și păstreze poziția sa, în timp ce Nestorie a fost exilat și a dispărut de pe arena istoriei. Și, cu toate că s-a ajuns la o formulă acceptată de ambele partide, urmașul lui Chiril reia, în 433, lupta împotriva antiohienilor și a lui Flavian, noul patriarh de Constantinopol. S-a întrunit la Efes un nou sinod, la care au participat și delegați ai papii Leon; Flavian a fost înlăturat, în ciuda protestelor Scaunului roman, care condamnase și doctrina lui Eutihie, dușmanul lui Nestorie.

Împărăteasa Pulheria și-a dat seama că acest război religios primejduia însăși ordinea politică a imperiului. Egiptul alexandrin cîștigase o mare victorie la Sinodul din Efes contra nestorienilor, dar Constantinopolul s-a simțit înjosit de invazia egipteană. De aceea, împărăteasa a strîns la Calcedon (451) 600 de episcopi, care au formulat hotărîrile pe placul ei și, pe cît se pare, în prezența ei. La acest sinod, Dioscor a fost depus și s-a stabilit formula celor două naturi neseparate.

La sfîrșitul secolului, Zenon, a încercat să facă o unire a națiunilor învrăjbite, prin *Enoticonul* său, operă a patriarhului Acachie, îndreptată contra lui Nestorie și a lui Eutihie, dar el n-a reușit decît să întețească și mai rău cearta.

5. *Ibidem*, p. 33. 6. *Ibidem*, p. 83. 7. *Ibidem*, p. 84.

Armenia și Ciprul își redobîndiseră independența lor religioasă, prima cînd a căzut sub perși în 381, iar cea de a doua în 431. Nestorianismul, care cuprinsese Emessa și Mesopotamia, trecuse din punct de vedere teritorial sub perși, iar Patriarhul de Constantinopol nu-și va mai recîștiga niciodată drepturile jurisdicționale, asupra acestei regiuni. Chiar și pe timpul lui Justinian, în ciuda eforturilor acestuia, dezbinarea a perseverat. Literatura națională a Siriei și a Armeniei se forma și se consolida și chiar dacă Armenia a stat un timp sub puterea militară a Constantinopolului, alura sa specifică națională și-a păstrat-o neștirbită, Constantinopolul trebuind pînă la urmă să-și restrîngă granițele [8].

Prin urmare, dezbătînd problema sinoadelor ecumenice, N. Iorga e de părere că în ciocnirea ereziilor se manifesta, sub haina religioasă, rivalitatea sau chiar antagonismul dintre diferitele națiuni care formau imperiul. Ereziile nu sînt decît diferitele forme ale încercării de emancipare a diferitelor popoare de pe cuprinsul imperiului, popoare care își grupau întregul lor conținut spiritual-național în jurul acestor învățături diferite de cele ale Bisericii oficiale din Bizanț. Iar sinoadele ecumenice sînt considerate ca fiind arena ciocnirilor nesîngeroase dintre aceste tendințe, ciocniri în care întotdeauna a ieșit învingătoare credința cea adevărată, Ortodoxia.

De aceea împăratul va fi aproape întotdeauna apărătorul Ortodoxiei, care constituia pentru el sprijinul principal de unificare a imperiului. «O profesare corectă a formulelor de credință era și un serviciu adus ordinii publice, de aceea în secolele al V-lea și al VI-lea se va duce o luptă necruțătoare contra maniheilor, arienilor, nestorienilor, donatiștilor, priscilienilor, novațienilor, macedonienilor, precum și a altor eretici mai puțin însemnați» [9].

Dacă la temelia sinoadelor ecumenice N. Iorga a pus cauze de ordin etnic, la baza curentului cunoscut azi sub numele de erezia iconoclastă, el pune motive de ordin social și economic [10]. Iconoclasmul a fost o mișcare «care sub aparențele sale religioase, ascundea motive cu totul de alt ordin», scrie istoricul, citîndu-l pe Voy. K. Schenk [11], iar după aceea expune și interpretează aceste motive.

Datorită donațiilor pe care le-a primit de-a lungul secolelor, Biserica a devenit foarte bogată, avînd mai mult aur, argint și pietre prețioase decît tezaurul imperial. Pe de altă parte, călugării aveau la Constantinopol adevărate citadele în marile Mînăstiri Studion, Dalmata, Matrona, Calistrata, etc., fără a mai socoti mînăstirile din provincie al căror număr ajungea la 700, iar relicvele pe care acestea le deținеau atrăgeau numeroși credincioși și binefăcători. «Patriarhii, episcopii și aceste legiuni monahale deveniseră o adevărată primejdie pentru autoritatea laică, reprezentată de împărat» [12]. Iar din punct de vedere social, mînăstirile repre-

8. *Ibidem*, p. 89. 9. *Ibidem*, p. 93
10. *Histoire de la vie byzantine...*, vol. II, p. 33. 11. *Ibidem*, p. 32.
12. *Ibidem*, p. 33.

zentau o primejdie pentru stat, numărul călugărilor care se refugiau aici crescînd vertiginos datorită înfluenţei terifiante asupra populaţiei a cometelor, cutremurelor de pămînt şi a incendiilor, şi, pe deasupra, bunurile lor nu erau supuse impozitelor şi nici administraţiei funcţionarilor imperiali. Faptul că datorită imunităţii lor, aceste «bunuri de mînă moartă» refuzau să plătească imperiului tributul în «aur şi sînge» era un fapt «capabil să stîrnească ambiţia unor oameni de o mare energie şi eliberaţi cu totul de sub orice superstiţie, cum a fost Leon şi Constantin al V-lea» [13].

Era însă nevoie de un motiv legitim pentru a întreprinde o acţiune atît de grea şi care comporta atîtea riscuri. Ne găsim chiar pe timpul persecuţiilor exercitate de către califi împotriva creştinilor din Siria, care erau consideraţi idolatri, închinîndu-se chipurilor făcute de mînă omenească. Califul Iezid oprise cultul icoanelor. De asemenea, mulţi creştini din Siria, al căror monofizitism îi apropia de islamism, semiţi, care prin tradiţia lor erau înclinaţi spre concepţii abstracte, semibarbari incapabili de a gusta din plăcerile artei, se părea că au acceptat aceste măsuri fără a suferi prea mult. Însuşi Leon era la curtea lui înconjurat de sirieni, care îl îndemnau să întreprindă această operă de purificare, «care cel puţin i-ar cruţa pe creştinii de răsărit de reproşul că au urmat exemplul păgînilor închinîndu-se la idoli» [14]. Leon a început prin urmare această reformă revoluţionară, bizuindu-se pe puterea soldaţilor din Constantinopol.

Mai întîi, a dat în 725 un decret prin care interzicea doar adorarea chipurilor, acestea putînd fi însă păstrate mai departe ca podoabe. Cu toate acestea, icoanele au fost îndepărtate în cea mai mare parte de pe edificiile publice, din locurile publice şi în general de pe toate zidurile. Reacţia poporului a fost destul de slabă faţă de aceste măsuri şi nu s-a manifestat în forme mai violente decît atunci cînd femeile l-au ucis pe Jovian, care doborîse cu securea chipul Mîntuitorului de la Chalcopratia.

În primul rînd, meseriaşii nu iubeau de loc pe călugării care aveau atelierele lor şi le răpeau clientela. În al doilea rînd, marii proprietari funciari nu vedeau cu ochi buni mînăstirile, care le răpeau mîna de lucru. Iconoclasmul îi antrenase pe toţi într-un curent general şi de pretutindeni se puteau auzi aclamaţii către împărat: «Azi lumea e salvată, fiindcă tu, împărate, ne-ai eliberat de idoli» [15]. Iar moaştele au avut aceeaşi soartă, fiind dat un decret special pentru distrugerea lor.

Ceea ce a început Leon, a fost continuat de Constantin, care în 754 convoacă un sinod de 338 de episcopi pentru a condamna icoanele. Patriarhii din Siria şi Egipt au rămas credincioşi icoanelor, dar după retragerea patriarhului Ghermano al Constantinopolului, în 730, împăraţii iconoclaşti au găsit în persoana lui Atanasie (729—754) un conducător al Bisericii Bizantine pe placul lor. Acesta a fost urmat de patriarhul Constantin al II-lea (754—766), care a fost prezentat mulţimii la sfîrşitul sinodului de reformă de către omonimul său imperial, însuşi împăratul strigînd în cinstea lui: «Mulţi ani patriarhului ecumenic Constantin!»

13. *Ibidem*, p. 34. 14. *Ibidem*, p. 35. 15. *Ibidem*, p. 36.

S-au luat măsuri aspre împotriva călugărilor: învăţămîntul a fost zmuls din mîna lor, mînăstirile au fost golite cu forţa, fiind transformate în cazărmi pentru soldaţii privilegiaţi sau în grădini publice [16]. Unii predicatori ambulanţi care duceau o viaţă ascetică şi condamnau aceste măsuri au fost pedepsiţi cu moartea. În imperiu începuse să se instaureze dezordinea, anarhia şi silnicia. Călugării erau alungaţi din mînăstire după ce li se ungea barba cu smoală, călugăriţele erau siluite de către ofiţeri în văzul poporului, fără ca să se gîndească nimeni să le ia apărarea. În circuri apăruse un nou tip comic, al călugărului făţarnic care se întoarce iarăşi spre plăcerile lumii. De asemenea, pierise orice respect pentru autoritatea patriarhală. Anastasie, primul conducător al acestei Biserici reformate a fost orbit şi apoi repus pe scaunul său. Constantin, care fusese învestit de împăratul însuşi, a fost condamnat să asculte citirea publică, în Sfînta Sofia, a listei fărădelegilor sale, după care a fost batjocorit, tuns, ras şi anatematizat, la urmă tăindu-i-se capul.

Nu mai puţin violentă a fost reacţia ortodoxă contra iconoclaştilor. Cîţiva călugări abili au reuşit să stîrnească o reacţie destul de puternică după moartea lui Constantin. Leon, fiul acestuia, a murit după o domnie scurtă, la 780, lăsînd întreaga putere văduvei sale Irina şi fiului său Constantin, care abia împlinise vîrsta de 10 ani. Irina a avut însă ambiţia să domnească singură, chiar şi atunci cînd fiul ei împlinise vîrsta de 20 de ani. Acesta, pentru a prelua el puterea şi pentru a se consolida pe poziţiile sale, a dus mai departe politica religioasă începută de mama sa. Imediat s-au format partide care sprijineau pe mamă sau pe fiu. Irina a reuşit să-i îndepărteze din Constantinopol pe soldaţii care-i sprijineau fiul, dar au izbucnit alte răscoale populare cum e răscoala lui Elpidius din Sicilia şi cea a aremeniacilor din Constantinopol. Pînă la urmă Irina a reuşit să-şi orbească fiul, dar acesta şi-a azvîrlit mama în închisoare. Scăpînd de aici, Irina arse din nou ochii nenorocitului ei fiu, care, o dată cu vederea îşi pierdu şi viaţa, în 797 [17].

În septembrie 787 a avut loc la Niceea, un loc ferit de tulburări şi răscoale, marele sinod ecumenic pentru restabilirea cultului icoanelor. A fost condamnată politica religioasă a lui Leon şi a dinastiei lui. Pentru a cîştiga bunăvoinţa maselor în favoarea scopurilor urmărite de ea, Irina a lăsat un cimitir pentru săraci, a construit spitale pentru ei, a scăzut impozitele şi a renunţat chiar şi la unele drepturi de vamă. Aceste măsuri însă n-au făcut decît să slăbească fiscul imperiului, pe care va încerca însă să-l restabilească împăratul Nicefor. El a reformat fiscul, a ordonat o nouă repartizare a impozitelor şi a anulat scutirile, supunînd unui bir numit «kapnikon» chiar şi averile bisericeşti, pe care uneori le administra el însuşi. Într-o oarecare măsură el a reluat tradiţiile iconoclaste, tolerînd pe paulicienii din Tracia şi dînd soldaţilor cîteva mînăstiri şi o casă episcopală.

16. *Ibidem*, p. 37. 17. *Ibidem*, p. 42.

Vorbind deci despre substratul intim al iconoclasmului, N. Iorga nu înfățișează acest curent ca avînd esență pur religioasă ci îl atribuie unei categorii cu totul aparte de motive. Chiar în sînul populației exista o adversitate contra călugărilor, bogați și trîndavi, care se eschivau de la toate obligațiile, dar care se bucurau de toate avantajele [18]. Iconoclasmul «...a fost o reacție împotriva clasei monahale cu tot ceea ce avea, cu tot ceea ce făcea, împotriva a tot ceea ce pretindea și impieta» [19].

În ceea ce privește viața intelectuală sub iconoclaști, istoricul afirmă că, «cu Andrei, episcop de Creta, mort după 720, se sfîrșește epoca de prosperitate pentru literatura religioasă bizantină»[20]. Acest «război împotriva chipurilor» [21] a oprit din dezvoltarea ei o literatură monahală care crease în secolul al VII-lea opere remarcabile, din care nouă, datorită persecuțiilor iconoclaste, nu ni s-a păstrat decît o parte. Această literatură era consacrată cu exclusivitate vieții monahale, tratînd viața anahoreților și a conviețuitorilor din mînăstiri. Reprezentantul principal al opoziției călugărești împotriva iconoclasmului a fost Teodor Studitul, starețul Mînăstirii Studion din Constantinopol.

