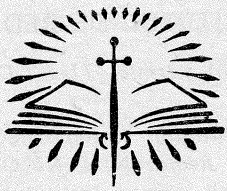
STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a - ANUL XXII — Nr. 3—4 - MARTIE - APRILIE 1970
BUCUREŞTI

STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a - ANUL XXII, Nr. 3—4, MARTIE-APRILIE 1970

BUCUREŞTI

COMITETUL DE REDACȚIE :

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

Membri : *din partea Institutului teologic de grad universitar din București : P. C. Diac. Rector N. I. NICOLAESCU și P. C. Pr. Prof. ENE BRANIȘTE ; din partea Institutului teologic de grad universitar din Sibiu: P. C. Pr. Rector ISIDOR TODORAN și P. C. Pr. Prof. GRIGORE T. MARCU.*

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

COLABORATORI

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

CUPRINSUL

Pr. Prof. D. Stăniloae, *Temeiurile teologice ale ierarhiei și ale sinodalității ei* 165

Pr. Prof. Ioan Rămureanu, *Evenimentele istorice înainte și după Sinodul de la Calcedon* 179

Pr. Chiril Pistrui, *Unul din cele mai vechi manuscrise slave din țara noastră* 212

Arhim. Benedict Ghiuș, *Faptul răscumpărării în ciclul Întrupării* . 230

Pr. Sebastian Chilea, *Logos și Ethos* 250

Doctorand Pr. Traian D. Valdman, *Vechea organizare a Bisericii și Sinodul I Ecumenic* 267

Doctorand Nicolae D. Necula, *Participarea credincioșilor laici la cult în Bisericile Răsăritene* 278

Doctorand Alexandru I. Stan, *Preotul Gheorghe, islamist transilvănean în secolul al XV-lea* 291

Note bibliografice 299

Manuscrisele nepublicate nu se restituie. Colaboratorii sînt rugaţi să-şi păstreze copie de pe manuscrisele pe care le trimit Redacţiei.

*

Manuscrisele, cărţile, comunicările oficiale ale Eparhiilor, revistele periodice, abonamentele şi orice fel de corespondenţă privitoare la revistă se trimit pe adresa: Editura Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, Intrarea Patriarhiei nr. 9, sectorul V, Bucureşti, cont. 49.8.01.000 — Banca Naţională a R. S. România, Filiala sectorului V, cu menţiunea: pentru «Studii Teologice», revista Institutelor Teologice din Patriarhia Română.

Pr. Prof. D. Stăniloae

TEMEIURILE TEOLOGICE ALE IERARHIEI ŞI ALE SINODALITĂŢII EI

Ierarhia şi sinodalitatea ei în Biserica Ortodoxă implică în sine trei principii: principiul comuniunii, care e principiul general al întregii vieţi a Bisericii şi de la care conducerea ei nu se poate abate; principiul originii transcendente a slujirii ei, prin care se deosebeşte în cadrul comuniunii bisericeşti ca o comuniune aparte; şi principiul complimentarităţii între conducerea sinodală ierarhică şi poporul bisericesc. Fiecare din aceste principii au diferite temeiuri dogmatice.

1. *Principiul comuniunii* îl găsim pe toate treptele existenţei, de la Dumnezeu pînă la ultima creatură.

Modelul şi sursa întregii comuniuni este Dumnezeu în Treime. Comuniunea în Dumnezeu este perfectă. Ea ne arată că nu există cunoaştere şi spiritualitate adevărată decît în comuniune. Aceasta pentru că fără comuniune nu există iubire, iar fără iubire nu există cunoaştere şi spiritualitate. Numai prin iubire un subiect pătrunde în interiorul altui subiect sau se deschide aceluia. Numai în iubire se ating profunzimile sau înălţimile fiinţei ascunse în subiecte şi se îmbogăţeşte fiecare subiect din viaţa celorlalte subiecte şi în armonie cu ele. De aceea în perfecta comuniune treimică înţelepciunea este una, voinţa una, fiinţa una şi puterea una. Sfînta Treime arată că principiul unităţii este nu o persoană singulară, ci comuniunea sau principiul iubirii.

După modelul Sfintei Treimi este creat şi omul în comuniune. Sfîntul Grigorie de Nisa spune: «Nu într-o parte a firii (umane) este chipul lui Dumnezeu, nici în vreunul din oamenii priviţi în ei înşişi este harul, ci această putere străbate prin tot neamul omenesc... Deci toată firea omenească care străbate de la cel dintîi om pînă la cel de pe urmă este un singur chip al Celui de sus» (*De Opificio ominis.* P. G.. XLIV, 135).

Filozofia din ultima jumătate de secol a pus în evidenţă faptul că omul nu poate avea conştiinţa eului propriu decît în relaţia cu un «tu». Dar mai trebuie arătat că «eu» şi «tu» nu putem fi fără un conţinut comun de preocupări, iar cel mai preţios conţinut este un al treilea subiect. Iar în categoria celui de al treilea intră toate persoanele care nu sînt în relaţia momentană de «eu-tu». Conjugarea are neapărat trei persoane: *eu — tu — el*; nici mai mult, nici mai puţin. Omul nu se descoperă pe sine decît în măsura în care descoperă pe ceilalţi oameni. Noi vorbim în general de perioada care a început cu Renaşterea ca despre o perioadă a descoperirii omului. Dar, pînă în preajma timpului nostru, omul nu şi-a descoperit decît eul propriu. De aceea a fost posibil ca unii mergînd pe alte continente să descopere numai spaţiile geografice ale acelor continente şi bogăţiile lor, nu şi

popoarele de acolo. Descoperirea omului din perioada ce a urmat Renașterii a fost o descoperire a omului ca individ, dar acesta nu este omul întreg. Numai în comuniunea «eu-tu-el» omul se descoperă în întregime, pentru că se descoperă ca subiect înzestrat cu atributele responsabilității, pentru că descoperă egala valoare a umanului în toate persoanele.

Nu există persoană în afara legăturii ontologic-dialogice cu alte persoane. Nici o persoană nu se poate realiza cu adevărat fără activarea acestei legături printr-o comuniune reală.

Persoana este prin definiție subiect de comuniune. Ea trebuie să se comunice altor persoane și trebuie să primească comunicarea de la alte persoane. Ea nu se poate realiza intelectual și moral decît în comuniune. Iar în comuniunea adevărată o persoană nu pune pe alta în situație de inferioritate. Comuniunea adevărată se realizează între parteneri care se socotesc egali. Toate conflictele dintre oameni provin din faptul că nu se tratează reciproc în legăturile dintre ei ca subiecte egale.

Legătura de comuniune, înscrisă în natura umană prin creație în virtutea faptului că e făcută după chipul lui Dumnezeu, este restabilită în cei ce se unesc prin credință în Hristos, întrucît aceștia devin un trup al Lui. Sfîntul Apostol Pavel a insistat asupra unității de trup de care se bucură cei ce sînt în Hristos. Pe Corintenii care se dezbinaseră între ei Sfîntul Apostol Pavel îi întreabă: «Oare, s-a împărțit Hristos?» (I Cor. I, 13) [1].

Un rol important în adunarea credincioșilor în Hristos îl are unitatea credinței și împărtășirea euharistică cu același Iisus Hristos.

Sfîntul Apostol Pavel a pus în legătură adunarea credincioșilor în Hristos într-o unitate de trup cu ideea că prin aceasta Logosul divin, Care s-a întrupat, a început să readune în Sine creaturile care s-au dezbinat prin păcat și au ieșit din Logos. Hristos a venit ca pe toate să le readune, să le recapituleze în Sine (Colos. I, 16, 20). Unii Părinți au văzut unitatea primordială a făpturilor în Logos ca avînd o bază în unitatea eternă a rațiunilor lor în Logosul divin (Sfîntul Maxim Mărturisitorul).

În general Părinții orientali, reluînd ideea unității de trup pe care o alcătuiesc creștinii în Hristos subliniază rolul Sfîntului Duh în realizarea acestei unități. După ei, prin Duhul lui Hristos ia ființă și se susține Biserica în calitate de trup tainic al Domnului, de comuniune sau catolicitate bisericească. Sfîntul Grigorie de Nazianz și Sfîntul Grigorie de Nisa atribuie Sfîntului Duh faptul că la Cincizecime se pune baza înțelegerii sau a gîndirii comune între credincioșii de diferite graiuri, care alcătuiesc Biserica. Cel dintîi zice: «Căci sînt

1. Sf. Chiril al Alexandriei, *Dial. de S. Trinitate*, I, P.G., LXXV, 696 D — 697 A: «Transformarea naturii noastre divizate și egoiste în natura Bisericii, adică această reunire a individualității umane cu Hristos și cu semenul în natura cea una a Bisericii devine una din temeiurile pentru rugăciunea noastră pentru toți oamenii și în special pentru cei decedați, a credinței noastre în valoarea rugăciunilor sfinților și a botezului copiilor pentru credința părinților spirituali (a nașilor)». Se poate adăuga că această unificare a inșilor separați în Biserică e și temeiul pentru într-ajutorarea, colaborarea și slujirea reciprocă.

toţi adunaţi de acelaşi Duh într-o armonie unitară, întrucît El a pus în mulţi una şi aceeaşi înţelegere» [2]. Sfîntul Duh este «Duhul comuniunii», adică al unităţii întregului, în care mădularele nu se contopesc într-unul singur. Sobornicitatea (catolicitatea) poate fi înţeleasă şi ca comuniune; ea e nu numai o unitate ca atare, ci o formă specială a unităţii. Există o unitate a întregului, în care diferitele părţi nu mai pot fi deosebite, distinse; există apoi unitatea unui grup, care e ţinută la un loc printr-o comandă exterioară; însfîrşit există unitatea unor obiecte de acelaşi fel, juxtapuse. Sobornicitatea sau catolicitatea se deosebeşte de unitatea ca atare, întrucît este o formă deosebită a ei: este *unitatea comuniunii*. Unitatea comuniunii este singura unitate care se conciliază cu demnitatea personală a celor ce se unesc, singura în care nici o persoană nu e supusă alteia şi singura în care instituţia nu este văzută ca «extrapersonală» sau «suprapersonală», ameninţînd astfel persoana. În unitatea comuniunii persoanele sînt adunate tocmai în egalitatea şi libertatea lor; instituţia este în ea expresia comuniunii: în unitatea comuniunii, structurile sînt simple comuniuni de persoane cu servicii identice.

2. Dar sinodalitatea ierarhiei nu se întemeiază numai pe principiul comuniunii. Dacă s-ar întemeia numai pe acest principiu ea nu s-ar distinge ca un organ cu o slujire aparte în Biserică.

Sinodalitatea ierarhiei reprezintă comuniunea persoanelor înzestrate cu *o slujire specială* în Biserică. Această slujire are un caracter întreit. Ea constă în propovăduirea neschimbată a învăţăturii lui Hristos, în sfinţirea credincioşilor şi în conducerea pastorală a lor spre desăvîrşirea în Dumnezeu. Ele corespund celor trei slujiri ale Mîntuitorului. Dar aceste trei slujiri sînt atît de solidare, atît de nedespărţite între ele, încît înfăptuiesc o singură operă. Această operă e numită de cele mai multe ori cu numele general de sfinţire a credincioşilor, dar ea trebuie înţeleasă ca realizîndu-se prin purificarea şi desăvîrşirea, sau prin asemănarea şi unirea lor cu Dumnezeu, adică prin împărtăşirea tot mai deplină de El [3].

Propovăduirea învăţăturii neschimbate a lui Hristos şi conducerea credincioşilor pe calea mîntuirii spre desăvîrşirea în Dumnezeu se încadrează în acţiunea aceasta de sfinţire progresivă a lor. Căci învăţătura nu li se împărtăşeşte dintr-un interes teoretic, iar conducerea pastorală nu constă dintr-un simplu exerciţiu de putere, fără scop, ci amîndouă slujesc desăvîrşirii sau sfinţirii progresive a credincioşilor.

O asemenea slujire de îndumnezeire împlineşte, după autorul scrierilor areopagitice, şi fiecare ceată îngerească în raport cu ceata în-

2. Sf. Grigorie de Nazianz, *In Pentecostem*, Oratio 16, P.G., XXXVI, 448.

3. Dionisie Areopagitul, *De coelesti hierarchia*, cap. III, 2, P.G., III, 166: «Deci scopul ierarhiei este asemănarea şi unirea cu Dumnezeu, pe cît este cu putinţă, avîndu-L pe Dumnezeu ca conducător al întregii sfinte ştiinţe şi lucrări». *De ecclesiastica hierarchia*, cap. I, 3. P.G., III, 376. Voia Sfintei Treimi «este mîntuirea fiinţelor din planul nostru şi a celor mai presus de noi. Iar aceasta nu se poate realiza fără să se îndumnezeiască cele ce se mîntuiesc. Iar îndumnezeirea este asemănarea şi unirea cu Dumnezeu pe cît este cu putinţă. Iar acesta e scopul comun al întregii ierarhii».

ferioară. Dar în această lucrare intră nu numai purificarea, care s-ar putea numi sfințire în sens strîns, ci și luminarea și desăvîrșirea.

Ba chiar și purificarea e o purificare de neștiință în lumea îngerească, deci implică un asemenea efect și în planul omenesc [4].

În general cunoștința despre Dumnezeu nu se împărtășește fără o legătură cu tainele, iar tainele nu sînt lipsite de o înrîurire iluminatorie asupra credincioșilor. Cunoștința în Biserică se dă înainte de primirea tainelor, pentru ca oamenii să le primească cu credință, și după primirea tainelor, pentru a înțelege harurile primite. Cine prin cuvîntul anterior se simte îndemnat spre primirea unei taine, nu simte acest îndemn fără lucrarea Duhului Sfînt. Am văzut că Sfîntul Grigorie de Nazianz spune că la Cincizecime mulțimea adunată în jurul Apostolilor a fost adusă prin Duhul la aceeași gîndire, care a fost în primul rînd gîndirea de-a cere botezul.

Separarea lucrării de luminare de lucrarea sfințitoare și desăvîrșitoare e produsul unei concepții ulterioare care a despărțit rațiunea de simțire și voință, care n-a mai văzut omul ca un întreg.

În concepția biblică și patristică neștiința și cunoștința au implicații etice. În neștiință e implicată o voință de-a nu căuta și de-a admite adevărul ; în cunoștință e implicată o voință de a-l căuta și admite. Prin cunoștință se realizează o unitate între oameni și Dumnezeu. Dar e un har să poți depăși orgoliul pentru a te uni cu ceilalți în gîndire. Cît de mult e legată iluminarea de acțiunea de sfințire prin sacramente a arătat-o Biserica de la început, și prin numirea de «luminare» ce a dat-o Botezului, sau prin numirea de luminați, dată celor botezați. Pînă azi Biserica consideră pe cel ce vine la Botez că «vine la sfînta luminare». De altfel încă Sfîntul Apostol Pavel spune că Hristos «a sfințit Biserica Sa, curățind-o prin baia apei în cuvînt» (Efes. V, 26). Și tot el spune că «toată făptura se sfințește prin cuvîntul lui Dumnezeu și prin rugăciuni» (I Tim. IV, 5). Ba chiar Mîntuitorul a legat sfințirea de cunoașterea adevărului : «Sfințește-i pe ei în adevăr» (Ioan XVII, 17, 19). Aceasta arată că acțiunea luminării adevărate nu se poate despărți de acțiunea sfințirii sau a purificării și desăvîrșirii în Dumnezeu.

În consecință, persoanele ierarhice, care au primit prin hirotonie misiunea sfințirii credincioșilor, au primit inclusiv și slujirea luminării prin cuvînt. Slujirea luminării nu se poate lua de la persoanele care au primit slujirea sfințirii și nu se poate primi de vreo persoană, în mod separat de slujirea sfințirii.

Dar în afară de această însușire a slujirii sfințitoare de a cuprinde în ea și celelalte două slujiri (a luminării și a conducerii pastorale), slujirea sfințitoare mai are încă două trăsături.

Prima trăsătură este că puterea sfințitoare vine de sus. Oamenii nu se sfințesc prin puterea lor. Ea are originea în transcendența di-

4. Dionisie Areopagitul, *De coelesti hierarchia,* cap. VII, 3, P.G. II, 209 : «În rezumat aș zice și aceasta fără să greșesc, că și purificarea este și luminare și desăvîrșire. Căci împărtășirea de știința dumnezeiască curățind de neștiință, prin cunoștința tainelor mai desăvîrșite, luminează prin însăși cunoștința dumnezeiască prin care și purifică și desăvîrșește iarăși prin lumina însăși».

vină, mai precis în Iisus Hristos. Hristos «s-a dat pe Sine pentru Biserica Sa, pentru ca s-o sfinţească pe ea» (Efes. V, 26). «Dumnezeu vă va sfinţi pe voi deplin» (I Tes. V, 23). «Cel ce sfinţeşte şi cei sfinţiţi din Unul sînt» (Evr. II, 11). «De aceea şi Hristos a pătimit în afara porţii, ca să sfinţească pe popor prin sîngele Lui» (Evr. XIII, 13).

Acest fapt al venirii de sus a lucrării de sfinţire şi de asemănare cu Dumnezeu se realizează prin aceea că oamenii primesc această lucrare prin taine săvîrşite de persoane ce aparţin unei trepte ierarhice superioare treptei lor, pe de alta că aceste persoane primesc această slujire de transmitere a puterii de sus printr-o taină specială. Aceste persoane trebuie să fi primit ele mai întîi de sus tot ce transmit, plus desemnarea lor ca transmiţătoare a darurilor de sus. Printr-o taină specială trebuie să fie instituite ca organe transmiţătoare ale harurilor care nu sînt de la ele ci de sus.

Autorul scrierilor areopagitice prezintă toată lucrarea prin care oamenii sînt făcuţi tot mai asemenea cu Dumnezeu, ca o împărtăşire a lor de lumina şi puterea ce se propagă din Dumnezeu prin ierarhia «care desăvîrşeşte cu sfinţenie tainele propriei iluminări» [5]. Dar această «proprie iluminare» nu şi-o pot da persoanele aparţinătoare ierarhiei. Iar întrucît nu le poate veni de jos, de la poporul credincios, trebuie să le vină de sus, de la Dumnezeu printr-un act special de consacrare. Preoţii şi episcopii arată că puterea sfinţitoare vine de sus, atît prin faptul că actele sacramentale sînt rînduite de sus, de Hristos, cît şi prin faptul că ei le săvîrşesc în baza desemnării lor pentru această slujire tot de sus, sau de Hristos. Preoţii şi episcopii nu primesc această slujire de la comunitate, nici nu şi-o iau de la ei. «Nu-şi ia cineva de la sine această cinste, ci e chemat de Dumnezeu ca şi Aaron», se spune în Epistola către Evrei (V, 8). Prin actele lor sfinţitoare lucrează transcendenţa divină. Ei sînt organe slujitoare ale transcendenţei divine. Ei au misiunea să înalţe pe credincioşi spre Dumnezeu. Dar nu pot face aceasta prin puterea omenească, ci prin puterea care, comunicîndu-se de sus, îi face pe oameni mai asemenea cu Dumnezeu. Această trăsătură a slujirii sfinţitoare în Biserică distinge persoanele care o împlinesc de celelalte persoane printr-un act de orînduire de sus spre această slujbă; le distinge ca pe o tagmă de persoane cu o consacrare specială.

Dar persoanele care împlinesc această slujire se află şi ele într-o comuniune. Nu poate împlini acţiunea sfinţitoare, deci şi pe cea de iluminare şi conducere pastorală, în Biserică, o persoană care nu se află în comuniune cu celelalte persoane încredinţate de Dumnezeu cu aceeaşi slujire. Din legea comuniunii nu poate ieşi nimeni în Biserică. E o lege a vieţii omeneşti şi cu atît mai mult a vieţii în Hristos. Aceste persoane nu pot ieşi din legea comuniunii, dat fiind că ele se împărtăşesc toate de aceeaşi slujire preoţească sau sfinţitoare a lui Hristos. Apoi pentru că însăşi slujirea lor e dedicată adunării tuturor în Acelaşi Hristos şi întăririi comuniunii; şi dacă n-o au, ele n-o pot comunica nici credincioşilor. Autorul scrierilor areopagitice accen-

5. *De coelesti hier.*, cap. III, 2, 5, P.G. III, 165: «τὰ τῆς οἰκείας ἐλλάμψεως ἱερουργοῦσα μυστήρια».

tuează asupra rostului unificator al cunoștinței de Dumnezeu și peste tot al lucrării de sfințire și îndumnezeire a credincioșilor [6].

Puterea unificatoare a slujirii iluminatoare a ierarhiei, se explică prin faptul că prin ea credincioșii se umplu continuu de iubirea de Dumnezeu [7]. De aici vine și rolul sfințitor al cunoașterii de Dumnezeu [8]. Dar dacă prin lucrarea ei, ierarhia trebuie să conducă pe credincioși spre tot mai multă iubire, spre tot mai multă unitate sau comuniune cu Dumnezeu și întreolaltă și dacă ea nu poate da decît ceea ce primește ea mai întîi, atunci ierarhia trebuie să fie și ea plină de duhul iubirii, sau al comuniunii.

E adevărat că preotul împlinește singur în parohia sa slujirea sfințitoare și deci credincioșii se raportă la el ca la un unic slujitor al sfințirii lor. Dar preotul împlinește slujirea lui și credincioșii se referă toți la el, întrucît se află într-o comuniune cu ceilalți preoți din eparhie, împărtășindu-se de aceeași preoție a lui Hristos. E adevărat că în eparhie episcopul împlinește singur acțiunea de consacrare a preoților subalterni. Dar episcopul îndeplinește acțiunea lui de consacrare a preoților și preoții se referă la el ca la centrul lor unic, întrucît el se află în comuniune cu ceilalți episcopi, fiind părtași aceleiași arhierii a lui Hristos. Slujirea sfințitoare a preotului și slujirea sfințitoare a episcopului se îndeplinește într-o solidaritate cu slujirea sfințitoare a tuturor preoților, respectiv a tuturor episcopilor, pentru că în toate e activă aceeași putere sfințitoare a arhiereului Hristos. Nici un preot și nici un episcop nu este în afara acestei comuniuni în actele sale sfințitoare. În spatele lor stă comuniunea tuturor preoților și mai sus comuniunea tuturor episcopilor, și, precum vom vedea, catolicitatea Bisericii [9]. Chiar Hristos capul e în comuniune cu Tatăl și cu Duhul Sfînt și conduce Biserica în comuniune cu ei.

Realitatea acestei comuniuni se arată la hirotonia episcopului. Dat fiind că deasupra episcopului nu mai este o treaptă de hirotonie superioară, el e hirotonit de doi sau mai mulți episcopi, care reprezintă sinodalitatea episcopală dintr-o Biserică locală sau autocefală, ca cea mai înaltă comuniune în Biserica locală. Căpetenia fiecărei Biserici locale sau autocefale comunică după înscăunarea sa tuturor căpeteniilor Bisericilor autocefale știrea înscăunării sale, prelungind în continuare și în concret comuniunea între sinoadele Bisericilor locale.

6. *Ibidem*, cap. I, 1, col. 120: «Toată darea cea bună și tot darul desăvîrșit, de sus este, coborînd de la Părintele luminilor» (Iacob I, 17). Dar și orice emanație de lumină pornită din Tatăl, venind la noi din bunătate, ne umple iarăși ca o putere unificatoare și ne întoarce spre unitatea Părintelui care ne adună și spre simplitatea îndumnezeitoare».

7. Idem, *De ecclesiastica hierarchia*, cap. I, 3 col. 376: «Scopul comun a toată ierarhia este iubirea continuu sporită către Dumnezeu și cele dumnezeiești, produsă prin lucrare sfîntă și îndumnezeitoare».

8. Parafrazînd scrierile areopagitice, Pachymere (*Parahrasis Pachymere ad De coll. hierarh.*, cap. II, 5, P.G., III, 164) zice: «Cele sfinte unesc; cele întinate împrăștie».

9. *Pastor Hermae, Visio III*: Bătrîna (Biserica) spune: «Și acum mă adresez vouă celor care conduceți Biserica și năzuiți spre locul dîntîi... *Învățați-vă unul pe altul* și trăiți în pace unii cu alții, pentru ca și eu să pot sta înaintea Tatălui și să dau socoteală pentru toți». Biserica e mai sus decît toți, inclusiv decît conducătorii Bisericii. Ea se roagă lui Dumnezeu pentru toți, ea dă socoteală pentru toți.

În sinodalitatea episcopală se concentrează atît principiul comuniunii cît și originea transcendentă a acțiunii sfințitoare în Biserică. Sinodalitatea arată că nu există sfințire și desăvîrșire în afara comuniunii. Dar sfințirea ca putere de ridicare la comuniune mai înaltă e deosebită de comuniunea generală, venind de sus. Neexistînd însă ceva mai înalt decît sinodalitatea episcopală, sfințirea de origine transcendentă în treapta episcopală nu poate veni decît prin organul sfințitor cel mai înalt, care este însăși comuniunea sau sinodalitatea episcopală.

Sinodalitatea episcopală are și ea două trepte. Una e cea a Bisericii locale, alta cea a Bisericii universale. Sinodalitatea Bisericii locale se manifestă în sinodul Bisericii respective. Sinodalitatea Bisericii universale se manifestă în Sinodul ecumenic, dar și în comuniunea dintre sinoadele Bisericilor locale. Comuniunea sau sinodalitatea episcopală, ca o coordonată esențială a celei mai înalte acțiuni de sfințire, deci și a celei de propovăduire a învățăturii neschimbate a lui Hristos, face ca necesitățile de activitate organizată a sinodalității să fie satisfăcută de un președinte (proestos), care nu iese din ordinea comuniunii și nu diminuează puterea sfințitoare supremă a celei mai înalte comuniuni în Biserică, adică a sinodalității episcopale într-una din componentele ei, adică în formularea învățăturii. Biserica s-a asigurat de la început împotriva pericolului ca un astfel de președinte să încerce să se ridice deasupra comuniunii episcopale universale, ca organ suprem de sfințire sau de conducere și învățare în Biserică, prin deosebirea ce a făcut-o între treptele ierarhice *jure divino* și *jure ecclesiastico*. Preoții și episcopii sînt trepte de hirotonie jure divino, protopopii, arhiepiscopii, mitropoliții, patriarhii sînt trepte de jure ecclesiastico. Cei din urmă n-au decît rolul prezidial, care nu-i scoate din comuniune cu frații de preoție sau episcopat și, în cazul special al sinodalității episcopale și universale, nu coboară această comuniune sau sinodalitate din poziția ei supremă, la o treaptă de gradul al doilea, sau de totală dependență.

Necesitatea comuniunii ca coordonată a slujirii sfințitoare pe toate treptele e arătată în Orient și prin viziunea din scrierile areopagitice, referitoare la acțiunea sfințitoare din ordinea îngerească, model al acțiunii sfințitoare din Biserică. Îngerii de pe treptele superioare sfințesc pe cei de pe treptele inferioare, rămînînd în ceata lor. Pînă la heruvimi, treptele îngerești sînt orînduite pe cete, nu pe îngeri individuali. Nici chiar Dumnezeu nu iese din ordinea comuniunii.

3. Venim acum la al treilea principiu al sinodalității episcopale, adică la *complimentaritatea ei cu comuniunea poporului credincios*. Slujirea sfințitoare distinge sinodalitatea ca comuniune ierarhică, în speță distinge sinodalitatea de comuniunea generală a Bisericii, dar nu o separă de ea. Nu avem de a face nici măcar cu două comuniuni paralele, sau cu o comuniune care lucrează singură asupra celeilalte comuniuni. Comuniunea episcopală sau sinodalitatea e încadrată ca o diferență specifică în genul larg al comuniunii bisericești. E ca un cerc mai restrîns înăuntrul cercului mai larg, dar un cerc deschis în

același timp în cercul mai larg. Ea trebuie să ajute la dezvoltarea comuniunii generale. E ca un plămîn în organismul bisericesc, necesar organismului, dar susținut de el. Numai legătura interioară dintre comuniunea sau sinodalitatea episcopală și comuniunea largă a Bisericii face ca în Sinod să se reflecte Biserica și în comuniunea între Sinoadele locale să se reflecte comuniunea între Bisericile locale înseși.

Comuniunea generală bisericească, întreținută prin Duhul lui Hristos, umple cu suflarea ei de viață toate organele constitutive ale Bisericii, inclusiv ierarhia. Comuniunea Bisericii e un duh de viață, de iubire reciprocă, ce se mișcă și în comuniunea ierarhiei. Iar comuniunea ierarhiei extinde duhul ei în toată comuniunea bisericească. Iubirea care se manifestă între ierarhi nu se poate închide la granița ierarhiei și nici cea dintre credincioși la granița lor, căci e aceeași iubire. Ea trece de la ierarh la popor și invers, ca între vasele comunicante. Ierarhia e o *pars in toto,* nu o *pars pro toto.* Fără iubirea poporului și fără iubirea de popor, preoții și ierarhii sînt morți sufletește, fără eficacitate în slujirea lor.

Acțiunea sfințitoare a ierarhiei ar rămîne fără efect dacă nu i-ar răspunde efortul credincioșilor de a se sfinți, primind cu bucurie și folosind puterea sfințitoare comunicată de sus, prin actele sacramentale ale ierarhiei, așa cum aerul n-ar folosi organismului, dacă organismul nu l-ar absorbi prin plămînii lui. Propovăduirea ierarhiei n-ar reuși să lumineze pe credincioși, dacă ei n-ar face efortul de a înțelege, de a aprofunda personal și de a asimila adevărul propovăduit.

Acțiunea de conducere pastorală a credincioșilor spre desăvîrșire nu se poate săvîrși cu succes fără efortul de autodesăvîrșire al credincioșilor. În acest efort ei asimilează personal la nivelul lor de fiecare dată, adevărul, sfatul, îndemnul ce li se comunică. Preoții și ierarhii îi ajută prin pastorația lor să-l adapteze la condițiile lor personale de fiecare dată. Dar cei ce fac cunoscute aceste condiții în dialogul cu preoții și cu episcopii, cei ce trăiesc aceste condiții cu toată intensitatea, cei ce trăiesc în mod viu și deplin din luminarea internă a potrivirii sfaturilor cu situația lor de o complexitate totdeauna personală și nouă sînt credincioșii.

Din toate acestea rezultă că credincioșii nu sînt obiecte pasive ale lucrării sfințitoare a ierarhiei, ci colaboratori activi ai ei. Mai mult chiar, există o colaborare reciprocă între credincioși și membrii ierarhiei. Ierarhia nu învață numai pe credincioși, ci și învață de la ei. Principiile generale ale învățăturii își descoperă profunzime spirituală și bogăție inepuizabilă de sensuri, nesfîrșita lor capacitate de a se adecva cu situațiile indefinit de variate ale vieții omenești, prin fiecare credincios și membrii ierarhiei o cunosc și folosesc acest aport al credincioșilor. Căci un membru al ierarhiei are misiunea de a propovădui punctele învățăturii în forma lor de principii generale, luminate cel mult de experiența spirituală a persoanei sale singulare. Dar aceste puncte se umplu ca o urzeală generală de înfloriturile nesfîrșite ale înțelegerilor personale ale tuturor credincioșilor. Membrii ierarhiei cunoscîndu-le pe acestea se îmbogățesc ei înșiși cu înțele-

geri noi ale învăţăturii pe care o propovăduiesc, folosindu-se de aceste noi înţelegeri în propovăduirea lor următoare.