Un loc deosebit îl ocupă în preocupările lui N. Iorga și problema relațiilor între Imperiul bizantin și lumea apuseană, problemă căreia i-a consacrat o serie întreagă de conferințe, ținute la Sorbona în 1923 [22]. În introducerea la aceste conferințe, el face o distincție între lumea orientală căreia aparținea Imperiul bizantin și lumea apuseană. În nici un caz distincția nu poate fi fundamentată pe temeiul deosebirilor rasiale, exemplul sîrbocroaților fiind grăitor în această privință. O parte din acest popor care a avut multă vreme legături strînse cu lumea latină, se deosebește net de cealaltă parte a aceluiași popor care a avut mereu privirile îndreptate spre Orient.

Nu poate fi vorba nici de teritorii bine definite și nici de formații politice deosebite esențial. Ceea ce deosebește Orientul de Occident este după N. Iorga «concepția dreptului maselor asupra individului și a individului asupra acestor mase» [23].

În Orient autoritatea religioasă a fost mai pronunțată, supunerea în fața tradiției mai accentuată, pe cînd în Occident, chiar în domeniul religios, exista posibilitatea mișcării spontane, a inovației, a introducerii de elemente noi. Iar rădăcina disputelor religioase între Orient și Occident «nu e atît diferența dintre părerile teologice, ci faptul că aceste păreri teologice ascundeau îndărătul lor realități capabile de a lupta și de a învinge..., realități esențiale în viața societății» [24].

---

18. *Etudes byzantines...*, vol. II, p. 234. 19. *Ibidem*, p. 234.
20. *Histoire de la vie byzantine...*, vol. II, p. 56. 21. *Ibidem*, p. 57.
22. Aceste conferințe au fost adunate ulterior în *Etudes byzantines...*, vol. I, sub titlul general: ***«Relațiile între Orient și Occident»***. Istoricul tratează problema sub aspectul relațiilor politice, relațiile bisericești nefiind amintite decît tangențial și privite prin prisma acelorași relații politice.
23. ***Etudes byzantines...***, vol. I, p. 162.
24. *Ibidem*, p. 173.

E grăitor în acest sens exemplul *Enoticonului* lui Zenon care a găsit o foarte puternică opoziție nu numai în Italia și în provinciile imediat vecine, dar și în Balcani și în provinciile dunărene.

De altfel, N. Iorga recunoaște două forme de spirit, unul oriental și altul occidental, fiecare «căutînd posibilitatea să se afirme și să învingă» [25]. Spiritul care s-a impus în secolele al V-lea și al VI-lea a fost cel apusean, care pe atunci reprezenta punctul de vedere ortodox, opus împăraților eretici de la Constantinopol. Iar «cucerirea lui Justinian nu este altceva decît realizarea unei situații create deja prin restabilirea Ortodoxiei de către latini, într-o formă latină, în peninsula Balcanică, sub forma eclatantă a consacrării unui împărat oriental» [26]. Realitatea la Roma era cea a vieții locale, caracterizată prin spiritul occidental, capabil de manifestări spontane, în contradicție cu spiritul tradiționalist bizantin. Acest fapt stă la baza dezbinării din 1054 dintre cele două Biserici, ruptură care n-a fost decît formală, ea existînd demult, precum și la baza cruciadelor din secolele al XII-lea și al XIII-lea [27].

Socotind Biserica una din principalele instituții ale Imperiului bizantin, N. Iorga scoate în evidență și legătura indisolubilă a acesteia cu statul. Într-adevăr, creștinismul fiind ideologia timpului, împărații bizantini erau direct interesați în bunul mers al vieții religioase, tulburările din sînul Bisericii implicînd tulburări și în viața politică și socială a statului. De aceea nu e de mirare că toate cele șapte Sinoade Ecumenice nu s-au constituit din inițiativă ecleziastică, ci din inițiativa puterii seculare reprezentată prin împărat [28]. Începînd cu Constantin cel Mare, împărații bizantini «au căutat în creștinism elementul de legătură între cetățenii imperiului și chiar între aceștia și dușmanii lor dinafară» [29]. Sub Teodosie cel Mare se stabilește un acord durabil între cele două puteri, putîndu-se califica opera religioasă a acestuia drept «crearea statului ortodox». «Iar Biserica l-a recompensat, dacă nu punîndu-l alături de Constantin ca pe un sfînt, cel puțin făcîndu-l să aparțină în tradiția istorică suveranilor care au fost mari prin caracterul lor și prin operele lor politice și militare» [30]. Iar ofițerul Marcian, devenit împărat prin căsătoria sa cu Pulcheria, a fost numit de părinții sinodului pe care îl prezida [31] «preot și în același timp împărat» [32]. «Chiar admițînd că împăratul n-a primit decît rangul de δεπουτάτος care era al 29-lea în ierarhia bisericească și că deținea doar locul al 14-lea în corul din stînga, faptul constituia recunoașterea formală a unei alianțe între stat și Biserică care trebuia să aibă rezultate atît de importante» [33].

25. *Ibidem*, p. 181. 26. *Ibidem*, p. 187. 27. *Ibidem*, p. 295.

28. Sinoadele ecumenice au fost convocate de împărații următori: Sinodul I (325) — Constantin cel Mare; Sinodul al II-lea (381) — Teodosie cel Mare; Sinodul al III-lea (431) — Teodosie al II-lea; Sinodul al IV-lea (451) — Marcian; Sinodul al V-lea (553) — Justinian; Sinodul al VI-lea (680—681) — Constantin al IV-lea; Sinodul al VII-lea (787) — Împărăteasa Irina.

29. *Histoire de la vie byzantine...*, vol. I, p. 81. 30. *Ibidem*, p. 82.

31. Vezi nota 29.

32. *Histoire de la vie byzantine...*, vol. I, p. 83. 33. *Ibidem*, p. 83.

Zilele de duminică, sărbătorile bisericești, Anul nou, Boboteaza, Paștile, Rusaliile au fost impuse la toată lumea, chiar și evreilor și păgînilor [34].

S-a ajuns la formula că imperiul și sacerdoțiul n-ar fi decît două fețe ale unuia și aceleiași realități. Jurămîntul se făcea în numele lui Hristos, al Maicii Domnului, al celor patru Evanghelii, al Arhanghelilor Mihail și Gavriil și chiar al lui Justinian și al soției sale Teodora, aceștia din urmă fiind numiți «sacratissimi nostri domini» [35].

Uneori împăratul se amestecă cu multă indiscreție chiar și în treburile strict bisericești, fixînd zilele anumitor sărbători: Sfîntul Atanasie, Sfîntul Vasile cel Mare, Grigore și Ioan, Sfîntul Chiril, Sfîntul Epifanie, etc. La inițiative de ordin dogmatic cum e condamnarea celor trei capitole, fără să mai vorbim de măsurile disciplinare și organizatorice.

Împăratul Zenon, încercînd să-și impună Enoticonul său, a vrut să arate că puterea împăratului, președinte al sinoadelor și tutore al creștinismului pe care l-a adoptat și l-a răspîndit, e destul de mare pentru a face să dispară pentru totdeauna divergențele religioase care separau diferitele provincii ale imperiului său [36].

N. Iorga invocă în sprijinul afirmației sale un pasaj din Procopius, în care bătrînul Justinian e prezentat închis într-o cameră a imensului său palat, ocupat pînă noaptea tîrziu, împreună cu o adunare de episcopi tot așa de bătrîni, de lămurirea sensului dogmelor creștine. Istoricul îl califică drept «șef al Bisericii, președinte de drept al sinoadelor pe care le convoca, apărător al păcii, persecutor al arienilor și al păgînilor ale căror școli din Atena le-a închis și le-a ars cărțile, impunător de sărbători religioase, rigorist în morală..., amestecîndu-se în certurile religioase dintre care origenismul și problema celor trei capitole erau la modă. Era informat la zi asupra treburilor bisericești și se gîndea să-i combată personal pe acefali și pe monofiziți» [37]. El dispune adunarea tuturor călugărilor în mînăstiri comune pentru a-i putea supraveghea mai ușor și însăși gradele ierarhiei bizantine sînt fixate de către autocrat [38].

Istoricul scoate în evidență că, de fapt, adevăratul conducător al Bisericii Bizantine era împăratul: «Biserica îl servește pe împărat; ea face parte din mijloacele de acțiune ale împăratului care o ordonează, o supraveghează și o corectează» [39]. Totuși, uneori împăratul se pleca înaintea Bisericii pe care o domina și care îl încorpora și pe el. Astfel Marcian a vrut să-l urmeze pe jos pe patriarhul său care mergea în lectică.

În ceea ce îi privește pe monahi, N. Iorga îi consideră ca o armă de primul rang a Bisericii [40]. Sihaștri se găseau cu miile în deșerturile din Egipt și de la Muntele Sinai, în jurul Ierusalimului, în Asia Mică și în insulele

34. *Ibidem*, p. 92. 35. *Ibidem*, p. 94
36. *Etudes byzantines...*, vol. I, p. 174.
37. *Histoire de la vie byzantine...*, vol. I, p. 141.
38. *Ibidem*, p. 95. 39. *Etudes byzantines...*, vol. I, p. 302.
40. *Histoire de la vie byzantine...*, vol. I, p. 91.

stăpînite de imperiu, trăind după regulile Sfîntului Antonie sau ale Sfîntului Pahomie, pînă cînd Justinian a dat ordin ca aceștia să fie strînși în mînăstiri. Dintre marile figuri ale monahismului bizantin, N. Iorga scoate în evidență personalitatea lui Teodor Studitul (759—826), pe care îl consideră cel mai înfocat apărător al Ortodoxiei de urgia iconoclastă. Fiul unui funcționar al fiscului, el a fost ridicat prin mijlocirea unchiului său Platon, căruia i-a urmat la stăreția Mînăstirii Sakudion. A fost exilat de două ori: prima dată pentru că s-a ridicat împotriva celei de a doua căsătorii a împăratului Constantin, fiul Irinei, iar a doua oară pentru că s-a împotrivit cu hotărîrea lui Leon Armeanul (813—820) în încercările sale iconoclaste. A fost un reorganizator al vieții monahale, introducînd în viața mai mult contemplativă de pînă atunci principiul ascultării și muncii. Învățăturile sale fundamentale au fost păstrate în *Mica* și *Marea Cateheză*. El s-a ridicat cu vehemență împotriva ideii oficiale că împăratul este și preot, putînd să reglementeze treburile bisericești, opunîndu-i ideea că principele are doar dreptul de a ajuta clerul, fără a colabora cu el. În Mînăstirea Studion al cărui stareț a devenit, călugării se ocupau cu tot felul de munci, iar el era un harnic exeget al Scripturilor, un slăvitor al sărbătorilor bisericești, supraveghind toate schimbările din sînul comunității. În scrierile care ne-au rămas de la el se vede influența puternică a clasicilor antichității: a lui Lucian, în ironie și agresivitate, a lui Demostene în expresivitate și în fraza amplă și frumoasă, «acest conducător de călugări coborînd după spirit din cei mai buni scriitori ai antichității» [41].

Monahismul bizantin va cunoaște o nouă epocă de înflorire, începînd cu a doua jumătate a secolului al X-lea, cînd Sfîntul Atanasie a întemeiat pe Muntele Atos Marea Lavră, care a avut o puternică și durabilă influență asupra vieții monahale din țările românești. N. Iorga consideră că viața de călugărie organizată și controlată, care s-a dezvoltat pe Muntele Atos, e fundamental deosebită de viața schimnică recomandată în operele Sfîntului Vasile cel Mare [42].

Așezările monahale de la Atos începuseră să se bucure de anumite privilegii de pe vremea lui Vasile Macedoneanul și Leon Înțeleptul. Tendința călugărimii de aici era de a ieși de sub jurisdicția oricărui ierarh, Atanasie aducînd cu sine la întemeierea Marii Lavre un βιβλίον βασιλικόν, prin care protosul era ales de frați și întărit de împărat, dar în 1312 Atosul e supus autorității Bisericii celei Mari [43]. Viața călugărească de la acest munte a influențat și monahismul român începînd mai ales din secolul al XV-lea, cînd voievozii români dăruiesc mînăstirilor atonite însemnate sume de bani.

Bizanțul n-a dispărut cu desăvîrșire după catastrofa din 1453, cînd însăși inima imperiului s-a prăbușit sub loviturile turcilor. Această uimi-

41. *Ibidem*, vol. II, p. 63.
42. N. Iorga, *Muntele Atos în legătură cu Țările noastre*, București 1914, p. 7.
43. *Ibidem*, p. 7.

toare putere de a supraviețui este tratată amănunțit de N. Iorga în lucrarea sa *Byzance après Byzance*.

Imperiul Bizantin avea o organizare romană deplină și un patrimoniu de care era deosebit de mîndru, cel al Ortodoxiei, al tradițiilor și al civilizației grecești. Iar contactul milenar cu lumea orientală a provocat cu încetul o nouă sinteză spirituală a acestei lumi, sinteză bazată pe spiritul bizantin. În fine, victoriile și înfrîngerile imperiului, triumful și umilințele sale au dat lecții prețioase, care formează comoara unei experiențe politice speciale [44].

Țărilor române, Bizanțul le-a dat o mare parte din ceea ce a fost el, mai ales după ce acestea au început să se organizeze ca state în secolul al XIV-lea. Ținuturile din nordul Dunării erau binecunoscute în Bizanț mai ales de negustorii care se îmbogățeau de pe urma comerțului cu acești locuitori.

După lupte îndelungate cu bulgarii pentru stăpînirea litoralului Mării Negre, Paleologii reușesc să pună mîna pe această regiune, «dacă nu așezîndu-și aici soldații și funcționarii lor, cel puțin pentru jurisdicția ecleziastică» [45]. Într-o listă a posesiunilor patriarhale din stînga Dunării găsim localitățile: Kaliakra, Kavarna, Likostromo sau Kellia (Chilia) și Silistra. Iar într-un catalog de demnitari și conducători religioși bulgari din același secol, nu găsim menționat episcopul de Vicina, ceea ce înseamnă că scaunul respectiv aparținea unei alte ierarhii, celei bizantine.

Românii au avut și mai strînse legături cu lumea bizantină după ce bătrînul mitropolit Iachint de Vicina a fost recunoscut, la cererea voievodului Alexandru, în 1359, mitropolit al Țării Românești. Pentru a apăra ortodoxia românească de propaganda catolică, Scaunul de Constantinopol a trimis aici pe Antim Critopulos ca al doilea mitropolit. Firește că succesorii acestora au fost greci.

După căderea Constantinopolului, domnitorii români au menținut legătura cu lumea bizantină și cu lumea ortodoxă în general prin daniile ce le făceau patriarhiilor care se găseau sub stăpînirea turcească, precum și mînăstirilor de la Atos, Ierusalim, Sinai. care mai păstrează încă și azi inscripțiile și portretele murale ale ctitorilor și donatorilor lor.

Meletie Pigas, mai tîrziu patriarh al Alexandriei, a jucat un mare rol în țările române la sfîrșitul secolului al XVI-lea; iar Chiril Lucaris și-a început activitatea predicînd în capitala Țării Românești.

Sînt semnificative deci cuvintele istoricului în care arată marea însemnătate a Bizanțului pentru țările române: «Bizanțul a fost cel care prin concepțiile și spiritul său, prin largile sale concepții universaliste și ambițiile sale imperiale, prin mărețele sale amintiri romane, și prin speranțele sale pur creștine și ortodoxe, a pătruns încetul cu încetul în lumea română și a menținut-o sub influența sa» [46].

44. *Etudes byzantines...*, vol. II, p. 257.
45. *Ibidem*, p. 261. 46. *Ibidem*, p. 272.

Fără îndoială că N. Iorga ocupă un loc de frunte în domeniul cercetării istoriei Imperiului bizantin. Adăugăm că în 1924 el a organizat la București primul congres de bizantinologie și a încercat — și mai tîrziu — să facă din capitala României un important centru al bizantinologiei europene.

Preocupat să fixeze locul românilor în istoria universală, el nu putea fi indiferent față de o civilizație milenară atît de apropiată de pămîntul românesc și cuprinzînd o atît de vastă arie teritorială [47].

Desigur că N. Iorga, în interpretarea vieții religioase bizantine, a accentuat cu precădere aspectele politice și sociale ale acesteia, dînd o importanță mai mică sentimentelor religioase care erau atît de vii și de puternice în lumea bizantină. Biserica Ortodoxă consideră însă că nici sinoadele ecumenice n-au fost doar simple arene de luptă ale populațiilor eterogene din Bizanț și nici iconoclasmul n-a fost o acțiune pornită doar din interesele de ordin economico-social ale împăraților bizantini. Menirea sinoadelor ecumenice a fost în primul rînd aceea de a combate ereziile contemporane lor, iar iconoclasmul a avut ca substrat motive religioase de primă importanță, după cum atestă alt bizantinist de mare reputație [48].

N. Iorga a mai arătat că Biserica se substituise oarecum imperiului, chiar înainte de a se prăbuși statul bizantin, iradiind conținutul ei spiritual, dînd naștere și susținînd o civilizație cu caracter creștin-ortodox, care a avut o puternică influență și asupra românilor pînă la începuturile timpurilor moderne.

N. Iorga a fost în primul rînd un mare animator al studiilor de bizantinistică, iar prin prestigiul său a cîștigat pentru România și pentru vechea ei cultură simpatia unor savanți cu renume mondial.

În încheiere repetăm cuvintele Academicianului C. Daicoviciu: «Pentru noi și pentru cei care o să vină după noi, N. Iorga n-a murit. El trăiește în amintirea și cinstirea noastră a tuturora» [49].

47. Vezi: E. Stănescu, *N. Iorga și Bizanțul,* în «Tribuna», nr. 44, din 25 noiem. 1965.

48. Prof. G. Ostrogorsky, *Histoire de l'État Byzantin,* trad. française par. J. Gouillard, Paris, 1959, p. 176—239.

49. Acad. C. Daicoviciu, *In memoriam,* în «Tribuna», 25 noiem. 1965.

NOTE BIBLIOGRAFICE

A. Rolla, *L'Ambiente Biblico* (Mediul biblic), Brescia, 1962, 182 p. + 2 hărți.

Prin mediul biblic înțelegem, sub toate aspectele, istoria profană și religioasă a popoarelor vecine, amintite în Biblie, cu care Israel a avut contact. Profesorul Rolla, se ocupă de acest mediu biblic, așa cum îl cunoaștem astăzi, după un secol de cercetări arheologice.

Primul capitol arată necesitatea studiului Orientului Apropiat și Mijlociu, atunci cînd vrem să înțelegem Biblia. Al doilea capitol tratează despre geografia Palestinei; al treilea despre arheologia Palestinei, în urma săpăturilor făcute pe solul Țării Sfinte; al patrulea se ocupă cu preistoria Palestinei; al cincelea cu popoarele Orientului Apropiat.

Cartea este la curent cu toate descoperirile arheologice și cu discuțiile purtate asupra chestiunilor biblice, încît constituie o reușită sinteză. Pentru ușurarea consultării, autorul a întocmit un indice al numelor de autori și unul de subiecte adăugînd și două hărți ale Țării Sfinte.

André et Renée Neher, *Histoire biblique du peuple d'Israël*, 2 vol., Paris, 1962 (vol. I, XV+345 p.; vol. II, 346—720 p.).

Prima caracteristică a cărții este că autorii ei nu admit teoriile emise de critica biblică modernă, ci socotesc că Biblia constituie o unitate literară și mărturiile cărților ei au valoare egală pentru istoria lui Israel. Așa de exemplu, după dînșii, Pentateuhul cum îl avem astăzi este în întregime opera lui Moise; cărțile Cronici au aceeași autoritate documentară ca și cărțile Regi; midrașul *Bereșit Rabba* este un comentar perfect valabil pentru Geneză; cartea Isaia n-are decît un singur autor; Iona și Ioel sînt contemporani cu Amos și Hozea, etc.

Cum era de așteptat, a doua caracteristică a cărții de față este că, autorii ei nu văd în Vechiul Testament un conducător către Hristos Mîntuitorul, ci pentru ei Vechiul Testament este numai un crîmpei din istoria lui Israel, care se prelungește prin iudaism, pînă în zilele noastre.

Cartea ține seama de datele procurate de către săpăturile arheologice, de exegeza textului biblic, de istoria generală a vechiului Orient Apropiat și Mijlociu, de istoria comparată a religiilor, etc.

Anexele de la finele tomului III, sînt urmate de indicele alfabetic al materiei și de o bogată bibliografie.

John Gray, *Archaeology and Old Testament World* (Arheologia și lumea Vechiului Testament), London, Thomas Nelson, 1964, XII, 256 p.

Începute în secolul trecut și continuate cu mai mare avînt în secolul nostru (cu mici întreruperi în timpul celor două mari războaie mondiale), săpăturile arheologice din Orientul Apropiat și Mijlociu au dat la iveală nebănuit de multe vestigii, care ajută reconstituirea istoriei civilizațiilor care s-au perindat în aceste părți de lume. Cele mai multe monumente ale antichității le-au furnizat Egiptul și Mesopotamia, și pămîntul Palestinei, la care trebuie adăugate manuscrisele de la Marea Moartă.

Autorul cărții are o vastă experiență în domeniul arheologiei vechiului Orient Apropiat, deoarece a trăit ani mulți în Palestina și a luat parte efectiv la explorările

pământului palestinian. Astfel lucrarea sa este unul din cele mai bune ghiduri pentru studiul arheologiei biblice, fiindcă sintetizează datele furnizate de săpături, le compară cu scrierile autorilor antici și le confruntă cu textele Vechiului Testament.

Lucrarea se împarte în două secțiuni. În prima, intitulată «Cornul fertil» (așa este numit Orientul Apropiat în limbajul orientaliștilor), evocă datele furnizate de săpăturile din Mesopotamia, Egipt și Canaan. Partea doua, «Israel între celelalte națiuni» începe cu perioada judecătorilor. După autor, tradițiile vechiului Orient Apropiat au pătruns în Israel prin intermediul Canaanului și astfel ideea regalității sacre a pătruns în religia lui Israel. Profesorul Gray arată și aportul manuscriselor descoperite la Marea Moartă, în ce privește iudaismul și originile creștinismului. D-sa găsește asemănări între qumraniți și creștini, dar deosebirile sînt nebănuit de numeroase.

Lucrarea este bogat ilustrată, cuprinde: bibliografia, numeroase hărți, cum și indicele pe materii, autori și citate scripturistice.

A. Guilding, *The Fourth Gospel and Jewish Worship*. A Study of the Relation of St. John's Gospel to the Ancient Jewish Lectionary System (Evanghelia a IV-a și cultul iudaic. Studiu asupra raportului Evangheliei după Ioan cu vechiul sistem al lecționarului iudaic). Oxford, Clarendon Press, 1963, 248 p.

Lucrarea prezintă mare interes pentru cei care vor să cunoască cum se desfășura anul liturgic la iudei, cu alte cuvinte, cum era schema tipicului sinagogal. Din această lucrare vedem că Biserica creștină a păstrat unele orînduiri ale lecționarelor (cărților liturgice) iudaice, ca de exemplu citirile din Pentateuh *(sedarim* compuși din *paraşot)* și cele din Profeți *(haftarot)*.

În partea I se discută sistemul lecționar (citirile din Vechiul Testament), așa cum era în uz la iudeii de pe timpul Mîntuitorului.

Autoarea urmărește în cea mai mare parte concluziile profesorului Büchler, care susține că citirile din Vechiul Testament nu se terminau într-un singur an, ci într-un ciclu de trei ani. Citirile începeau în luna Nisan, deși ici și colo se întrevede că această citire începea în luna Tișri (toamna), cum susține prof. Mann. Se pare că practica citirii nu are uniformă în toate cercurile iudaice. Spre deosebire de Strack-Billerbeck și alții, autoarea susține că în timpul Noului Testament era deja fixată seria de haftarot (citirile din Profeți).

În Partea a II-a se ocupă de legătura dintre Evanghelia a IV-a și acest lecționar și cu ordinea sărbătorilor anuale. Partea II-a ne procură confirmarea celor afirmate în Partea I, fiindcă ni se arată că grupele de *sedarim* și *haftarot* din lecționarul iudaic reapar în pericopele cu minunile și cuvîntările Mîntuitorului din Evanghelia a IV-a.

Concluzia de bază a autoarei, din Partea II-a, este că făgașul Evangheliei a IV-a este determinat de ordinea sărbătorilor iudaice. Creștinii iudei, «proveniți din sinagogă» aveau nevoie de o serie de cuvîntări (bazate pe cele ale lui Iisus), care să reflecteze familiarii *sedarim* alături de pericopele din profeți și Psalmi. — *(Pr. Ath. Negoiță)*.

Wolfgang Gericke, *Zur Entstechung des Johannes Evangeliums* (Cu privire la originea (compunerea) Evangheliei după Ioan), în «Theologische Literaturzeitung», an. XC (1965), nr. 11.

Revista de prezentare teologică bibliografică ce apare la Berlin (Republica Democrată Germană), aduce în acest număr acest studiu de interes deosebit pentru noi, ortodocșii răsăriteni.

Se știe că încă în prima jumătate a veacului trecut, paternitatea ioanică a Evangheliei a patra era net și — uneori — violent contestată. Operă a unui «mare necunoscut» — cum socotea corifeul școlii de la Tübingen —, datarea alcătuirii ei pe la anul 170 d. Hr., era socotită ca ceva de la sine înțeles.

Cercetările ulterioare — paleografice și arheologice cu deosebire — au redus această îndepărtare de veacul apostolic a Evangheliei, denunțînd eroarea datării ei atît de tîrzie.

Acum, fragmentul ioanic Ioan XVIII, 31—33, 37—38 (cunoscut în cercurile specialiștilor ca P 52, Rylands 457) adevărește că în jurul anului 100 Evanghelia a patra era cunoscută în Egipt. Aceasta dovedește că la începutul secolului al II-lea, textul ei circula la o destul de apreciabilă depărtare de leagănul făuririi Evangheliei a patra — Asia Minor —, ceea ce înseamnă că acel text «preexista» pornirii lui la drum îndepărtat.

W. Gericke ia în considerare cercetările destul de recente, care urmăresc să împingă datarea Evangheliei a patra cît mai aproape de aceea care ne este nouă familiară: sfîrșitul secolului I.

Studiul în chestiune reclamă o zăbavă atentă și minuțioasă asupra lui. El constituie una din tendințele tot mai evidente — din 1935 încoace, mai ales — de a lăsa Evanghelia a patra acolo unde, temporal, a apărut ea, curmînd transferarea ei arbitrară și, uneori, abuzivă, într-un secol care nu este acela al redactării ei. — *(Pr. Prof. Grigore Marcu)*.