Acesta e un exemplu pentru jertfele şi rugăciunile credincioşilor care se sintetizează în jertfa comunităţii adusă prin preot. Preotul e jertfitorul în care converg credincioşii ca jertfitori. El e jertfitorul comunităţii, el aduce jertfa şi rugăciunile comunităţii. Episcopul la fel. Iar întreg episcopatul aduce jertfa şi rugăciunile întregii Biserici, păstrîndu-i caracterul de jertfă a comuniunii. Sfîntul Apostol Pavel spune, în acest sens, că Biserica este «plinirea» lui Hristos însuşi (Efes. I, 23). Este plinirea lui Hristos ca arhiereu şi sfinţitor. De aceea, dacă membrii ierarhiei se disting prin trimiterea ce o au de sus pentru săvîrşirea acţiunii de sfinţire a credincioşilor, în concret şi pe planul interior, trimiterea lor se ţine în cumpănă cu rolul activ al poporului credincios, sau acţiunea lor se întregeşte cu acţiunea poporului credincios.

Membrii ierarhiei au misiunea oficială de a propovădui învăţătura neschimbată, judecînd ceea ce vor să spună la lumina tradiţiei şi în acord cu principiile generale ale învăţăturii propovăduite în toată Biserica. Credincioşii laici adîncesc şi nuanţează aceste principii la lumina experienţei lor individuale, sau a experienţei unor grupe mai restrînse, determinate în mod special de geografia şi istoria lor. Ierarhia are misiunea ca ţinînd seama de aceste experienţe şi înţelegeri, să caute să le articuleze în principiile generale şi fundamentale ale Tradiţiei, sau ale Revelaţiei divine păstrate de Biserică pînă azi ca Tradiţie, şi prin aceasta să le armonizeze între ele însele.

Ierarhia e din acest punct de vedere o reprezentantă a Bisericii celei una şi a Tradiţiei ei de totdeauna, a adevărului mîntuitor al lui Hristos, fără de care nu se poate realiza sfinţirea şi mîntuirea oamenilor. Dar tocmai de aceea ierarhia e şi garanta comuniunii generale sau a catolicităţii Bisericii.

S-ar putea spune astfel că comuniunea sau sinodalitatea episcopală întregeşte comuniunea poporului bisericesc, iar aceasta din urmă întăreşte şi susţine comuniunea sau sinodalitatea episcopală. Poporul credincios dă viaţă principiilor, ierarhia menţine unitatea acestei vieţi. Există între ele o complimentaritate reciprocă. Slăbirea sinodalităţii slăbeşte duhul comuniunii în poporul credincios; slăbirea duhului de comuniune a poporului slăbeşte sinodalitatea sau comuniunea episcopală.

Ideea complimentarităţii dintre sinodalitatea episcopală şi larga comuniune bisericească se constată în Biserica veche şi in faptul că la sinoade participau şi reprezentanţii clerului, ai monahilor şi ai poporului credincios, cerîndu-se şi părerea lor înainte de adoptarea definiţiilor sinodale. Pe lîngă aceea, fiecare episcop semna aceste definiţii numai după ce se convingea că ele corespund cu credinţa Bisericii sale, care cuprindea clerul şi credincioşii ei şi era în legătură cu Tradiţia ei apostolică. Iar adoptarea definitivă a hotărîrilor sinodale de către întreaga Biserică se făcea prin aşa-zisa recepţie. Definirea învăţăturii nu se făcea de un episcopat rupt de Biserică, neţinînd seama de Biserică, ci în episcopatul întrunit în sinoade se reflecta Biserica

însăşi. Desigur episcopatul avea misiunea specială de a formula oficial ceea ce gîndea Biserica în întregimea ei; dar verificarea definiţiilor lui ca conforme cu gîndirea Bisericii se făcea prin recepţie de către Biserică. Duhul Sfînt călăuzea pe episcopi în formularea învăţăturii, dar a unei învăţături care era a Bisericii şi pe care acelaşi Duh Sfînt o păzeşte în întregimea ei în adevăr.

Am spus mai înainte că ierarhia reprezintă venirea de sus a puterii sfinţitoare, reprezintă originea transcendentă a lucrării sfinţitoare a Duhului Sfînt.

Acum putem adăuga că efortul poporului de a asimila acţiunea de sus a sfinţirii se datoreşte şi el unei prezenţe a Duhului Sfînt. Duhul Sfînt sfinţeşte prin ierarhie, dar tot Duhul Sfînt asimilează lucrarea sfinţitoare prin popor. Ierarhia reprezintă, de aceea, în rugăciunile şi jertfele ce le înalţă către Dumnezeu, şi poporul. Dar îl reprezintă fără a se dispensa de el. În rugăciunile şi jertfele ce le aduce, preotul adună în mod concret rugăciunile şi jertfele poporului; în formularea generală a învăţăturii, călăuzită de duhul unificator, episcopatul adună în mod real înţelegerile vii ale poporului la care acesta ajunge sub călăuzirea Duhului de viaţă făcător.

Astfel, pe de o parte, ierarhia reprezintă lucrarea de sus a Duhului Sfînt, pe de altă parte, lucrarea Duhului din poporul credincios, care desigur nu se află în popor fără să-i fi premers o lucrare de sus. Ierarhia reprezintă lucrarea Duhului din poporul credincios cu manifestarea ei concretă prin poporul prezent care se roagă, jertfeşte, face eforturi pentru primirea şi asimilarea darurilor sfinţitoare. În felul acesta lucrarea poporului întregeşte lucrarea ierarhiei, realizînd împreună o unică comuniune.

Această complimentaritate e concretizată în liturghia însăşi, şi mai ales în liturghia de la hirotonia sau înscăunarea unui episcop, cînd comuniunea ierarhilor reprezentînd sinodul liturghiseşte în comuniune cu preoţii, iar liturghia e întregită de participarea activă a poporului, care dă răspunsurile şi se împărtăşeşte din acelaşi potir cu ierarhii şi cu preoţii.

În multe Biserici Ortodoxe, calitatea ierarhiei de a reprezenta pe de o parte o transcendenţă divină, pe de alta, poporul în manifestarea lui reală, se arată în faptul că preoţii sînt aleşi de popor şi apoi hirotoniţi de episcop, iar episcopii sînt aleşi înainte de a fi hirotoniţi de un colegiu electoral, în care sînt membrii nu numai episcopii, ci şi reprezentanţii preoţimii şi ai poporului. Hirotonia însăşi a preotului şi a episcopului, deşi se săvîrşeşte prin punerea mîinilor şi prin rugăciunea episcopului, respectiv a unei comuniuni de episcopi, are loc în cadrul liturghiei care nu se poate face fără participarea şi rugăciunile poporului credincios.

Dar ierarhia reprezintă şi poporul nu numai pentru că Duhul Sfînt lucrează şi în popor, ci şi pentru că membrii ierarhiei primesc şi ei înşişi darurile ce le primeşte poporul, deci fac parte din organismul Bisericii. Sfîntul Ioan Gură de Aur a pus în evidenţă faptul că în Biserică, întocmai ca şi în trup, diferitele organe împlinesc lucrări spe-

ciale, dar aceste lucrări sînt în același timp împlinite cu ajutorul întregului organism și în folosul întregului organism. Diferitele organe comunică astfel întreolaltă și cu aceeași cinste, cu toată deosebirea dintre ele. Sfîntul Ioan Gură de Aur evidențiază întregul paradox al unității organice, care se arată atît în deosebirea cît și în unitatea organelor. Trebuie considerat ca paradoxal că mădularele sînt egale în cadrul unității organice tocmai prin deosebirea lor. Sfîntul Ioan Gură de Aur ilustrează acest fapt printr-o aplicare concretă, întrucît el se adresează tocmai celor mai puțin înzestrați și le spune să nu invidieze pe cei mai înzestrați: «Dacă ești tulburat de aceasta, gîndește-te la faptul că munca ta nu poate fi îndeplinită de acela. Chiar dacă tu ești mai mic decît acela, tu îl întreci pe el tocmai în micimea ta; și dacă celălalt este mai mare ca tine, el îți este subordonat ție întocmai prin aceasta; și prin aceasta se naște egalitatea».

După indicarea simplă a acestui paradox, Sfîntul Ioan Gură de Aur aduce următoarea explicație: «Egalitatea în cinste a mădularelor vine de acolo că ele îndeplinesc o muncă comună, că deci cele mici iau parte la împlinirea unor lucruri mari, împreună cu cele mari; egalitatea în cinste vine de acolo că valoarea unitară a operei comune, care este executată în comun, iradiază ca o strălucire peste toate care au luat parte la executarea ei, căci într-un trup nu se poate spune că mădularele mai mici îndeplinesc lucruri mici; dacă aceste prestări ar lipsi, cele mari ar fi păgubite. Ce este într-adevăr mai mic din tot trupul ca părul? Dacă însă părul sprîncenelor sau al genelor ar fi smuls, întreaga frumusețe a feței ar fi distrusă, și ochiul n-ar mai arăta așa de frumos ca înainte. Deși paguba ar fi mică, ar distruge totuși întreaga frumusețe; dar nu numai frumusețea, ci și dreapta întrebuințare a ochiului». Aceasta înseamnă că unitatea organismului se află în toate mădularele și e susținută prin toate mădularele.

Apoi vine concluzia, care încoronează explicarea Sfîntului Ioan Gură de Aur: «Căci fiecare din mădularele noastre are atît o lucrare proprie cît și o lucrare comună; de aceea există în noi o frumusețe proprie a mădularelor noastre și o frumusețe comună».

Aci stă taina întregului și aci stă și taina Bisericii ca întreg: în comunul care leagă toate mădularele întreolaltă, care iradiază peste toate și căruia îi servesc toate. Sfîntul Ioan Gură de Aur vorbește atît despre funcția proprie cît și despre rolul pe care-l are în cadrul întregului fiecare mădular și tratează aceste două teme în mod deosebit. Aceasta poate să fie explicată prin aceea că mădularul singular își poate împlini munca sa numai cu ajutorul întregului; sau mai bine spus, că întregul organism își face munca sa prin mădularul respectiv. În Biserică munca este prestată de unul și același Duh și anume prin fiecare credincios singular. Tocmai de aceea toți membrii sînt de aceeași valoare, căci fie că printr-un anumit membru se execută o muncă mai mare sau mai mică, această muncă este munca aceluiași Duh și a întregului organism, și este în orice caz la fel de importantă pentru întreținerea și pentru propășirea organismului. «De aceea, nu spune că o activitate anumită ar fi fără însemnătate, ci gîndește-te la aceea că ea e împlinită de un membru al aceluiași trup; și întocmai așa

precum ochiul contribuie la aceasta, așa contribuie și celălalt membru ca trupul să fie cu adevărat trup. Căci unde trupul este zidit, aceasta nu se datorește unuia mai mult ca altuia, și trupul nu este alcătuit prin aceea că unul e mai mare ca altul, ci prin aceea că există multe și diferite mădulare. Căci așa cum participi tu la zidirea trupului, pentru că tu ești mare, așa participă și celălalt, pentru că el este mic. Astfel contribuția lui modestă la zidirea trupului e la fel de valoroasă cu contribuția ta mare în cadrul acestei frumoase colaborări, căci în ambele cazuri este prestată o muncă egală» [10].

«Dat fiind că întregul este prezent și activ în fiecare mădular «se pare că ele ar fi despărțite; propriu-zis ele sînt însă împletite întreolaltă și prin distrugerea unuia toate celelalte sînt distruse. Căci privește: ochii strălucesc, fața rîde, buzele sînt roșii, nasul drept și sprîncenele arcuite; dacă însă unul dintre aceste mădulare ar fi distrus, întreaga frumusețe ar fi păgubită și celelalte mădulare ar arăta triste, căci tot ceea ce părea înainte frumos, apare acum urît» [11].

La fel sînt nedespărțite funcțiunile diferitelor mădulare. Prin aceasta se arată că funcțiunea proprie a unui mădular este propriu-zis o funcțiune a întregului organism, o funcțiune comună, care într-un anumit sens e proprie tuturor celorlalte mădulare, întrucît susțin funcția proprie a aceluia. «Și dacă tu vrei să vezi, cum același lucru se întîmplă cu funcțiile, smulge un deget și vei vedea că toate celelalte sînt mai puțin sprintene la lucru și munca lor nu o vor mai îndeplini așa ca înainte. Dacă deci vătămarea unui mădular duce la urîțenia generală și dacă starea lui bună condiționează frumusețea generală, atunci nu trebuie să fim supărați pe aproapele nostru, căci prin fiecare mădular mic se menține frumos și cuviincios și cel mare și genele cele mici înfrumusețează ochiul cel mare. Deci dacă cineva luptă împotriva fratelui său, luptă împotriva sa însuși și paguba nu se oprește la frate, ci el însuși se va păgubi nu puțin... Acest chip al trupului vrem să-l aplicăm Bisericii și să avem grijă de fiecare membru al ei» [12].

Conținutul general al acestor explicări ale Sfîntului Ioan Gură de Aur este așadar prezența și lucrarea întregului în fiecare mădular singular. Acest întreg («olon») este în cazul nostru Biserica. Ea este aceea care face ca fiecare membru să-și îndeplinească lucrarea sa, și anume în așa fel ca această lucrare să reprezinte totodată o lucrare comună; așadar o lucrare a Bisericii în favorul Bisericii. Această însușire a unității Bisericii este consecința prezenței Duhului Sfînt, astfel că în definitiv el este cel care prin distribuirea diferitelor daruri se îngrijește ca aceste daruri să stea în slujba întregului și numai datorită acestui întreg vin la actualizare, în așa fel că ele apar propriu-zis ca daruri comune.

În această unitate a darurilor și slujirilor în Biserică, explicată prin unitatea de organism a Bisericii și prin unitatea Duhului din ea, intră și slujirile și darurile ierarhiei. Dar numai în parte. Adică numai

10. Sf. Ioan Gură de Aur, *Epistola ad Corint; Omilia 31*, P.G., LXI, 260.
11. *Ibidem*, col. 254. 12. *Ibidem*.

întrucît ele nu rămîn exterioare celorlalte slujiri și nu se pot exercita fără întregirea lor prin activarea tuturor darurilor din Biserică. Dar din alt punct de vedere slujirile și darurile ierarhiei se deosebesc de toate celelalte daruri și slujiri, întrucît reprezintă baza originii transcendente a tuturor celorlalte și prilejuiesc și activează prin aceasta toate celelalte daruri și slujiri. Dacă în celelalte daruri și slujiri Biserica e activă din Duhul pe care îl are de mai înainte în sînul ei, în darurile și slujirile ierarhiei, e activ Duhul care vine continuu în Biserică; Care vine desigur și prin rugăciunile Bisericii, ierarhia reprezentînd atît Biserica ce le cere cît și venirea de sus a acestor daruri, ca răspuns la cerere.

Complimentaritatea între slujirile ierarhiei și toate celelalte slujiri din Biserică e de un caracter special. Aceasta nu înseamnă că slujirea ierarhiei e mai puțin slujire ca slujirile mirenilor. Dintr-un punct de vedere ea trebuie să fie o slujire mai accentuată decît slujirile acelora; din ea trebuie să ia putere slujirile acelora. Aceasta o spune Mîntuitorul: «cine vrea să fie întîiul, să fie slujitor tuturor». Hristos este exemplu în privința aceasta: «Căci și Fiul Omului n-a venit să I se slujească, ci ca să slujească el». Figura păstorului care duce în spate oaia slăbănogită nu trebuie să rămînă numai o figură de stil. Dacă oamenii sînt conduși prin membrii ierarhiei la asemănarea cu Hristos care slujește, membrii ierarhiei trebuie să fie cei mai de model slujitori, organe prin care se comunică puterea slujitoare a lui Hristos. Aceasta indică și comuniunea ce se realizează între membrii ierarhiei și mireni.

Autorul scrierilor areopagitice spune că ceata Stăpînilor nu stăpînește tiranic asupra cetei inferioare a Puterilor, ci forța divină cu care este atrasă ea spre Dumnezeu devine forță care atrage spre Dumnezeu și ceata inferioară [13]. Aceasta e valabil și pentru ierarhia bisericească.

Ierarhia trebuie să fie un mediu transparent prin care experiază membrii Bisericii puterea dumnezeiască. Ea va fi cu atît mai transparentă pentru puterea dumnezeiască cu cît se va smeri mai mult, cu cît se va subția mai mult ca existență deosebită de cea dumnezeiască. «Cînd sînt slab, atunci sînt tare», spune Sfîntul Apostol Pavel (II Cor. XII, 10). «Căci puterea lui Dumnezeu întru slăbiciune se săvîrșește» (II Cor. X, 9). Nu e vorba de slăbiciunea păcatului, ci a recunoașterii neputinței proprii și a nemăsuratei puteri a lui Dumnezeu lucrătoare prin neputința proprie.

Dar membrii ierarhiei fac parte din comuniunea generală a Bisericii nu numai prin această complimentaritate de tip special cu membrii mireni ai Bisericii, ci și prin faptul că sînt ei înșiși membrii ai Bisericii care au lipsă de mîntuire, care fac eforturi pentru sfințirea și desăvîrșirea lor. Chiar și prin aceasta atrag pe ceilalți spre Dumne-

13. *De coelestis hierarchia*, cap. VII, I, col. 240: «Ceata Stăpînilor supralumești și inteligibile nu abuzează tiranic spre cele rele de puterile stăpînitoare, ci fiind atrasă irezistibil spre cele dumnezeiești cu bună rînduială atrage spre cele dumnezeiești și pe cele de după ea».

zeu. Ei nu săvîrșesc Euharistia numai pentru ceilalți credincioși, ci se împărtășesc și ei înșiși; ei nu primesc numai mărturisirea păcatelor și dau dezlegare de păcate, ci se mărturisesc ei înșiși altor preoți sau episcopi și primesc prin aceia dezlegare de păcate.

Adunînd la liturghie jertfele credincioșilor lîngă jertfa lui Hristos, o adaugă și pe a lor. Se roagă nu numai pentru credincioși, ci și pentru ei, vorbind la persoana întîi plural: «Iar pe noi pe toți care ne împărtășim dintr-o pîine și dintr-un potir, să ne unești unul cu altul prin împărtășirea aceluiași Sfînt Duh» (*Rugăciunea după Sfînta Împărtășanie*).

Preotul și episcopul predică nu numai credincioșilor și îndeamnă nu numai pe credincioși, ci își predică și lor și se îndeamnă și pe ei înșiși. Dar mai ales ascultă și ei predica și îndemnul altor preoți și episcopi. Ei vorbesc despre Dumnezeu credincioșilor și ca unor frați, nu numai ca unor fii duhovnicești. «Spune-voi numele Tău fraților mei, în mijlocul adunării Te voi lăuda» (Ps. XXI, 24). Cuvintele acestea sînt spuse ca din partea Mîntuitorului.

În general Mîntuitorul, făcîndu-se om, s-a adus și pe Sine jertfă lui Dumnezeu și Tatăl; și s-a așezat între cei ascultători și rugători» «În zilele trupului Său, El a adus, cu strigăt tare și cu lacrimi, cereri și rugăciuni către Cel ce putea să-L mîntuiască din moarte și auzit a fost pentru buna Sa cucernicie» (Evr. V, 7). Iisus este exemplu membrilor ierarhiei în această privință.

Astfel, în persoana membrilor ierarhiei se îmbină reprezentarea transcendenței divine și reprezentarea poporului bisericesc. Ei lucrează pentru mîntuirea credincioșilor, dar lucrează, asemenea credincioșilor și în comuniune cu credincioșii, și pentru mîntuirea lor.

Ierarhia e plămînul organismului care primește aerul ceresc pentru tot organismul, dar și pentru el însuși.

Pr. Prof. Ioan I. Rămureanu

EVENIMENTELE ISTORICE ÎNAINTE ŞI DUPĂ SINODUL DE LA CALCEDON

Imperiul roman de Răsărit, numit din secolul al VII-lea Imperiul bizantin, trecea, începînd din secolul al V-lea, printr-o mare transformare politică şi religioasă. Structura romană de stat, cultura greacă şi credinţa creştină constituiesc cele trei fundamente pe care s-a ridicat Imperiul roman de Răsărit. În cultura Bizanţului au fuzionat cultura latină, elenismul, cultura creştină şi cultura orientală a Persiei. Imperiul era multinaţional şi nu era bine consolidat: greci, latini, egipteni, sirieni, slavi, arabi şi alte popoare, cu tradiţii şi limbi deosebite, trăiau laolaltă, manifestînd deseori, tendinţe şi interese diferite faţă de Bizanţul centralizator. Unitatea Imperiului bizantin multinaţional o constituia Ortodoxia. Ideea de naţionalitate, aşa cum a înţeles-o Revoluţia franceză din 1789 n-a existat şi nu putea să existe în acele timpuri în Bizanţ. Dacă nu exista conştiinţa unei naţiuni bizantine, exista în schimb o singură credinţă, cea ortodoxă, care îndeplinea în Imperiul bizantin plurinaţional şi un rol politic, întrucît prin intermediul credinţei ortodoxe se menţinea unitatea numeroaselor popoare din imperiu, diferite ca rasă, limbă şi cultură. Despărţirea de credinţa ortodoxă însemna nu numai lepădarea credinţei celei adevărate, ci şi lipsă de patriotism sau lealitate politică faţă de Bizanţ. Popoarele din Imperiul roman de Răsărit au început să treacă din secolul al V-lea de la romanizare la elenizare. Din «Imperiu roman», el a început să devină «Imperiu romano-bizantin», apoi numai «bizantin». Imperiul a fost deseori ameninţat din exterior şi din interior. La nemulţumirile şi agitaţiile politice, sociale şi economice, se adăugau agitaţiile şi nemulţumirile religioase, care au colorat toată dezvoltarea Imperiului roman de Răsărit.

Ereziile hristologice au jucat un mare rol în viaţa Bizanţului şi, datorită lor, vechile ţări ale Orientului, Egiptul, Siria, Palestina, Armenia şi Mesopotamia, s-au separat de Bizanţul centralizator.

Ereziile hristologice încep să tulbure viaţa Bisericii din secolul al IV-lea. Ele s-au dezbătut mai întîi la Sinodul al III-lea Ecumenic de la Efes, din 431, apoi au continuat să fie discutate în «sinodul tîlhăresc» de la Efes, din 449 şi în Sinodul al IV-lea Ecumenic de la Calcedon din 451, în Sinodul al V-lea Ecumenic de la Constantinopol din 553 şi în Sinodul al VI-lea Ecumenic de la Constantinopol din 680—681.

Sinodul al III-lea Ecumenic de la Efes din 431, prezidat de Sfîntul Chiril, patriarhul Alexandriei († 444), a condamnat erezia lui Nestorie, numită *dioprosopism* sau «nestorianism», care susţinea că în Iisus Hristos există *două persoane*: persoana divină a Fiului lui Dumnezeu şi persoana umană a lui Hristos, avînd fiecare persoană firea sa. Con-

secința acestei erezii a fost că, după nestorieni, Fecioara Maria nu a născut pe Fiul lui Dumnezeu ca să poată fi numită Θεοτόκος (Născătoare de Dumnezeu), cum a învățat totdeauna Biserica, ci ea a născut pe omul Hristos, și ca atare ea trebuie numită ἀνθρωποτόκος (Născătoare de om), sau mai potrivit Χριστοτόκος (Născătoare de Hristos) [1].

Refuzînd să se supună hotărîrilor sinodului, Nestorie a fost depus din scaunul de patriarh al Constantinopolului și exilat, mai întîi în Mînăstirea Sfîntul Euprepiu din Antiohia, în care fusese tuns în monahism, apoi la Petra, în Arabia și în cele din urmă în Marea Oază din Egipt, unde a murit în 431 [2].

Condamnarea lui Nestorie, care prin formația sa teologică aparținea Școlii de Antiohia, a nemulțumit pe episcopii orientali ce se aflau sub jurisdicția patriarhului Ioan al Antiohiei. Împăcarea dintre patriarhul Ioan al Antiohiei și Chiril al Alexandriei, s-a făcut după doi ani de discuții și de corespondență, la 12 aprilie 433 [3].

Din 431, nestorienii nemulțumiți cu stăpînirea Bizanțului, au trecut în Persia, unde au găsit bună primire și au fost tolerați din dușmănia perșilor față de Imperiul roman de Răsărit. Din Persia, unde nestorienii au înființat și o școală la Nisibe, nestorianismul s-a întins în Mesopotamia, Arabia, Turchestan și chiar pînă în India și China de vest.

Din opoziție față de nestorianism, care admitea că în Hristos există două persoane sau că Dumnezeu are doi fii, s-a născut *erezia monofizită,* care susținea că în Hristos există o *singură persoană și o singură fire sau natură,* firea divină, care a absorbit în sine firea umană a lui Hristos, încît ea a dispărut complet, așa cum o picătură de apă se pierde în imensitatea mării. Întemeietorul ereziei monofizite a fost bătrînul arhimandrit din Constantinopol *Eutihie,* bărbat cu temeinice cunoștințe biblice, care luptase cu mult zel contra ereziei lui Nestorie. Eutihie a dus la extrem învățătura Școlii din Alexandria despre unirea celor două firi în persoana Mîntuitorului, susținută de Sfîntul Chiril al Alexandriei, dar a căzut într-o nouă erezie, *monofizismul,* numită după numele său și «euthianism». Eutihie afirma că Mîntuitorul a avut

1. J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio,* t. IV, Florentiae, 1760. Reproduction, Paris-Leipzig, 1901, col. 1260—1277 și 1372—1422; F. Loofs, *Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius, gesammelt, untersucht und herausgegeben,* Halle, 1905; Nestorie, *Le livre d'Héraclide,* I, text siriac de P. Bedjan, traducere franceză de F. Nau, Paris, 1910; E. Amann, *Nestorius,* în «Dictionnaire de Théologie catholique», t. XI, 1, Paris, 1931, col. 76 — 157; R. Devresse, *Les actes du concile d'Ephèse,* în «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», t. XVIII (1929), p. 222—242; 408—431; P. de Labriolle — G. Bardy — L. Bréhier, G. de Plinval, *De la mort de Théodose à l'élection de Grégoire le Grand (Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours,* publiée sous la direction de A. Fliche et V. Martin, t. 4), Paris, 1937, 163—186. A. du Manoir, *L'argumentation patristique dans la controverse nestorienne,* în «Recherches» de science religieuse», XXV (1935), p. 441—61; 531—559; M. Quera, *Un esbos d'historia del concili d'Efes,* în «Analecta Tarraconensia», VII (1931), Barcelona, 1931, p. 1—53.

2. Mansi, V, 255; P. de Labriolle — G. Bardy-L. Bréhier, *op. cit.,* p. 202.

3. Mansi V, 781—783; P. de Labriolle — G. Bardy — L. Bréhier, *op. cit.,* p. 186—196; R. Devresse, *Après le concile d'Ephèse. Le retour des orientaux à l'unité,* 433—437, în «Echos d'Orient», 1931, p. 271—292; Idem, *Le patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Église jusquà la conquête arabe,* Paris, 1945.

numai firea dumnezeiască ,iar firea omenească a lui Hristos nu este consubstanţială cu firea noastră omenească.

Întrucît Mîntuitorul, după unii monofiziţi, n-a purtat între oameni un trup omenesc real, monofizismul apare pe de o parte ca o formă a *dochetismului,* care afirma că Mîntuitorul a avut un trup aparent, iar pe de alta ca o variantă a *apolinarismului,* care susţinea că locul raţiunii umane l-a luat Logosul lui Dumnezeu, pentru a explica astfel posibilitatea unirii firii umane cu firea divină.

Consecinţa ereziei monofizite este că dacă Hristos nu are fire omenească reală, atunci se nimiceşte întreaga operă de răscumpărare a omului. Numai Fiul lui Dumnezeu, devenit om real, putea duce neamul omenesc la mîntuire.

Denunţat patriarhului Flavian al Constantinopolului pentru erezia sa de episcopul Eusebiu de Dorileum, arhimandritul Eutihie a fost chemat să-şi expună doctrina sa într-un sinod local deschis la 12 noiembrie 448 la Constantinopol. După multe ezitări, Eutihie s-a prezentat în faţa sinodului la 22 noiembrie 448, făcînd următoarea mărturisire : «Recunosc că înainte de unirea Dumnezeirii cu umanitatea, Hristos avea două firi, dar după unire nu recunosc decît o singură fire» [4].

În urma acestei declaraţii, Eutihie a fost anatematizat mai întîi de sinodul local din Constantinopol în 448. Sentinţa de condamnare a fost semnată de 30 de episcopi şi 23 de egumeni.

Nemulţumit de hotărîrea de anatematizare, Eutihie a apelat la papa Leon I al Romei (440—461) şi la patriarhul Dioscor al Alexandriei (444—451), succesorul Sfîntului Chiril, în care a găsit un apărător înfocat. Papa Leon I, fiind informat despre erezia lui Eutihie, a adresat la 13 iunie 449 patriarhului Flavian al Constantinopolului o importantă scrisoare dogmatică *(Epistola dogmatica ad Flavianum),* în care expunea clar învăţătura ortodoxă despre cele două firi din persoana Mîntuitorului, socotind pe arhimandritul Eutihie «eretic periculos», pe drept anatematizat de Sinodul din Constantinopol, de la 448.

S-a hotărît, faţă de tulburarea produsă de erezia lui Eutihie, ca întreaga chestiune să fie prezentată şi discutată într-un nou sinod, care a fost convocat la Efes, în luna august 449. Pentru violenţele la care s-au dedat membrii săi, în frunte cu patriarhul Dioscor, acest sinod este cunoscut în istorie sub numele de «sinodul tîlhăresc» de la Efes (latrocinium Ephesinum). Sinodul s-a deschis la Efes, în biserica Sfînta Maria, la 8 august 449, fiind prezidat de patriarhul Dioscor al Alexandriei. Împăratul Teodosie al II-lea (408—450), influenţat de Eutihie şi de patriarhul Dioscor, împreună cu eunucul Hrisafiu, personalitate cu mare trecere la curtea din Bizanţ, prieten al lui Eutihie şi duşman neîmpăcat al patriarhului Flavian al Constantinopolului, pe care stima şi protecţia augustei Pulheria, sora împăratului, îl făcea şi mai nesuferit eunucului, erau favorabili cauzei lui Eutihie. Astfel, tuturor ierarhilor care s-au pronunţat la Sinodul local din 448 contra lui Eutihie, li s-a retras dreptul de vot. În schimb, s-a acordat drept

4. Mansi, VI, 744.

de vot arhimandritului sirian Barsuma, bărbat foarte violent, care împreună cu patriarhul Dioscor al Alexandriei și cu parabolanii aduși de acesta din Egipt, au fost răspunzători direct de actele de violență petrecute în sinod. Patriarhul Dioscor a folosit sinodul ca armă de răzbunare împotriva blîndului patriarh Flavian al Constantinopolului, care a fost grav brutalizat în timpul discuțiilor de arhimandritul Barsuma, încît după trei zile a încetat din viață. A fost condamnat de asemenea episcopul Eusebiu de Doryleum, acuzatorul principal al ereticului Eutihie. Teodoret al Cirului a fost alungat din eparhia sa și închis într-o mînăstire de către călugării înarmați, aduși cu sine la sinod.