Maria Holban, *Contacts balkaniques et réalités roumaines aux confins danubiens du royaume de Hongrie. A propos de la publication de nouvelles sources concernant Basarab*, în «Revue des études sud-est européenes», tom. III (1965), nr. 3—4, p. 385—417.

Nu de mult, în 1964, istoricul maghiar G. Györffy a publicat în revista «Történelmi Szemle» un număr de documente inedite privind între altele primele contacte dintre Carol-Robert și «marele voievod» român Basarab. Totodată același cercetător a încercat și o reconstituire a evenimentelor ce au precedat acordul intervenit între rege și Basarab în 1324, urmărind să arate că în realitate acest acord de recunoaștere a suzeranității maghiare ar fi fost încheiat încă înainte de 23 octombrie 1317.

Maria Holban reia întreaga problemă, aprofundînd conținutul diplomelor din 23 octombrie 1317, 16 martie 1322, 26 iulie 1324 și 1319 (după 27 iunie) și stabilind cronologia cea mai veridică. În ultima parte a studiului sînt examinate materialele care pun în lumină modul în care regalitatea maghiară a încercat să prezinte conflictul cu Basarab din 1330. Autoarea precizează trei versiuni: prima, destinată papii de la Avignon, înfățișează expediția prin Țara Românească sub forma unei mari incursiuni împotriva tătarilor, încheiată cu o strălucită victorie. La întoarcere oștile maghiare ar fi fost în adevăr lovite și de niște rebeli (armata lui Basarab). A doua versiune, redactată pentru marea masă a supușilor, urmărea să explice pierderea și înlocuirea marelui sigiliu regal. De astă dată se spunea numai că regele, însoțit de o mică escortă, ar fi străbătut în liniște pămînturile vasale transalpine. În cursul acestei «plimbări» o parte din escortă, în care se găsea și vicecancelarul cu sigiliul regal, a fost atacată prin surprindere de vasalul Basarab, fără nici un motiv. Atunci a fost omorît vicecancelarul și s-a pierdut sigiliul. În sfîrșit, ultima variantă, cea mai apropiată de adevăr, destinată celor care sînt răsplătiți în urma expediției, atestă că regele a pornit spre Țara Românească însoțit de o *puternică armată*, cu scopul de a-l ataca pe Basarab.

Dumitru Năstase, *Biserica mînăstirii Tazlău și locul ei în evoluția stilului moldovenesc,* în «Studii și cercetări de istoria artei», seria *Artă plastică,* tom. 13/1966, nr. 1, p. 109—118.

Biserica Mînăstirii Tazlău, zidită în 1496—1497, are o situație cu totul aparte, în contextul arhitecturii medievale moldovenești. Ea a fost înălțată în perioada de vîrf a activității constructive desfășurată în timpul domniei lui Ștefan cel Mare, o dată cu bisericile Sfîntul Nicolae—Popăuți, Sfîntul Mihail—Războieni, Înălțarea Domnului—Neamț și Sfîntul Ioan—Piatra, într-un moment în care direcțiile principale de dezvoltare ale gîndirii arhitectonice autohtone erau precis conturate. Dacă însă fiecare din bisericile enumerate mai sus a putut fi încadrată într-o anumită categorie evolutivă, nu același lucru s-a întîmplat și cu biserica de la Tazlău.

Dumitru Năstase arată că în planul publicat de G. Balș, discutat și reprodus ulterior de cîteva ori, s-a strecurat o greșeală. Astfel, îngroșarea accentuată a zidurilor pronaosului de la Tazlău, vizibilă în planul lui G. Balș, nu corespunde realității înlăturînd această deficiență, biserica apare asemănătoare cu toate triconcurile cu pronaos supralărgit ridicate de Ștefan cel Mare în orașe. Introducînd Tazlăul în grupa bisericilor cu pronaos supralărgit, acest tip de biserică nu mai poate fi considerat exclusiv orășenesc.

Autorul relevă similitudinile existente între concepția arhitectonică de la Tazlău și de la Sfîntul Nicolae—Dorohoi, stabilind că ultima i-a servit drept model celei dintîi. Totodată, prezența la Tazlău, *a doi contraforți, laterali,* în dreptul arcului interior alipit zidului dintre pronaos și naos, elemente absente la celelalte biserici cu pronaos lărgit, subliniază tendința de alungire și înălțare a bisericii. Datorită acestui fapt, la Tazlău se conturează o notă manieristă, atestînd începutul declinului triconcului simplu moldovenesc, care de altfel nu va mai fi reluat niciodată în vremea lui Ștefan cel Mare. — *(Șt. Andreescu).*

C. Sârbu, *Arhiva Mînăstirii Cotroceni,* în «Revista Arhivelor», nr. 1/1966, p. 253—264.

În partea introductivă a studiului sînt prezentate date în legătură cu zidirea Mînăstirii Cotroceni înălțată de Șerban Cantacuzino în anii 1679—1681 în semn de mulțumire că, ascuns în pădurile seculare ale dealurilor Cotrocenilor a scăpat cu viață, urmărit fiind de oamenii lui Duca Vodă la 7 octombrie 1678. Se precizează apoi, că mînăstirea și-a luat numele de la satul și moșia Cotroceni.

În continuare autorul arată cum a intrat moșia Cotroceni în posesiunea lui Șerban Cantacuzino. În anul 1624 printre stăpînitorii satului Cotroceni a intrat și Ghioca în locul lui Istvan, care reușește prin silnicii să acapareze în 1660 întreaga moșie Cotroceni. Din cauza amestecului său în luptele dintre boieri pentru domnie, în iunie 1660 acesta pierde moșia pe care domnitorul Gheorghe Ghica a dăruit-o lui Șerban Cantacuzino în schimbul credincioșiei arătate și pentru pagubele materiale pricinuite de Ghioca. Dar evenimentele imediate survenite cu repeziciunue — venirea lui Grigore Ghica ca domnitor, uciderea postelnicului Constantin Cantacuzino — au împiedicat pe Șerban Cantacuzino să intre imediat în stăpînirea moșiei și satului. Aceasta se întîmplă la 18 noiembrie 1671 cînd Antonie Vodă din Popești «întărește lui Șerban Cantacuzino stăpînirea peste jumătate de sat a fiilor lui Ghioca pentru că aceștia nu reușesc să-și plătească datoria pentru jaful adus de tatăl lor». Cu timpul, prin diferite cumpărări și schimburi, Șerban Cantacuzino va intra în stăpînirea întregii moșii a Cotrocenilor.

Într-un act din 1679 găsim și prima informație în legătură cu intenția lui de a construi o mînăstire.

Este posibil — notează autorul — ca mînăstirea aceasta să fi fost construită pe locul unei bisericuțe sau schit ridicat de jupîneasa Stanca și fiica ei Ilinca și «cu

marele și bunul Lunea» căruia pisania bisericii arată că «i se cuvine laudă nemoartă pre bună faptă».

Cu anul 1680 încep mari vînzări și danii pe care le fac boierii și le întăresc domnii pentru Mînăstirea Cotroceni. Proprietară a numeroase moșii, sate și vii din fostele județe Ilfov, Prahova, Ialomița, Muscel etc., Mînăstirea Cotroceni și-a format și o bogată arhivă care însumează astăzi 3143 acte foi volante din anii 1562—1873 și 536 dosare din anii 1829—1888.

Un loc însemnat în arhiva Mînăstirii Cotroceni îl ocupă hrisoavele de întărire a proprietăților mînăstirii și a anaforalelor date de divan sau de unii dregători în vederea rezolvării unor pricini dintre români și boieri.

Fondul arhivistic mai conține hotărnicii și cărți de alegere a moșiilor mînăstirilor și a moșnenilor, datînd din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, multe din cele scrise în limbi străine: în limba slavonă (81), în limba greacă (131), în limba turcă (21), în limba rusă (1), și în limba franceză (1).

Din grija arhimandritului Visarion, începînd cu anul 1806, Dionisie Eclesiarhul, traduce multe documente slave pentru Mînăstirea Cotroceni și le transcrie în condicile vremii.

În continuare autorul face descrierea următoarelor zece condici aflate în fondul arhivei mînăstirii.

Manuscrisul nr. 206, intitulat «Condica sfintei Mînăstiri Cotroceni în care s-au scris cărțile moșiilor, metoaselor Văleni și Micșani»;

Manuscrisul nr. 207 este «Condica Schitului Pîrlita în care s-au scris sineturile moșiilor sale». Fila 6 are miniatura Schitului Micșani iar la fila 4 există o prefață a condicii făcută de Dionisie Eclesiarhul;

Manuscrisul nr. 208 alcătuit în anul 1843 *Manuscrisul nr. 308*, *Manuscrisul nr. 319*, intitulat «Condică a socotelilor de banii ce au primit și au dat metoasele sfetagoricești Radu Vodă, Mihai Vodă, Cotroceni, Plumbuita, Sfinții Apostoli, Căscioarele, Jitianu, Slobozia, Clocociov, Slatina, Roaba, Hotărani»;

Manuscrisul nr. 430, intitulat «Mînăstiri sfetagoricești. Condica nr. VII». Printre cele 591 acte originale și copii se cuprind catagrafii dintre anii 1816—1832, cuprinzînd relații dintre mînăstirile de la Atos și mînăstirile închinate: Radu Vodă, Mihai Vodă, Cotroceni, Slobozia, Sfinții Apostoli. Un număr de 184 documente privesc Mînăstirea Cotroceni în perioada 1817—1830.

Manuscrisul nr. 690 este «Condica Mînăstirii Cotroceni nr. IV» și se referă la proprietatea mînăstirii din județele Dîmbovița, Muscel, Teleorman, Vlașca din anii 1561—1817;

Manuscrisul nr. 691, intitulat «Condica de documentele Mînăstirii Cotroceni nr. 1». Se mai cuprind tot aici miniaturi reprezentînd ctitorii mînăstirii, ctitorii bisericii, Constantin Ipsilant și Șerban Cantacuzino și stema Cantacuzinilor. Actele condicii sînt din perioada 1578—1814.

Manuscrisul nr. 692, conține 441 copii de documente pentru anii 1531—1806;

Manuscrisul nr. 693 este alcătuit din porunca lui Șerban Cantacuzino în anul 1681 fiind un «Catastih» de toate bunurile cu care a fost înzestrată mînăstirea la întemeierea ei.

În baza unei hotărîri din martie 1965 documentele Mînăstirii Cotroceni ajung la Arhivele Statului (p. 257).

De la paginile 257 la 264 autorul evidențiază principalele probleme ce se desprind din cercetarea acestui fond arhivistic așa de bogat al Mînăstirii Cotroceni.

«Cercetarea amănunțită a arhivei Mînăstirii Cotroceni dă posibilitatea aducerii la lumină a noi fapte și evenimente din istoria orașului București».

M. Regleanu, *Sigiliul iconografic al lui Cernica Mare Vornic*, în «Revista Arhivelor», IX/1966, nr. 1, p. 119—122.

În legătură cu aspectul și valoarea juridică a sigiliilor marilor vornici din Țara Românească — s-a scris — și sînt citate studiile consacrate de Acad. Prof.

Constantin Moisil [1] fost director general al Arhivelor Statului, precum și Prof. Emil Vîrtosu [2].

Sigiliul căruia autorul îi dedică studiul de față este aplicat pe un document emis de Cernica vornicul la 13 ianuarie 1624, dată la care el nu mai deținea funcția de mare vornic. «Sigiliul este unul dintre cele mai vechi ale acestei dregătorii cunoscut în literatura de specialitate și ne prezintă pe marele vornic într-un veșmînt deosebit față de veșmintele cu care sînt îmbrăcați vornicii din sigiliile descrise în lucrările menționate mai sus».

Dregătoria de mare vornic este ocupată de Cernica Știrbei de la 16 august 1602 la 10 decembrie 1610, iar apoi cea de mare logofăt de la 6 aprilie pînă la 8 septembrie 1611.

El mai îndeplinește anumite slujbe și sub domnitorii anteriori, precum și sub cei ce au urmat lui Radu Șerban (p. 119).

La 18 noiembrie 1613 împreună cu 12 boieri hotarnici, Cernica este designat să delimiteze hotarele satelor Mînăstirii Radu Vodă, continuînd să slujească domnilor și țării pînă la 24 martie 1619 cînd este scutit de toate slujbele și treburile după cum se face mențiune în hrisovul lui Gavril Movilă: «lui jupan Cernica fost mare vornic, ca să fie în pace și slobod de toate slujbele și trebile, cîte vor fi ale domniei mele sau trebile țării domniei mele...».

În încheiere este descris menționatul sigiliu aflat pe documentul amintit din 13 ianuarie 1624 prin care Cernica vornicul vinde lui Dumitru Dudescu al doilea vistier 180 de stînjeni din partea de sus a Săcuenilor, alături de ocina Dudeștilor. Imprimat cu tuș negru sigiliul numitului vornic prezintă un diametru de 17 mm gravat în adîncime pentru a fi imprimat pe ceară. Sînt făcute aprecieri asupra modului rudimentar în care este făcut sigiliul comparativ cu alte sigilii din aceeași epocă (p. 122). — *(Ioan F. Stănculescu).*

Livia Bacâru, *Valoarea documentară a filigranelor, cu privire specială asupra cărților românești tipărite în secolul al XVI-lea,* în «Studii și cercetări de documentare și bibliologie», an. VII (serie nouă), nr. 3/1965, p. 273—298.

Studiul filigranelor din hîrtie prezintă importanță pentru datarea tipăriturilor și documentelor vechi nedatate, pentru stabilirea vechilor legături comerciale (comerțul cu hîrtie), cît și pentru etnografie, istoria artei și expertiza documentoscopică (verificarea autenticității unor documente).

Primul care și-a dat seama de importanța studiului filigranelor pentru codicologie a fost celebrul paleograf și cercetător de manuscrise grecești Bernard de Montfaucon, călugăr benedictin, în lucrarea *Palaeographia graeca sive de Ortu et Progressu Litterarum graecarum,* Paris, 1708, unde se reproduc filigrane și se formulează o metodă de identificare a acestora. Apoi, după ce amintește că cercetătorul englez Samuel Leigh Sotheby, în lucrarea *Principia typographica...,* London, 1858, 3 vol., a fost primul care a folosit studiul filigranelor în scop documentar. D-na Livia Bacâru menționează alte cîteva lucrări apărute după cea a lui Sotheby, ajungînd să facă o scurtă prezentare a încă neegalatei lucrări a lui Ch. P. Briquet, *Les filigranes. Dictionnaire historique des marques du papier dès leurs apparition vers 1282 jusqu'en 1600,* Paris, 1907 (4 tomuri), care cuprinde reproducerea unui număr de 16.112 filigrane apărute între 1282 și 1600.

La noi, primul care a reprodus filigrane (prin calchiere), a fost B. P. Hașdeu. Cercetătorii slaviști și istoricii Ioan Bogdan și Damian P. Bogdan au atras atenția asupra importanței filigranologiei. Pentru datarea și identificarea cărților cu ca-

1. C. Moisil, *Studii de sigilografie românească,* în „Revista Arhivelor", II, (1927), nr. 4, p. 127—134.

2. Emil Vîrtosu, *Din sigilografia Moldovei și a Țării Românești,* în *Documente privind Istoria României. Introducere,* vol. II, București, 1956, p. 515—524.

ractere chirilice, tipărite în secolul al XVI-lea, s-au folosit de filigrane cunoscuții cercetători Ivan Karataev, Iosip Badalaci, P. N. Popov, Dejan Medakovici, iar pentru domeniul atît de vast și interesant al cărții românești chirilice din secolul al XVI-lea, Ioan Bianu, Nerva Hodoș și Dan Simonescu, în atît de mult folosita lor lucrare *Bibliografia Românească Veche*. Mai departe, în paragraful intitulat «Metoda de cercetare», după ce se face o scurtă expunere a procedeelor recomandate de Montfaucon (1708), Briquet (1709) și Roberto Ridolfi (1959), în ceea ce privește stabilirea identității a două filigrane, prezente pe coli de hîrtie separate, autoarea și-o însușește pe ultima. Această metodă constă în stabilirea identității certe a două filigrane, pe baza mijloacelor tehnice moderne. După Roberto Ridolfi, «o ediție *fără an* trebuie să fie socotită din același timp cu o alta datată în care se observă un filigran identic. Aproximația corespunzătoare duratei probabile a formei va fi în medie de un an, dar în anumite cazuri, pe care le vom vedea, poate fi redusă mult».

Această metodă — după autoare — dacă este aplicată cărților vechi românești și româno-slave tipărite în secolul al XVI-lea, ar permite:

«— să (se) stabilească dacă o carte neidentificată aparține secolului al XVI-lea;
— să (se) stabilească cel puțin deceniul în care a apărut cartea;
— să servească la identificarea cărții;
— să corecteze datările și, în general, datele bibliografice greșite sau aproximative».

Pe baza cărților românești din secolul al XVI-lea, prezente în Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România (București), autoarea a realizat — prin calchiere — o culegere a tuturor filigranelor prezente în aceste cărți.

La p. 282—283 se găsește «Descrierea filigranelor culese din cărțile românești tipărite în secolul XVI», pentru ca la p. 284—285 să se dea un «Tabel de cărțile românești vechi din secolul XVI», în care sînt descrise filigranele reproduse, în dimensiunile originalelor, la p. 286—297, sub nr. (1)—54, «Bibliografia» (p. 297—298) reprezintă, de fapt, notele studiului întreprins de autoare. — *(Dinu A. Dumitrescu).*

T. G. Bulat, *Ioan Arhimandritul, întîiul egumen al Mînăstirii Hurezi (3 iunie 1693 — 15 iunie 1726)*, în «Mitropolia Olteniei», XVIII (1966), nr. 5—6), p. 432—448.

Alături de conducătorii însărcinați de Constantin Brîncoveanu cu supravegherea lucrărilor de construire a Mînăstirii Hurezi, apare și călugărul Ioan, devenit apoi arhimandrit și «nastavnic» al bogatei Mînăstiri Hurezi, pe care a condus-o timp de peste treizeci de ani, păstrînd legături foarte apropiate cu Constantin Brîncoveanu («care-i scrie misive cu caracter familiar») și cu familia domnitorului după tragicul lui sfîrșit.

Din datele despre originea și activitatea anterioară venirii la Mînăstirea Hurezi, puține și nesigure, autorul pe baza pomelnicului Mînăstirii Hurezi și a unei însemnări pe un *Ceaslov* românesc din 1692, demonstrează că arhimandritul Ioan fusese trei ani egumen la Mînăstirea Cîmpulung, de unde a fost trecut de către Vodă Brîncoveanu la Mînăstirea Hurezi, la 24 septembrie 1692.

În continuare autorul înfățișează momente din activitatea arhimandritului Ioan la Mînăstirea Hurezi, întemeind concluziile sale pe textul unor scrisori adresate arhimandritului Ioan de către Constantin Brîncoveanu, de către doamna lui și de către unii dregători. Autorul stăruiește asupra activității arhimandritului Ioan ca ziditor al multora dintre locașurile sfinte ridicate ori reparate de către domnitor și familia lui în regiunea înconjurătoare Mînăstirii Hurezi, săvîrșite sub supravegherea și îndrumarea arhimandritului Ioan, care a încetat din viață la 15 iunie 1726.

urelian Sacerdoţeanu, *Pomelnicul Mînăstirii Bistriţa Olteană*, în «Mitropolia Olteniei», XVIII (1966), nr. 5—6, p. 477—509.

Pomelnicul Mînăstirii Bistriţa, copiat între anii 1693—1705, de către «mai ulte mîini» dintre care apar numai numele a trei scriitori («Dionisie eclasiarh istriţi», «Pahonie monah» şi «Pafnutie monah»), păstrat în biserica Mînăstirii istriţa vestita ctitorie a boierilor Craioveşti, este publicat integral pentru prima ată pînă acum. Ediţia integrală a pomelnicului «îşi găseşte justificarea deplină trucît pînă acum nu se cunoştea din el decît pomelnicul domnilor ţării pînă la onstantin Brîncoveanu», dar şi pentru importanţa datelor pe care pomelnicul le duce. Autorul atrage atenţia în special asupra importanţei pomelnicului episcopului liment, în care figurează şi Dionisie ieromonah (nr. 22), asupra prezenţei lui ionisie Eclisiarhul în obştea mînăstirii la 1790 (nr. 29), asupra daniei lui Hagi onstantin Pop din Sibiu (nr. 64) şi asupra vizitei canonice a episcopului Iosif obulescu.

După o descriere amănunţită a materialului şi a grafiei manuscrisului, se ublică textul întregului pomelnic al Mînăstirii Bistriţa.

Ştefan Andreescu, *Contribuţii cu privire la trecutul Mînăstirii Tutana*, în «Mitropolia Olteniei», XVIII (1966), nr. 3—4, p. 251—288.

În a doua jumătate a veacului al XV-lea, după ce criza fărîmiţării feudale — care provocase în prima jumătate o pronunţată stagnare în arhitectură — fusese parţial depăşită, se constată din izvoare o revenire a activităţii constructive, mai cu seamă în domeniul arhitecturii bisericeşti. Această revenire în Ţara Românească nu a atins proporţiile celei din Moldova; iar faptul că şi aşa puţinele construcţii din care unele au dispărut cu totul, iar cele ce se menţin nu mai păstrează caracterele originare, face ca orice informaţie în legătură cu locaşurile ridicate în perioada dintre domnia lui Mircea cel Bătrîn (1386—1418) şi domnia lui Radu cel Mare (1495—1508) să devină deosebit de preţioase.

În studiul său, autorul încearcă — întemeiat pe o bogată documentare şi bibliografie — să lămurească unele aspecte legate de întemeierea şi etapele de dezvoltare a fostei Mînăstiri Tutana, una din puţinele mînăstiri care datează tocmai din această epocă.

În prima parte sînt interpretate documentele care permit precizări în legătură cu Mînăstirea Tutana, ca de exemplu: documentul din 1 aprilie 1497, despre un schimb de proprietăţi în vremea lui Basarab cel Tînăr (1477—1482), stabileşte termenul 1482 înainte de care a fost zidită mînăstirea; documentele din veacul al XVI-lea care confirmă existenţa Mînăstirii Tutana sînt multe de la mulţi domnitori şi privesc dăruirea mînăstirii cu sate, moşii, etc., în schimb între documentele de acelaşi fel din veacul al XVII-lea, hrisovul din 13 iunie 1621 dat de Mihnea la Tîrgovişte, în legătură cu întărirea tuturor moşiilor Mînăstirii Tutana, cuprinde afirmaţia că: «aceste sate... au fost date şi rînduite la Sfînta Mînăstire Tutana, de răposatul Mihnea voevod cel Bătrîn (Mihnea cel Rău (1508—1509)... care a făcut Sfînta Mînăstire Tutana mai sus scrisă din temelie». Autorul demonstrează documentat că această informaţie este greşită, şi conchide că «... la sfîrşitul secolului al XV-lea Mînăstirea Tutana era deja o mînăstire de prim rang şi nu un schituleţ oarecare... al cărei întemeietor a fost nu un simplu boier, ci cel puţin o rudă domnească, dacă nu chiar un domn».

În partea a doua cercetează documentele în legătură cu reconstruirea bisericii şi a turnului clopotniţă de către Mihnea Turcitul la 1582, a chiliilor şi zidurilor înconjurătoare la 1620—1621 de către Radu Mihnea, precum şi documente în legătură cu viaţa mînăstirii, pînă la începutul deceniului al patrulea al veacului al XVII-lea.

În partea a treia, urmărește — întemeiat numai pe «material documentar ineși în cea mai mare parte nefolosit» — activitatea Mînăstirii Tutana începînd domnia lui Matei Basarab (1632—1654), pînă la începutul veacului al XIX-lea.

În partea a patra, cercetează problema reparațiilor generale suferite de Mînstirea Tutana în a doua jumătate a veacului al XVIII-lea și în prima jumătate veacului al XIX-lea, întemeiat pe «Cîteva documente care permit în bună parte onstituirea transformărilor aduse ansamblului de la Tutana în timpul fiecăreia aceste refaceri». Analizînd cuprinsul copiilor contractelor încheiate în vederea ărării mînăstirii în 18 februarie 1838 și 21 septembrie 1838 (între postelnicul eorghe Sturza din Ștefănești și jupînul Constantin Moraitu, arendașul veniturilor tanei), autorul încearcă să rezolve și problemele legate de incinta mînăstirii: comunicarea odăilor între ele și utilizarea lor, «cula», «casa cea domnească» (în care obabil a stat Mihnea Turcitul cînd «a fost călător de la Tutana la Argeș»).

Studiul se încheie cu cercetarea veracității datelor cuprinse în pisania lui hnea Turcitul care precizează începerea lucrărilor de reconstrucție «luni, 9 iulie» încheierea lor «luni 10 septembrie 1582» din care se deduce că reconstruirea a fost cută pe temeliile vechii biserici, păstrînd deci planul asemănător cu cel al bisericii la Mînăstirea Dealu, ridicată de Radu cel Mare în ultimii ani a secolului al V-lea și terminată la 1500. În felul acesta autorul trece la cercetarea comparativă trăsăturilor caracteristice ale arhitecturii de la Dealu și de la Tutana, și la cerarea problemei influențelor asupra arhitecturii acestor două biserici, conchizînd părerea noastră este că tipul de biserică de la Tutana și Dealu este o creație orinală, locală, pur românească. închegat, probabil în a doua jumătate a veacului XV-lea» și care a fost folosit și la alte biserici din veacul al XVII-lea: Brebu 640—1650), Plumbuita (1647), Sfîntul Gheorghe din Pitești (1650) și Gura Molui (1653).

Șase reproduceri fotografice (planuri și ansambluri arhitectonice) și o anexă xtul documentului din 20 iulie 1636) completează expunerea.

urel I. Gheorghiu, *Nucetul*, în «Glasul Bisericii» XXV (1966), nr. 1—2, p. 118—138.

Un succint studiu monografic, întemeiat pe o bogată și aleasă literatură de ecialitate și pe documente de arhivă, asupra întemeierii — la sfîrșitul veacului XVI-lea — a Mînăstirii Nucetul din apropierea Tîrgoviștei, de către Gherghina călabul și soția sa Neaga, precum și asupra vieții ulterioare a acestui locaș.

Autorul, în stilul său avîntat, grupează materialul în paragrafele: 1) În veșntul naturii; 2) Confruntări istorice; 3) În umbra zidurilor; 4) Fondatorii; 5) melnicul; 6) Sub povara închinării.

În anexe sînt publicate unele extrase din documentele privitoare la administrea și conducerea mînăstirii în tot timpul existenței ei.

C e r n o v o d e a n u, *Documente inedite privind trecutul bisericii Negustori din București*, în «Glasul Bisericii», nr. 1—2, p. 100—117.