În acest fel adversarii monofizismului condamnat în 449 au fost înfierați de Eutihie ca nestorieni. Dioscor al Alexandriei a găsit învățătura lui Eutihie ortodoxă, descoperind în ea chiar multe asemănări cu cele învățate de Sfîntul Chiril al Alexandriei. Învățătura ortodoxă despre cele două firi în persoana Mîntuitorului a fost anatematizată hotărîndu-se că Hristos, după întrupare, a avut numai o singură fire, firea dumnezeiască. Sinodul s-a prelungit pînă la 22 august 449. Părăsind Efesul, patriarhul Dioscor a reușit să obțină de la împăratul Teodosie al II-lea, monarh naiv și lipsit de experiență în treburile politice și religioase, aprobarea hotărîrilor sinodului tîlhăresc [5].

Papa Leon I, fiind informat de cele petrecute la Efes în 449, a numit acest sinod «sinod tîlhăresc» (Ephesinum non judicium, sed latrocinium) [6].

În Biserica de Răsărit, «sinodul tîlhăresc» de la Efes a provocat mare confuzie și haos. Eparhiile din Egipt, Tracia și Palestina au trecut de partea lui Dioscor, iar în Eparhiile din Siria, Pont și Asia Mică numai puțini episcopi au avut curajul să se opună pe față monofizismului promovat de Eutihie. Nemulțumirea în rîndul credincioșilor ortodocși provocată de «sinodul tîlhăresc» de la Efes era foarte mare, mai ales din cauza abuzului de putere al patriarhului Dioscor al Alexandriei, care a prezidat sinodul și a legitimat monofizismul lui Eutihie. Din toate părțile apărătorii zeloși ai Ortodoxiei cereau convocarea unui nou sinod ecumenic care să spele rușinea făcută Bisericii de «sinodul tîlhăresc» de la Efes din 449.

La 28 iulie 450, împăratul Teodosie al II-lea a murit într-un accident de călărie, iar tronul Bizanțului l-a ocupat sora sa Pulheria, sprijinitoare a Ortodoxiei, care s-a căsătorit cu generalul Marcian (451—457). Noua pereche imperială, Marcian și Pulheria, a hotărît să convoace un nou sinod ecumenic, care să spele rușinea «sinodului tîlhăresc» din 449. Astfel s-a ajuns la convocarea Sinodului de la Cal-

5. J. Flemming. *Akten des ephesischen Synode vom Jahre 449, mit Georg Hoffmans deutscher Uebersetzung und seinen Anmerkungen* (Abhandlungen der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil. hist. Klase, t. XV), Berlin, 1917. Trtducerea germană e făcută după o versiune siriacă ; P. de Labriolle — G. Bardy — L. Bréhier, *op. cit.*, p. 211—224. Pentru scrisoarea papii Leon, vezi : *S. Leonis Magni tomus ad Flavianum episcopum Constantinopolitanum cum testimoniis Patrum et epistola ad Leonem I imperatorum* (Textus et documenta), Roma, 1932. C. Silva-Tarouca, *S. Leonis Magni epistulae contra Eutichis haeresim* (Textus et documenta), t. XV et XX), Roma, 1934—1935.

6. Prof. T. M. Popescu — Pr. T. Bodogae — Gh. Stănescu, *Istoria bisericească universală*, t I, București, 1956, p. 235.

cedon — în ordine al patrulea Sinod Ecumenic — cel mai impunător şi mai măreţ din antichitatea creştină, ale cărui şedinţe s-au ţinut între 8 şi 22 octombrie 451, la dezbateri participînd între 520—630 de episcopi.

Acuzaţiile aduse patriarhului Dioscor al Alexandriei erau numeroase. Clericii şi monahii egipteni apărători ai doctrinei ortodoxe, asupriţi şi nedreptăţiţi de el, au prezentat Sinodului plîngeri şi mărturii contra lui. Fiind demascat pentru vinovăţia şi abuzul lui de putere, Dioscor a fost depus din scaun.

În şedinţa a V-a din 22 octombrie 451, sinodalii au definit doctrina bisericească a celor două firi din persoana lui Hristos, prin următoarea mărturisire de credinţă :

«Noi învăţăm şi mărturisim cu toţii pe Unul şi acelaşi Fiu, pe Domnul nostru Iisus Hristos, Care este Dumnezeu adevărat şi om adevărat. Ca Dumnezeu, El s-a născut din Tatăl mai înainte de toţi vecii, fiind întru toate asemenea Tatălui, iar ca om s-a născut din Sfînta Fecioară Maria, Născătoarea de Dumnezeu, şi este întru toate asemenea nouă, afară de păcat... Unul şi acelaşi Hristos, Fiu, Domn, Unul-Născut, cunoscut în două firi în chip neamestecat şi neschimbat (ἀσυγχύτως καὶ ἀτρέπτως) — contra ereziei lui Eutihie) şi neîmpărţit şi nedespărţit (ἀδιαιρέτως καὶ ἀχωρίστως) — contra ereziei lui Nestorie), deosebirea firilor nefiind nicidecum distrusă prin unire, păstrîndu-se mai ales însuşirea fiecăreia şi întîlnindu-se împreună într-o singură persoană şi un singur ipostas» [7].

Doctrina despre unirea personală sau ipostatică a celor două firi în persoana Dumnezeu-Omului Hristos are o mare însemnătate pentru întreaga operă mîntuitoare a lui Dumnezeu. Numai fiind Dumnezeu adevărat Iisus Hristos putea să realizeze mîntuirea oamenilor şi numai fiind om adevărat, reprezentînd întreaga omenire, El putea să se aducă jertfă pe cruce în vederea mîntuirii tuturor oamenilor.

Atitudinea împăraţilor bizantini faţă de popor şi faţă de Biserică în timpul certurilor monofizite

Împăraţii bizantini şi patriarhii ecumenici, dîndu-şi seama de primejdia certurilor monofizite, atît pentru unitatea Bisericii, cît şi pentru liniştea şi unitatea statului bizantin, s-au silit în repetate rînduri, prin numeroase concesiuni făcute monofiziţilor, să-i păstreze în sînul Ortodoxiei. Aceste încercări au durat mai bine de două secole, de la

7. Mansi, VII, 116 ; Henr. Denzinger et Clem. Bannwart, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. 17-a, Friburgi Brisgoviae, 1928, p. 66. *Concilii Chalcedonensis actis V-a, ed.* Ed. Schwartz, *Acta conciliorum oecumenicorum*, Tomus alter, volumen primum, pars altera, Berolini et Lipsiae, 1933, p. 129—130. Diac. I. Pulpea, *Posibilitatea întoarcerii Bisericilor monofizite la Ortodoxie*, în «Ortodoxia», III (1951), nr. 4, p. 587. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Momente şi aspecte ale hristologiei precalcedoniene şi calcedoniene*, în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 1, p. 44—82 ; Idem, *Definiţia doctrinară a Sinodului de la Calcedon şi acceptarea ei în Biserica Ortodoxă Orientală*, în «Ortodoxia», XXI (1969), nr. 4, p. 499—506 ; Léon P. Karsawin, *Sur les deux natures dans le Christ*, în «Logos», Bucarest, 1929, nr. 1, p. 85—95 ; Prof. N. Chiţescu, *Formula o singură fire întrupată a Logosului lui Dumnezeu*, în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 3, p. 295—307.

451 pînă la Sinodul al VI-lea Ecumenic (680—681), cînd a fost condamnat și *monotelismul*, ultima erezie ieșită din sînul monofizismului.

Sîntem obișnuiți să credem că basileii Bizanțului au fost totdeauna niște autocrați, în sensul cel mai strict al cuvîntului. Studii mai noi au arătat însă că împărații bizantini nu puteau exercita asupra numeroaselor popoare din imperiu puterea lor despotică, așa cum poate ar fi dorit ei s-o facă. Oricît ar părea de curios pentru epoca aceea, constatăm că avea și poporul puterea și influența lui, pentru a îndupleca voința atotputernică a împăraților. Se poate observa mai bine acest lucru îndeosebi în secolul al V-lea și al VI-lea, în timpul aprinselor lupte monofizite.

Poporul Constantinopolului mai ales exercita asupra puterii civile și religioase puterea lui prin organizația *demelor*. S-a crezut multă vreme că *demele* din Bizanț erau simple partide de circ, care organizau cursele la hipodrom. Ele erau împărțite în patru corporații : Βένετοι *(albaștrii)*, Λευκοί *(albii)*, Πράσινοι *(verzii)* și Ρούσιοι *(roșii)*. Acestea erau numite, cînd τὰ μέρη (partide), cînd δῆμοι (mase), după cum poporul de jos în întregime se numește δῆμος. Cel care a studiat și a pus într-o lumină nouă problema *demelor* din Bizanț e cercetătorul croat G. Manojlovici [8]. El a scos în relief că aceste corporații nu erau numai simple organizații de circ, ci, între alte obligații, ele aveau și pe aceea de a construi, întreține și restaura zidurile Constantinopolei, iar în caz de pericol extern sau intern erau înarmate și luptau. Era poporul însuși care ajuta la propria sa apărare, cînd trupele imperiale nu erau suficiente, sau cînd acestea se aflau departe la frontiere [9].

De obicei, aceste partide se reduceau la două : Βένετοι *(albaștri)*, în care intrau și *albii* și Πράσινοι *(verzii)*, în care intrau și *roșii*. «Verzii» proveneau din clasele inferioare ale poporului, iar «albaștrii» din clasele superioare. Cei din partidul «verzilor» constituiau elementul turbulent, numeros, atotputernic, gata oricînd la revoltă. Manojlovici a putut observa mai bine și mai lămurit decît alții că în această deosebire de culori se afla o diferență de clasă. Culoarea în sine era ceva indiferent. În spatele ei, în spatele acestor asociații sportive, se aflau interese politice și sociale [10].

Demele nu erau, prin urmare, numai simple asociații sportive sau numai partide care la nevoie puteau fi înarmate pentru asigurarea apărării orașului, ci, prin lupta lor, reprezentau aspirațiile sociale, poli-

8. În studiul său : *Le peuple (démos) de Constantinople, de 400 à 500 après J.-Ch. Étude spéciale de ses forces armées, des éléments qui le composaient et de son rôle constitutionnel pendant cette période*. Tirage à part du «Nastavni Vjesnik», Zagreb, 1904, fasc. XII, p. 1—91. Traduction résumée du serbo-croate, par Henri Grégoire, în «Byzantion», XI (1936), 2, p. 618—716. Problema a fost reluată apoi de Yvonne Janssens, în *Les Bleus et les Verts sous Maurice, Phokas et Héraclius* în «Byzantion», XI (1936), p. 499—536 ; F. Dvornik, *The circus parties, in Byzantium*, în «Byzantina — Metabizantina», — (1949), p. 119, ș.u. ; A. Maricq, *La durée du régime des parties populaires à Constantinople*, în «Bulletin de la classe de Lettres de l'Académie de Belgique», 35 (1949), p. 63 ș.u. ; Idem, *Factions du cirque et parties populaires*, ibidem, 36 (1950), p. 396 ș.u. ; Diac. I. Pulpea, *Posibilitatea întoarcerii Bisericilor monofizite la Ortodoxie...*, p. 592—593 ; R. Guilland, *Etudes sur l'hippodrome de Byzance. Les spectacles de l'hippodrome*, în «Byzantinoslavica», XXVIII (1967), nr. 2, p. 262—277. 9. G. Manojlović, *art. cit.*, p. 621. 10. *Ibidem*, p. 642.

tice şi religioase ale timpului. De aci interesul cel mare pe care-l prezintă activitatea celor două partide în timpul luptelor monofizite. Cîteodată, cele două partide se uneau într-una, pentru apărarea aceleiaşi cauze, aşa cum s-a întîmplat în timpul răscoalei *Nika*, în 532, sub Iustinian cel Mare (527—565), cînd ele erau cunoscute sub numele de Πρασινοβενέτοι [11]

De altfel, încă înaintea lui Manojlovici, Alfred Rambaud, observase că poporul organizat în aceste deme se răscula uneori: «religionis, non colorum causa commotus populus» (adică, poporul s-a mişcat din pricina religiei şi nu pentru culori) [12].

În mod firesc, prietenia tradiţională a împăraţilor mergea către partida aristocrată, către Βένετοι (albaştri), care reprezentau vechea aristocraţie senatorială greco-romană a marilor proprietari funciari; dar au fost numeroşi împăraţi ai Bizanţului care s-au sprijinit pe partidul poporului, pe Πράσινοι adică pe «verzii» proveniţi dintre comercianţi, mici industriaşi şi funcţionari, originari din provinciile Orientului. «Partida ortodoxă la Constantinopol, zice Manojlovici, era puternică datorită patriarhului, a clerului numeros, a mulţimii de călugări poate, a păturilor superioare şi a clasei mijlocii. Dar păturile inferioare erau ortodoxe» [13]? E fără îndoială că ideile monofizite aveau mulţi partizani printre «verzi», care reprezentau organizaţia poporului de rînd, numeroasă şi puternică, şi unii împăraţi n-au putut neglija acest fapt, cînd au fost nevoiţi să se sprijine în conducerea statului pe partida «verzilor». Astfel, Teodosie al II-lea (408—450), Leon I Tracul (457—474), Zenon (474—491) şi Anastasie (491—518) s-au sprijinit pe partida «verzilor», încît în timpul acestora într-o măsură mai mare sau mai mică, monofiziţii s-au bucurat de sprijin oficial din partea statului. După 518 însă, sub Iustin I (518—527) şi Iustinian (527—565), care s-au sprijinit pe «albaştrii» s-a produs o întreagă revoluţie religioasă în imperiu: reîntoarcerea la Ortodoxie.

Se constată deci că «demele» reprezentau o oarecare participare a poporului la conducerea statului, ele devenind cu timpul «comiţii populare» [14], iar hipodromul un nou «Forum Romanorum» [15], din zilele de glorie ale statului roman.

«În absenţa presei, zice F. I. Uspenski [16], hipodromul devenise singurul loc unde se putea exprima în mod liber opinia publică, care, în unele momente, dădea ordine guvernului». Aşadar hipodromul era locul pentru «adunarea constituţională» a poporului în Bizanţ, dacă se poate vorbi aşa. Nu atît jocurile erau importante, ci faptul că acolo se decideau în faţa poporului cele mai serioase probleme municipale, militare, sociale, politice şi religioase ale vremii.

11. *Ibidem*, p. 636.

12. A. Rambaud, *De byzantino-hippodromo et circensibus factionibus. Paris, 1870*, p. 67, apud, G. Manojlović, *art. cit.*, p. 656. 13. G. Manojlović, *art. cit.*, p. 658.

14. *Ibidem*, p. 672—673. 15. *Ibidem*, p. 715.

16. *Istoria imperiului bizantin*, t. I, St. Petersburg, 1914, p. 506, în ruseşte. Citat după A. A. Vasiliev, *Histoire de l'empire byzantin*, traduit du russe par P. Brodin et P. Bourguina, Paris, 1932, p. 205. Pentru împărţirea monofiziţilor în diferite grupări, vezi Leontiu de Bizanţ, Σχόλια (citat *De Sectis*), P.G., LXXXVI, 1, 1229 C; Pr. V. Sibiescu, *Împăratul Iustinian şi ereziile*, Bucureşti, 1938, p. 57.

În lumina acestor constatări, se înțelege de ce unii împărați ai Bizanțului au căutat, uneori împreună cu patriarhii Capitalei, să-și apropie pe monofiziți, spre a asigura imperiului și Bisericii pacea civilă și pacea religioasă. Monofiziții constituiau în Imperiul bizantin nu numai un factor religios, ci și unul politic, de care a trebuit să se țină seama.

Consultarea episcopilor din imperiu după Sinodul de la Calcedon de către împăratul Leon I Tracul (457—474)

După terminarea Sinodului al IV-lea de la Calcedon din 451 creștinii se împărțeau în *ortodocși* sau «calcedonieni», numiți de adversarii lor și «sinodiți» și *monofiziți* sau «anticalcedonieni», care nu primeau doctrina Bisericii Ortodoxe despre coexistența celor două firi în persoana divino-umană a Domnului Hristos și se opuneau cu înverșunare hotărîrilor dogmatice ale Sinodului al IV-lea Ecumenic din Calcedon. Intre monofiziți se deosebeau monofiziții extremiști numiți *eutihieni*, care au adoptat întru totul erezia lui Eutihie, și monofiziții moderați, numiți *severieni*, după numele conducătorului lor Patriarhul Sever de Antiohia (512—518), pe care scriitorul Leonțiu de Bizanț îi numește și «diacrinomeni», adică cei ce ezită să se pronunțe precis asupra doctrinei celor două firi.

Împăratul Teodosie al II-lea (408—450) s-a sprijinit în conducerea statului bizantin pe partida «verzilor», favorabilă monofiziților. Cronicarul Ioan Malalas spune despre Teodosie că «el se bucura de partida «verzilor» (ὅστις ἔχαιρε τῷ Πρασίνῳ μέρει) [17]. Tot așa Crisafie, atotputernicul său ministru, susținătorul și ocrotitorul lui Eutihie, avea simpatii pentru monofiziți și se sprijinea pe partida «verzilor». De aceea, în sinodul tîlhăresc de la Efes, din 449, el a apărat pe Eutihie cu toată puterea și autoritatea sa. Malalas se exprimă despre Crisafie în acești termeni : «Era stăpîn pe toate lucrurile și răpea toate. Căci era protectorul și conducătorul verzilor» [18]. În circ, Crisafie, patronul «verzilor», favoriza partida acestora, în timp ce Marcian favoriza pe «albaștri», favorabili ortodocșilor [19].

După ocuparea puterii de către Marcian (451—457) și Pulheria, s-a desfășurat în Imperiul bizantin o împotrivire religioasă contra monofizismului favorizat de Teodosie al II-lea. Așa s-a ajuns la condamnarea ereziei monofizite la Sinodul de la Calcedon, în 451, și atît timp cît Marcian și Pulheria au condus imperiul, monofiziții au fost nevoiți să plece capul.

La moartea lui Marcian, patriciul Aspar, arian, pe atunci atotputernic în Imperiul de Răsărit, a chemat pe tron, la 7 februarie 457, pe Leon I Tracul, care a fost încoronat de patriarhul Anatoliu al Constantinopolului. Cu venirea împăratului Leon I Tracul (457—474), care, spre deosebire de Marcian, se sprijinea pe partida «verzilor», lucrurile au început să se schimbe. Împăratul era străin de complexitatea

17. *Cronografia*, cartea XIV, P.G., XCVII, 523.
18. *Ibidem*, col. 540 C ; Cf. G. Manojlovič, *art. cit.*, p. 654.
19. A. Rambaud, *De byzantino hippodromo...*, p. 65, apud G. Manojlovič, *art. cit.*, p. 657.

problemelor religioase. Monofiziţii deveniseră în imperiu tot mai turbulenţi şi reuşiseră să răstoarne la Alexandria, Antiohia şi Ierusalim pe patriarhii ortodocşi, înlocuindu-i cu patriarhi monofiziţi.

La Alexandria, monofiziţii, după ce asasinaseră pe patriarhul ortodox Proteriu (451 — 28 martie 457), aleseseră pe Timotei Elur Αἴλουρος «Pisică» (457—477; † 482). Acesta a ştiut să folosească timpul şi împrejurările spre a persecuta pe ortodocşi. El a convocat în grabă un sinod local, care a condamnat pe papa Leon cel Mare al Romei (440—461), pe patriarhul Anatoliu al Constantinopolului (449—458) şi pe Vasile al Antiohiei. De asemenea, a respins orice propuneri de împăcare pe care le făceau prietenii lui Proteriu, în interesul păcii [20]. Teroarea cea mai grea apăsa asupra Egiptului. Păstorii legitimi fuseseră alungaţi, iar în locul lor au fost numiţi alţii, devotaţi cauzei monofizite. Clericii persecutaţi de Timotei Elur nu au întîrziat să se plîngă, adresînd scrisori papii Leon I, patriarhului Anatoliu al Constantinopolului şi împăratului [21]. Paisprezece episcopi, prieteni ai lui Proteriu, însoţiţi de cîţiva clerici alexandrini, au făcut drumul la Constantinopol, pentru a înainta Curţii bizantine plîngerea lor [22]. La rîndul său, Timotei a trimis la Constantinopol cîţiva episcopi, care au prezentat împăratului un memoriu favorabil cauzei sale [23].

În faţa acestei situaţii, împăratul Leon I Tracul s-a gîndit să convoace un nou sinod pentru a revizui Sinodul din Calcedon [24], însă la intervenţia patriarhului Anatoliu al Constantinopolului, împăratul a trebuit să renunţe la planul său [25]. Atunci, împăratul a hotărît să consulte, în octombrie 457, pe episcopii imperiului pe provincii asupra acestor două probleme: 1. *Dacă trebuie să menţină Sinodul din Calcedon;* 2. *Dacă Timotei Elur, ales patriarh de monofiziţii din Egipt, trebuie recunoscut ca patriarh al Alexandriei?* În acelaşi timp, împăratul a trimis episcopilor care trebuiau să răspundă la aceste întrebări, şi copii de pe plîngerile adresate Curţii imperiale de cele două partide din Egipt, adică de ortodocşi şi de monofiziţi [26]. Totodată împăratul

20. Zaharia Retorul, *Ist. bis.*, IV, III, IV, apud P. de Labriolle — G. Bardy — Louis Bréhier — G. de Plinval, *op. cit.*, t. IV, p. 281, nota 1.

21. Epistula CXLIV, în P.L., LIV, 1112 C—1113; Epistula CXLV, *ibidem*, col. 1113—1114; Epistula CXLVI, *ibidem*, col. 1115. *Regesta pontificum romanorum ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVII*, edidit Philippus Jaffé. Editionem secundum... Gulielmi Wattenbach, tomus I, Lipsiae, 1885, p. 72, Scrisorile 520, 521 şi 522 la anul 457; Mansi, VI, 306—307; 307—309; 309—310.

22. Evagrie, *Istoria bisericească*, II, 8, în P.G., LXXXVI, 2, 2524 B—2526 A dă fragmente valoroase din plîngerea prezentată de episcopii egipteni, după istoria lui Zaharia Retorul.

23. Evagrie, *op. cit.*, II, 8, P.G., LXXXVI, 2528 A.

24. *Epistula CLVI* a papii Leon I, P.L., LIV, 1127-1132, îndeosebi col. 1129.

25. Evagrie, *op. cit.*, II, 9—10, P.L., LXXXVI, 2528—2533; Mansi, VII, 537—539; Labriolle, Bardy, Bréhier, Plinval, *op. cit.*, p. 282. Liberatus (Archidiaconus Ecclesiae Carthaginiensis), *Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum*, cap. 15, ed. Ed. Schwartz, în *Concilium universale Chalcedonense*, tomus alter, volumen quintum, Berolini et Lipsiae, 1936, p. 124. A.-M. Jacquin, *Histoire de l'Église*, tome I, *L'Antiquité chrétienne*, Paris, 1928.

26. Evagrie, *op. cit.*, II, 9, P.G., LXXXVI, 2528 B—2529. Pentru data scrisorii vezi la G. Krüger, *Monophysitische Streitigkeiten im Zusammenhange mit der Reichspolitik*, Iena, 1884, p. 97, n. 1; Cf. G. Bardy —, în Labriolle, Bardy, Bréhier, Plinval, *op. cit.*, t. IV, p. 282, n. 1, care informează că după lista adreselor se vede că mitropoliţii Prevalitaniei, Mesiei Superioare şi Daciei Ripensis n-au fost consultaţi, poate pentru faptul că aceste provincii erau dezorganizate de năvălirile migratoare.

a consultat și pe cei mai de seamă pustnici ai vremii, Simeon Stîlpnicul, Varadat și Iacob de Cir [27].

Răspunzînd la cererile împăratului Leon I Tracul, papa Leon cel Mare al Romei a dezaprobat hirotonirea frauduloasă a patriarhului monofizit Timotei Elur și a aprobat hotărîrile dogmatice ale Sinodului din Calcedon [28]. De asemenea, episcopii cetăților din diferitele provincii ale imperiului, în număr de peste 1600, s-au pronunțat asupra Sinodului din Calcedon recunoscîndu-l ca ortodox și ecumenic [29]. La fel au răspuns și cei trei pustnici celebri în vremea aceea care fuseseră consultați. Numai Amfilohie, episcop de Side, a răspuns că nu poate să se supună Sinodului de la Calcedon, invocînd pretextul că el conține o inovație contrară Sinodului din Niceea, dar și el condamna cu multă violență hirotonirea lui Timotei Elur [30]. Simeon Stîlpnicul a răspuns prin două scrisori: una adresată împăratului Leon Tracul, iar alta patriarhului Vasile al Antiohiei (care s-a păstrat în *Istoria* lui Evagrie) în care îi asigura că el respectă Sinodul de la Calcedon și credința care a fost descoperită Părinților din sinod prin asistența Sfîntului Duh [31].

Papa Leon cel Mare al Romei nu s-a mulțumit numai cu apărarea Sinodului din Calcedon. În luna august 458, el a trimis prin legații săi, episcopii Domițian și Gemmian, o nouă scrisoare, în care arăta că nu trebuie să se discute cu persoane deja condamnate, ci să se restabilească în Egipt pacea și Ortodoxia, iar la Alexandria să se instaleze un patriarh ortodox. Această nouă scrisoare a papii Leon cel Mare nu cuprindea formula controversată despre «Hristos în două firi», și nici nu condamna formula chiriliană «o singură fire a Cuvîntului întrupat» pe care și-o însușiseră, explicînd-o în felul lor, monofiziții. De aceea împăratul Leon Tracul a crezut că e bine s-o trimită lui Timotei Elur la Alexandria, ca o invitație de a face pace cu ortodocșii [32].

Anatoliu, patriarhul Constantinopolului, s-a mutat către cele veșnice, la 3 iulie 458 și în locul lui a fost ridicat *Ghenadie* (458—471), un mare apărător al hotărîrilor calcedoniene, în momentul cînd sosea la Constantinopol noua scrisoare a papii Leon.

Crezînd că ar putea convinge pe Timotei Elur să renunțe la împotrivirea sa față de Sinodul de la Calcedon, împăratul Leon i-a trimis la Alexandria, prin Diomed silențiarul, purtătorul ordinelor împăratului, noua scrisoare a papii Leon cel Mare. Timotei Elur însă, temperament dîrz, nu s-a lăsat înduplecat și, făcînd prin aceasta mult rău

27. Evagrie, *op. cit.*, II, 9, P.G., LXXXVI, 2529 B.

28. *Ibidem*, col. 2532 A.

29. *Ibidem*. Numărul de peste 1600 îl dă Eusebiu Popovici, în lucrarea sa: *Istoria bisericească universală și statistica bisericească*, traducere din l. germană de Atanasie Mironescu, fost Mitropolit Primat, ed. II-a, vol. II, *Mănăstirea Cernica*, 1926, p. 140.

30. Evagrie spune (*op. cit.*, II, 10) că scrisoarea lui Amfilohie a fost scrisă de Zaharia Retorul în *Istoria* sa, unde a citit-o. Mihail Sirianu, *Cronica*, ed. Chabot, t. II, ps 145, citează din ea cîteva fragmente; Cf. Labriolle-Bardy-Bréhier-Plinval, *op. cit.*, t. IV, p. 282, n. 3.

31. Evagrie, *op. cit.*, II, 10, P.G., LXXXVI, 2532 B — 2533 B.

32. *Ibidem*, col. 2532 A; Epistula CLXV a papii Leon, în P.L., LIV, 1155—1190; Jaffé-Wattenbach, *Acta pontificum romanorum*, I, p. 74, la anul 458, scrisoarea papii Leon cu nr. 542.

păcii Bisericii, a răspuns, condamnînd atît cele cuprinse în scrisoarea papii Leon, cît şi doctrina ortodoxă stabilită la Calcedon [33].

La Curtea imperială, aproape toţi, şi îndeosebi patriciul Aspar, susţinătorul lui Timotei Elur, au fost puşi în mare încurcătură. O nouă încercare, fără mare speranţă însă, a făcut împăratul Leon prin comitele Rusticus, pe care l-a trimis la Alexandria, cu misiunea de a pune lui Timotei Elur întrebări precise asupra credinţei. Cum era aşteptat, Timotei Elur a respins ereziile monofizite fantasiste, adică acelea care negau consubstanţialitatea trupului lui Hristos cu al nostru şi cele apolinariste, care negau că Hristos a primit în sine integritatea firii umane, dar a condamnat Sinodul din Calcedon şi «Tomul» sau *Scrisoarea dogmatică* a papii Leon cel Mare trimisă în 449 patriarhului Flavian al Constantinopolei (446—449) [34].

În faţa acestei rezistenţe, împăratul Leon a fost nevoit să ia măsuri. Stilus, ducele Egiptului, a primit ordinul să aresteze pe Timotei Elur, care, în toamna anului 459, a fost exilat, ca şi Dioscor înaintea sa, la Gangra, în Paflagonia unde a fost condus prin Palestina şi Constantinopol. Apoi, de aici, către anii 464—465, deoarece Timotei continua activitatea sa împotriva Sinodului din Calcedon, a fost exilat dincolo de Pontul Euxin (Marea Neagră), la Cherson, în Crimeea, unde rămase pînă în 475.

La Alexandria, în locul lui Timotei Elur, a fost ales un patriarh ortodox în persoana unui alt Timotei, care se mai numea Salofaciol — «Turban Alb», iar monofiziţii îl mai numeau şi Basiliscos, adică «patriarhul împăratului» [35].

Enciclica monofizită a uzurpatorului Vasilisc şi antienciclica sa ortodoxă

Către sfîrşitul domniei lui Leon Tracul, în 471, patriciul Aspar, cel care-l adusese pe Leon la domnie, a fost masacrat împreună cu familia sa. Puterea şi influenţa pe lîngă împăratul Leon au trecut în mîinile unui aventurier isaurian, numit Zenon, care, o dată cu titlul de patriciu şi comandant al gărzii imperiale, a primit din partea împăratului şi mîna fiicei sale Ariadna. Zenon şi Ariadna au avut un fiu, numit, ca şi bunicul său, Leon. Cîteva luni înainte de moartea împăratului Leon Tracul, acest nepot anonim, în vîrstă de patru sau cinci ani, a fost proclamat August, iar în 474 cînd a murit împăratul Leon, acest nepot a devenit de fapt moştenitorul tronului. Cum era prea tînăr pentru a putea conduce treburile statului, a fost constrîns

33. Evagrie, op. cit., II, 10, P.G., LXXXVI, 2532 A. Un fragment grecesc din răspunsul lui Timotei Elur se găseşte în P.G., LXXXVI, 273 C; Zaharia Retorul, *Istoria bisericească*, IV, VI; Mihail Sirianu, *Cronica...*, t. I, p. 126, apud Labriolle-Bardy-Bréhier-Plinval, *op. cit.*, t. IV, p. 283, n. 2.

34. Se cunoaşte răspunsul lui Timotei către comitele Rusticus printr-o traducere siriacă a ms. Add. 12156. Cf. J. Lebon, *Le monophysisme sévérien. Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcédoin jusqu'à la constitution de l'Église Jacobite*, Louvain, 1919, p. 22, 95—96. Vezi Labriolle-Bardy Bréhier-Plinial, *op. cit.*, p. IV, p. 282, n. 4.

35. Evagrie, *op. cit.*, II, 11, P.G., LXXXVI, 2533 C; *Liberatus, Breviarium*, cap. XVI, ed. Ed. Schwartz p. 125. Jacquin *op. cit.*, I, p. 81—82. J. Meyendorff, *Chalcedoniens and Monophysites after Chalcedon*, în «The Greek Orthodox Theological Review», X (1964—1965), p. 16—36.

să pună coroana imperială pe capul lui Zenon, tatăl său, care ceva mai tîrziu, în noiembrie 474 — fapt nu de puține ori întîmplat în istoria dinastiilor, pentru a domni singur — îl făcu să dispară.

Zenon era un adevărat barbar. N-a trecut un an și, la 9 ianuarie 475, o răscoală a palatului l-a trimis în Isauria, patria sa, fiind înlocuit cu Vasilisc (Basiliscos), cumnatul împăratului Leon I Tracul [36].

Uzurpatorul Vasilisc se sprijinea pe monofiziți. Abia urcat pe tron, el a și primit o delegație de călugări alexandrini, care cereau rechemarea lui Timotei Elur, patriarhul monofizit al Alexandriei, care se afla în exil din 459. Acesta s-a reîntors din exil la Constantinopol, unde după moartea patriarhului Ghenadie, păstorea patriarhul Acachie (472—488). Timotei Elur a fost bine primit la Constantinopol de uzurpatorul Vasilisc și de populație. Patriarhul Acachie însă i-a arătat multă răceală, stînd rezervat.

La îndemnul lui Timotei Elur, Vasilisc a promulgat în 476 o *Enciclică* (Ἐγκύκλιον) cu conținut monofizit, al cărui text a fost păstrat de istoricul Evagrie [37]. Vasilisc a fost cel dintîi împărat creștin care a dat un act de credință [38].

Enciclica aproba doctrina Sfîntului Chiril al Alexandriei despre cele două firi, dar condamna Sinodul de la Calcedon și *Scrisoarea dogmatică* sau *Tomul* papii Leon cel Mare către Flavian al Constantinopolului. Totodată ea condamna pe cei ce negau că Iisus Hristos, Unul-Născut, Fiul lui Dumnezeu s-a întrupat cu adevărat și s-a făcut om în sînul Sfintei Fecioare, Născătoarea de Dumnezeu, prin lucrarea Sfîntului Duh, ci-și închipuiesc că El a avut doar un trup aparent, fantastic, un trup coborît din cer [39].

După cum reiese din această *Enciclică*, toți episcopii imperiului au fost invitați s-o semneze. *Enciclica* prevedea între altele, că cine va apăra prin viu grai, prin scris, sau în orice chip Sinodul de la Calcedon, va fi considerat ca răzvrătitor și tulburător al liniștii credincioșilor și vrăjmaș al lui Dumnezeu, și va fi judecat după asprimea legii: episcopii și clericii vor fi depuși din treptele lor, iar călugării, și laicii vor fi pedepsiți cu exilul, confiscarea averilor sau cu alte pedepse.

Nu toți episcopii imperiului s-au supus ordinului lui Vasilisc. *Enciclica* a fost semnată de Timotei Elur, care se afla atunci la Constantinopol, și de Petru Gnafevs sau Fullo («Piuarul», «Înălbitorul»), cum i se mai spune cu numele lui latin, patriarhul monofizit al Antiohiei, care se afla de asemenea în Constantinopol, împreună cu Timotei Elur. Patriarhul Acachie al Constantinopolului (472—488) însă a refuzat să semneze *Enciclica*, ceea ce, în împrejurările de atunci, însemna război declarat uzurpatorului. *Enciclica* a mai fost semnată și de Ana-

36. A. A. Vasiliev, *Histoire de l'empire byzantin...*, t. I, p. 133, 136.

37. Evagrie, *op. cit.*, III, 4, P.G., LXXXVI, 2600—2604 B.

38. J. P. Kirsch, *Die Kirche in der antiken griechisch-römischen Kulturwelt. (Kirchengeschichte unter Mitwirkung von Andreas Bidelmair, Joseph Greven und Andreas Veit, hrs...)*, erster Band, Freiburg im Breisgau, 1930, p. 632; G. Ostrogorsky, *Histoire de l'État byzantin*, trad. française de J. Gouillard, Paris 1956, p. 93—94.

39. Evagrie, *op. cit.*, III, 4, P.G., LXXXVI, 2600—2604 B.

stasie, patriarhul Ierusalimului, care a urmat la conducerea Bisericii după patriarhul Iuvenal. În total, au fost cinci sute de episcopi care au consimţit la condamnarea Sinodului de la Calcedon şi a *Scrisorii dogmatice* a papii Leon cel Mare [40].

Cei care s-au grăbit mai ales să dea concursul uzurpatorului Vasilisc, semnînd *Enciclica* sa monofizită, au fost episcopii diocezei Asia, nemulţumiţi îndeosebi de faptul că la Sinodul din Calcedon, s-au luat acestei provincii drepturile ei de a purta titlul patriarhal (τὸ πατριαρχικὸν δίκαιον) zice Evagrie, şi de a-şi alege singură pe întîistătătorul ei, fiind pusă sub jurisdicţia patriarhului de Constantinopol [41]. Se ştie că Părinţii adunaţi la Sinodul de la Calcedon în 451 hotărîseră prin canonul 28 (care de altfel reconfirma canonul 3 al Sinodului al II-lea Ecumenic ţinut la Constantinopol în 381) că scaunul Bisericii din Constantinopol urmează în cinste imediat după scaunul Romei, iar jurisdicţia patriarhului a fost extinsă peste trei provincii noi : Asia, Pont şi Tracia.

Timotei Elur, văzînd împotrivirea crescîndă a clerului şi a credincioşilor din Constantinopol faţă de ideile lui monofizite, a plecat în grabă spre Egipt. În drum spre Alexandria s-a oprit în primele luni ale anului 476 la Efes, unde a adunat un mare sinod cu episcopii provinciei Asia. Aceştia au dat scaunul de Efes mitropolitului Pavel, care fusese mai înainte alungat, şi au restabilit totodată pentru mitropolitul Efesului dreptul pe care-l avusese mai înainte de a hirotoni pe mitropoliţii provinciei Asia, pe care Părinţii adunaţi la Sinodul din Calcedon, îl acordaseră patriarhului de Constantinopol [42]. Istoricul Evagrie a păstrat, după *Istoria* lui Zaharia Retorul, unele fragmente dintr-o scrisoare pe care episcopii provinciei Asia adunaţi la Efes au înaintat-o uzurpatorului Vasilisc, în care ei afirmau, între altele, că au semnat *Enciclica* lui nu de frică, cum au spus unii, ci cu multă libertate şi bucurie [43].

De la Efes, Timotei Elur a plecat la Alexandria. Debarcarea s-a făcut seara, la lumina torţelor, în mijlocul unor manifestaţii pline de entuziasm. Patriarhul ortodox al Alexandriei, Timotei Salofaciol se retrăsese la Canope în mînăstirea călugărilor pahomieni, unde trăia ca monahii, din lucrul împletiturii coşurilor [44].

Numărul monofiziţilor devenea din ce în ce mai mare în imperiu, mai ales în Egipt şi în Siria. Chiar în Constantinopol, deşi trecuseră atîţia ani de la condamnarea ereziei lui Eutihie în Sinodul din Calcedon, se mai aflau încă mulţi călugări care împărtăşeau ideile sale. Istoricul Evagrie informează, după *Istoria* lui Zaharia Retorul, că, îndată ce *Enciclica* lui Vasilisc a fost publicată, toţi călugării din Constantinopol, care împărtăşeau ideile lui Eutihie, sperînd să tragă mare folos din ea, au alergat în grabă la Timotei Elur, dar cînd acesta i-a

40. *Ibidem*, col. 2604 BC. Labriolle-Bardy-Bréhier-Plinval, *op. cit.*, t. IV, p. 285—286.
41. Evagrie, *op. cit.*, III, 6, P.G., LXXXVI, 2609 A.
42. *Ibidem*, col. 2608 B—2609 A ; Jacquin, *op. cit.*, t. I, p. 85; Labriolle-Bardy-Bréhier-Plinval, *op. cit.*, t. IV, p. 286. 43. Evagrie, *op. cit.*, III, 5, P.G., LXXXVI, 2605—1608.
44. L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. III, Paris, 1910, p. 490—491 ; Labriolle-Bardy-Bréhier-Plinval, *op. cit.*, t. IV, p. 286.

convins că Fiul lui Dumnezeu, Cuvîntul, e de aceeași fire cu noi, după firea omenească, și de aceeași fire cu Părintele său, Dumnezeu Tatăl, după firea dumnezeiască, s-au retras [45].

În curînd însă evenimentele au început să se întoarcă repede împotriva lui Vasilisc și a monofiziților, susținătorii săi. Cele întîmplate la Efes și Alexandria au alarmat pe ortodocși și au arătat și celor mai puțini preveniți puterea crescîndă a monofiziților. Nu după mult timp s-a aflat în Constantinopol că fostul împărat Zenon se îndrepta cu forțele sale asupra Capitalei.

La Constantinopol, poporul era din ce în ce mai nemulțumit de politica religioasă a uzurpatorului Vasilisc. Patriarhul Acachie rezista cu hotărîre: nu se lăsase înduplecat să semneze *Enciclica* monofizită a uzurpatorului, și îndemna pe credincioși să respecte hotărîrile Sinodului de la Calcedon. El a folosit toate mijloacele pentru a înflăcăra entuziasmul păstoriților săi: într-o zi, el a organizat o procesiune de pocăință care s-a desfășurat pe străzile principale ale orașului; într-altă zi, a îmbrăcat în doliu altarul și amvonul Sfintei Sofii, și chiar el însuși s-a îmbrăcat în doliu, și a vorbit îmbrăcat așa poporului, îndemnîndu-l la rezistență; într-altă zi, sub pretextul apărării credinței, care era în pericol, Acachie a convins pe unul dintre celebrii eremiți ai vremii, numit Daniil Stîlpnicul (pe care, în trecut, patriarhul Ghenadie nu putuse să-l înduplece să se dea jos, pentru a-l hirotoni preot, încît a trebuit Ghenadie însuși să urce în mica lui colivie), să coboare din vîrful coloanei sale, iar mulțimea a urmat după celebrul ascet, care se îndrepta spre palatul imperial, pentru a cere apărarea credinței stabilită de Sinodul de la Calcedon [46]. Fără îndoială, activitatea patriarhului avea în același timp un caracter religios și politic. Opunîndu-se *Enciclicei* monofizite a lui Vasilisc, «Acachiu măgulea pe suveranul de ieri și de mîine» [47].

Uzurpatorul Vasilisc simțind că situația începe să se clatine, s-a grăbit să retragă *Enciclica* sa monofizită și a publicat în 476 o *Antienciclică* (Ἀντιεγκύκλιον) cu conținut ortodox, prin care restabilea credința ortodoxă definită la Calcedon și dădea toate drepturile patriarhului de Constantinopol.

Iată textul *Antienciclicei*, în traducere românească:

«Împărații Cesari Basilisc și Marcu

Hotărîm ca credința cea apostolică și ortodoxă, care de la început a înflorit în Bisericile sobornicești, care s-a răspîndit pînă în împărăția noastră și stăpînește și în timpul nostru, și care va trebui să stăpînească mereu, în care noi am fost botezați și am crezut, numai aceasta să rămînă nevătămată și nezdruncinată, și așa să se viețuiască continuu, și nicidecum în altfel, în toate Bisericile cele sobornicești și apostolice ale ortodocșilor.

45. Evagrie, *op. cit.*, III, 5, P.G., LXXXVI, 2608 A.

46. Teodor Lectorul, *Istoria Bisericească*, I, 32, P.G., LXXXVI, 181 A; Evagrie, *op. cit.*, III, 7, P.G., LXXXVI, 2609 B; Jacquin, *op. cit.*, t. I, p. 86; Labriolle-Bardy-Bréhier-Plinval, *op. cit.*, t. IV, p. 288. Viața Sfîntului Daniil Stîlpnicul a fost editată de H. Belehaye, *Les saints stylites*, Bruxelles et Paris, 1923, p. XXXV, LVIII și 1—94.

47. G. Bardy, în lucrarea: Labriolle-Bardy-Bréhier-Plinval, *op. cit.*, t. IV, p. 289.

Pentru aceasta, poruncim ca toate cele ce s-au făcut în timpul domniei noastre din pricina credinţei sau a disciplinii bisericeşti, fie enciclice, fie alte scrisori, să fie înlăturate şi abrogate. *Nestorie şi Eutihie şi orice altă erezie, precum şi toţi care înţeleg ca aceştia, să fie loviţi cu anatema.* Nu voim să se ţină cu privire la acest subiect, nici sinod, nici vreo altă cercetare, ci să rămînă toate statornice şi nezdruncinate.

Poruncim, de asemenea, să se înapoieze prea cinstitului şi prea sfinţitului patriarh şi arhiepiscop Acachie provinciile în care avea dreptul de hrotonire Scaunul acestei strălucite cetăţi împărăteşti; prea cucernicii episcopi care se află hirotoniţi să rămînă în scaunele lor, dar, după moartea lor, să nu se aducă nici o stirbire sfîntului Scaun al acestei strălucite cetăţi împărăteşti, cu privire la dreptul de hirotonire.

Nimeni să nu se îndoiască că această hotărîre împărătească a noastră nu are puterea de lege» [48].

Era însă prea tîrziu.

Henoticul împăratului Zenon

La 9 ianuarie 475, cînd Zenon a trebuit să părăsească Constantinopolul, poporul grec, iritat contra isaurienilor, a susţinut conjuraţia lui Vasilisc; dar nu s-au împlinit nici doi ani, cînd acelaşi popor, fiind ortodox şi calcedonian, s-a ridicat împotriva uzurpatorului, din pricina *Enciclicei* sale monofizite [49]. În septembrie 476, în al doilea an al uzurpării sale, Vasilisc a fost alungat de pe tronul imperial, iar Zenon a intrat triumfător în Constantinopol. Vasilisc şi familia sa au fost prinşi şi trimişi în Capadocia, unde au fost omoriţi, în localitatea Acusos [50].

În pregătirea restaurării sale, Zenon s-a sprijinit pe calcedonieni, adică pe ortodocşi; de aceea, după reocuparea tronului, el a trebuit să le dea cîştig de cauză. Printr-o lege, împăratul Zenon a anulat toate măsurile luate de Vasilisc prin enciclicele şi scrisorile sale în favoarea monofiziţilor. Monofiziţii au trăit atunci zile negre. Petru, patriarhul monofizit al Antiohiei, supranumit Fullo «Piuarul» şi Pavel, mitropolitul Efesului, au fost alungaţi din scaunele lor, în 476. Timotei Elur însuşi, patriarhul monofizit al Alexandriei, a fost condamnat la exil, însă fiind bătrîn şi bolnav, a fost lăsat să moară în pace. După puţin timp de la înştiinţarea exilului, la 31 iulie 477, Timotei Elur a murit [51].

48. Evagrie, *op. cit.*, III, 7, P.G., LXXXVI, 2609 C—2612 AB. Traducerea e făcută după textul grec publicat de Migne în *Patrologia Greacă* citată.

49. G. Manojlović, *art. cit.*, p. 658.

50. Evagrie, *op. cit.*, III, 8, P.G., t. LXXXVI, 2, col. 2612—2612 A; Teodor Lectorul, *op. cit.*, I, 36, P.G., t. LXXXVI, I, col. 181 C. Se crede că Besiliscos, soţia sa Zenonida şi fiii lor, fură lăsaţi să moară de foame. Vezi G. Bardy, în lucrarea Labriolle-Bardy-Bréhier-Plinval, *op. cit.*, t. IV, p. 289.

51. Evagrie, *op. cit.*, III, 10 şi 11, P.G., t. LXXXVI, 2, col. 2613 C— 2616 B; Liberatus, *Breviarium* cap. XVI, ed. Echwartz, p. 125, crede că a fost otrăvit, ceea ce nu pare să fie adevărat; G. Bardy în lucrarea Labriolle, Bardy-Bréhier-Plinval, *op. cit.*, t. IV, p. 289.

Amenințați de măsurile lui Zenon, episcopii care semnaseră mai înainte *Enciclica* monofizită a uzurpatorului Vasilisc s-au grăbit s-o retracteze și să ceară iertare. Episcopii provinciei Asia, îndeosebi, au cerut iertare patriarhului Acachie și i-au trimis un memoriu prin care se dezvinovățeau, afirmînd că ei au semnat *Enciclica* lui Vasilisc numai din constrîngere, dar nu au altă credință decît aceea a Sinodului de la Calcedon. «Declarăm prin aceste scrisori — afirmau ei față de patriarhul Acachie — că noi am semnat nu de bună voie, ci din constrîngere, litere și cuvinte, la care inima noastră n-a consimțit» [52]. Ne amintim cum aceiași episcopi, cu doi ani mai înainte fuseseră cei dintîi care aprobaseră și semnaseră *Enciclica* lui Vasilisc [53]. De aceea, istoricul Evagrie se exprimă astfel despre ei: «N-aș putea spune, dacă aceștia au spus adevărul, atunci cînd au confirmat că au semnat din constrîngere, sau dacă Zaharia Retorul nu i-a calomniat» [54].

După moartea lui Timotei Elur, împăratul Zenon ar fi dorit să aleagă în Alexandria un patriarh ortodox. În momentul morții lui Timotei, Teodor, episcop monofizit de Arsinoe, se găsea însă la Alexandria. Pentru a asigura succesiunea monofiziților la scaunul patriarhal, acesta s-a grăbit să hirotonească pe Petru Mong (Răgușitul) (477—490), care, imediat după sfințire, a dispărut. Aflînd împăratul Zenon despre alegerea lui Petru Mong, a fost cuprins de o mînie atît de mare, încît puțin a lipsit să nu-l condamne la moarte [55].

Am arătat, cînd am vorbit despre începutul domniei împăratului Zenon, că el se sprijinise, înainte de răsturnarea sa de pe tronul imperial, pe partida «verzilor», în genere favorabil monofiziților. Realitatea situației îl constrîngea la aceasta, căci în timpul său, οἱ τοῦ πρασίνου μέρους («cei din partida «verzilor») erau elementul turbulent, numeros, atotputernic [56]. Mai mult. Printr-o răsturnare a pozițiilor, în timpul domniei lui Zenon s-a produs și acest fenomen social-religioas curios: în timp ce la Antiohia, «verzii» erau monofiziți, la Constantinopol, sub același împărat, nu erau [57].

Cu toată simpatia pe care Zenon o păstra pentru ortodocși, cu ajutorul cărora își pregătise restaurarea, urcînd pentru a doua oară pe tronul imperial, el a înțeles că monofiziții reprezentau în imperiu un element religios și politic din ce în ce mai puternic, de care trebuia să țină seama, pentru a asigura în viitor stabilitatea tronului, precum și liniștea și unitatea imperiului. Ocupînd, așadar, pentru a doua oară tronul, el a crezut — după ce lucrurile se mai potoliseră, în urma tulburării provocate de răscoala uzurpatorului Vasilisc — că a venit momentul să facă ceva pentru a înfrîna tendințele centrifugale ale provinciilor orientale ale imperiului, îndeosebi ale Siriei, Palestinei și Egiptului.

52. Evagrie, *op. cit.*, III, 9, P.G., LXXXVI, 2, 2613 B.
53. *Ibidem*, III, 5, col. 2601—2608. 54. *Ibidem*, III, 9, col. 2613 V.
55. *Ibidem*, III, 11, col. 2616 B. 56. G. Manojlović, *art. cit.*, p. 637; 646.
57. *Ibidem*, p. 656.

La rîndul său, patriarhul Acachie al Constantinopolului se gîndea că n-ar fi imposibil să se restabilească pacea religioasă a Orientului, cu preţul unor concesii făcute monofiziţilor, mai ales că şi împăratul Zenon avea tot interesul să asigure pacea religioasă a imperiului. El aştepta doar un moment favorabil pentru a face monofiziţilor propunerile necesare.

În iunie 482, la moartea bătrînului patriarh ortodox al Alexandriei, Timotei Salofaciol, s-a ivit prilejul potrivit, atît pentru patriarhul Acachie cît şi pentru împăratul Zenon, pentru a putea pune în aplicare planul lor de împăcare cu monofiziţii [58]. Cu cîteva luni înainte de moarte, la sfîrşitul anului 481, sau la începutul lui 482, Timotei Salofaciol, pentru a asigura numirea unui patriarh ortodox pe scaunul patriarhal al Alexandriei, a trimis la Constantinopol pe unul dintre preoţii săi, numit Ioan Talaia. Împăratul dorea însă ca pe Scaunul patriarhiei de Alexandria să fie ridicat Petru Mong, patriarhul ales de monofiziţi, căruia îi propusese semnarea unei *formule de credinţă*, prin care spera să împace pe toată lumea, avînd mai ales scopul să readucă pe monofiziţi în sînul Ortodoxiei. De aceea, la Constantinopol, Ioan Talaia a fost pus de împărat să jure că nu va revendica pentru el niciodată Scaunul patriarhal al Alexandriei.

La Alexandria însă după moartea lui Timotei Salofaciol, ortodocşii aleseră şi hirotoniră patriarh pe Ioan Talaia, în ciuda jurămîntului său faţă de împărat. Dar mulţimea credincioşilor din Alexandria, în cea mai mare parte monofiziţi, era favorabilă lui Petru Mong. Ioan Talaia, nefiind recunoscut, nici la Alexandria, nici la Constantinopol, s-a refugiat la Roma, de unde nu încetă să lupte împotriva patriarhului Acachie al Constantinopolului şi a lui Petru Mong al Alexandriei [59].

În acest moment, la inspiraţia patriarhului Acachie al Constantinopolului, pentru a se ajunge la mult dorita pace dintre ortodocşi şi monofiziţi, împăratul Zenon a publicat, în octombrie 482, *Henoticul* său (Ἑνωτικόν) adică «edict de unire» sau *edict de împăcare*, care a servit ca legiure normativă în conducerea chestiunilor bisericeşti pentru împăraţii Zenon (474—491) şi Anastasie I (491—518), precum şi pentru unii patriarhi ai Constantinopolului din anul 482 pînă în 518, adică pînă la urcarea pe tron a împăratului Iustin I (518—527). Actul *Henoticului*, ca formă, e o scrisoare, adresată, în numele împăratului Zenon, episcopilor, clericilor, monahilor şi credincioşilor din Alexandria, Egipt, Libia şi Pentapolis, dar, în realitate, scopul lui era mult mai general, căci el se adresa tuturor credincioşilor de pe întreaga întindere a Imperiului de Răsărit [60].

58. G. Bardy, în Labriolle-Bardy-Bréhier-Plinval, *op. cit.*, t. IV, p. 290; Jacquin, *op. cit.*, t. I, p. 88; Kirsch, *op. cit.*, t. I, p. 634—635.

59. Evagrie, *op. cit.*, III, 12—16, P.G., LXXXVI, 2617—2629; Liberatus, *Breviarium*, cap. XVII, ed. Schwwartz p. 126—130; J. Salaville *Hénotique*, în «Dictionnaire de Théologie Catholique», t. VI, 2, col. 2153—2159; G. Bardy, în Labriolle-Bardy-Bréhier-Plinval, *op. cit.*, t. IV, p. 291.

60. Evagrie, *op. cit.*, III, 14, P.G., LXXXVI, 2620 C — 2625 A, text grec cu traducere latină. Am consultat de asemenea şi textul latin al *Henoticului* păstrat de Liberatus, *Breviarium*, cap. XVII, ed. Schwartz, p. 127—128 care prezintă unele mici variante. Textul grec al *Henoticului* cu tra-

Autorul presupus al *Henoticului* se crede a fi patriarhul Acachie al Constantinopolului. Evagrie afirmă următoarele referitor la această chestiune : Ταύτην τὴν οἰκονομίαν γνώμῃ συντεθειμένῃ Ἀκακίου τοῦ τῆς Βασιλίδος ἐπισκόπου[61]. «Această iconomie (adică această îngăduință (iconomie) făcută monofiziților) — după cum se crede — a fost alcătuită de Acachie, episcopul cetății împărătești». De asemenea, Thophanes, în *Chronographia* sa, crede că *Henoticul* a fost publicat de împăratul Zenon, la îndemnul patriarhului Acachie : «...atunci Zenon a compus și *Henoticul* și l-a trimis peste tot, fiind inspirat, cum spun unii, de Acachie al Constantinopolului» [62].

Publicarea *Henoticului* este, după celelalte acte ale împăraților bizantini văzute pînă acum, una din urmările importante ale lungilor lupte hristologice, care au luat naștere în urma hotărîrilor dogmatice ale Sinodului de la Calcedon.

Henoticul a fost semnat de patriarhul Acachie al Constantinopolului și de Petru Mong al Alexandriei, la 24 octombrie 482 [63]. Petru Mong a citit la Alexandria, în biserica Sfîntul Marcu, *Henoticul* în fața poporului și a primit în comuniune pe ortodocși. Dar nu toți monofiziții au fost mulțumiți. De aceea, Petru Mong, în timp ce trimetea pe de o parte patriarhului Acachie la Constantinopol scrisori respectuoase, el anatematiza Sinodul de la Calcedon și *Scrisoarea dogmatică* a papii Leon cel Mare, ștergea din diptice numele patriarhilor ortodocși ai Alexandriei, Proteriu și Timotei Salofaciol, înscriind numele patriarhilor monofiziți Dioscor și Timotei Elur [64]. Cu toate acestea, el tot n-a putut mulțumi pe toți monofiziții. La Antiohia, patriarhul ortodox Calandion a refuzat să semneze *Henoticul*. Îndată după aceasta însă fiind compromis într-o conspirație politică împotriva împăratului

---

ducerea lui în limba latină, publicat de L. Salaville (*art. și loc. cit.*, col. 2160—2162), nu este altul decît textul publicat de Migne în ediția sa, după ediția lui Gulielmus Reading, cu traducerea latină făcută la textul grec al *Istoriei bisericești* a lui Evagrie de Henricus Valesius (Henri Valois). Textul *Henoticului* se află și în limba siriacă la Zaharia Retorul și în limba coptă. Versiunile dau unele variante care prezintă un oarecare interes. Vezi M. A. Kusener, *La compilation historique de pseudo — Zacharie le Rhéteur*, în «Revue de l'Orient chrétien», t. V (1910), p. 475 ; Cf. G. Bardy, în Labriolle-Bardy-Bréhier-Plinval, *op. cit.*, t. IV, p. 291, n. 3. Versiunea coptă e tradusă în limba franceză de Ch. J. Hefele-Dom. H. Leclercq, *Histoire de Conciles d'après les documents originaux*, t. II, 2, Paris, 1908, p. 866—867.

61. Evagrie, *op. cit.*, III, 13, P.G., LXXXVI, 2620 A.

62. Theophanes, *Chronographia ad an. 476*, P.G., CVIII, 320 B ; L. Salaville, *crt. și loc. cit.*, col. 2162.

63. Este data admisă de Lenain de Tillemont, *Mémoire pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. XVI, Paris, 1712, p. 331. Dimpotrivă, Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. II, 2, p. 867, n. 1, admite data de 14 mai 482, ceea ce nu ni se pare exact deoarece nu poate fi vorba de publicarea *Henoticului* decît după moartea patriarhului Timotei Salofaciol, întîmplată în iunie 482 ; L. Salaville, *art. și loc. cit.*, col. 2164.

64. Evagrie, *op. cit.*, III, 13, P.G., LXXXVI, 2620 B ; col. 2625 C — 2628 A ; col. 2629 B — 2633 A ; col. 2641—2644. Există, în afară de aceste date istorice, o corespondență apocrifă între patriarhul Acachie și Petru Mong. Cf. E. Amelinau, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypthe chrétienne aux IV-e et V-e siècles*, Paris, 1888, (în *Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire*, t. IV), p. 196 ; V. Grumel, *Les regestes des actes du Patriarcat de Constantinople*, vol. I : *Les Actes des Patriarches*, fasc. 1 ; *Les regestes de 381-à 715, Socii Asumptionistae Chalcedonenses*, 1932, nr. 156—159, 161, 164, 167 ; Cf. G. Bardy, în Labriolle-Bardy-Brehier-Plinval, *op. cit.*, t. IV, p. 293, n. 1.

Zenon, a fost exilat în 484 în Marea Oază. În locul lui, s-a reîntors la Antiohia, pentru a patra oară, patriarhul monofizit Petru Gnafevs sau Fullo, care a semnat *Henoticul* fără greutate [65].

În Palestina, patriarhul Martiriu al Ierusalimului, care ocupa scaunul patriarhal din 478, de la moartea lui Anastasie, a semnat [66]. De asemenea, au mai semnat *Henoticul* şi alţi cîţiva episcopi, din slăbiciune, sau de teama împăratului.

Citit fără pasiune, acest edict de unire — *Henoticul* — pare ortodox : prin el se anatematizau Nestorie şi Eutihie, se afirma Divinitatea şi umanitatea lui Iisus Hristos, se admiteau cele *12 Anatematisme* ale Sfîntului Ciril al Alexandriei, dar se evita cu iscusinţă termenul «*o fire*», susţinut de monofiziţi, şi cuvintele «două firi» în persoana Mîntuitorului, aşa cum stabilise Sinodul de la Calcedon. Apoi, faptul de a condamna Sinodul din Calcedon, fie chiar printr-un cuvînt, sau pe ocolite, apărea în ochii ortodocşilor o trădare, care nu a fost iertată. La rîndul lor, monofiziţii riguroşi fiind nemulţumiţi de acest act, s-au despărţit de patriarhii lor moderaţi şi nu au voit să-i mai recunoască. Din acest timp, monofiziţii din Egipt, care se despărţiseră de patriarhul lor, şi continuau a rămîne fără conducător, au fost numit *acephali*, adică «fără căpetenie».

Acum, în loc de două partide, s-au format trei, cum ştim : ortodocşii sau diofiziţii, monofiziţii intransigenţi şi creştinii moderaţi, fie ortodocşi, fie monofiziţi, care acceptară *Henoticul* lui Zenon pentru reconciliere.

Schisma acachiană

Formula de împăcare a *Henoticului* nu şi-a atins scopul, căci, în loc să se potolească, certurile dintre ortodocşi şi monofiziţi s-au aprins şi mai mult.