După o scurtă introducere asupra bisericii și a vieții bisericești din jurul ei, t publicate — cu prețioase și judicioase precizări — integral 14 documente, dintre 7 și 1868, păstrate în arhiva istorică proprie a Bisericii Negustori și 1 document, 1867, descoperit în Arhiva Muzeului de istorie a Orașului București.

Cuprinsul documentelor se referă la: diferite socoteli în legătură cu cheltuielile vind întreținerea bisericii; la diferite litigii în legătură cu proprietatea bisericii, la diferite privilegii acordate bisericii.

I. Spiru, *Biserici din orașul Alexandria*, în rev. «Glasul Bisericii», XXV (1966), nr. 1—2, p. 93—99.

După o înfățișare a împrejurărilor istorice ale înființării orașului Alexandria, timpul domniei lui Alexandru Ghica, 1834—1842, este descrisă în amănunt a din cele șase biserici construite în orașul Alexandria între 1836 și 1860: ica Sfînta Adormire (a Maicii Domnului).

Autorul se oprește îndeosebi asupra construcțiilor, reparațiilor și renovărilor ite de biserică pînă în prezent, asupra activității preoților slujitori — de la pînă azi; asupra inscripțiilor aflate pe pereți și pe obiecte de cult și asupra lor de cult și a însemnărilor făcute pe ele.

f. Mircea T. Georgescu, *Biserica Tîrgului din Tîrgoviște*, în «Glasul Bisericii», XXV (1966), nr. 1—2, p. 79—92.

Pe temeiul datelor documentare păstrate la biserica Tîrgului din centrul orașului oviște, al diferitelor documente de arhivă și tipărite, ca și al lucrărilor de spetate, — în prima parte a studiului sînt dezbătute problemele legate de idenarea ctitorului bisericii: «Udriște cămăraș și credincios Mării Sale», menționat omelnicul bisericii construită la 1654. În partea a doua este urmărită viața lolui pînă în zilele noastre, cu deosebită stăruire asupra detaliilor arhitectonice, ora clădirilor anexe, asupra bunurilor bisericii — între care obiectele de cult și ile de cult.

Ca anexe sînt publicate: textul integral al inscripției de pe piatra tombală să în zidul de sud al bisericii, și textul integral al *Pomelnicului* «fericiților ori», cu menționarea ajutoarelor și milelor ce aceștia au făcut bisericii.

Stoicescu, *Locuințele bucureștene la mijlocul secolului trecut*, în «Studii și cercetări de istoria artei. Seria artă plastică», tom. XIII (1966), nr. 1. p. 49—62.

Pornind de la constatarea cu caracter general, că locuințele din capitala țării stre spre mijlocul veacului trecut, precum și modul cum erau construite reflectau chip pregnant diferențele de situație materială și de poziție socială existente e locuitorii din acea vreme ai capitalei, grupîndu-se, după categoria socială roprietarilor lor, în: case boierești, case de orășeni mai înstăriți, (în special ustori și meșteșugari) și case de orășeni săraci, — autorul, întemeindu-se pe literă de specialitate și pe date de epocă, prezintă aceste categorii de locuințe, înd în evidență deosebirile simțitoare dintre ele.

În prima parte prezintă: *casele boierești*, care s-au păstrat cele mai multe; *le tîrgoveților* mai înstăriți — boiernași, negustori și meșteșugari — dintre unele imitau în mai mic pe cele boierești îmbinînd și nevoile profesionale prin văliii și ateliere; iar altele care reproduc planuri de case țărănești și care au cele mai răspîndite; iar ultima categorie de locuințe erau cele în care trăiau cimea — *colibele și bordeiele*.

În partea a doua se ocupă de măsurile luate de autorități pentru modernizarea nfrumusețarea orașului, în epoca dezvoltării țării pe drumul capitalismului. analizate aci *Regulamentul de sistematizare din 1831, Regulamentul de clădiri 1847*, precum și multe hotărîri ale Sfatului orășenesc luate între 1836 și 1861.

În ultima parte sînt prezentate și interpretate planuri de locuințe din epoca liată.

T. G. Bulat, *Din istoricul bibliotecii de la fosta Mînăstire Sfîntu-Sava din București*, în «Glasul Bisericii», XXV (1966), nr. 3—4, p. 313—342.

Constantin Brîncoveanu a înființat biblioteca la Academia domnească de la Sfîntu-Sava din București și la școala de slovenie de la biserica Sfîntul Gheorghe-Vechi din București, fără ca să se poată preciza în chip documentar data înființării lor.

Biblioteca de la Academia domnească este atestată documentar pentru prima dată în scrisoarea lui Nicolae Mavrocordat, din 2 martie 1716, către patriarhul Hrisant al Ierusalimului, în care-i mulțumește că i-a îngăduit să se ocupe de biblioteca de la Mînăstirea Sfîntu-Sava — care era stavropighie a Patriarhiei Ierusalimului —; în aceeași scrisoare Nicolae Mavrocordat asigură că se va ocupa de biblioteca «punînd cărți în ea, nu luînd».

Autorul analizează date documentare cu privire la existența, organizarea și funcționarea bibliotecii în epoca fanariotă, pînă în ultimul deceniu al veacului al XVIII-lea în Mînăstirea Sfîntu-Sava și apoi la biserica Domnița Bălașa. Apoi, întemeiat pe numeroase documente (pe care le publică în întregime, în cuprinsul articolului), urmărește funcționarea ei în epoca Regulamentului organic; iar în ultimul capitol demonstrează documentat cum se făcea «adunarea de cărți și alimentarea fondului livresc prin noi achiziții», în perioada de la 1838, pînă la 1843.

George Potra, *Contribuții documentare la «Școala domnească de slovenie» de la biserica Sfîntul Gheorghe-Vechi din București*, în «Glasul Bisericii», XXV (1966), nr. 3—4, p. 250—312.

Articolul constituie partea documentară a studiului publicat în aceeași revistă (XX/1961, nr. 9—10, p. 837—878) și constă în publicarea integrală a textului a 56 de documente inedite, datate între anii 1741 și 1832. Materialul documentar inedit pe lîngă completarea informațiilor existente despre școala de slovenie, «atinge tangențial și alte probleme».

Cuprinsul documentelor inedite publicate cuprind date noi și importante cu privire la: înființarea școlii de slovenie de la biserica Sfîntul Gheorghe-Vechi, care pare «aproape sigur» că există la jumătatea veacului al XVII-lea; față de prezumția că școala de slovenie din București ar fi existat încă din veacul al XV-lea, un document afirmă că a fost înființată sub Grigore Ghica (1660—1664; 1672—1674), iar altul afirmă că ar fi fost întemeiată sub Șerban Cantacuzino (1678—1688) — deși atunci pare că ar fi avut loc doar o renovare aci; alte date se referă la *scopul școlii de slovenie*, care era cel de pregătirea preoților de mir și a logofeților și diecilor pentru cancelariile domnești, pentru diferiți mari boieri și pentru instituțiile noi care luau ființă în timp. În documente se oglindește de asemenea *starea precară, din punct de vedere material*, pe care a îndurat-o școala de slovenie în epoca fanariotă; o interesantă latură asupra căreia face lumină cuprinsul acestor documente este cea privitoare la *proveniența elevilor* școlii de slovenie, evidențiind că în anumite epoci domnitorii interziceau primirea fiilor de țărani; de asemenea se întîlnesc date importante cu privire la dascălii care au funcționat în acest timp la școala de slovenie, de la biserica Sfîntul Gheorghe-Vechi din București.

N. Grigoraș, *În legătură cu ascendența lui Ștefan cel Mare*. Discuții pe marginea unor inscripții funerare, în «Revista Muzeelor», nr. 2/1966, p. 164—167.

În secolul trecut a fost pusă în discuție filiația, adică s-a încercat să se precizeze cine a fost bunicul lui Ștefan cel Mare. După cercetările efectuate înainte de

3 în special la biserica Sfîntul Nicolae din Rădăuți unde sînt înmormîntate trei soane cu numele de Bogdan — Bogdan I, primul domnitor al Moldovei și ctitorul ericii, Bogdan, fratele și un alt Bogdan, fiul lui Alexandru cel Bun — episcopul chisedec, afirma că cel de-al doilea a fost «bunicul lui Ștefan, prin urmare l lui Bogdan, tatăl marelui Ștefan». Dar această teză este infirmată tot de lchisedec în 1894, cînd susține că Ștefan cel Mare este fiul lui Bogdan care ese la rîndu-i fiul lui Alexandru cel Bun. Sînt citate părerile istoricilor: Vasile van, Ion Bogdan, A. D. Xenopol, Nicolae Iorga, Constantin C. Giurescu și cea nțată în volumul al II-lea al tratatului de Istoria României.

Apoi, sînt citate izvoarele: *Letopisețul de la Putna, Cronica moldo-rusă, Cro-a moldo-polonă*, documentele emise de cancelaria lui Bogdan al II-lea, *Letopi-ul anonim al Moldovei*, și *Pomelnicul Mînăstirii Bistrița*.

O altă categorie de izvoare care n-au mai putut suferi intervenții ulterioare, care autorul le citează în sprijinul dezlegării ascendenței lui Ștefan cel Mare, inscripțiile lespezilor funerare puse chiar de Ștefan cel Mare pe mormintele elor și înaintașilor săi.

Autorul sfîrșește prin a se întreba: de ce în marea majoritate a documentelor erne, Ștefan cel Mare îl arată pe Alexandru cel Bun ca bunic? Răspunsul este — cizează același autor — că Ștefan cel Mare i-a fost nepot lui Alexandru cel Bun, ar nepot de frate nu direct.

Deci concluzia autorului este că Ștefan cel Mare nu-i nepot direct al lui xandru cel Bun, ci un nepot de frate, iar bunicul său adevărat a fost «jupan» gdan, înmormîntat în biserica Sfîntul Nicolae din Rădăuți (p. 167). — *(Ioan F. nculescu).*

C. Cosma, *Din trecutul bisericii Robescu din Focșani*, în «Glasul Bisericii», XXV (1966), nr. 3—4, p. 343—351.

Articolul începe cu o succintă schițare a istoriei orașului Focșani, în care sînt merate evenimentele și documentele dintre 1821 și 1918, în care se face pomenire pre existența și viața bisericii Robescu.

În continuare autorul organizează materialul cercetat astfel: «*ctitoria bisericii*» zidită de Costache Robescu biv vel sărdar și Mariuța Sărdăreasa, în timpul domniei Gheorghe Caragea (1812—1818); «arhitectura bisericii și împodobirea ei»; «cărțile ericii»; «portul ctitorilor»; «cîntăreții și preoții care au slujit la biserica Robescu lespre «postul preoțesc» și «dăjdiile» plătite de preoți». Interesant este paragraful care înfățișează «ocupația enoriașilor bisericii Robescu» în timpul existenței sale.

Articolul se încheie cu date referitoare la «neamul Robeștilor».

Anasie Popa, *Există o Cazanie moldovenească în secolul al XVI-lea? În legătură cu izvoarele Cazaniei lui Varlaam*, în «Cercetări de lingvistică», Cluj, X (1965), nr. 1, ian.—iun., p. 73—84.

Problema existenței unei Cazanii moldovenești, anterioară *Cazaniei lui Varlaam* ost prezentată de către autor și în «Mitropolia Ardealului» (X 1965), nr. 1—3, 73—99); în studiul de față însă se aduce o contribuție la studierea activității urale în limba română din Moldova în secolul al XVI-lea, unde după concluziile cetărilor de specialitate ar fi existat «în prima jumătate a secolului al XVI-lea centru de cultură românească... impulsionat, ca și cel din Transilvania, din eași perioadă, de luteranism». Fapt care îndreaptă cercetările asupra culturii ânești din secolul al XVI-lea într-o direcție nouă.

Pornind de la însemnarea din epilogul *Cazaniei popii Ursu* din Cotliget (raionul uș), copiată în anul 1680: «*...am scris această carte ce să cheamă păucenie*

(= cazanie), *dintru păucenia lui Io Alexandru Vodă din Țara Moldovei...»*, autorul analizează posibilitățile de precizare a voievodului moldovean cu numele Alexandru, care: să fi putut scrie însuși asemenea carte de păucenie; sau să fi luat inițiativa scrierii acestei cărți; ori în timpul căruia să se fi putut scrie această carte. Analizînd stările istorice și culturale, autorul se oprește la voievodul Alexandru Lăpușneanu (1552—1561 și 1564—1568), pe de o parte pentru că a manifestat el însuși unele inițiative culturale (din porunca lui s-au scris, în limba slavă, cronicile de curte ale lui Eftimie și Azarie); iar pe de altă parte pentru că între cele două domnii ale lui, Despot Vodă (1561—1564) — de religie reformată și prieten cu Melanchton — intenționînd să treacă la Reformă toată țara — «a organizat o «academie» cu dascăli din Apus și a întemeiat o tipografie». De aceea este «foarte probabil ca alcătuirea sau traducerea Cazaniei în românește să fi fost o inițiativă a lui Despot Vodă, care s-a desăvîrșit abia în a doua domnie a lui Alexandru Lăpușneanu».

Așadar devine certitudine faptul că *«în Moldova a existat o Cazanie românească în manuscris, înainte de Cazania lui Varlaam (1643)»*.