Urmările publicării *Henoticului* s-au simţit în întreaga Biserică. El a contribuit în mare măsură la ruperea legăturilor de comuniune dintre Biserica Răsăritului şi Biserica Apusului, cunoscută în istorie sub numele de schisma acachiană, după numele patriarhului Acachie al Constantinopolului, prima schismă bisericească care s-a ivit între cele două ramuri importante ale Bisericii Ecumenice.

Mult timp, nu s-a ştiut nimic la Roma despre publicarea *Henoticului*. Papa Simplicius (468—483) a murit la 10 martie 483, fără să fi putut afla de publicarea în Orient a *Henoticului* şi de semnarea lui de către patriarhul Acachie al Constantinopolului şi de patriarhii monofiziţi moderaţi. Abia succesorul său, papa Felix al III-lea (483—492) a aflat această veste. În acelaşi timp, el a primit şi plîngerea lui Ioan Talaia, care se refugiase la Roma. Acesta, neputîndu-se resemna uşor de faptul că nu a fost recunoscut patriarh al Alexandriei, uneltea continuu de la Roma împotriva patriarhului Acachie al Constantinopolului [67].

65. Evagrie, *op. cit.*, III, 16, P.G., LXXXVI, 2628 A.

66. *Ibidem.*

67. *Ibidem*, col. 2625 B; col. 2633—2636 ; Liberatus, *Breviarium*, cap. XVII, ed. Schwartz, p. 129—130 ; Theophanes, *Chronographia*, ad ann. 478, P.G., CVIII, 321 B. Jacquin, *op. cit.*, t. I, p. 92 ; G. Bardy, în Labriollee-Bardy-Bréhier-Plinval, *op. cit.*, t. IV, p. 295. Kirsch, *op. cit.*, t. I,

Istoricii romano-catolici, aproape în unanimitate, aruncă vina izbucnirii primei schisme între Roma și Constantinopol asupra patriarhului Acachie. Dar, oare, așa stau lucrurile ?

Se observă mai întîi, că nici atunci, nici mai tîrziu, în timpul izbucnirii Marii Schisme de la 16 iulie 1054, patriarhii Constantinopolului n-au luat inițiativa rupturii dintre cele două Biserici. Inițiativa dezbinării Bisericii a aparținut totdeauna episcopilor Romei, așa cum s-a întîmplat, pentru întîia oară în istorie, în acest timp.

Avînd de răzbunat nemulțumiri și necazuri mai vechi, papa Felix al III-lea socotea că a sosit momentul potrivit pentru a micșora puterea Scaunului patriarhal al Constantinopolului, care prin canonul 28 al Sinodului de la Calcedon fusese situat în cinste imediat după Scaunul Romei, străduindu-se să compromită în fața credincioșilor orientali prestigiul lui Acachie, patriarhul capitalei imperiului. Căci lupta între Roma și Constantinopol se ducea nu atît pentru chestiuni dogmatice, cît pentru pretenții de întîietate. La această întîietate rîvnea tot atît de mult și Scaunul Alexandriei. Patriarhul Acachie al Constantinopolului a trebuit să facă față unor interese multiple, care uneori erau de-a dreptul contradictorii. În acest sens, un istoric romano-catolic scria despre el : «Nu este patriarhul Acachie cel care exagerează importanța formulelor dogmatice, ci cel care pricepe cu o agerime neobișnuită partida pe care trebuie să o urmeze, pentru a stabili autonomia bisericească a Constantinopolului. A lua conducerea mișcării populare monofizite, care respingea Calcedonul, însemna a adopta o politică prin care se reabilita Alexandria și se restaura dominația ei. Patriarhul Constantinopolului nu putea acest lucru. A lua conducerea mișcării ortodoxe, pentru care Calcedonul este cuvîntul de ordine, însemna a urma, a recunoaște, deci, direcția dată de Roma. Patriarhul Constantinopolului nu vrea acest lucru. A se înfățișa ca arbitru, a învinui totodată și Alexandria și Roma, părînd că vrea să le împace, iată politica pe care o recomanda interesul Bizanțului» [68].

Publicarea *Henoticului* a fost înainte de toate o măsură a împăratului Zenon, căruia nu i se poate reproșa că s-a străduit, ca om de stat, să asigure în împrejurările de atunci pacea și liniștea supușilor imperiului său, încercînd să readucă pe monofiziți la Ortodoxie. La această operă a colaborat și patriarhul Acachie. Desigur, din punct de vedere ortodox, nu se poate nega faptul că prin actul *Henoticului* se ocoleau hotărîrile dogmatice ale Sinodului de la Calcedon, așa încît nici împăratul Zenon, nici patriarhul Acachie nu apucaseră, cum au dovedit-o ulterior desfășurarea evenimentelor, pe drumul cel bun.

Papa Felix al III-lea a socotit acest fapt și unele neorînduieli ivite în Biserica Orientului după publicarea *Henoticului* un prilej binevenit, de care s-a folosit, spre a micșora prestigiul autorității crescînde a

p. 635—636. J. Hergenröther, în lucrarea sa : *Photius Patriarch von Constantinopel : Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma*, t. I, Regensburg, 1867, p. 110—145, are un capitol despre Acachie și schisma Acachiană.

68. A. Dufourcq, *Histoire de l'Église du III-e au XI-e siècle : le christianisme et l empire*, 4-e édition, Paris, 1910, p. 272—273. Citat și de L. Salaville, *art. și loc. cit.*, col. 2155.

patriarhului Constantinopolului, patriarhul capitalei imperiului. În acest timp, în afară de preotul Ioan Talaia, care se afla la Roma, unii episcopi alungaţi din scaunele lor de împăratul Zenon şi mai mulţi călugări ortodocşi, şi îndeosebi călugării achimiţi («cei neadormiţi»), din Constantinopol se adresaseră papii, cerîndu-i ajutor. Toţi aceştia, spune Theophanes acuzaseră pe Acachie că este pricina răutăţilor [69]. Atunci, a trimis în misiune o delegaţie compusă din episcopii Vitalis de Tronto (în Picenum), şi Misenus de Cume (în Campania), şi un defensor roman, numit Felix [70]. Ei duceau la Constantinopol numeroase scrisori din partea papii, adresate patriarhului Acachie şi împăratului Zenon. Papa cerea patriarhului şi împăratului să rămînă credincioşi Sinodului de la Calcedon, să alunge pe Petru Mong, patriarhul monofizit al Alexandriei, ca eretic, să evite cu cea mai mare grijă erezia eutihiană şi să nu se compromită cu monofiziţii [71]. Într-o scrisoare specială, papa se ocupa de plîngerea lui Ioan Talaia împotriva lui Acachie. Nici mai mult nici mai puţin, pontiful roman cerea patriarhului Acachie să meargă la Roma pentru a se dezvinovăţi în faţa tribunalului său de toate acuzaţiile care i se aduceau [72]. Înainte ca legaţii papii Felix al III-lea să sosească la Constantinopol, arhimandritul Chiril, superiorul mînăstirii achimiţilor din Constantinopol, se plînsese papii că întîrzie să aducă vindecarea relelor din Biserică. Primind scrisoarea arhimandritului Chiril, papa scrise lui Misenus şi colegilor săi, recomandîndu-le ca, îndată ce vor ajunge la Constantinopol, să intre în legătură cu Chiril, superiorul mînăstirii călugărilor achimiţi, rămaşi credincioşi Sinodului de la Calcedon, care în repetate rînduri se plînseseră împotriva lui Acachie [73]. Dar, îndată ce delegaţii papii au sosit la Constantinopol, patriarhul Acachie şi împăratul Zenon au reuşit să-i cîştige de partea lor, folosind cînd ameninţarea, cînd darurile. În cele din urmă, solii papii au acceptat să ia parte la liturghia solemnă la care oficia însuşi patriarhul Acachie, care a pronunţat cu voce tare, la citirea pomenirilor, în prezenţa delegaţilor papii, numele lui Petru Mong, ceea ce nu făcuse pînă atunci, spre marele scandal al achimiţilor, care au raportat imediat papii [74]. Arhimandritul Chiril a trimis îndată la Roma pe monahul Simeon din mînăstirea achimiţilor, care a acuzat pe delegaţii papii, Misenus şi Vitalis, că n-au voit să stea de vorbă cu ortodocşii, ci dimpotrivă, au luat parte la împărtăşirea cu ereticii, cînd patriarhul Acachie a rostit în public numele lui Petru Mong, ceea ce a făcut pe cei neştiutori să creadă că Petru Mong se află în comuniune cu Biserica Romei [75].

69. Theophanes, *Chronographia ad. ann. 478,* P.G., CVIII, 321 B ; *Ibidem,* col. 325 B.

70. Jaffé-Wattenbach, I, p. 80, scrisorile 591—595 ; P.L., LVIII, 899—904 ; 893—899 ; 978 ; nr. 593 şi 594 lipsesc în Migne ; Mansi, VII, 1032—1036; 1028—1032 ; 1108—1109.

71. Jaffé-Wattenbach, *ibidem;* Evagrie, *op. cit.,* III, 18 şi 20, P.G., LXXXVI, 2633—2636 ; 2637—2640 ; Theophanes, *Chronographia ad ann. 478,* P.G., CVIII, 321B ; Tillemont, *Mémoires,* t. XVI, p. 341 ş.u. ; G. Bardy, în Labriolle-Bardy-Bréhier-Plinval, *op. cit.,* t. IV, p. 295.

72. Jaffé-Wattenbach, I, scrisoarea 593 ; Mansi, VII, 1108.

73. Evagrie, *op. cit.,* III, 19, P.G., LXXXVI 2636 B—2637 A ;

74. *Ibidem,* col. 2637 C—2641 A ; Theophanes, *Chrohographia ad ann. 479 şi 480,* P.G., CVIII 321 C—324 B. 75. Evagrie, *op. cit.,* III, 21, P.G., 2640—2641.

În scrisoarea încredințată legaților la plecarea lor din Constantinopol, împăratul Zenon răspundea papii Felix al III-lea să nu se tulbure de vorbele preotului Ioan Talaia, căci acesta i-a jurat că nu va tinde niciodată să ocupe Scaunul Alexandriei, dar în urmă și-a călcat jurămîntul și a săvîrșit tot felul de fărădelegi. Cît privește pe Petru Mong, împăratul dădea asigurări papii că acesta n-a fost hirotonit decît după ce a declarat în scris că păstrează credința celor 318 Părinți de la Niceea, confirmată apoi de Sinodul de la Calcedon [76]. În scrisoarea sa către papa Felix, patriarhul Acachie apăra și el legitimitatea alegerii lui Petru Mong și acuza pe preotul Ioan Talaia, pentru intrigile pe care le făcea [77].

La întoarcerea delegaților la Roma, papa Felix al III-lea — deja informat despre cele ce se petrecuseră la Constantinopol, prin călugării achimiți — a convocat la 28 iulie 484 un sinod, la care au luat parte 67 sau 77 de episcopi. Sinodul acesta a depus mai întîi pe Misenus și Vitalis, legați papii, din treapta episcopală și le-a interzis împărtășirea cu trupul și sîngele Domnului; apoi a reînnoit condamnarea dată mai înainte de Biserica Romană împotriva lui Petru Mong, și a *anatematizat și a depus pe Acachie, patriarhul Constantinopolului.* Actele sinodului nu se mai păstrează, dar se păstrează încă scrisorile papii prin care făcea cunoscut această hotărîre. Scrisoarea sinodală prin care Felix al III-lea anunța lui Acachie condamnarea și depunerea sa, fusese redactată în termeni foarte aspri și umilitori pentru patriarhul Constantinopolului, cea de a doua Romă: «Te-ai făcut vinovat de numeroase încălcări», declara papa Felix la începutul scrisorii sale, și-i aducea următoarele învinuiri:

1. Acachie și-a arogat cu îndrăzneală drepturile unor provincii străine, împotriva canoanelor Sinodului din Niceea.

2. Nu numai că a primit în comuniunea sa pe eretici, ci le-a oferit și scaune episcopale și a hirotonit necanonic preoți, așa cum a ridicat pe Ioan Codonat pe Scaunul episcopal de Tyr și pe Himerius la treapta preoției, deși acesta fusese depus din diaconie și anatematizat;

3. A recunoscut pe Petru Mong ca patriarh al Alexandriei, în ciuda ereziei de care acesta nu s-a lepădat și a necanonicității hirotoniei lui, săvîrșită de un singur episcop, el însuși eretic;

4 Se reproșa, de asemenea, patriarhului Acachie serviciile făcute legaților papii la Constantinopol și atragerea lor prin constrîngere și înșelăciune de partea sa;

5. Refuzul patriarhului Acachie de a se înfățișa la judecata papii, pentru a se justifica de acuzațiile aduse împotriva lui de Ioan Talaia, precum și de alte acuzații.

---

76. *Ibidem,* col. 2637 BC.

77. Conținutul scrisorii patriarhului Acachie îl cunoaștem în mod indirect. Vezi: Papa Felix III, *Scrisorile VI, IX și X,* P.L., LVIII, 921—924; 934—925; 936; Papa Gelasiu, *Scrisoarea XIII: Ad episcopos Dardaniae,* Mansi, VIII, 49—63 și P.L., LIX, 61—77; Aceeași epistolă cu nr. 95 în *Avellana quae dicitur collectio,* în «Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum», t. XXXV, pars. I, p. 369—398; Papa Gelasiu, ep. XV, *Ad episcopos orientales,* în Mansi, VIII, 77—84 și P.L., LIX, 90—99; Papa Gelasiu, *Breviculus historiae Eutychianistarum sive, ut vetus habet inscriptio, Gesta de nomine Acacii,* în Mansi, VII, 1060—1065 și în «Dictionnaire de Théologie Catholique», t. VI, 2, col. 2166.

Scrisoarea sinodală trimisă de papa Felix al III-lea se încheia cu această sentință abuzivă: «Prin hotărîrea de față, pe care ți-o trimitem prin defensorul Bisericii noastre [78], să ai parte de aceia pe care-i îmbrățișezi cu plăcere (Mong și ai săi). Să știi că ești lipsit de cinstea arhierească și respins de la comuniunea bisericească și din numărul credincioșilor. Ți s-a luat numele și slujba servirii preoțești, fiind condamnat de judecata Sfîntului Duh și autoritatea apostolică (prin noi), fără să poți fi vreodată dezlegat de anatemă» [79].

În afară de această scrisoare sinodală, se mai păstrează și o scurtă sentință, dată de papa Felix împotriva lui Acachie, care are acest cuprins: «Acachie, care cu toate că a fost înștiințat pentru a doua oară, a disprețuit rînduielile cele sănătoase și a crezut că trebuie să mă închidă în persoana celor ai mei, printr-o hotărîre dată din cer, este scos de Dumnezeu din preoție (arhierie). Așadar orice episcop, preot, călugăr sau laic, care va intra în comuniune cu el, după această condamnare, să fie anatematizat prin Sfîntul Duh» [80].

Sentința condamnării patriarhului Acachie a fost semnată numai de papa Felix și trimisă la Constantinopol prin Tutus, defensorul Bisericii Romane [81].

Într-o scrisoare adresată împăratului Zenon la 1 august 484, papa Felix al III-lea se plîngea împăratului pentru cursele întinse legaților săi la Constantinopol și declara hotărît că Scaunul roman nu va recunoaște niciodată pe ereticul Petru Mong. Îi rămîne împăratului, scria papa, să aleagă între comuniunea cu Petru Apostolul și aceea cu Petru ereticul («utrum beati apostoli Petri an Alexandrini Petri, cuiquam sit eligenda communio» [82].

În același timp, într-o altă scrisoare, trimisă clerului și poporului din Constantinopol, papa dezaproba purtarea solilor săi la Constantinopol, arătînd totodată motivele pedepsirii lor [83].

Patriarhul Acachie a fost condamnat de papa Felix al III-lea de două ori. A doua oară, Acachie a fost excomunicat la 5 octombrie 485 de un nou sinod, convocat de papa Felix la Roma, cu prilejul alungării patriarhului ortodox Calandion al Antiohiei, îndeplinită din porunca împăratului Zenon, pentru a protesta împotriva înlocuirii

78. Textul latin trebuie corectat astfel; în loc de «*tuae*», trebuie pus «*nostrae*» și vom avea acest text: «*per nostrae tibi direximus Ecclesiae defensorem*», pentru că într-adevăr, sentința de condamnare a fost trimisă de papa Felix la Constantinopol prin Tutus, defensorul Bisericii Romane. Cf. Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, t. XVI, note XXVI, p. 766.

79. Papa Felix III, *Epistola VI, Ad. Acacium*, în P.L. LVIII, 921 C—924; Mansi, VII, 1053—1055; Jaffé-Wattenbach, I, epistola 599 p. 81; Liberatus, *Breviarium*, cap. XVII, ed. Ed. Schwartz, p. 131. B. M. de Rubeis, *De una sententia damnationis in Acacium episcopum Constantinopolitanum post quinquennium silentii lata in synodo Romana Felicis papae III*, dissertatio, Venetiis, 1729; apud Ch. J. Hefele-H. Leclercq, *op. cit.*, t. II, p. 868, n. 1; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique* ... t. XVI, 351—359; 373—374; 764—766, note XXV; L. Salaville, *art. și loc. cit.*, col. 2167.

80. *Edictum sententiae Felicis III papae propter Acacii episcopi Constantinopolitani damnationem*, în P.L., LVIII, 934 B.

81. *Epistola XI, Felicis papae III ad monachos urbis Constantinopolitanae et Bithyniae*, în P.L., LVIII, 937; Liberatus, *Breviarium*, cap. XVII, ed. Schwartz, p. 31.

82. *Epistola IX. Felicis III papae ad Zenonem imperatorem*, în P.L., LVIII, 933 A.

83. *Epistola X. Felicis III papae ad clerum et plebem constantinopolitanam*, în P.L., LVIII, 936.

abuzive a lui Calandion cu intrusul Petru Fullo. Acest sinod, la care au luat parte peste 43 de episcopi, a reînnoit anatema asupra lui Petru Gnafevs sau Fullo şi Petru Mong, precum şi asupra patriarhului Acachie al Constantinopolului [84].

Defensorul Bisericii Romane, Tutus, a reuşit cu mare greutate să ajungă la Constantinopol. El nu a îndrăznit să se prezinte direct patriarhului şi a înmînat sentinţa de excomunicare călugărilor achimiţi. Aceştia au prins-o în timpul unei liturghii solemne de mantia patriarhului Acachie. Cei din jurul patriarhului, adînc indignaţi, nemaiputînd suporta nemaipomenita îndrăzneală a călugărilor achimiţi, au ucis pe unii dintre ei, au rănit pe alţii, iar alţii au fost întemniţaţi [85]. Cît priveşte pe Tutus, acesta, după ce şi-a îndeplinit misiunea, predînd achimiţilor sentinţa de excomunicare, a fost cîştigat ca şi Vitalis şi Misenus înaintea lui, de patriarhul Acachie, care a putut astfel să se informeze prin el despre toate cele săvîrşite la Roma împotriva sa. Dezamăgit de purtarea legatului său la Constantinopol, care nu s-a arătat atît de sigur, cum îl arată numele («tutus» — sigur) papa Felix al III-lea a depus pe defensorul Tutus, după întoarcerea lui la Roma, din toate drepturile sale şi l-a oprit de la împărtăşirea cu Sfintele Taine [86].

Pronunţînd anatema asupra patriarhului Acachie, papa Felix al III-lea înlătura de la comuniunea cu Biserica Apusului nu numai pe patriarhul Constantinopolului, ci, fapt cu mult mai grav, întreaga Biserică a Răsăritului. S-a reproşat uneori papii Felix al III-lea că s-a grăbit să ia o măsură atît de gravă ca anatematizarea patriarhului Acachie al Constantinopolului, rupînd comuniunea de dragoste dintre cele două mari ramuri ale Bisericii ecumenice şi făcînd începutul dezbinării lor, chiar din partea romano-catolicilor [87].

La rîndul său, patriarhul Acachie a răspuns la anatematizarea papii, ştergînd numele papii Felix al III-lea din diptice, şi întrerupînd orice legături cu Roma [88]. În asemenea împrejurări a început Schisma acachiană, care a durat aproape 35 de ani (484—519).

În jurul anului 490, cei care colaboraseră la opera de împăcare religioasă dintre ortodocşi şi monofiziţi pe baza *Henoticului* părăseau

84. Henricus Velesius, (Henri Valois), *Observationes in historiam ecclesiasticam Evagrii.* Liber secundus. *De duabus synodis Romanis, in quibus damnatus est Acacius.* Liber primus are acest titlu: *De Petro Antiocheno episcopo qui Fullo cognominatus est, et de synodis adversus eum collectis,* Paris, 1673, retipărită în P.G., LXXXVI, 2885—2895; 2895—2906; Hefele-Leclercq, *op. cit.,* t. II, p. 868—870 n. 1; L. Salaville, *art. şi loc. cit.,* col. 2167.

85. Theophanes, *Chronographia ad ann. 480,* în P.G. XVIII, 324; Liberatus, *Breviarium,* cap. XVII, ed. Schwartz, p. 31; Nichifor Callist, *Istoria bisericească,* cartea XVI, 17, P.G., CXLVII, 132 A; L. Salaville, *art. şi loc. cit.* col. 2169.

86. Papa Felix III, *Epistola XI, ad monachos urbis Constantinopolitanae et Bithyniae,* în P.L., LVIII, 937.

87. G. Bardy, în Labriolle-Bardy-Bréhier-Plinval, *op. cit.,* t. IV, p. 297, H. Gelzer, în studiul său rezumat al istoriei bizantine: *Abriss der byzantinischen Kaisergeschichte,* care constituie un supliment la lucrarea lui K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527—1453),* zweite Auflage, München, 1897, p. 920—921, face aprecieri favorabile asupra patriarhului Acachie şi a împăratului Zenon.

88. Theophanes, *Chronographia ad ann. 480,* în P.G., CVIII, 324 B; Nichifor Callist, *op. cit.,* XVI, 17, P.G., CXLVII, 132 A; Hefele-Leclercq, *op. cit.,* t. II, p. 870; I. P. Kirsch, *op. cit.;* p. 636.

această lume. Petru Fullo al Antiohiei murise în 488, Acachie al Constantinopolului în 489, Petru Mong al Alexandriei în 490; în sfîrşit, în urma tuturor, în 491 murea şi împăratul Zenon.

În timpul împăratului Anastasie (491—518), s-a încercat atît din partea patriarhilor de Constantinopol cît şi din partea papilor Romei să se refacă legăturile celor două Biserici, dar fără succes. Schisma acachiană produsese aproape în toată Biserica multe lupte, neînţelegeri şi tulburări.

Pentru un adaos la imnul «Trisaghion» (Sfinte Dumnezeule) din Liturghie, de nuanţă «theopashită», favorizat de monofiziţi, a izbucnit la Constantinopol în 512 o revoltă care era să răstoarne pe împăratul Anastasie. Criza monofizită s-a accentuat cînd, între 513—514, s-a produs în Imperiul de Răsărit revolta generalului Vitalian din Illyria, originar din Zaldapa, cetate din Scythia Minor, născut la 370, ca fiu al lui Patriciolus, care se sprijinea pe partida ortodoxă împotriva împăratului Anastasie, susţinătorul monofiziţilor. De trei ori a atacat Vitalian Constantinopolul pentru a impune Ortodoxia în capitala imperiului. Această revoltă a făcut pe Anastasie să promită că va pune iarăşi în aplicare hotărîrile Sinodului de la Calcedon şi că va restabili pacea între Biserica Răsăritului şi Biserica Apusului. Dar împăratul, îndată ce a scăpat de presiunea generalului Vitalian, nu şi-a mai împlinit făgăduinţa [89].

La 9 iulie 518, s-a urcat pe tron împăratul Iustin I (518—527), originar din Illyricum, un apărător convins al Sinodului de la Calcedon. Urcarea sa pe tron a fost semnalul revenirii la Ortodoxie în tot Imperiul de Răsărit. Şi la Constantinopol şi la Roma, se dorea încetarea schismei, care dura de aproape 35 de ani.

Legăturile dintre cele două Biserici au fost restabilite în timpul patriarhului Constantinopolului Ioan al II-lea († 520), şi al papii Hormisdas (514—524). La 7 septembrie 518, împăratul Iustin a scris papii, cerîndu-i să trimită delegaţii săi la Constantinopol, în vederea restabilirii unirii [90]. Pentru împlinirea acestui scop, papa Hormisdas a trimis o delegaţie specială din care făceau parte episcopii Germanus de Capua şi Ioan, preotul Blandus şi diaconii Felix şi Dioscor. Solii papii au sosit, luni 25 martie 519, în ziua Buneivestiri la Constantinopol, unde li se făcu o primire călduroasă. Imediat, au început discuţiile între reprezentanţii patriarhului Ioan al II-lea şi delegaţii papii pentru stabilirea textului unei formule de împăcare, cu toate că aceştia din

89. Evagrie, *op. cit.* III, 43, P.G., LXXXVI, 2696—2697; A. A. Vasiliev, *op. cit.*, t. I, p. 143; L. Bréhier *Le monde byzantin Vie et mort de Byzance* p. 20; Jacquin, *op. cit.*, t. I, p. 110; G. Bardy, în Labriolle-Bardy-Bréhier-Plinval, *op. cit.*, t. IV, p. 317—318.

90. Scrisoarea împăratului Iustin: *Iustinus Augustus Hormisdae papae*, în *Avellana quae dicitur Collectio* nr. CXXXXIII (143), ed. Otto Guenther, în «Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum», vol. XXXV, pars. II, p. 587—588. Vezi răspunsul papii către împăratul Iustin, *ibidem*, nr. 144, p. 588—589 şi nr. 149, p. 594—598; apoi către patriarhul Ioan al II-lea, nr. 145, *ibidem*, p. 589—590 şi mr. 150 şi 151, p. 598—600.

urmă cereau să fie semnat doar formularul adus de la Roma din partea papii Hormisdas [91].

În ziua de 28 martie 519, în Joia mare din Săptămîna Patimilor, după ce patriarhul, episcopii prezenți în Constantinopol, arhimandriții mînăstirilor și senatorii au semnat o formulă de împăcare, alcătuită de însuși patriarhul Ioan al II-lea sub forma unei *scrisori adresate papii*, în care încadra și formula papii Hormisdas, adusă de la Roma de solii săi, s-a restabilit unirea dintre cele două Biserici [92]. Apoi, cu toții, căpeteniile Bisericii și conducătorii statului, precum și poporul, s-au îndreptat cu mare entuziasm spre catedrala Sfînta Sofia, unde s-a oficiat o slujbă, care consfințea astfel în ochii tuturor actul de împăcare a celor două Biserici [93]. Urmașul lui Iustin I, nepotul său după soră, Justinian cel Mare (527—565), a rupt cu politica monofizită a lui Anastasie și a păstrat comuniunea cu Biserica Romei, restabilită de Iustin I, care reprezenta, în atmosfera timpului, condiția necesară pentru realizarea marilor sale planuri de a reface Imperiul roman universal din trecut, prin cucerirea Italiei și a țărilor din Occident.

Împăratul Justinian și politica lui religioasă față de monofiziți

1. *Conferința din 532—533 pentru împăcarea monofiziților cu ortodocșii.* — În tot timpul domniei sale, împăratul Iustinian (527—565) s-a manifestat ca un mare apărător al Ortodoxiei, fapt confirmat atît de legislația sa, cît și de scrierile sale teologice. El și-a dat seama că în provinciile orientale ale imperiului, Egiptul, Palestina, Siria, Mesopotamia și Armenia, monofiziții reprezintă marea majoritate a populației, iar tendințele lor separatiste constituiau o mare primejdie pentru unitatea imperiului.

Pentru împăcarea monofiziților cu ortodocșii, împăratul Iustinian a convocat în 532—533, o conferință religioasă, la care fiecare partidă, ortodoxă și monofizită, era chemată să trimită cîte 6 episcopi ca delegați. Din partea ortodocșilor au luat parte episcopii: Ipatie de

91. *Hormisda Iustino Augusto. (Per Germanum et Iohannem episcopos Felicem et Dioscorum diacones et Blandum presbyterum), Coll. Avellana,* nr. 149, *ibidem,* p. 594—598. Vezi scrisoarea diaconului Dioscor către papa: *Suggetio Dioscori* diaconi. Per Publionem subdiaconum, nr. 167, *ibidem,* p. 618—621. Dintre studiile mai bune vezi Louis Bréhier, în Labriolle-Bardy-Plinval, *op. cit.,* t. IV, p. 428.

92. Textul formulei de împăcare a patriarhului Ioan al II-lea cu acest titlu: *Exemplum libelli Iohannis episcopi Constantinopolitani,* se găsește în «Coll. Avellana», nr. CLIX (159), ed. cit., p. 607—610. Ea e simțitor deosebită de aceea propusă de papa Hormisdas. Vezi *Coll. Avellana, Appendices III: Incipit libellus professionis fidei quem constituit papa Hormisda sedis apostolicae dari a singulis episcopis Graeciarum,* ibidem, p. 800—801; Vezi un text asemănător cu acesta, cu titlul: *«Libellus professionis fidei» additus epistolae «Inter ed quae» ad episcopos Hispaniae,* 2 apr. 517, în Denzinger-Bannwart, *op. cit.,* p. 77—79. I. Anastasiov, *Relations of Popes and Patriarches of Constantinople in the frame of imperial polcy the time of the Acacian Schism to the death of Justinian.* (I patriarcati orientali nel prima millenio), în «Orientalia Christiana Analecta», Roma, 1968, nr. 181, p. 55—69.

93. Scrisoarea diaconului Dioscor: *Suggestio Dioscori diaconi* în «Coll. Avellana», nr. 167, ed. cit., p. 618—621. L. Salaville, *art. și loc. cit.,* col. 2175, în stabilirea acestor evenimente are unele greșeli cronologice; Informații juste ne dă: Jacquin, *op. cit.,* t. I, p. 119—120; L. Bréhier, în Labriolle-Bardy-Bréhier-Plinval, *op. cit.,* t. IV, p. 428—429. E. Amann, *Hormisdas* (Saint), art. «în Dictionnaire de Théologie Catholique», t. VII, I, col. 161—171.

Efes, Dimitrie de Filipi (Macedonia), Ioan de Bizya (episcopie în Tracia), Inocenţiu de Maronia, Antim de Trebizonda şi Ştefan de Seleucia (Siria). Pe lîngă cei 6 episcopi ortodocşi, au mai participat preoţii Eusebiu şi Eraclian şi singhelul Laurenţiu, care reprezenta pe patriarhul Epifanie al Constantinopolului (520—535). Au mai participat apoi Ermisighen, Magnus şi Aquilinus, împreună cu călugărul Leonţiu, reprezentantul călugărilor din Palestina. Împăratul Iustinian a invitat şi pe patriarhul monofizit Sever de Antiohia, care se afla atunci în Egipt, dar acesta a refuzat să vină la conferinţă. Din partea monofiziţilor au participat episcopii Sergiu de Cir, Toma de Germanicia (episcopie în Eufratensia), Filoxeniu de Dolihea, episcopie în Eufratensia, Petru de Theodosiopolis sau Rhesaïna (episcopie în Mesopotamia), Ioan de Constantina sau Tella (episcopie în Osroene — Mesopotamia), Nonnus de Circesina (episcopie în Osroene) şi cîţiva clerici şi monahi.

Conferinţa s-a ţinut într-una din sălile palatului Hormisda din Constantinopol, pe la sfîrşitul anului 532 şi începutul lui 533, în tot cazul, în urma teribilei răscoale «Nika» din ianuarie 532. În numele împăratului, a prezidat Strategiu, iar Iustinian în persoană a asistat la ultima şedinţă.

S-au ţinut în total trei şedinţe, primele două fiind prezidate de Strategiu, *comes sacrarum largitionum*, care, după instrucţiunile primite, a deschis dezbaterile printr-un discurs plin de bunăvoinţă faţă de monofiziţi. Au început apoi discuţiile teologice, în care s-a remarcat învăţatul episcop Ipatie de Efes. Acesta declară că ortodocşii se miră de faptul că adversarii Sinodului de la Calcedon din 451 consideră pe Eutihie ca pe întemeietorul ereziei monofizite (princeps haeresis), dar cinstesc pe Dioscor al Alexandriei ca ortodox, deşi aceasta a fost marele apărător al ereziarhului Eutihie, în sinodul de la Efes din 449. Monofiziţii au răspuns că Sinodul de la Calcedon din 451 a fost convocat «bene et necessarie», dar s-a sfîrşit rău, deoarece a introdus inovaţia despre cele două naturi în persoana lui Hristos.

În şedinţa a II-a s-a mers la fondul chestiunii, discutîndu-se problema celor două naturi din persoana lui Hristos, în apărarea cărora ortodocşii au adus, cum relatează episcopul monofizit Inocenţiu de Maronia, «multe mărturii referitoare la cele două firi» (multa testimonia de duabus naturis).

Referitor la formula Sfîntului Chiril — «o singură fire întrupată a lui Dumnezeu-Cuvîntul» (Μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη), ortodocşii au declarat că Sfîntul Chiril al Alexandriei a învăţat totdeauna doctrina ortodoxă şi a mărturisit că în Hristos există două naturi după întrupare, încît monofiziţii nu-şi pot baza pe scrierile lui învăţătura lor eronată. Printre textele invocate de monofiziţi, figurau pentru prima oară operele Sfîntului Dionisie Areopagitul, despre care delegaţii ortodocşi au declarat că nu le cunosc, ca şi alte texte apocrife citate de monofiziţi. Văzînd aceasta, monofiziţii au pretextat că nu pot primi Sinodul de la Calcedon din 451, deoarece acesta a reabilitat pe Teodor de Mopsuestia, Teodoret de Cir şi Iba de Edesa, condamnaţi la Sinodul de la Efes din 449. Li s-a răspuns din partea

ortodocșilor că aceștia au fost reabilitați la Sinodul de la Calcedon din 451, cu condiția ca ei să anatematizeze pe Nestorie, ceea ce au și făcut.

Ședința a III-a a avut loc în palatul imperial, fiind prezidată de împăratul Iustinian însuși, de față fiind patriarhul Epifanie al Constantinopolului și senatul. Iustinian s-a adresat episcopilor monofiziți cu toată blîndețea și liniștea *(omni mansuetudine et tranquilitate)*, vorbindu-le cu blîndețea lui David, cu răbdarea lui Moise și cu clemența apostolică, pentru a-i readuce la Ortodoxie. Dar cu toată bunăvoința manifestată, din cei șase episcopi monofiziți, n-a putut convinge decît pe Filoxeniu de Dolihea. Ceilalți cinci au obiectat indulgența Sinodului de la Calcedon pentru Teodoret de Cir și Iba de Edessa, precum și opoziția ortodocșilor față de formula călugărilor sciți «unul din Sfînta Treime a suferit cu trupul» (Ἕνα τῆς ἁγίας Τριάδος πεπονθέναι σαρκί — *Unus de Sancta Trinitate passus est carne)*, pe care Iustinian o înserase în 528 în mărturisirea sa de credință pusă la începutul lui *Codex iuris civilis* [94]. Împăratul Iustinian a rămas dezamăgit, văzînd că nu poate înfrînge perversitatea și rezistența încăpățînată a monofiziților, care nu voiau să cedeze.

Rezultatul negativ al acestei conferințe l-a întărit pe împărat în sentimentele bune față de ortodocși, dar l-a răcit întrucîtva față de monofiziți, susținuți de soția sa, împărăteasa Teodora, care rămîneau mai departe elementul de discordie în imperiu, deși el, prin conferința convocată, pusese mare speranță în convertirea lor. Pentru a dovedi supușilor imperiului său și căpeteniilor Bisericii Ortodoxe că el este păstrătorul credinței celei adevărate, împăratul Iustinian a publicat, la 15 martie 533, un edict [95] adresat locuitorilor Constantinopolului, pe care l-a trimis apoi, la 26 martie 533, patriarhul Epifanie [96], iar în anul următor, la 25 martie 534, papii Ioan al II-lea la Roma [97]. Fondul edictului îl constituie hotărîrea dogmatică a Sinodului de la Calcedon. Se anatematizează ereticii Apolinarie, Nestorie și Eutihie, ca dușmani ai lui Dumnezeu și ai Sfintei Biserici universale și apostolice, fără să facă mențiune nici de patriarhul monofizit Sever, nici de vreunul dintre partizanii săi.

---

94. *Codex Justinianus,* I, I, 5, ed. P. Krueger t. I, Berolini, 1881, p. 10, Mansi, t. VIII, Florentiae, 1762 reproduction Paris—Leipzig, 1901, col. 817—834, sub titlul *Collatio catholicorum cum Severianis,* reproduce istoria episcopului ortodox Inocențiu de Maronia, care a asistat la conferință, ajunsă la noi într-o versiune latină mediocră. E. Schwartz, *Acta Conciliorum oecumenicorum,* t. IV, vol. II, Strasbourg, 1914, p. 168—188 ; Ch.-J. Hefele, — H. Leclercq, *op. cit.;* t. II; 2, Paris, 1908, p. 1120—1125 ; L. Duchesne, *L'Église au VI-e siècle,* p. 83—86 ; P. Batiffol, *L'Empereur Justinien et le siège apostolique,* în «Recherches de sciences religieuses», XVI (1926), p. 193—264 ; P. de Labriolle-G. Bardy-L. Bréhier-G. de Plinval, *op. cit.,* p. 449—450 ; Pr. V. Gh. Sibiescu, *Împăratul Justinian și ereziile,* București, 1938, p. 75—80 ; Idem, *Călugării sciți,* Sibiu, 1936, 1—24; pentru formula teopashită.

95. *Codex Justinianus,* I, I, 6 *(Novella* 42), ed. P. Krueger, t. I, p. 10—11 ; *Imperatoris Justiniani Novellae quae vocantur sive Constitutiones,* ed. C. E. Zachariae a Lingenthal, Pars I, Lipsiae, 1881, p. 367—374 ; P.G., LXXXVI, 1095—1104; Mansi, VIII, 1149—1156. W. S. Thurman, *How Justinian I sought to handle the problem of religious dissert,* în «The Grek Orthodox Theological Review», XIII (1968), p. 15—40. 96. *Codex Justinianus,* I, I, 7, ed. P. Krueger, t. I, p. 12—14.

97. *Ibidem* p. 14—16 ; Mansi, VIII, 795—799 : *Epistola Justiniani imperatoris ad Joannem papam* și răspunsul papii Ioan II : *Ad Justinianum.*

2. *Sinodul din Constantinopol din 536 pentru condamnarea monofiziţilor.* — În 536, preotul Marian, conducătorul Mînăstirii Delmatius din Constantinopol şi reprezentanţii unui număr de 67 de mînăstiri din Constantinopol, Siria şi Palestina au cerut împăratului Iustinian şi papii Agapet (535—536) — sosit la Constantinopol la 2 februarie 536 cu un număr de episcopi şi clerici, din ordinul regelui Teodat al ostrogoţilor, pentru a începe negocieri diplomatice — să se ia măsuri severe faţă de monofiziţii din capitală şi din părţile orientale ale imperiului. Papa Agapet a murit în chip neaşteptat la 22 aprilie 536, la Constantinopol. Cum împăratul Iustinian nu putea lua singur măsuri contra monofiziţilor, de teamă de a nu aprinde şi mai mult ura lor contra sa şi a imperiului, a cerut patriarhului Mina al Constantinopolului (536—552) să convoace un sinod, în care să se discute problema monofizismului.

Sinodul s-a deschis la 2 mai 536 în Constantinopol şi a ţinut cinci şedinţe. Au luat parte la acest sinod patriarhul Mina al Constantinopolului, care a prezidat sinodul, 24 de mitropoliţi şi episcopi, printre ei fiind şi episcopi orientali, în frunte cu renumitul episcop Ipatie de Efes, cinci episcopi latini, veniţi cu papa Agapet, diaconii romani Teofan şi Pelagiu, aprocrisiarii patriarhiilor de Antiohia şi Ierusalim şi tribunul Teodor, reprezentantul lui Iustinian.

În şedinţa a cincea şi ultima din 4 iunie 536, s-a hotărît depunerea din scaun a patriarhului anticanonic Antim al Constantinopolului, acuzat de monofizism şi condamnarea ereticilor Sever de Antiohia, Petru de Apameea şi a călugărului sirian Zooras [98]. Împăratul Iustinian confirmă hotărîrea sinodului local din Constantinopol mai întîi printr-o hotărîre adresată la 10 iunie 536 patriarhului Mina al Constantinopolului [99], apoi printr-un edict publicat la 6 august 536 [100].

Prin acest edict, Iustinian lovea aspru căpeteniile monofizite, cu care pînă atunci avusese discuţii teologice, spre a-i atrage la Ortodoxie. Împăratul sublinia că oridecîteori Biserica a luptat contra ereticilor ca Nestorie, Eutihie, Arie, Macedonie, Eunomiu şi alţii, puterea imperială a fost alături de cea sacerdotală. Ereticii condamnaţi trebuiau să se abţină de la orice fel de propagandă : să nu boteze şi să nu pregătească Sfînta Cuminecătură, dînd-o cuiva ; să nu răspîndească învăţăturile lor eronate nici în Constantinopol, nici în vreo altă cetate a imperiului, iar ei să fie alungaţi din cetăţile tulburate de erezia lor. Totodată se predau ortodocşilor toate cele ce aparţineau monofiziţilor : bisericile, casele, şi ogoarele, pentru că ei fac rău

98. Actele Sinodului din Constantinopol din 536, cu numeroase piese anexe, se află în Mansi, VIII, 873—1156. Ch.-J. Hefele-H. Leclercq, *op. cit.*, t. II, 2, p. 1142—1155 ; P. Batiffol, *L'empereur Justinien et le siège apostolique*, p. 228—231.

99. Împăratul Justinian, *Novella XLII, ed. C. E. Zachariae a Lingenthal*, Pars. I, p. 367—374.

100. Edictul din 6 august 536 *(Novella 42)* ed. C. E. Zachariae a Lingenthal, t. I, p. 367—374 ; P.G., LXXXVI, 1095—1104; Mansi, VIII, 1149—1156. P. de Labriolle, G. Bardy-L. Bréhier-G. de Plinval, *op. cit.*, p. 454.

credincioşilor simpli. Numai aşa imperiul va avea liniştea şi pacea pe care o dă Domnul nostru Iisus Hristos, Unul din Sfînta Treime.

Prin hotărîrea sinodului local din Constantinopol din iunie 536, şi prin edictul împăratului Justinian din 6 august 536, monofizismul a primit o grea lovitură. Patriarhul monofizit Sever de Antiohia, care între timp venise la Constantinopol, a plecat în Egipt şi s-a ascuns la un prieten, la Xois, astăzi Sakha, pe un braţ derivat al Nilului, unde a murit la 8 februarie 538, fiind venerat ca martir de copţi [101]; Petru de Apameea a fost înlăturat din scaun; călugărul Zooras a fost expulzat cu toţi călugării monofiziţi; patriarhul Teodosie de Alexandria, pe care Iustinian îl ajutase să ajungă patriarh cu speranţa că va adera la hotărîrea dogmatică a Sinodului de la Calcedon, a fost chemat în 537 la Constantinopol, unde a venit însoţit de un număr de episcopi şi clerici, dar refuzînd în şase rînduri să subscrie Sinodul al IV-lea Ecumenic de la Calcedon, a fost exilat la Derkos, în Tracia [102].

Pentru a arăta că dezaprobă întru totul manevrele monofiziţilor, care tulburau liniştea Imperiului roman de Răsărit, împăratul Iustinian a compus în anul 543 un *tratat teologic*, adresat patriarhului Mina al Constantinopolului, pe care l-a publicat sub forma unui edict, prin care condamna origenismul, adică persoana teologului alexandrin Origen şi unele opinii eretice din teologia lui, considerat atunci drept părintele monofizismului [103]. Marele teolog alexandrin, cel dintîi sistematizator al doctrinei creştine în primele trei veacuri, are într-adevăr unele erori doctrinare, pe care, de ar fi fost în viaţă, el însuşi le-ar fi înlăturat cu smerenie. Înfierbîntarea spiritelor era însă atunci aşa de mare, încît Origen n-a putut scăpa de condamnare, ba ceva mai mult, condamnarea dată de împăratul Iustinian a fost confirmată de Sinodul al V-lea Ecumenic din Constantinopol în 553.

Căpeteniile şi simpatizanţii monofiziţilor au convins apoi pe împăratul Iustinian că dacă s-ar condamna ceea ce s-a numit istoric cele «trei capitole», atunci monofiziţii s-ar împăca cu ortodocşii şi ar reveni în sînul Bisericii Ortodoxe. Pentru a asigura liniştea şi pacea internă atît de necesară imperiului, împăratul Iustinian, continuu frămîntat de gîndul reîntoarcerii monofiziţilor la Ortodoxie, printr-un

---

101. Evagrie, *op. cit.*, IV, 11, P.G., LXXXVI, 2721—2725; Zacharia de Mitilene (Retorul), *op. cit.*, IX, 15 16, ed. E. W. Brook, în *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptores Syri.* t. V (II), Lovanii (Louvain), 1924, p. 79—90; Mihail Sirianu, *Cronica*, ed. J. B. Chabot, t. II, Paris, 1902, p. 224 şi 243.

102. Liberatus, *Breviarium causae Nestorianorum et Eutichianorum*, XX, ed. E. Schwartz, *Concilium universale Chalcedonense*, tomus alter, vol. V, Berolini et Lipsiae, 1936, p. 135; Ioan de Efes, *Commentarii de beatis Orientalibus, în Anecdota Syrica*, t. II, Latine verterunt van Douwen et Land, Amstelodami, 1889; J. Maspero, *Histoire des patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'empereur Anastase jusu'à la réconciliation des Eglises Jacobites (518—616)*, Paris, 1923, p. 86, 132; P. de Labriolle-G. Bardy-L. Bréhier-G. de Plinval, *op. cit.*, p. 454—455; Diac. I. Pulpea, *art. cit.*, p. 604—605.

103. Împăratul Justinian, *Tratatul prea piosului împărat Justinian, trimis prea sfinţitului şi prea fericitului arhiepiscop al fericitului oraş şi patriarh Mina, contra lui Origen cel nelegiuit şi a nepioaselor lui învăţături*, P. G., LXXXVI, 945—989. În limba latină e citat *Liber adversus Origenem*, P.L., LXIX, 174—221; Mansi, IX, Florentiae 1763; reproduction Paris—Leipzig, 1901, col. 487—538. Vezi traducerea lui în limba română de T. M. Popescu în «Studii Teologice», IV (1952), p. 17—66.

nou edict, promulgat, după toate probabilităţile, în anul 544, a condamnat cele «trei capitole» şi anume :

1. *Teodor, episcop de Mopsuestia* (392—428), profesorul ereticului Nestorie, persoana şi opera ;

2. Scrierile lui *Teodoret, episcop de Cyr* (433—458), îndreptate contra Sfîntului Chiril al Alexandriei şi contra Sinodului al III-lea Ecumenic din Efes ;

3. *Scrisoarea lui Ibas, episcop de Edessa* (435—457), adresată lui Maris, episcop de Ardaschir în Persia, contra Sfîntului Chiril al Alexandriei [104].

În 551, împăratul Iustinian a publicat la îndemnul lui Teodor Askidas, arhiepiscop de Cezareea Capadociei, un al doilea edict contra celor «trei capitole», cu titlul *Mărturisirea de credinţă a împăratului Iustinian contra celor «trei capitole»* (Ὁμολογία πίστεως Ἰουστινιανοῦ αὐτοκράτορος κατὰ τῶν τριῶν κεφαλαίων) [105].

Condamnarea celor «trei capitole» a fost apoi confirmată ca şi condamnarea lui Origen, de Sinodul al V-lea Ecumenic, care s-a deschis la Constantinopol, la 5 mai 553, în sala catedralei Sfînta Sofia numită Secretarium. În a 8-a şi ultima şedinţă a Sinodului, în ziua de 2 iunie 553, s-a făcut condamnarea definitivă a celor «trei capitole» şi a lui Origen prin 14 anatematisme [106].

S-a sperat că această ultimă condamnare a unor persoane care muriseră în pace cu Biserica îi va determina pe monofiziţi să revină la Ortodoxie, dar ei au înşelat speranţele Bisericii Ortodoxe şi ale împăratului Iustinian. Din contră, din timpul său, monofiziţii s-au organizat în Biserici separate de Bizanţ — *copţii* în Egipt, *siro-iacobiţii* în Siria, *armenii* în Armenia —, care s-au perpetuat pînă azi.

Năvălirea arabilor în prima jumătate a secolului al VII-lea, în Egipt, Siria, Palestina, Mesopotamia, Persia şi Armenia, a întărit Bisericile monofizite în adversitatea lor faţă de Bizanţ şi Ortodoxie. În

104. Data edictului de faţă este posterioară edictului antiorigenist din 543 şi anterioară plecării papii Vigilius pentru Constantinopol (22 noiembrie 545), deci în 544. Fragmentele textului se găsesc la Fecundus de Hermiana, *Pro defensione trium Capitulorum et concilii Chalcedonensis. Libri XII ad Justinianum imperatorem,* P.L., LXVII, 527—584 ; 566—567; Ch.-J. Hefele-H. Leclercq *op. cit.,* t. III, 1. Paris, 1909 p. 14—15 ; Diacon I. Pulpea (Răm ureanu), *Episcopul Valentinian de Tomis. Corespondenţa lui cu papa Vigilius în chestiunea celor Trei Capitole,* Bucureşti, 1948, p. 3, nota 2.

105. P.G., LXXXVI, 993—1035. Acelaşi tratat al împăratului Justinian, în limba latină, cu titlul : *Confessio rectae fidei Justiniani imperatoris adversus tria Capitula,* P.L., LXIX, 226—282. Mansi, t. IX, 537—582 ; alte edicte şi scrisori, 582—646. Analiza edictului la Ch.-J. Hefele-H. Leclercq, *op. cit.,* t. III, I, p. 44—56 ; E. Schwartz, *Drei dogmatische Schriften Justinians,* în *Abhandlungen der Bayer. Academie der Wissenschaften,* Neue Folge, 18, München, 1939, p. 7—43 ; H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* München, 1959, p. 377—378.

106. *Actele Sinodului al V-lea Ecumenic din 553,* în Mansi, IX, 173—646. Actele greceşti ale Sinodului al V-lea Ecumenic s-au pierdut, în afară de cele 13 anatematisme, Mansi, IX, 375—388 ; Vezi *Canones Concilii V adversus Origenem,* ibidem, col. 395—400. Ch.-J. Hefele-H. Leclercq, *op. cit.,* t. III, p. 105—132. *Vigilii Papae Constitutum pro condamnatione trium capitulorum,* P.L., LXIX, 143—173; Mansi, IX, 455—488; P. de Labriolle-G. Bardy-L. Bréhier-G. de Plinval *op. cit.,* p. 472—482; V. Sibiescu, *op. cit.,* p. 104—133. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Problemele dogmatice ale Sinodului al V-lea Ecumenic,* în «Studii Teologice», V (1953), nr. 5—6, p. 312—346 ; Pr. Prof. Liviu Stan, *Împăratul Iustinian, Sinodul al V-lea Ecumenic şi papalitatea,* ibidem, p. 347—364. Pentru condamnarea origenismului, F. Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten im sechstem Jahrhundert und das fünfte allgemeine Concil,* Münster im Wm., 1899.

genere, monofiziţii au simpatizat cu arabii cuceritori, socotindu-i un fel de eliberatori faţă de Bizanţul centralizator şi asupritor.

Istoricul Mihail Sirianul, patriarhul monofizit-iacobit al Siriei (1166—1199), vorbind despre spiritul care domnea în ţările monofizite la venirea arabilor, se exprimă foarte favorabil faţă de arabi, chiar dacă, după cucerire, monofiziţii au fost atît de aprig persecutaţi de arabi ca şi ortodocşii. «Dumnezeul răzbunărilor», scria Mihail Sirianul, «a adus din regiunea de sud pe fiii lui Ismail, pentru a ne elibera prin ei din mîinile bizantinilor, chiar dacă noi am suferit într-adevăr oarecare pierdere datorită faptului că bisericile care ne-au fost luate şi au fost date calcedonienilor (ortodocşilor) au rămas acestora... Cu toate acestea, n-a fost pentru noi un folos neînsemnat de a fi fost eliberaţi de cruzimea romeilor — bizantinilor — de răutatea, mînia şi felul lor crud faţă de noi, şi a ne găsi liniştea» [107].

Cum s-a putut vedea, cu toate concesiile făcute monofiziţilor de împăraţii bizantini, de patriarhii şi episcopii ortodocşi şi cu toate formulele dogmatice publicate pentru împăcarea lor, aceştia tot n-au voit să se reîntoarcă, în secolele al V-lea şi al VI-lea, în sînul Bisericii Ortodoxe, de care s-au separat.

În epoca luptelor hristologice, asistăm la o redeşteptare şi ridicare a vechiului Orient împotriva elenismului, care, în ochii orientalilor, se prezenta în timpul acela sub forma Ortodoxiei bizantine. Este interesantă această continuă întrepătrundere, această înaintare şi retragere, a celor două mari civilizaţii şi sfere politice: Asia şi Europa. În timpul războaielor perşilor cu grecii, prin luptele de la Marathon (490 î. d. Hr.) şi Termopile (480 î. d. Hr), sfera politică a Asiei înainta pînă la picioarele Acropolei, dar năvala perşilor a fost oprită şi zdrobită de eroismul grecilor. Un secol şi jumătate mai tîrziu, civilizaţia şi cultura elenică, datorită cuceririlor lui Alexandru cel Mare dintre anii 330—323 î. d. Hr., înainta spre Orient pînă la Indus, la porţile Indiei. Dar această înaintare a culturii elenice spre Orient n-a fost decît un moment trecător. Romanii, care au păşit mai tîrziu pe urmele lui Alexandru cel Mare, s-au mulţumit în Orient cu frontiera Tigrului şi Eufratului. Persia a rămas pentru totdeauna în sfera politică a Asiei.

Frontiera Tigrului şi Eufratului a putut fi păstrată de Imperiul Bizantin pînă în secolul al VII-lea d. Hr. Îndelungatele certuri hristologice, care au tulburat lumea bizantină în secolele al V-lea, al VI-lea şi al VII-lea, au avut serioase urmări religioase şi politice: ele au contribuit în largă măsură la slăbirea şi deşrămarea unităţii interne a imperiului ortodox bizantin. Egiptenii şi sirienii, cele două rase orientale principale ale Imperiului bizantin, numit, datorită păstrării

107. Mihail Sirianu, *Cronica, Chronique éditée pour la première fois et traduite par* J.-B. Chabot, III, fasc. I, Paris, 1905, p. 417; Sylvestre Chauleur, *Histoire des coptes d'Égypte*, Paris, 1960, p. 83; Pentru siro-iacobiţi vezi: Doctorand Cezar Vasiliu, *Biserica monofizită iacobită a Siriei*, în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 1, p. 132—148. Pentru copţi: Pr. Prof. Ene Braniştе, *Biserica monofizită coptă*, în «Glasul Bisericii», XVI (1967), nr. 9—10, p. 942—966. Alte studii pentru necalcedonieni: Prof. Teodor M. Popescu, *Condiţiile istorice ale formării vechilor Biserici orientale*, în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 1, p. 28—43; Prof. N. Chiţescu, *Ortodoxia şi Bisericile răsăritene mai mici*, ibidem, XIII (1961), nr. 4, p. 483—554; Pr. Prof. D. Stăniloae, *Posibilitatea reconcilierii dogmatice între Biserica Ortodoxă şi vechile Biserici orientale*, ibidem. XVII (1965). nr. 1, p. 5—43.

tradiției culturale romane și «Romania», s-au despărțit datorită monofizismului, de greci, de «romei», și au început să graviteze tot mai mult spre sfera politică a Asiei. Așa se explică de ce, mai întîi perșii, iar după prăbușirea acestora arabii au pus stăpînire cu ușurință pe țările de la frontiera orientală a Imperiului bizantin. Atît sirienii cît și egiptenii s-au lăsat să treacă fără prea multă împotrivire în mîinile arabilor, în care vedeau, cel puțin la început, pe eliberatorii lor de sub dominația detestată a bizantinilor, a romeilor. Cucerirea arabă a smuls Imperiului bizantin linia de apărare a Tigrului și Eufratului dinspre Răsărit. Încetul cu încetul, sfera politică a lumii orientale va înainta tot mai mult spre Europa, pînă cînd prin turci, care aveau să devină factorul politic și militar cel mai puternic după prăbușirea arabilor, vor cuceri la 1453 însuși Constantinopolul.

Erezia monofizită și certurile hristologice au făcut mult rău chiar unității întregii Biserici. Publicarea *Henoticului* de împăratul Zenon, pentru împăcarea monofiziților cu ortodocșii, a contribuit în mod indirect, pe lîngă alte cauze provocate de atitudinea papii Felix al III-lea, la nașterea primei rupturi grave dintre Biserica Răsăritului și Biserica Apusului, cunoscută în istorie — cum am văzut — sub numele de «schisma acachiană», care a durat 35 de ani (484—519). Este drept că în 519, cele două ramuri importante ale Bisericii Ecumenice, ramura orientală și cea occidentală, și-au reluat colaborarea lor, dar schisma acachiană a creat un precedent primejdios, prin faptul că a obișnuit cele două Biserici cu ideea că pot trăi și separat. Trebuia să se ivească numai un nou prilej, cum din nefericire s-a ivit cel din 16 iulie 1054, pentru ca ruptura dintre Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică să devină permanentă.

Un rău și mai mare au făcut certurile pricinuite de apariția ereziei monofizite unității și integrității Bisericii Răsăritului. Datorită ereziei monofizite s-au născut trei mari Biserici monofizite: *Biserica monofizită coptă a Egiptului,* de care depinde și *Biserica monofizită abisiniană, Biserica iacobită siriană,* de unde monofizitismul a trecut și la *Creștinii lui Toma de pe coasta Malabarului* (India) și *Biserica armeană gregoriană.* Aceste Biserici monofizite sau necalcedoniene, mărturii ale unui trecut de lupte aprige din viața Bisericii de Răsărit, care, cu trecerea secolelor, au pierdut mult din importanța lor de odinioară, se mențin pînă în zilele noastre. Credincioșii de azi ai acestor Biserici așteaptă, ca și strămoșii lor din trecut, chemarea plină de iubire a Bisericii Ortodoxe. Și întoarcerea la Ortodoxie, care n-a putut să reușească atunci, poate reuși în timpul nostru. E datoria noastră a creștinilor ortodocși, oricărei Biserici Ortodoxe am aparține, să ne îndreptăm atenția spre credincioșii acestor Biserici, ca, prin cunoașterea adevăratei învățături, prin bunăvoință și înțelegere, să contribuim la unirea lor cu mama lor iubitoare, Biserica Ortodoxă a Răsăritului, căreia au aparținut pînă în secolul al V-lea strămoșii lor.

Pr. Chiril Pistrui

UNUL DINTRE CELE MAI VECHI MANUSCRISE SLAVE DIN ŢARA NOASTRA

Dintre raritățile literare păstrate în Biblioteca Mitropoliei din Sibiu, volumul înregistrat la fondul Manuscrise slave nr. 1 reprezintă un interes deosebit de important pentru istoria scrisului și a culturii religioase de pe teritoriul patriei noastre.

Întrucît din acest manuscris lipsesc primele și ultimele file, care cuprind de obicei prefața și postfața, el a rămas pînă în zilele noastre necercetat și deci necunoscut de istoria noastră literară veche.

În aceste condiții, cercetătorul rămîne limitat exclusiv la datele interne și externe ale manuscrisului, atunci cînd vrea să stabilească — măcar cu aproximație — cuprinsul, autorul, locul și timpul alcătuirii acestui manuscris.

În privința cuprinsului, chestiunea pare a fi ușurată de faptul că titlurile principalelor capitole îl sugerează în mod indirect. În acest scop, dăm mai jos, în traducere românească, unele din acele titluri, după cum urmează :

F. 4 v : Duminica Fiului Rătăcit ;
F. 66 r : Începutul săptămînii a IV-a din post ;
F. 85 r : Începutul săptămînii a V-a din post ;
F. 152 r : Rînduiala din Vinerea Mare ;
F. 169 v : În Sfînta Duminică a Paștilor ;
F. 179 r : Săptămîna a III-a, a Mironosițelor ;
F. 183 r : Săptămîna a IVa, despre Slăbănog ;
F. 187 v : Miercuri, în săptămîna a IV-a. Înjumătățirea praznicului ;
F. 192 v : Duminica a V-a, a Samarinencii ;
F. 197 r : Duminica a VI-a, a Orbului ;
F. 206 v : Miercuri seara la Înălțarea Domnului ;
F. 213 r : Duminica a VII-a, a Sfinților 318 Părinți din Niceea ;
F. 218 r : În Duminica Sfintei Cincizecimi ;
F. 223 v : Lunia Sfîntului Duh, la utrenie.

Aceste titluri ne îndreptățesc să considerăm că manuscrisul slav nr. 1 din Biblioteca Mitropoliei din Sibiu cuprinde textul unui *Triod-Penticostar*, și anume filele 1—161 v alcătuind *Triodul*, iar de la fila 169 v, rîndul 13 și pînă la sfîrșitul manuscrisului cuprinde textul *Penticostarului*.

În legătură cu proveniența manuscrisului în Biblioteca Mitropoliei din Sibiu nu se cunoaște aproape nimic.

Triodul-Penticostar din Sibiu se păstrează astăzi în stare bună, afară de unele defecțiuni provocate în cursul vremurilor de cari și umezeală, zăcînd probabil nefolosit timp îndelungat.

Inițial manuscrisul a avut cca. 329 file, însă din acestea s-au păstrat pînă în prezent numai 225 file, fila 219 fiind volantă. Paginile manuscrisului nu au fost numerotate de către grămăticul lui, de aceea — din considerente metodologice — am numerotat noi toate paginile rămase.

Lipsind foaia de titlu și postfața, precum și alte însemnări marginale sau subliniare, nu se poate stabili numele, nici al grămăticului, nici al altei persoane legate de soarta acestui vechi manuscris.