Pentru demonstrarea acestui fapt autorul coroborează alte date filologice, — confruntînd unele texte din *Cazania popii Ursu* (1680) cu aceleași texte din *Codicele Draganu* (datat înainte de 1634), din *Codicele Sibian* (datat din 1639), din *Cazania de la Cluj* (datată tot din 1639, fiind scrisă de același copist) și *Cazania lui Varlaam* (1643).

Identitatea de texte între *Cazania popii Ursu, Codicele Draganu, Codicele sibian* și *Cazania de la Cluj* dovedește nu numai existența unei *Cazanii românești* în Moldova înainte de 1640, ci și circulația ei pînă în Transilvania.

Iar identitatea textelor din aceste codici datate înainte de 1640 și textul *Cazaniei lui Varlaam* (1643) justifică presupunerea că «Varlaam a utilizat Cazania moldovenească veche, care a constituit un izvor principal al operei sale» și poate acel presupus și neidentificat «izvor comun» care ar explica asemănările ei cu *Cazania lui Coresi* (1581) și cu *Cazania de la Govora* (1642).

N. Grigoraș, *Date și observații asupra picturii bisericii Mînăstirii Cetățuia,* în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLII (1966), nr. 3—4, p. 194—211.

În complexul de la Mînăstirea Cetățuia — sala gotică, palatul domnesc, baia, chiliile și biserica —, construit între anii 1668—1672, biserica concretizează, din punctul de vedere al realizării arhitectonice, o «înțelegere a frumosului obținut prin simplitate și o sinteză originală și fericită a unor elemente aparent disparate», și pictura ei constituie o creație artistică de înalt nivel.

După cercetarea datelor referitoare la problema «Cine a lucrat pictura bisericii Mînăstirii Cetățuia», autorul analizează temeinic «pictura din biserica Mînăstirii Cetățuia», ajungînd la încheierea că în această pictură se constată o îmbogățire, o sporire a numărului de compoziții și de personaje, neobișnuită în a doua jumătate a veacului al XVII-lea.

Din cercetarea frescelor neretușate sau nerestaurate se constată măiestria pictorilor — «frații Mihai, Dima și Gheorghe aromâni, originari din țara turcească, de la Enina» — în tratarea iconografică amplă, cu numeroase personaje și elemente arhitecturale precum și compunerea scenelor legate strîns de viața reală, reușind «să imprime personajelor expresivitatea și dramatismul uman, de reușită introspecțiune psihologică, ca și prin îmbinările ingenioase în compoziții». Aceasta justifică clasarea picturii bisericii Mînăstirii Cetățuia între operele de remarcabilă valoare artistică din țara noastră.

Opt reproduceri fotografice măresc interesul studiului.

Alexandru I. Gonța, *O nouă ctitorie necunoscută a lui Alexandru Lăpușneanu: Mînăstirea de peste Vale de la Vînătorii Bistriței*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLII (1966), nr. 3—4, p. 178—191.

Alexandru Lăpușneanu a continuat tradiția începută de Alexandru cel Bun de a întemeia mînăstiri de călugărițe, întemeind, pe lîngă Mînăstirea de la Greci din Țarina Iașilor și cea de pe Valea Secului, o mînăstire pentru călugărițe numită «Sub Munte», ori «peste valea Bistriței», sau «din jos de Piatra lui Crăciun», în notar cu Vînătorii Bistriței. Singura menționare a acestei mînăstiri era cea din *Dicționarul geografic al județului Neamț, la anul 1890* (București 1895, p. 384), unde autorul lui scria: «Acest schit mai înainte se numia (chiar și astăzi) Schitul «De peste vale», după cum dovedește și documentul din 1650, iunie 20...».

Cercetînd numeroase documente de arhivă, și interpretîndu-le întemeiat și pe literatura de specialitate, autorul a reușit să reconstituie — în special după actele — (dintre 1560 și 1848) privind procese în legătură cu diferite posesiuni — istoria acestei mînăstiri, clădite de Alexandru Lăpușneanu «care a și dăruit-o cu satul Dănești de pe Cracău în anul 1560». Locul pe care a fost zidită făcea parte din locul curții domnești de la Poarta lui Crăciun, și alegerea lui a fost făcută de Mălaiu, vornicul de gloate, de la aceeași curte.

Mînăstirea fiind devastată, în mai 1600, de oștile ungurești venite în Moldova cu Mihai Viteazul, a fost rezidită de Ieremia Movilă și apoi dăruită cu venituri.

La 1807, cînd mitropolitul Veniamin Costache — întemeind seminarul — a mutat călugărițele de la Socola la Agapia, Mînăstirea de peste Vale a trecut, printr-un regulament nou sub administrarea lui Iosif, pustnicul de la Văratec.

După 1848 ea nu mai este pomenită în documente.

Pr. Sc. Porcescu, *Două lucrări de artă din prima jumătate a secolului al XVII-lea*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLII (1966), nr. 3—4, p. 238—240.

Autorul descrie amănunțit cele două portrete-broderii lucrate în veacul al XVI-lea și aflate, în prezent, între alte opere de artă feudală, în trapeza de factură gotică din casele egumenești de lîngă biserica Trei Ierarhi din Iași. Portretele nu sînt înconjurate de o însemnare votivă care ar înlesni precizări în legătură cu personajele reprezentate; însă, pe temeiul unor puternice tradiții, a unei menționări, din 1837, a călătorului rus A. Demidov, și a izbitoarei asemănări a portretelor cu personajele din fresca votivă a bisericii Trei Ierarhi (decapată și păstrată în aceeași trapeză) s-a stabilit că «un portret este al Doamnei Tudosca, prima soție a lui Vasile Lupu, iar celălalt al fiului lor Ioan, mort în fragedă tinerețe».

În continuare autorul demonstrează că aceste broderii nu au fost destinate — așa cum se socotea pînă acum — pentru acoperirea mormintelor Doamnei Tudosca și a tînărului Ioan din biserica Trei Ierarhi, ci au fost tablouri lucrate spre a fi expuse în diferite încăperi din jurul monumentului ieșean, completînd «atmosfera de măreție bazileică pe care o statornicise la curtea domnească a Moldovei și la împunătoarea sa ctitorie, Domnitorul Vasile Lupu».

Aurel Gheorghiu, *Biserica din lemn din Sînghiorzul Năsăudului*, în «Mitropolia Ardealului», XI (1966), nr. 1—3, p. 3—22.

O succintă și bine documentată prezentare monografică asupra vieții sociale și bisericești a populației ortodoxe române din Sînghiorzul Năsăudului, și asupra construirii bisericilor din lemn din regiune.

Materialul adunat este redactat într-un stil viu, colorat și totuși sobru în următoarele capitole: 1) Cadrul geografic; 2) Tălmăcirea numelui și vremea de de-

mult; 3) Biserica de lemn Bunavestire; 4) Biserica de lemn a Sîngiorzului; 5) Slujitorii bisericii cîți se cunosc.

În descrierea bisericilor de lemn din regiunea Sîngiorzului autorul prezintă caracterele specifice ale tuturor bisericilor noastre din lemn pitite prin sînii munților Transilvaniei de nord-est — cu excepția Maramureșului —, care «au un aspect simplu și modest, sobru și original, cum nu se mai întîlnesc undeva pe pămîntul României». «Croite după o arhitectură specifică și potrivite cu aspectul satelor de pe vremuri, cu pridvor, foarte rar fără, ușa principală mai totdeauna la apus, dar am întîlnit-o și la miază-zi și chiar pe ambele părți; scunde, avînd cea mai de efect parte turla care, dispusă după o anumită rînduială, uneori impresionantă prin dimensiunile ei, țîșnește săgetînd spre cer...». Descrierea amănunțită a celor două biserici din lemn din Sîngiorzul Năsăudului completează descrierea generală.

I. P. S. Nicolae, *Mitropolitul Banatului* și Pr. Prof. Dr. Grigorie Marcu, *Sărăcia și lupta împotriva ei în perspectiva Evangheliei*, în «Mitropolia Ardealului», XI (1966), nr. 1—3, p. 3—22.

În cadrul unei aprofundate interpretări a textului: «...pe săraci pururea îi aveți cu voi» (Ioan XII, 8), autorii precizează mai întîi sensurile pe care le are adjectivul «sărac» în «Noul Testament în special, și în Sfînta Scriptură în general: 1) lipsit de cele trebuincioase traiului; 2) cei ce se lipsesc de bunăvoie de avuții din considerente de perfecționare religioasă-morală; 3) păcătoșii pocăiți, plini de căință și de remuscare — «săracii cu duhul»; 4) indiferentul, «căldicelul» din punct de vedere religios-moral.

După aceea este urmărită folosirea și sensul acordat termenilor «sărac» și «sărăcie», în scrierile Sfinților Apostoli, pentru ca, în încheiere, să se demonstreze că în cuvintele «pe săraci pururea îi aveți cu voi» se cuprinde «germenele unui adevăr evident: omul tinde mereu spre mai mult și de-a pururea va fi ceva în viața societății care se va cere împlinit și întregit». Din acest punct de vedere sensul pe care-l capătă săracii, în perspectiva Evangheliei, obligă la «strădania de a o înlătura» din viața omenirii.

I. D. Suciu. *Un document în legătură cu mitropolitul Moise Popovici al Timișoarei* (1724), în «Mitropolia Banatului», XVI (1966), nr. 1—3, p. 117—120.

Publică textul original al diplomei dată la 1 aprilie 1724 de curtea imperială de la Viena către administrația Timișoarei, pentru reglementarea «încasării veniturilor arhiepiscopale pentru ambii mitropoliți greco-ortodocși din imperiu».

O judicioasă prezentare a împrejurărilor istorice din viața bisericească a românilor din Banat în acea vreme precede publicarea și explicarea textului diplomei.

Prof. Dr. Gh. Cotoșman, *Cronica de la Ezeriș din Țara Banatului*, în «Mitropolia Banatului», nr. 1—3, p. 102—116.

Descrie și prezintă cuprinsul celor 14 însemnări scrise, pe 21 pagini ale așazisei «Cronici de la Ezeriș», la sfîrșitul veacului al XVIII-lea și în prima jumătate a veacului al XIX-lea, «de 2—3 preoți ortodocși români, care s-au succedat la conducerea parohiei Ezeriș, de-a lungul unui secol».

Cele 14 însemnări «descriu și comentează evenimente și întîmplări din cele mai variate, desfășurate pe pămîntul Banatului: comuna Ezerișul Mare și împrejurimile din regiunea Caransebeș—Lugoj—Bocșa—Oravița—Reșița».

Dr. Petru Răm n e a n t u, *Două clopote din secolul al XV-lea sau al XVI-lea din Gaiul mic*, în «Mitropolia Banatului», XVI (1966), nr. 1—3, p. 58—64.

Folosind cu pricepere bibliografia generală și pe cea românească cu privire la turnarea și folosirea clopotelor, precum și datele istorice referitoare la cele două clopote descoperite întîmplător, în anul 1903, îngropate în țarinele satului Gaiul mic din Banat, ca și tradițiile orale locale, — autorul, după o scurtă prezentare istorică asupra acestei așezări românești, demonstrează că:

Cele două clopote descoperite în Gaiul mic și păstrate în prezent în Muzeul din Vîrșeț, fac parte din cele mai vechi clopote păstrate din Biserica Română;

Că ele aparțin în chip neîndoielnic acestui sat a cărui populație are o continuitate permanentă pe aceeași vatră din epoca preistorică pînă în zilele noastre;

Că aceste clopote au fost ascunse prin îngropare în timpul stăpînirii otomane; și că timp de zece generații — înainte de 1903 — populația satului s-a preocupat permanent de găsirea clopotelor îngropate de strămoșii lor, în trecut.

Pavel A. C e r e m u h i n, *Învățătura despre iconomia mîntuirii în teologia bizantină: soteriologia lui Nicolae Cabasila*, (traducere din limba rusă și prezentare de Paraschiv V. Ion), în «Mitropolia Olteniei», XVIII (1966), nr. 5—6, p. 400—431.

Studiul publicat de teologul rus Pavel A. Ceremuhin în revista «Studii teologice» editată de Patriarhia de Moscova (caietul al III-lea, Moscova, 1964, p. 145—185) este intitulat: *Învățătura despre iconomia mîntuirii în teologia bizantină, episcopul Nicolae de Metona, mitropolitul Nicolae Cabasila și Nichita Acominatul*, și cuprinde patru capitole: o prezentare a caracteristicilor generale ale teologiei bizantine, în capitolul întîi; contribuția episcopului Nicolae de Metona la precizarea soteriologiei ortodoxe, în capitolul al doilea; prezentarea lucrării *Tezaurul Ortodoxiei* a lui Nicolae Acominatul, în capitolul al treilea; și o aprofundată analiză a concepției soteriologice a mitropolitului Nicolae Cabasila și însemnătatea ei în cadrul teologiei bizantine, în capitolul al patrulea.

Traducătorul face mai întîi o succintă prezentare a cuprinsului primelor trei capitole, după care traduce în întregime capitolul al patrulea al studiului lui Pavel A. Ceremuhin.