Suprafața scrisă a paginilor diferă aproape de la filă la filă, fiind, de exemplu: la pagina 15 de 175×110 mm, în timp ce pagina 16, este scrisă pe o suprafață de 170×115 mm; fila 10 r are suprafața scrisă de 195×130 mm, iar f. 10 v, de 190×125 mm. Alte file au de asemenea diferențe la suprafața scrisă: f. 40 r de 180×120 mm; f. 40 v — 180×180 mm; f. 107 r — 175×120 mm; 107 v — 180×120 mm; 219 r — 160×120 mm, etc.

Suprafețele scrise ale unor file au dimensiuni mai omogene, ca, de exemplu, filele 118—121, 128—130, 132—135, 145—148, 168—170, 194—196 au suprafața scrisă de: 170×120 mm; iar filele 44—47, 56—61, 100—103, 110—111, de 175×125 mm. În general, dimensiunea suprafeței scrise care predomină în acest manuscris este de 175×125 mm.

Numărul rîndurilor scrise pe pagină variază foarte mult. Astfel, de exemplu, f. 1 r are 30 de rînduri; f. 1 v — 29; f. 23 — 24; f. 10 r — 26; f. 10 v — 25; f. 40 — 28; f. 88 r — 27. Și în această privință se poate constata o omogenitate predominantă, de 25 de rînduri pe filele 13—16, 26—30, 45—61, 98—103, 117—121, 130—136, 139—142, 152—156, 168—178, 194—196, 198—200; sau de 26 rînduri la filele 68—71, 83—86, 94—97, 148—150, 186—188, 203—205. În medie, numărul rîndurilor pe pagină variază, în acest manuscris, între 21—30.

Trebuie să adăugăm, în privința paginației, că unele porțiuni și chiar file întregi ale manuscrisului sînt nescrise, rămînînd albe datorită, fie străbaterii cernelii de pe față pe dosul filei (de exemplu la f. 7), fie rescrierii pergamentului palimpsest, cînd ungerea cu ceară a îngreunat rescrierea suprafețelor albe (de exemplu f. 9, 12, 20), unde contrapaginile nu au mai păstrat decît un număr mic de rînduri scrise, restul suprafețelor fiind rase.

Rectiliniaritatea rîndurilor și omogenitatea suprafeței scrise a paginilor a fost asigurată de grămăticul manuscrisului cu ajutorul așa-numitului harag, care în felul acesta lăsa un spațiu liber pe marginea suprafeței scrise, numită restav [1].

Remarcăm totuși, pe alocuri, unele file cu rînduri strîmbe, de exemplu: f. 24, 27 ș.a., precum și unele litere scrise mai mărunt decît de obicei, ca de exemplu: f. 23 r, 205 v ș.a.

Manuscrisul slav nr. 1 de la Sibiu este compactat în 42 caiete a cîte 8 file, prezentînd următoarele particularități exterioare:

1. Cf. Emil Vîrtosu, *Paleografia româno-chirilică*, București, 1968, p. 17.

Caietul:	Filele:	File existente,	lipsă	Locul și felul lipsurilor
1.	1— 7	7	1	Fila de la începutul caietului lipsă; f. 3 în partea de jos cu 10 mm mai mică.
2.	8— 12	5	3	Între f. 11—12, 3 f. tăiate; f. 10 — cu lipsă, colțul exterior drept — tăiat; f. 11 — colțul exterior de jos tăiat (40/50 mm).
3.	13— 15	3	5	Lipsă 4 f. și 1 f. tăiată, între f. 14—15; f. 15 — cu lipsă colțul exterior jos și găurită.
4.	16— 21	6	2	File tăiate la sfîrșitul caietului; f. 20 — găurită; f. 21 — cu lipsă colțul exterior sus.
5.	22— 28	7	—	Caietul a avut probabil 7 f.; are 3 f. simple, cusute la cotorul cărții.
6.	29— 35	7	—	Caietul a avut 7 f.; f. 33 — cu lipsă în partea de jos (50 mm).
7.	36— 42	7	1	Fila de la sfîrșit — ruptă; f. 37 — cu lipsă și găurită are forma de triunghi; f. 38, 39 — cu lipsă; f. 40 — cu lipsă în colțul exterior sus (40/100 mm) și găurită.
8.	42— 43	—	8	Tot caietul — tăiat.
9.	43	1	7	Există 7 f., restul — tăiate. În caiet sînt file simple; f. 43 — găurită.
10.	44	1	7	Fila 1 — ruptă; f. 2 există, restul tăiate.
11.	45— 51	7	1	Ultima filă — tăiată; f. 49, 50 — cu lipsă; f. 51 — cu lipsă și găurită.
12.	52— 58	7	1	Prima filă — tăiată; f. 52, 53 — cu lipsă; f. 58 — găurită.
13.	59— 66	8	—	Fila 62, 63 — cu lipsă; f. 63 — cu lipsă în partea exterioară (30 mm) și colțul stîng sus.
14.	67— 74	8	—	Tot caietul cu lipsuri, are o înfățișare zdrențuită: unele file în partea exterioară sînt ovale, altele — mai mici și altele — cu lipsuri, la un colț sau altul al filei. Caietul are și file simple.
15.	75— 77	3	5	Ultimele file tăiate; f. 76 — în partea de sus — tăiată (30 mm); colțul exterior jos — lipsă.
16.	78— 85	8	—	Fila 82 — în partea exterioară cu lipsă (1/3 din ea) și colțul exterior jos — lipsă; f. 84 — partea exterioară — cu lipsă și colțul interior de jos — lipsă.
17.	86— 90	5	3	Au fost tăiate f. 1 și 3 f. Din f. 7 — există numai un colț, restul — ruptă; f. 86 — colțul exterior jos — lipsă; f. 87 — în exterior lipsă 40 mm și găurită; f. 81 — găurită (2

Caietul:	Filele:	File existente,	lipsă	Locul și felul lipsurilor
				găuri); între f. 89—90 există numai un colț de filă (90/100).
18.	91— 97	7	1	Filă tăiată între 96—97.
19.	98—104	7	—	Probabil că atîtea au fost; f. 103 are 3 găuri.
20.	105—106	2	6	Primele 2 f. există, restul — tăiate; f. 106 — partea exterioară cu lipsă (10 mm) și colțurile exterioare — rupte.
21.	107	1	7	Filă tăiată (de la început și sfîrșit); filă mai mică, zimțată pe margine și cu lipsă mai mare în partea de sus.
22.	108—115	8	—	F. 110—114 sînt mai mici cu 20 mm, unele au colț rupt și cu găuri; f. 109, 115 — cu colțuri lipsă.
23.	116—121	6	—	Probabil că așa a fost caietul; f. 116—120 mai mici, avînd la exterior formă ovală, unele cu lipsuri în colțuri și cu găuri.
24.	122—129	8	—	Toate filele din caiet sînt cu lipsuri, fie la colțuri, fie că sînt mai mici și cu găuri; pe margine se văd urmele cuișoarelor cu care s-a întins pergamentul (f. 117—130).
25.	130—135	6	2	2 file tăiate între 134—135. Lipsuri ca mai sus. De ex. din f. 132 — lipsă 1/3.
26.	136—140	5	3	File tăiate între: 136—137, 137—138 și 139—140. Tot caietul cu lipsuri (colțuri: 80/70, 160/20 mm) și cu găuri.
27.	141—146	6	2	File tăiate între: 143—144 și 145—146; f. 141 cu găuri; f. 142 — lipsă colțul exterior jos (100/80); f. 143 — lipsă colțul exterior jos (40/120); f. 144 — colțul exterior jos (130/111); f. 145 — cu găuri.
28.	147—153	7	1	Filă tăiată între 146—147. Numai f. 153 întreagă, restul sînt cu lipsuri mari, de exemplu f. 152 — cu lipsă în partea exterioară, în partea de sus și de jos.
29.	154—156	3	5	File tăiate între: 154—155 = 1 f., 155—156 = 3 f., 157—158 = 1 f. Toate filele din caiet sînt cu lipsă în colțul exterior sus.
30.	157—162	6	—	Probabil că așa a fost caietul; f. 158—161 au forma unor petece de pergament cusute și scrise pe ele.
31.	163—170	8	—	Toate filele din caiet sînt cu lipsuri în colțuri, mai mici sau cu găuri.

Caietul:	Filele:	File existente,	lipsă	Locul şi felul lipsurilor
32.	171—175	5	3	Ultimele file sînt tăiate; f. 174 şi 175 sînt cu lipsuri mari, au forma ovală în exterior.
33.	176—180	5	3	Lipsă între 177—178 = 1 f. şi între 180—181 = 2 f. Cu lipsă în colţul exterior de jos: fila 178—180.
34.	181—185	5	3	Lipsă între f. 180—181 = 2 f. şi între 183—184 = 1 f. F. 182—184 sînt cu lipsuri în colţuri şi unele cu găuri.
35.	186—191	6	2	File tăiate între 186—187 şi 190—191. Tot caietul este cu lipsuri: în colţuri, file mai mici sau găurite.
36.	192—196	5	3	File tăiate între 191—192 = 1 f. şi 196—197 = 2 f. F. 192 — cu lipsă în colţul exterior sus.
37.	197—202	6	2	File tăiate între 196—197 şi 201—202. În f. 196 se cunosc semnele cuişoarelor cu care s-a întins pergamentul şi colţul exterior jos cu lipsă (80/100); f. 198 şi 202 — cu lipsă în partea de jos, iar f. 199, 201 — găurite.
38.	203—210	8	—	F. 205 şi 208 cu lipsă în partea de sus şi jos, iar f. 207 — cu lipsă colţul exterior sus (60/140).
39.	211—216	6	2	File tăiate între 214—215. F. 212, 213 cu lipsă în colţul exterior jos; iar f. 214 cu lipsă în partea de jos şi colţuri exterioare.
40.	217—218	2	5	File tăiate între 216—217 = 3 f. şi între 217—218 = 2 f. F. 217—219 sînt cu lipsuri în exterior; unele file au forma ovală, iar ultima cu lipsa în formă de semicerc în partea de jos.
41.	219	1	—	1 f. volantă.
41.	220—222	3	5	1 f. tăiată şi 1 f. de la sfîrşitul caietului ruptă, restul dispărute; f. 222 cu lipsă în partea exterioară.
42	223—225	3	5	File dispărute; f. 224 lipsă colţul exterior jos (80/90).

După calitatea materialului folosit, se poate presupune că grămăticul a dus mare lipsă de pergament, de vreme ce a folosit material atît de variat. În cea mai mare parte, pergamentul este gros, aspru cu filele sticloase, unele fiind de culoare gălbuie, altele gri-albă. Pe alocuri, într-o mică măsură, grămăticul a folosit şi palimpseste, de exemplu: f. 7, 28, 66, 75 ş.a.

Referindu-se la *Evangheliarul* de la Putna (secolul al XIII-lea), Pr. Paulin Popescu susţine că materialul de scris al acestuia sugerează

caracterul său arhaic, învederat și prin unele maniere ale pergamentului. E curios că în acest *Evangheliar* se află și unele file știrbe, capete de pergament, file cu lipsă, fără colțuri și fără margini. Spiritul de economie sau greutatea cu care se procura materialul în cauză l-au făcut pe caligraf să nu se poată lipsi de unele foi mai mici, incomplete sau cu găuri [2].

Comparînd calitatea materialului de scris folosit de grămăticul *Triodului-Penticostar* de la Sibiu cu cel al *Evangheliarului* de la Putna, putem presupune că materialul manuscrisului de la Sibiu este cu ceva mai vechi decît cel de la Putna.

Pe de altă parte, ținînd seama că în epoca aceea materialul de scris nu se producea în cantități prea mari, încît să apară posibilitatea ca acesta să rămînă nefolosit prea multă vreme, putem admite că data scrierii manuscrisului nr. 1 de la Sibiu a putut fi apropiată de data confecționării materialului de scris.

Textul manuscrisului nr. 1 de la Sibiu este scris cu cerneală de diferite culori: titlurile, inițialele și unele reguli tipiconale sînt scrise cu chinovar, iar restul textului cu cerneală ruginie.

Caracterul literelor scrise este unciala.

Grămăticul a folosit următoarele semne grafice: а, ѧ, Б, В, Г, Д, Є, Ѥ, Ж, Ꙁ, Ѕ, И, І, К, Л, М, N, О, Ѳ, Ѻ, П, Р, С, Т, ѹ, Ѹ, Ѿ, Ѽ, Ф, Х, Ѱ, Ѡ, Ц, Ш, Щ, Ч, Ꙗ, Ъ, Ь, Ю, Ꙗ, Ѧ, Ѩ, Ѳ, Ѵ, ҂, ↑, ⁊.

El n-a folosit semnele: Ꙅ, ѕ, ѦѦ, ѪѪ, ѯ.

Deși destul de rar, textul are unele litere suprascrise, ca: а, С, О, В, М, Д, Ч, Х, Л, Т, К, ҂, ↑.

Unele semne sînt folosite în transliterație: С și К, Ѻ, Ѽ, Ѿ = Ѹ, Ѽ, Ѿ; ѹ = ѹ̆, Ѫ = ǫ̆, Ѧ = ę̆, ѢІ = ѵ, Ꙗ = Ꙗ, ѦЪ = ѦЪ.

Menționăm unele semne caracteristice manuscrisului nr. 1 de la Sibiu:

TABEL

1. ӓ 6. є̈ 11. ӥ 16. N̈ 21. В̈ 26. ҵ 31. Ѻ̈ 36. ѯ 41. ҁ
2. ѧ̈ 7. ѥ̈ 12. ї 17. ѳ̈ 22. ѽ̈ 27. ѱ̈ 32. ѻ̈ 37. ѯ̈
3. В̈ 8. ꙁ̈ 13. ї̈ 18. ѿ̈ 23. ѿ̈ 28. ѱ̈ 33. ѫ̈ 38. ѵ̈
4. ҁ̈ 9. ѕ̈ 14. м̈ 19. ҏ̈ 24. ѯ̈ 29. ѯ̈ 34. ѳ̈ 39. ѱ̈
5. Є 10. и̋ 15. Ⓜ 20. ҍ 25. ѡ̈ 30. ѢІ 35. ↑ 40. М
42. ⁘, ⁘, ⁘, ⁘, ⁘ s.a. 43. ҃, ҃, ҃, ҃, ҃, ҃, ҃.
44. ⁊, 45. ҁ, 46. ҍ 47. ҂ 48. ≺ѧ

2. Cf. Pr. Paulin Popescu, *Manuscrise slavone din Mînăstirea Putna*, I, în: «Biserica Ortodoxă Română», LXXX (1962), nr. 1—2, p. 116.

Ornamentația grafică a manuscrisului este destul de săracă, grămăticul a desenat doar un frontispiciu, iar inițialele sînt simple, lipsite de decorație.

Frontispiciul în cauză, de la fila 152 r, este compus din inele mari de 15 mm în diametru, prinse de alte inele subțiri mai simple și ovale, încheiate întreolaltă printr-un manșon de chinovar, care împletește inelele mari în așa fel, încît alcătuiesc un lanț încheiat. Din ultima verigă mare, pornește spre stînga și spre dreapta cîte un șarpe, colorat în chinovar cu alb, care după o ușoară arcuire, cotește în jos și apoi spre interiorul paginii (cca. 65 mm), fiecare șarpe ținînd cîte un porumbel în gură (vezi planșa nr. 1).

Sub frontispiciu, încadrat între capetele celor doi șerpi se află titlul capitolului, scris în chinovar, cu litere mari și frumos îmbinate.

În partea de jos a paginilor : f. 95 v, 114 v, 190 v, ș.a. grămăticul a desenat o mînă care ține un sfeșnic cu două brațe, larg deschise, între care este scris ultimul cuvînt al paginii.

La f. 192 v, rîndul 24 nu are scris decît un singur cuvînt (-go duha), restul spațiului fiind completat cu un decor în formă de funie răsucită în două.

Literele inițiale sînt în general de dimensiuni mici și lipsite de ornamentație, cu excepția unora, ceva mai mari și cu unele înfloriturі, de exemplu, f. 178 v, f. 197 r etc.

Filele 111 v și 112 r par a fi scrise de altă mînă, iar de la f. 176 r înainte, textul este scris cu o cerneală mai neagră și cu litere mai groase, însă de aceeași mînă.

Textul *Triodului — Penticostar* este scris pe o singură coloană și se caracterizează prin scriere continuă. Sporadic se separă cuvintele prin puncte, care țin loc și de virgule, două puncte etc. Punctul propriuzis se folosește foarte neregulat. El este pus mai sus de mijlocul rîndului, fiind folosit uneori și în interiorul cuvîntului, de exemplu: «pomyślěiu» (f. 203 r etc.).

Asemenea textelor slave vechi [3], copistul *Triodului — Penticostar* a folosit la sfîrșitul stihirelor sau capitolelor semne speciale (vezi tabelul de la p. 217, nr. 42).

Altă caracteristică a manuscrisului nr. 1 de la Sibiu o constituie cele două puncte suprascrise, folosite des și neregulat ; mai rar este folosit punctul suprascris (vezi tabelul de la p. 217, nr. 1, 2, 3 ș.a.).

Cele două puncte suprascrise, folosite numai pe vocalele iotate, se întîlnesc și în *Triodul* nr. 933 din Biblioteca de Stat «Chiril și Metodiu» din Sofia — Bulgaria.

În unele situații, copistul *Triodului-Penticostar* a folosit cele două puncte suprascrise mai ales pe aproape fiecare literă a cuvîntului de la sfîrșitul stihirii (f. 57 r, f. 27 r etc.). Este foarte posibil ca aceste puncte să fi avut rolul unor semne de intonație sau să fi ținut loc de paieric, mai ales atunci cînd se puneau pe consoane.

---

3. Cf. A. Zacordonet, *Curs de limba slavă veche*, București, 1962, p. 58 ; Emil Vîrtosu, *op. cit.*, p. 131.

Titla și paiericul sînt folosite destul de rar, iar semnele diacritice (spirite etc.) nu se folosesc. Titla are 5—6 forme (vezi tabelul de la p. 217, nr. 43).

Prescurtările din manuscrisul nr. 1 de la Sibiu sînt de două feluri: prin eliminare sau prin scrierea literei respective sub titlă. Cele de primul fel s-au folosit probabil din obișnuință, iar celelalte — de moment, din cauza lipsei de spațiu. Prescurtările se referă mai ales la scrierea cuvintelor mai frecvente (f. 27 r, 87 v etc.).

Cifrele poartă titlă și sînt încadrate între două puncte (vezi tabelul de la p. 217, nr. 4, 9, 14).

Pe filele 9 r, 93 v, 146 r, 216 r ș.a. apar unele însemnări în litere slavone, dar fără să aibă vreo însemnătate istorică deosebită.

Manuscrisul nr. 1 de la Sibiu este compactat în volum cu coperte din lemn de tei, lucrate manual. Copertele sînt îmbrăcate în piele de culoare maro închis, iar pe alocuri pielea este ruptă, fiind roasă de timp și folosire. Pe coperta din față, ca și pe cea din spate, este imprimat un chenar floral, mai uzat pe coperta din spate. Legătura copertei este originală, contemporană cu alcătuirea manuscrisului.

Ața folosită la legatul caietelor este rezultatul răsucirii a două cîte două fire subțiri de in. La legarea caietelor, compactorul a crestat aceste caiete în trei locuri, prin care a trecut ața în așa fel, încît pînă la urmă ea formează o singură împletitură de grosimea unei sfori.

Legătura cărții pornește de la copertă, de care se atașează caietele și se încheie cu cealaltă copertă, după care urmează așa numitul «capitalband». Acesta este prins de fiecare caiet în parte, sfoara trecînd apoi după fiecare legătură a caietelor, ajungînd la capătul copertei, unde formează o singură sfoară prinsă de muchea copertei, care formează un tot unitar cu sforile care leagă caietele întreolaltă. De aci, pe muchea copertei urmează un șanț crestat cu măiestrie, care constituie un element decorativ al copertei.

Volumul nu prezintă pe marginea copertelor urme de balamale cu cheotori pentru închiderea cărții.

Triodul-Penticostar de la Sibiu are în privința ductului literelor, unele particularități, care se pot vedea în tabelul de la p. 217, nr. 1—41.

Trebuie semnalat că grămăticul a folosit la f. 204 v etc., pe «iu» inversat (vezi tabelul de la p. 217, nr. 32), formă frecventă și în alte manuscrise slave vechi, ca, de exemplu, *Triodul din Slepce* din secolul al XII-lea ș.a.

Spre deosebire de alte texte slave vechi (ca *Eminski Apostol* ș.a.), copistul manuscrisului nr. 1 de la Sibiu a folosit literele nr. 17, 18, 22 și 23 din tabelul de la p. 217, care în manuscrisele: *Triodul din Slepce* (secolul al XII-lea), *Triodul din Orbele* (secolul al XIII-lea), *Evanghelia din Vraciansk* (secolul al XIII-lea) sînt folosite foarte rar, numai în forma ǒ, dar mult mai stilizată (vezi planșele 2, 3).

Semnul nr. 44 din tabelul de la p. 217, este folosit în legătură cu semnul nr. 48 din tabel, dînd semnul nr. 49 din tabel (f. 130 v, 145 r), dar și în forma semnului nr. 29 din tabel (f. 119 v, 165 v).

Ligatura semnului nr. 47 cu semnul nr. 45 dînd semnul nr. 21 din tabelul de la p. 217 are sens de «rea», și constituie o formă întîlnită și în alte manuscrise slave, ca *Triodul lui Pogodin* ș.a.

Semnul nr. 35 din tabelul de la p. 217 n-a existat în scrierea paleoslavă [4]. I. D. Negrescu îl numără între «noile semne grafice din textele româno-slave [5]. În textul manuscrisului nr. 1 de la Sibiu semnul nr. 35 este folosit în ligatură cu semnele nr. 45 și nr. 19 din tabelul de la p. 217, avînd sensul de «re» (f. 8 r) și de «ro» (f. 8 v); iar în legătură cu litera B dă semnul nr. 21 din tabelul de la p. 217, cu sensul de «t» (f. 22 v). Această ultimă formă se întîlnește și în alte manuscrise slave, ca *Triodul lui Pogodin* ș.a. În *Penticostarul din Slepce* [6], litera «t» se folosește în ligatura cu alte semne, ca : «e», «r», «s», probabil și cu altele.

În manuscrisul nr. 1 de la Sibiu forma semnului nr. 19 din tabelul de la p. 217 se întîlnește de circa 80 de ori (numai pe f. 8 v este folosită de 8 ori); adesea forma semnului nr. 19 se amestecă în text cu semnul nr. 20 din tabelul de la p. 217. Iar semnul nr. 35 din tabelul de la p. 217, este socotit egal cu «e» sau «ia» [7].

Problematica semnului grafic nr. 35 din tabelul de la p. 217, și, peste tot, a fonemului său de bază a rămas deschisă pînă în zilele noastre. Părerile cercetătorilor filologi fiind împărțite, astfel încît nu s-a ajuns la o soluționare definitivă a ei.

Noi ne vom mărgini deci la prezentarea — în linii mari — a acestei problematici în datele ei fundamentale, pentru a interpreta apariția și funcțiunea semnului nr. 1 din tabelul de la p. 217, în *Triodul-Penticostar* nr. 1 de la Sibiu.

În general, slaviștii susțin fie originea bulgară, fie originea românească a semnului nr. 35 din tabelul de la p. 217, un rol specific în paleografia româno-chirilică.

Majoritatea lingviștilor, în tratatele de slavistică, și în gramaticile de limbă slavă veche, cunoscute de noi, nu menționează acest semn [8].

În alte lucrări de specialitate, cunoscute de noi, este menționat semnul nr. 35 din tabel, atribuindu-i-se o semnificație specială [9].

---

4. Cf. Ilie Bărbulescu, *Fonetica alfabetului chirilic în textele române*, București, 1904, p. 237, 251, 268.

5. I. D. Negrescu, *Limba slavă veche*, Edit. Institutului Biblic, Bucuresti, 1961, p. 51.

6. Vladimir Mošiu, *Odlom od Tvelniot triod od Slepče*, Paleografski Album, Skopje, 1966, p. 13.

7. Cf. Ilie Bărbulescu, *op. cit.*, p. 251, 268.

8. Kiril Mirčev, *Istoričeska gramatika na bălgarskiia ezik*, Sofia, 1963; Arhim. Dr. Atanasii Bončev, *Tărkovnoslavianska gramatika i Rečnik na tărkovnoslavianskiia ezik*, Sinodalno izdatelstvo, Sofiia, 1952; Kiril Mirčev, *Starobălgarski ezik za učitelskite instituti*, Dărjavno izdatelstvo, Sofiia, 1956; Iosef Kurz ș.a., *Lexicon linguae paleoslavenicae*, Československa Akademie Ved, Praha, 1959, Uvod, p. LIII—LIV; Joseph Dobrovski, *Institutiones linguae slavicae dialecti veteris* (în l. franceză), Vindobonae, 1852, p. 1—5; S. D. Nikiforov, *Staroslavianskii iazyk*, Izdanie 2-oe, Gosudarstvennoe učebno-pedagogičeskoe izdatelbstvo Ministerstva Prosviașteniia R.S.F.S.R., Moscva, 1955, p. 20; *Slaviianskaia gramatika*, p. 4—5, fără dată și autor (probabil începutul sec. al XIX-lea); N. Van-Veik, *Istoriia staroslavianskogo iazyka*, Izdatelbstvo inostrannoi literatury, Moscva, 1957, p. 66—70; Karl Faulmann, *Illustrirte Geschichte der Schrift*, Wien, Pest, Leipzig, 1880, p. 523—525.

9. Acad. Al. Rosetti, *Istoria limbii românești IV, V, VI*, Ed. științifică, București, 1966, p. 153—154; I. Bianu și N. Cartojan, *Album de paleografie românească (scrierea*

Primul autor cunoscut, care a susținut caracterul românesc al sunetului și semnului nr. 35 din tabelul de la p. 217, a fost episcopul sîrb E. Ioanoviči, care a afirmat că : semnele nr. 48 și nr. 26 din tabelul de la p. 217 sînt folosite de sîrbi ; iar semnul nr. 35 (ius) din tabelul de la p. 217 este folosit de valahi în limba lor [10].

Ilie Bărbulescu a susținut dimpotrivă că semnul nr. 35 provine din semnul bulgar ѫ, atît din punct de vedere paleografic, cît și fonetic. După părerea lui, românii ar fi primit semnul nr. 35 din tabelul de la p. 217 de la bulgari [11].

Acad. Al. Rosetti subliniază că semnul nr. 35 din tabelul de la p. 217 este egal cu «î», întrucît reprezintă o formă paleografică evoluată din iusul mare, cum reiese din manuscrisele sud-slave din secolele al XII-lea — al XIII-lea [12].

La fel socotea și L. Geitler că semnul nr. 35 din tabelul de la p. 217 provine din semnul nr. 52 din același tabel, reprezentînd sunetul «en» [13].

Filologul român I. G. Sbiera, tratînd despre sunetul ъ, arată că acesta a existat dintru început în graiul românesc și că din acest ъ, împreună cu «*m*» și «*n*» care-i succedau, s-a născut cu timpul sunetul diftong nazal, reprezentat prin semnul nr. 35 din tabelul de la p. 217 [14].

Reluînd o teză schițată în general, D. P. Bogdan ajunge la concluzia că «limba română se temeinicește atît de adînc în limba actelor slavo-române, încît în a doua jumătate a secolului al XV-lea, pentru a exprima sunete proprii, a simțit nevoia de a crea chiar și unele semne grafice, necunoscute alfabetului chirilic slav vechi, așa cum sînt : semnul nr. 26 din tabelul de la p. 217, pentru redarea sunetului «*ge*», «*gi*», și semnul nr. 35 din tabelul de la p. 217, pentru redarea sunetului «*î*» [15].

Așadar, în paleografia română-slavă, unele semne au fost create de români. Amintim că originea românească a semnului nr. 35 din tabelul de la p. 217 a fost susținută de Al. Procopovici, F. Miklosich, L. Geitler, Radu Sbiera, Gh. Ghibănescu, Al. Philipide, Bonic Șt. Anghelov și alți slaviști bulgari.

---

chirilică), ed. a III-a, Tiparul «Cartea Românească», București, 1940, p. 5; I. Rovența și I. Chirițescu, *Introducerea în Paleografia chirilică. Culegere de diferite scrieri și texte chirilice după stampe și manuscrise*. Pentru uzul liceelor, școlilor normale, seminariilor, seminariilor universitare de paleografie, etc., Ed. «Ancora», S. Benvenisti § Co., str. Eminescu 4—6, București, 1927, p. 5; Emil Vîrtosu, *Paleografia româno-chirilică*, Ed. științifică, București, 1968, p. 101—102.

10. Cf. Evghenie Ioanovič, *Sočinenie pravoslavnago vostočnyѧ ţerkve Episcopa Karlovačkago (vъ Kroaţii), Grammatika ţerkovno-slavѧnskago ѧzyka* vь typografii armenskago Monastyrѧ, Vo Vienĕ, 1851, p. 5—6.

11. Cf. Ilie Bărbulescu, *op. cit.*, p. 236—237, 268.

12. Acad. Al. Rosetti, *op. cit.*, p. 154.

13. Cf. L. Geitler, *Die albanesischen und slavischen Schriften*, Wien, 1883, p. 93, 94, 97, citat după I. Bărbulescu, *op. cit.*, p. 255.

14. Cf. Ion Gh. Sbiera, *Codicile Voroneţian*, Cernăuți, 1885, p. 285.

15. Damian P. Bogdan, *Diplomatica slavo-română*, în *Documente privind Istoria României*, Vol. II, București, Ed. Acad. R. S. România, 1956, p. 68, n. 1.

Revenind la *Triodul-Penticostar* de la Sibiu, remarcăm faptul că el nu cunoaște semnul cu nr. 26 din tabelul de la p. 217, cu valoarea fonetică «*ge*», «*gi*», și despre care Ilie Bărbulescu susținea că acesta s-ar fi format, la sîrbi, în secolul al XII-lea, provenind din ѱ și cu aceeași valoare fonetică de «*ge*» și «*gi*» [16].

Triodul-Penticostar de la Sibiu are însă, după cum am arătat, semnul nr. 35 din tabelul de la p. 217, semn pe care nu l-am întîlnit în nici unul dintre manuscrisele slave vechi, cercetate de noi, în Biblioteca «Chiril și Metodiu» din Sofia [17].

Se impune deci întrebarea, de unde a împrumutat copistul *Triodului-Penticostar* de la Sibiu semnul nr. 35 din tabelul de la p. 217, sau ce model grafic i-a servit de inspirație la introducerea acestui semn în scrierea sa?

Între scrierile care se foloseau în acea epocă pe teritoriul țării noastre a fost și cea runică, despre care se știe că s-a menținut pînă în secolul al XIII-lea. Iată mai jos cîteva semne runice, care prezintă interes pentru cercetările noastre:

ᚨ	ᚲ	ᚠ	ᚼ	ᛘ	ᛋ	ᛏ
a	g-k	e	h	m	s	t

Aceste semne nu se pretau însă a fi scrise pe pergament. De aceea, episcopul misionar Ulfila (318—388) s-a văzut nevoit să îmbogățească și să modifice semnele runice, alcătuind un alfabet nou, alfabetul gotic, care s-a generalizat și a dăinuit pe teritoriul Moesiei. Alfabetul gotic avea 26 semne, cu 10 mai multe decît cel runic, conținînd și unele semne împrumutate din alfabetul grecesc.