În capitolul tradus, autorul prezintă la început cele două lucrări ale lui Nicolae Cabasila *(Despre viața în Hristos și Tîlcuirea dumnezeiești liturghii)* pe cuprinsul cărora se întemeiază studiul său. Apoi studiază *învățătura lui Nicolae Cabasila despre iconomia mîntuirii*, grupînd materialul în următoarele paragrafe: antropologia; insuficiența adevărului Legii vechitestamentare pentru împăcarea cu Dumnezeu; sfera noțiunii «iconomia mîntuirii»; cauza finală a întregii iconomii a mîntuirii; desființarea întreitului obstacol dintre oameni și Dumnezeu (1) depărtarea și separarea firilor dumnezeiască și omenească; 2) păcatul și 3) moartea); deplinătatea bunurilor care vin prin iconomia mîntuirii; acțiunea specială a fiecărui ipostas; golirea și umilirea Fiului lui Dumnezeu cu cele trei momente principale ale iconomiei mîntuirii înfăptuite de Hristos: întruparea, moartea de cruce, învierea; a doua venire și învierea morților; viața și moartea Mîntuitorului, ca restabilire a cinstirii lui Dumnezeu, adică descoperirea bunătății lui Dumnezeu.

În continuare autorul prezintă învățătura lui Nicolae Cabasila *despre unirea cu Hristos prin mijlocirea Tainelor*, lămurind concepțiile lui fundamentale, în special cele care se referă la legătura Tainelor Bisericii cu iconomia mîntuirii.

În ultima parte a studiului său autorul studiază *soteriologia lui Nicolae Cabasila și însemnătatea ei*, demonstrînd că locul central în soteriologia lui Cabasila îl ocupă învățătura despre cele trei obstacole care ne despart de Dumnezeu și despre înlăturarea lor prin trei acțiuni ale iconomiei mîntuirii înfăptuite de Hristos.

De aceea «teologia lui Cabasila este *soteriologică*, întrucît în ea întreaga expunere se bazează pe iconomia mîntuirii lui Hristos, și pe împerecherea acesteia cu Tainele, prin care creștinul intră în viața veșnică.

Pr. Gheorghe I. Drăgulin, *Păreri noi despre Ortodoxie în literatura protestantă contemporană*, în «Glasul Bisericii», XXV (1966), nr. 1—2, p. 69—78.

După o succintă și judicioasă prezentare a pozițiilor eronate — ca urmare a influenței lui Harnack — în cercetarea protestantă asupra Ortodoxiei, este înfățișată poziția nouă manifestată de cercetarea obiectivă a Ortodoxiei de către Profesorul protestant Ernst Benz, de la Universitatea din Marburg, în lucrarea intitulată: *Duhul și viața Bisericii Răsăritene* (Hamburg, 1957).

Îmbogățind metodele vechi de cercetare, cu metoda intuitivă a «contactului nemijlocit cu realitatea cercetată...», Prof. Ernst Benz tratează în 14 capitole realitatea vieții ortodoxe sub toate aspectele ei, începînd cu «icoana». Autorul se oprește — în analiza sa critică asupra cuprinsului operei Prof. Ernst Benz — îndeosebi asupra problemelor de iconografie, de liturgică și de dogmatică, — folosind și lucrarea lui A. Vedernicov, *O atitudine nouă a Apusului față de Ortodoxie* (publicată în «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 10/1958).

Pr. D. Buzatu, *Din istoria Molitvelnicului ortodox*, în «Mitropolia Olteniei», XVIII (1966), nr. 1—2, p. 16—46.

Molitfelnicul este cartea cu rînduiala Tainelor, ierurgiilor și altor binecuvîntări și sfințiri pe care o poate folosi numai preotul («nici diaconii nu o pot folosi»). «Este o mare deosebire de conținut și de rost între o «carte de rugăciuni pentru credincioși și un Molitvelnic», căruia îi corespunde în Biserica Romano-Catolică *Rituale Romanum*, iar în Biserica Anglicană *Prayer Book*.

Cu toate că Molitfelnicul este cartea fără de care viața bisericească a credincioșilor nu se poate concepe, în «limba română nu avem o istorie a lui». Pornind de la această constatare autorul încearcă să prezinte date și material pentru o istorie a Molitfelnicului ortodx. În acest scop el folosește și interpretează, în primul rînd, cuprinsul Molitfelnicului, iar în al doilea rînd manuale și lucrări de liturgică, ca și unele studii speciale asupra Molitfelnicului. Materialul este organizat pe probleme, privind: *denumirea; cuprinsul; evoluția; manuscrise; tipărituri; piese originale; piese speciale*. În acest din urmă paragraf, cel mai dezvoltat (p. 23—44), este cercetat comparativ (după Molitfelnicele grecești, slavonești și românești) cuprinsul rînduielilor și rugăciunilor la Sfintele Taine și la ierurgii.

În ultimul paragraf «Observații» (p. 44—46), autorul sintetizează rezultatul cercetării sale, în 10 puncte, oprindu-se în primul rînd la observații cu privire la formarea Evhologhiului sau Molitfelnicului prin «jocul liber al rugăciunii improvizate» și «al înfloririi imnelor noi — contracarînd pe cele eretice» în primele patru veacuri creștine, și apoi prin opera de selecționare și sistematizare din veacurile al V-lea—al VIII-lea. După aceea se justifică «uniformitatea și consonanța» prin reproducerea stereotipă datorită tiparului, care explică totodată conservarea erorilor, lipsurilor și insuficiențelor ceea ce a necesitat acțiunile de diortosire, prin mijlocul cărora s-au făcut și unele inovații — care «pot fi bune sau utile, rele sau greșite, ori indiferente». Observațiile se opresc apoi asupra raporturilor cu operele similare confesionale, asupra aspectului scripturistic al conținutului Molitfelnicului, asupra frecvenței slujbelor și rugăciunilor din Molitfelnic și se încheie cu semnalarea necesității de resistematizare a îndrumărilor canonice și a indicațiilor tipiconale.

Dumitru I. Găină, *Virtute și păcat în cărțile populare românești*, în «Glasul Bisericii», XXV (1966), nr. 1—2, p. 57—68.

Întemeindu-se pe textul cărților populare românești tipărite și pe lucrări de studiere a acestor cărți populare, autorul cercetează, în capitolul întîi, felul cum se reflectă în aceste cărți populare virtuțile sociale: muncă, dreptatea, prietenia, solidaritatea, pacea. Iar în capitolul al doilea cercetează cum se reflectă în aceste cărți păcatele sociale: lăcomia, lenea, zgîrcenia, clevetirea, minciuna, înșelătoria, cruzimea, uciderea, exploatarea.

Cercetarea se încheie cu concluzia că «în viața poporului român cărțile populare n-au însemnat numai un simplu divertisment de lectură, ci au dat poporului o satisfacție mai adîncă de ordin moral și social...».

Jean Meyendorff, *Iconografia înțelepciunii divine în tradiția bizantină*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLII (1966), nr. 3—4, p. 162—177.

Studiul a fost publicat în «Cahiers Archeologiques», vol. X, Paris, 1959, p. 259—277, de către Arhimandritul Nestor.

Constituirea de către împărații Constantin și Iustinian a unei biserici închinate Înțelepciunii divine a dat subiectului «Sofia» un loc central în arta bizantină. În acest fel, în baza învățăturii creștine despre înțelepciune, biserica Sfînta Sofia devenea afirmația solemnă că înțelepciunea veche își găsește împlinirea în Iisus Hristos. În legătură cu ridicarea de biserici închinate Sfintei Sofii în diferite centre ale Orientului creștin (Edessa, Niceea, Salonic, Ohrida, Kiev, Novgorod, etc.), și iconografia s-a inspirat din acest subiect și ajunge uneori la simbolisme neașteptate.

Studiul cercetează cele trei aspecte principale ale problemei: «Hristos-Înțelepciune», «Hristos-înger», «Îngerul-Înțelepciune», analizînd reprezentarea iconografică a acestor trei teme pe diferite icoane, scene picturale și miniaturi, în diferite epoci și în diferite Biserici.

Astfel în legătură cu «Hristos-Înțelepciune», autorul, pornind de la constatarea că «tema Înțelepciunii este dezvoltată în multe cărți din Vechiul Testament și a fost interpretată în chip unanim de Tradiția creștină ca o proorocire asupra lui Hristos», urmărește interpretarea dată în Noul Testament, la Sfinții Părinți și în tradiția bizantină locurilor din Proverbe VIII, 23 și IX, 1 ș.u., și se oprește la interpretarea dată de Atanasie Sinaitul (†† circa 700) în cele *Patru zeci și două de întrebări cu răspunsuri* (lucrare foarte răspîndită în țările slave datorită unei traduceri din veacul al X-lea). Această interpretare, caracterizată printr-o «deosebită insistență asupra Euharistiei, a fost reluată de imnografi și a influențat în chip sigur și direct pe decoratorii de biserici». Adăugînd parafrazarea textului din Proverbe, făcută de Cozma de Maiuma în *Canonul din Sfînta și Marea Joi* (compus în veacul al VIII-lea) ca și din alte imne, se explică perfect amănuntele iconografice ale monumentelor de mai tîrziu, în care «imaginea Înțelepciunii venind să locuiască într-o casă pămînteasca și chemînd pe oameni să participe la ospățul ei a fost deci înțeleasă ca o *imagine clară a Întrupării*, casa reprezentînd în chip esențial pe primitorul acestui act dumnezeiesc: trupul în general, Fecioara și în sfîrșit Biserica.

În continuare sînt explicate: icoanele din miniaturile unei *Biblii* în traducere siriacă, manuscrise din veacul al VII-lea — al VIII-lea; celebrul mozaic din nartexul Sfintei Sofii din Constantinopol; o ilustrație la o culegere de *Omilii* ale Sfîntului Ioan Gură de Aur; iar în veacurile al XIII-lea — al XIV-lea pictorii, îmbogățind temele iconografice, preferă subiectele vechitestamentare și reprezentările înțelepciunii devin frecvente.

Iar datorită controversei palamite despre energiile divine, reprezentarea Înțelepciunii prin femeie trece la reprezentarea prin înger (biserica Fecioarei din Prizren), ceea ce duce la reprezentarea «Hristos-Înger». Autorul prezintă justificarea

scripturistică a învățăturii patristice de a socoti că Mesia-«Vestitorul» poate fi reprezentat prin «Îngerul de Mare Sfat», «îngerul legămîntului», «îngerul Domnului», ceea ce a dus și la reprezentarea lui Hristos prin înger în iconografie. Se stăruiește apoi asupra formei vechi a Sfintei Treimi vechitestamentare, care de la Rublev este reprezentată prin cei trei îngeri la stejarul lui Mambre. Din veacurile al XIII-lea — al XIV-lea există însă reprezentări iconografice a scenei de la stejarul lui Mambre care înfățișează pe Logosul dumnezeiesc însoțit de doi îngeri, — pentru că îngerul din mijloc este deosebit de ceilalți și numai el are nimbul cu cruce.

În veacurile al XII-lea — al XIV-lea, gustul pictorilor pentru reprezentările simbolice vechitestamentare ale realităților noutestamentare (deși contrazicea can. 82 al Sinodului Trulan, care interzicea reprezentarea lui Hristos sub simbolul mielului, căci El apăruse în realitate), justificat ca «o regăsire — sub paleologi, în cadrul Renașterii umaniste — a gustului pentru reprezentarea simbolică a realităților religioase, întrucît umaniștii bizantini ai epocii insistau asupra imposibilității de cunoaștere și de pătrundere a lui Dumnezeu pe de o parte, și pe de altă parte asupra posibilităților proprii și autonome ale minții umane pentru a cunoaște tot ceea ce nu este Dumnezeu», — nu vedea altă punte între uman și divin decît simbolul. În acest cadru se dezvoltă reprezentarea «Îngerului-Înțelepciune», ca simbol pentru Hristos. Autorul analizează în continuare diferitele și numeroasele reprezentări iconografice ale acestui simbol în bisericile din Serbia și din Rusia, demonstrînd și fundamentarea lor teologică și legătura între iconografia bizantină și cea rusă în legătură cu acest subiect.

Toate aceste reprezentări iconografice ale Înțelepciunii — «Hristos-Înțelepciune», «Hristos-Îngerul» și «Îngerul-Înțelepciune» au constituit ilustrarea textului din Proverbe.

Autorul descrie apoi o icoană apărută în regiunea Novgorodului, care înfățișează pe «Sofia» care «nu mai este o ilustrare directă a textului Proverbelor, ci o icoană simbolică a persoanei Logosului: ...Înțelepciunea-Înger șade, în față pe un tron, încoronată, îmbrăcată cu veșminte împărătești, ținînd un sul și un sceptru. Această figură centrală este încadrată de Fecioara ținînd Pruncul, și de Ioan Botezătorul, deci este vorba de un fel de «Deisis». Iar deasupra într-o «frîntură» de cer, un bust al lui Hristos lăsînd mîinile în jos spre simbolul Său sau manifestarea Sa — Îngerul-Înțelepciune».

În încheierea studiului său, autorul semnalează că «în anii din urmă ai veacului al XV-lea, arhiepiscopul Ghenadie al Novgorodului, stabilind o «sărbătoare-hram», la catedrala sa Sfînta Sofia, a ales sărbătoarea cea mai mare a Maicii Domnului — Adormirea (15 august). Această reformă a fost desigur inspirată de ideea generală și tradițională a cărei urmare este ca Fecioara Maria și Biserica sînt amîndouă temple ale Înțelepciunii». De altfel în ritul bizantin textul din Proverbe IX este folosit ca parimie și la slujba sfințirii bisericii și la toate sărbătorile Maicii Domnului.

Din aceasta au luat naștere noile interpretări despre înțelepciune care au apărut în Rusia în secolul al XVI-lea, de care autorul nu se mai ocupă.

Întemeierea studiului pe operele Sfinților Părinți, pe literatura bizantină și modernă de specialitate ortodoxă și eterodoxă mărește valoarea lui.

C. I. G. I

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».