Confruntînd semnele alfabetului runic [18] cu cele ale alfabetului gotic, putem observa o evoluție către simplificare, cerută de scrisul pe pergament. Iată aspectul gotic al acelor semne:

𐌰	𐌲	𐌴	𐌷	𐌼	𐍃	𐍄
a	g	e	h	m	s	t

Semnul nr. 38 din tabelul de la p. 217 (tyr, tac, tiz, ti, tis) = T este menționat, între semnele runice, atît de răspîndite și varite și de cercetătorul Faulmann [19].

Ca și în alfabetele runic și gotic, în care semnul nr. 38 din tabelul de la p. 217 avea și valoare de T, copistul *Triodului-Penticostar* de la Sibiu a folosit acest semn cu aceleași valori fonetice, bunăoară în cuvîntul «Tvoi» de la f. 22 v etc., și semnul nr. 38 din tabelul de la p. 217 = «e» sau «ia» (vezi nota 7).

---

16. Cf. Ilie Bărbulescu, *Texte române*, București, 1904, p. 448.

17. În Biblioteca de Stat «Chiril și Metodiu» din Sofia, manuscrisele nr. 21, 119, 224, 843, 844, 845, 847, 880, 882, 933, 989, ș.a., iar în Muzeul de istorie bisericească și arheologie de pe lîngă Sfîntul Sinod al Bisericii Ortodoxe Bulgare — manuscrisele nr. 75, 309, 311, 312, 459, 501, 508, 509 ș.a.

18. Robert Koenig, *Deutsche Literaturgeschichte*, Bielefeld und Leipzig, 1878, p. 5, 9.

19. Karl Faulmann, *op. cit.*, p. 78, 130, 131, 133, 178, 188.

Grămăticul *Triodului-Penticostar* de la Sibiu a cunoscut probabil, pe lîngă alfabetul slav, și alte alfabete și potrivit obiceiului epocii sale a căutat să se abată de la formele scrierii slave vechi și și-a format o scriere proprie, specifică locului său natal, introducînd unele semne noi în lucrarea sa.

În scrierea slavă folosită la noi mai tîrziu (secolul al XV-lea), s-a înlocuit iusul mare prin semnul nr. 38 din tabelul de la p. 217, cu sensul de «în» sau «îm».

În manuscrisele slave vechi se observă mutația ierurilor, deci amestecul lor. Pentru grămăticul *Triodului-Penticostar* semnele ъ și ь au avut aceeași valoare fonetică, și de aceea el a înlocuit peste tot pe ъ cu ь de exemplu : hль — la f. 76 r ; слънце — la f. 76 v ; vьрльștei sѧ — la f. 46 v vьzьpiemь — la f. 45 v ; scрьbь — la f. 25 r ; kь — la f. 189 r etc. Litera «î» a fost folosită numai în forma semnului nr. 33 din tabelul de la p. 217 (de exemplu f. 95 r etc.), la fel ca în *Triodul din Orbele* ș.a.

Menționăm și alte particularități ale *Triodului-Penticostar* din Sibiu :

— în anumite situații ѡ (at) a fost înlocuit prin semnul nr. 17 din tabelul de la p. 217, și mai rar prin semnul nr. 18 din același tabel.

— Pe fila 26 v, grămăticul manuscrisului nr. 1 de la Sibiu a scris Рамбо în loc de Памбо (subst. propriu), adică în transliterație: Rambo în loc de Pambo ; iar la f. 30 v a scris «sLandi», adică cu litera L majuscul, în loc de «ier». Ceea ce arată că grămăticul a cunoscut și a folosit și alfabetul latin.

— În text s-au folosit cuvinte și prepoziții fără «ier», de exemplu : «k» (f. 5 v); «c nima», «vdah» (f. 158 v) de la «vьdati» (f. 125 v); «anrelst» (f. 42) scris cu нr nu rr deci un românism ; cuvinte cu și fără «l epentetic», de exemplu : «землѧ» (f. 73v) și «земѧ» etc.

— În *Triodul-Penticostar* de la Sibiu se păstrează, în unele situații, după semnul чvechiul semn ю — de exemplu : čю vstvie (f. 202 r) ; čюdo (f. 205 v) în loc de čoydo etc.

— Grămăticul a folosit semnul nr. 33 din tabelul de la p. 217 (f. 202 r), care a fost scris ѫ și corectat de el în «o». Semnul nr. 40 din tabelul de la p. 217 (f. 79 v), scris inițial în aceeași formă, a fost mai apoi anulat de copist printr-un cerc.

— Vocalele iotate ꙗ și ѥ sînt folosite paralel cu cele neiotate, predominînd însă ultima formă, adică sub forma semnului nr. 5 din tabelul de la p. 217 (f. 48 și 192 v) și sub forma semnului nr. 7 din același tabel (f. 188 r), ceea ce indică o epocă de oscilație în scriere.

În *Triodul-Penticostar* semnul nr. 48 din tabelul de la p. 217, este egal cu «a» sau «ĭa», de unde și amestecul semnului nr. 48 din tabelul de la p. 217 cu «a» și «ꙗ» și invers (de exemplu f. 44 r; f. 81 r — nom. sing. în loc de zemlꙗ; f. 105 v — istalih și istꙗli, etc.).

— Pentru copistul *Triodului-Penticostar* semnele ѧ și ѫ aveau aceeași valoare fonetică, și le folosea pe unul în locul altuia de exemplu : ōtlѧčenie, velіѧ milostь — f. 35 r; čiudѫšte sѫ — f. 205 v ; bezna — čлѫьnoe — f. 206 r etc.). La fel și semnele oy și ŏ aveau aceeași va-

loare fonetică și le folosește paralel (de exemplu : crestoy tvoemŏ — f. 23 r etc.).

— O altă caracteristică a textelor moldo-slave o formează amestecul lui , cu sensul de «i», ceea ce nu se întîlnește în textele muntenești și rusești [20].

— Forme de amestec a lui ы cu и, precum și viceversa, se întîlnesc și în *Triodul-Penticostar* de la Sibiu (de exemplu : sыly — f. 36 v, în loc de sиly ; dиhanie — f. 15 v, în loc de dыhanie ; svoimы zlymи — f. 98 r etc.). Ceea ce denotă că semnul ы și и prezentau pentru copistul manuscrisului nr. 1 de la Sibiu aceeași valoare fonetică.

— Pe de altă parte, *Triodul-Penticostar* de la Sibiu prezintă unele caracteristici moldo-slave, cum sînt de pildă ligaturile : semnul nr. 39 din tabelul de la p. 217 (f. 81 r); semnul nr. 40 din tabelul de la p. 217 (f. 216 r); sau abrevierile de genul semnului nr. 41 din tabelul de la p. 217, și litera M ceva mai lată decît cea folosită în textele slave vechi.

— În textul manuscrisului nr. 1 de la Sibiu e folosită forma нг în loc de гг și, în unele situații, ѱs în loc de ѱ. Litera ѵ (ijiţa), în unele situații, s-a înlocuit prin ю, de exemplu egюpte în loc de egѵpte etc.

Din particularitățile menționate mai sus, se poate deduce, fără îndoială, că grămăticul *Triodului-Penticostar* de la Sibiu a fost un român. Pentru lucrarea sa, el a folosit, probabil, un izvod sud-slav, tradus din grecește în limba slavă pe vremea primului stat bulgar.

Manuscrisul a fost alcătuit, probabil, într-o mînăstire românească din părțile nordice ale teritoriului țării noastre, după cum sugerează unele particularități grafice specifice acestor regiuni, de exemplu, amestecul lui ы cu и și и cu ы, ligaturile în forma semnelor nr. 36 și 37 din tabelul de la p. 217, semne ca ѱs, нг și semnul nr. 40 din tabelul de la p. 217.

Datarea manuscrisului nr. 1 de la Sibiu

Cele descrise pînă acum nu sînt concludente pentru datarea acestui monument literar. Totuși, încercăm să determinăm cu mare probabilitate locul *Triodului-Penticostar* de la Sibiu în rîndul celor mai vechi manuscrise slave. De aceea considerăm necesar să comparăm manuscrisul nr. 1 de la Sibiu cu alte manuscrise medio-bulgare, datate și primite ca sigure.

Unul din aceste documente este *Penticostarul* de la Slepce [21], fragmente din a doua jumătate a secolului al XII-lea, cu care vom compara textul *Triodului-Penticostar* de la Sibiu.

---

20. Cf. Ilie Bărbulescu, *Curente literare...*, p. 350 ; Idem, *Cercetări istorico-literare*, București, 1900, p. 55.

21. Vladimir Mošin, *Paleogfičeski Album*, Knigoizdatelstvo «Kočo Rațin». Odlom ad Tbetniot Triod od Slepce, vtorata pol. na XII v., Leningr. Publ. bibl. F.I. 75, Scopie, 1966, p. 13.

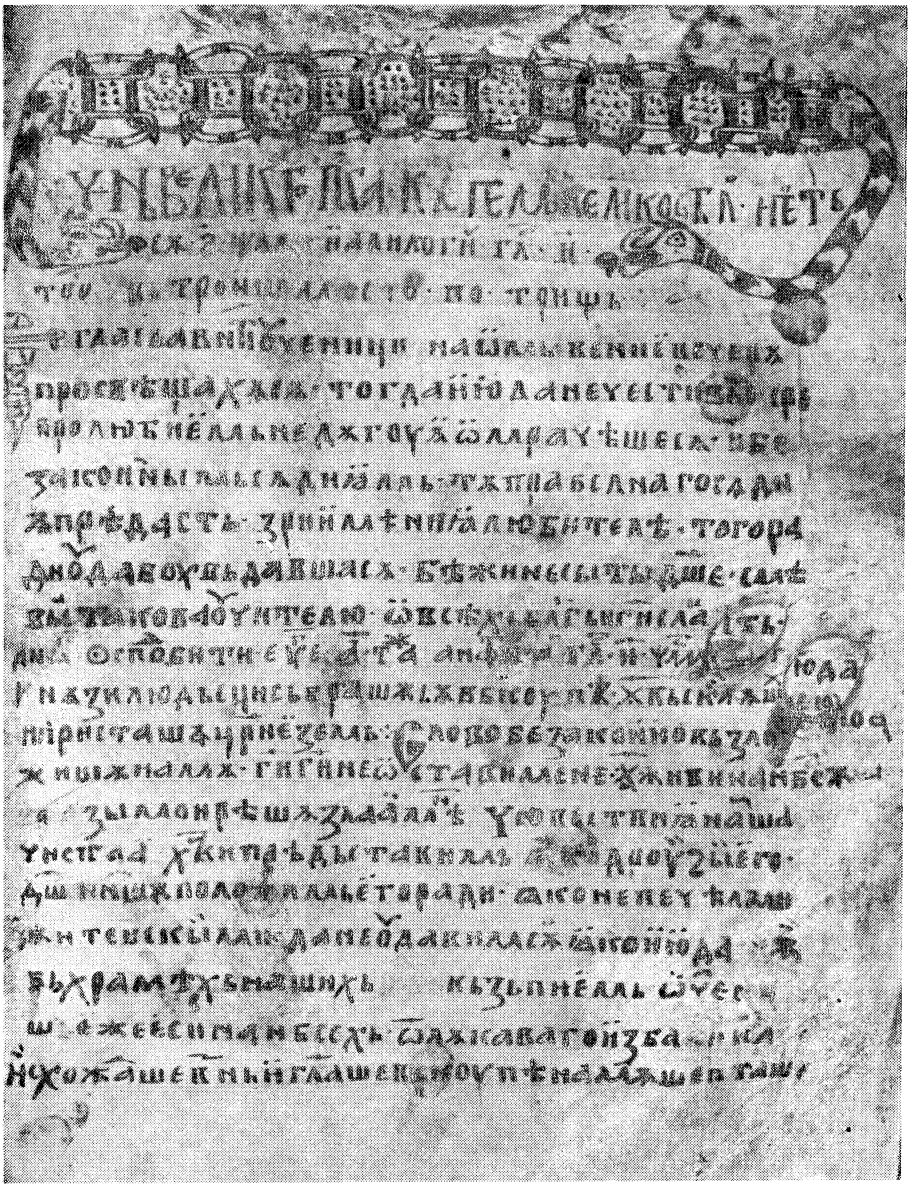


Fig. 1. — *Triodul-Penticostar de la Sibiu, p.* 152 r

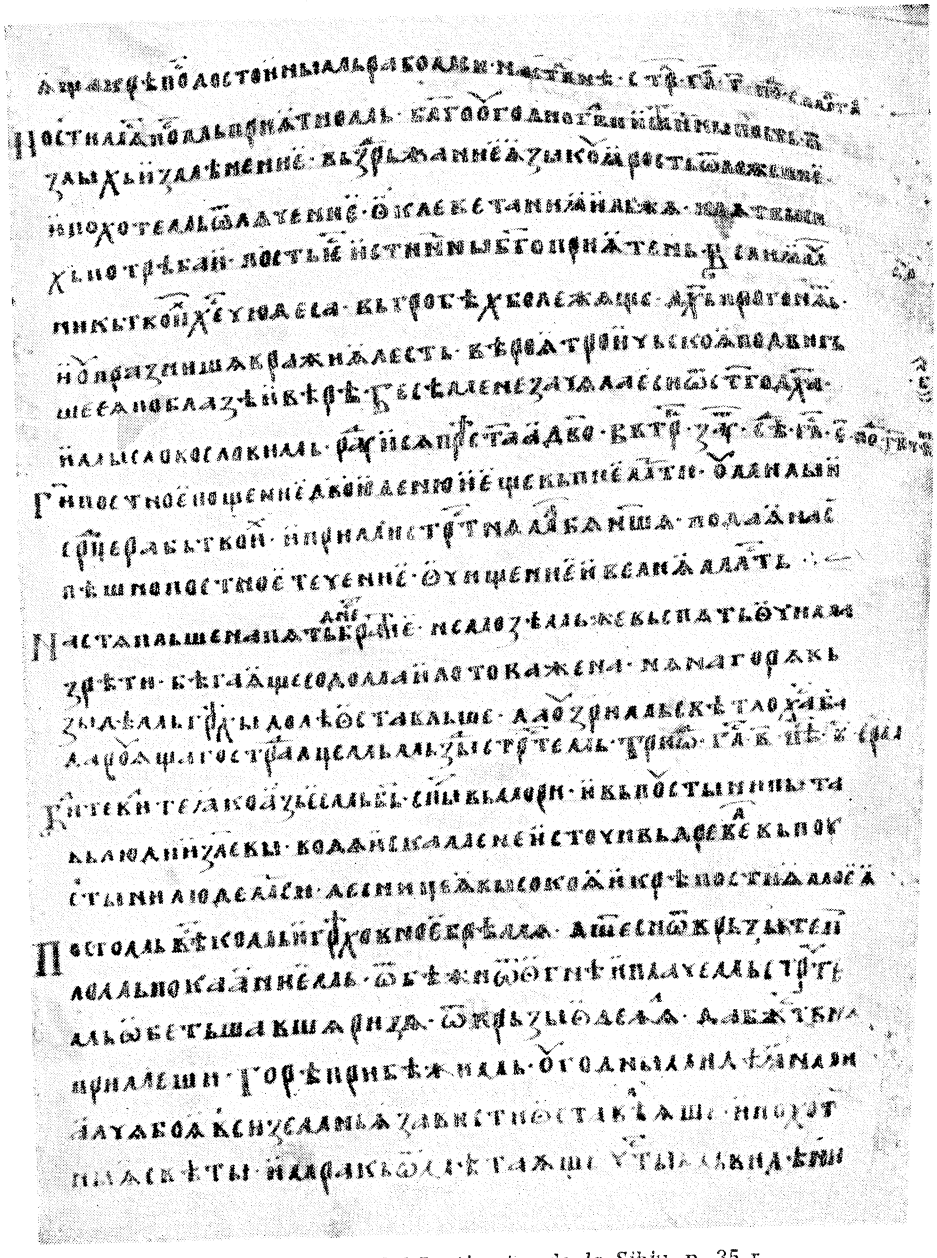


Fig. 2. — *Triodul-Penticostar de la Sibiu*, p. 35 r

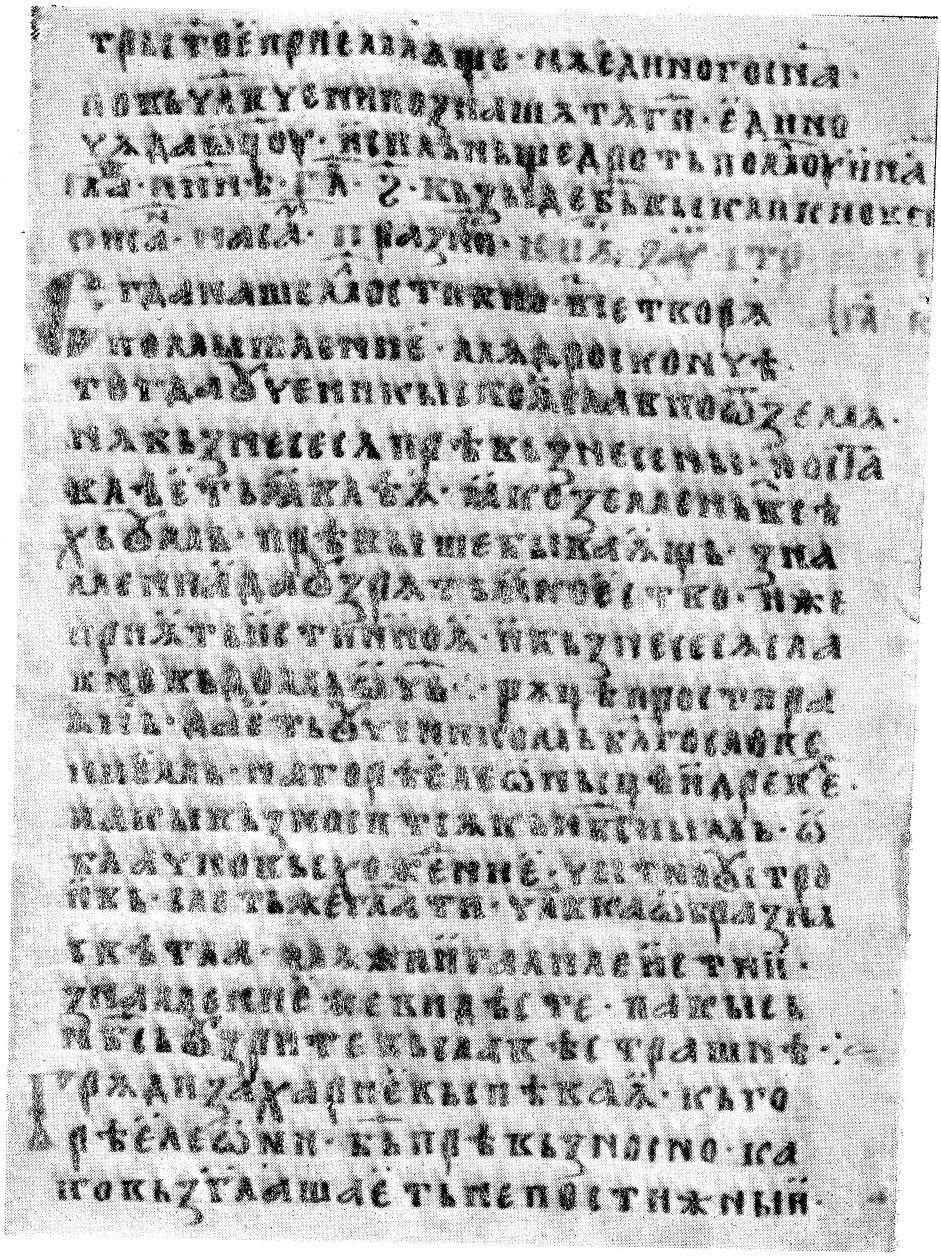


Fig. 3. — *Triodul-Penticostar de la Sibiu*, p. 205

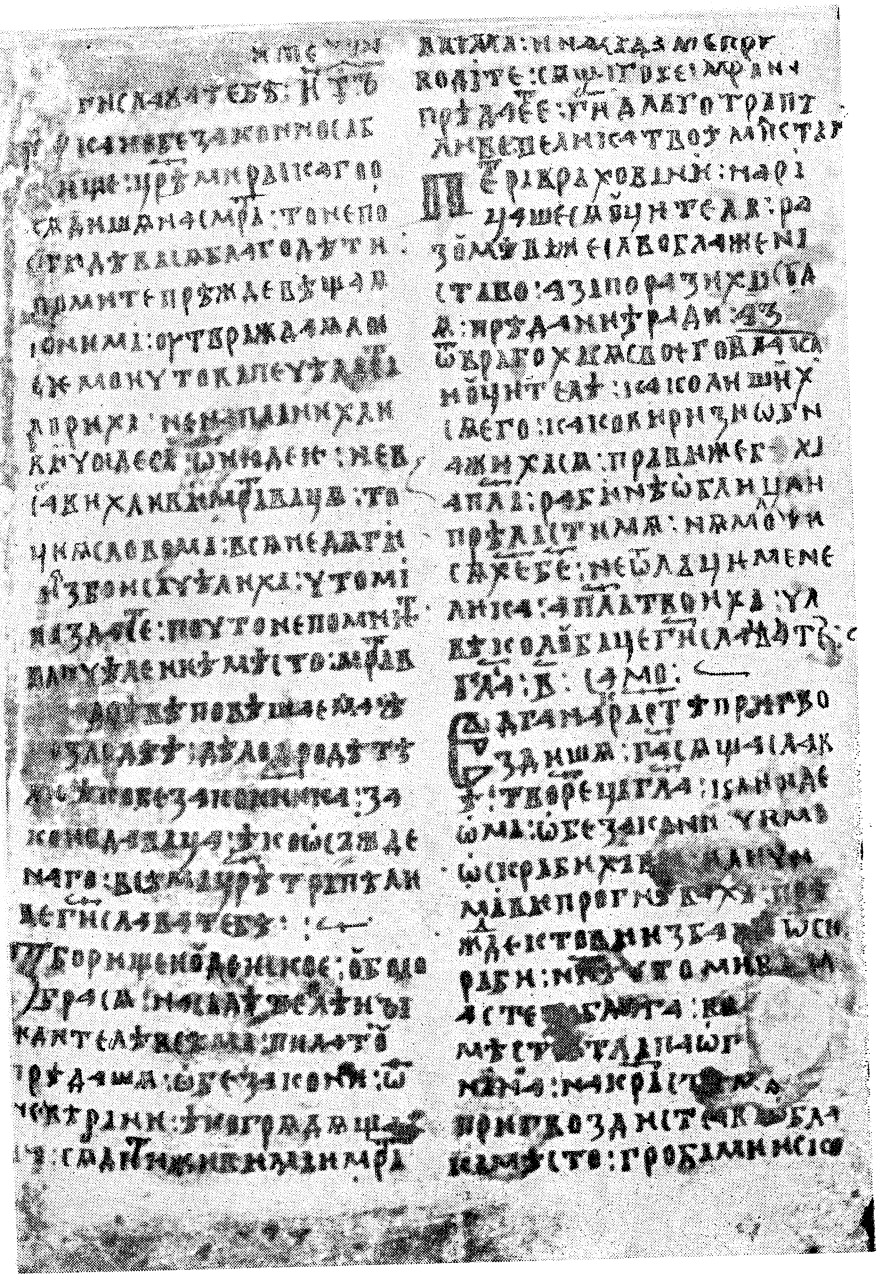


Fig. 4. — *Penticostarul din Slepce*, p. 13

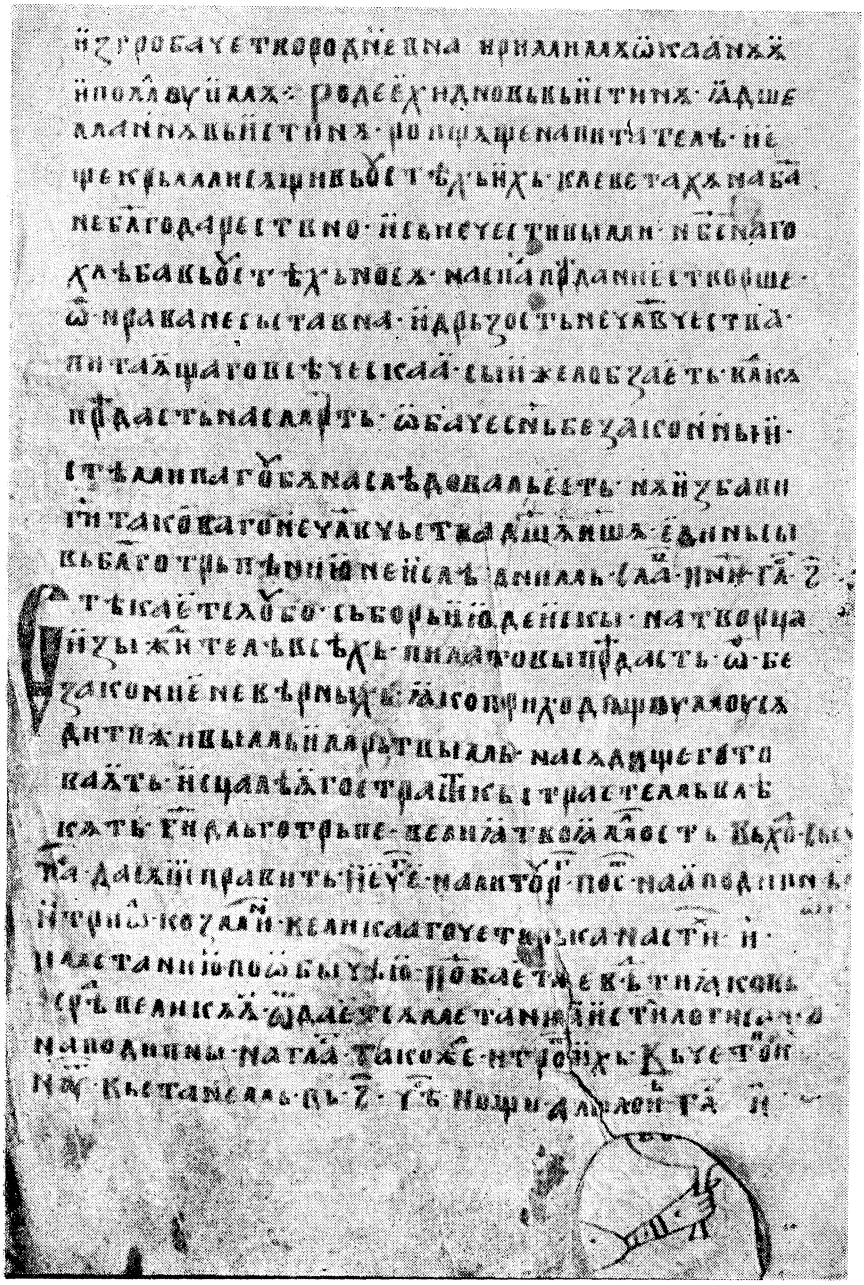


Fig. 5. — *Triodul-Penticostar de la Sibiu*, p. 145 r

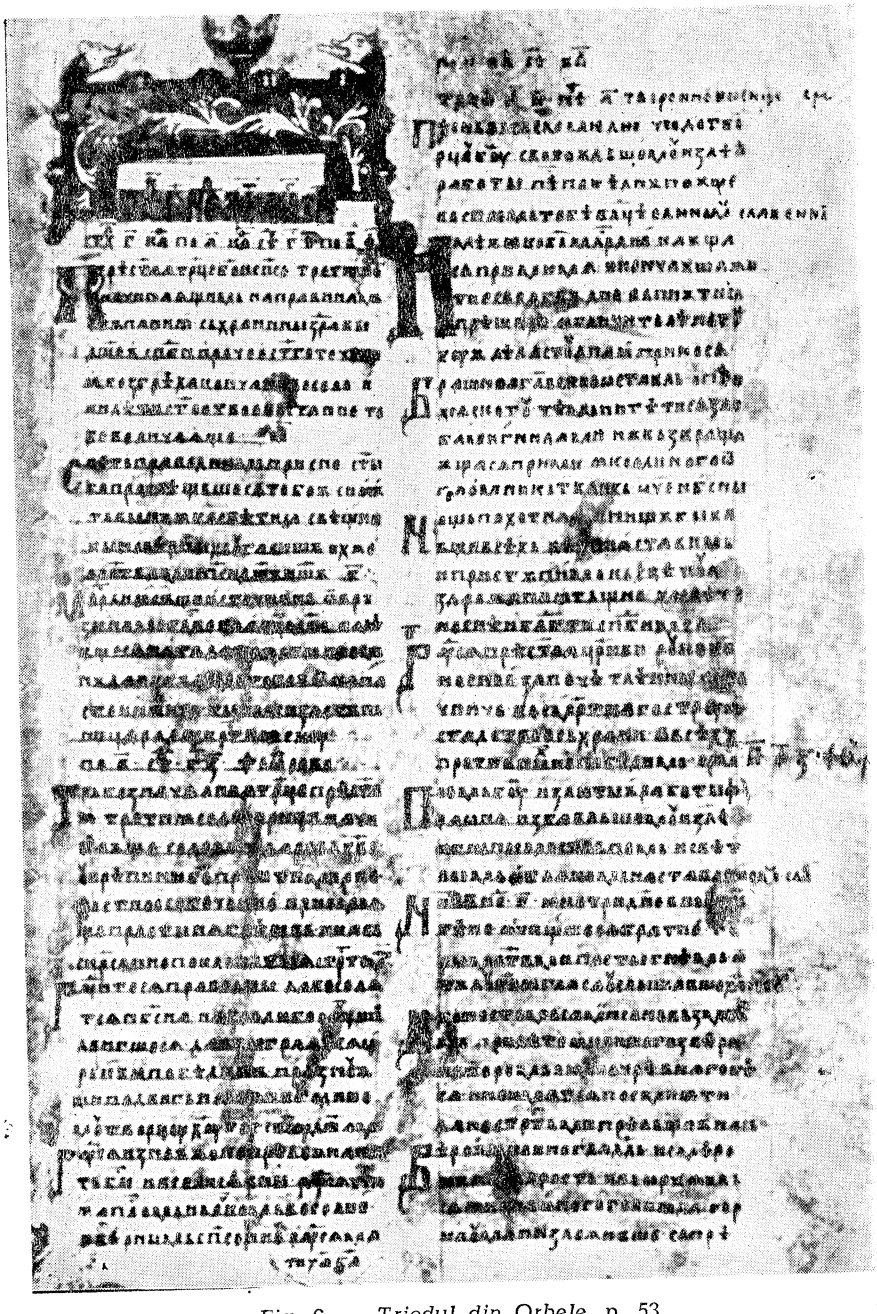


Fig. 6. — *Triodul din Orbele*, p. 53

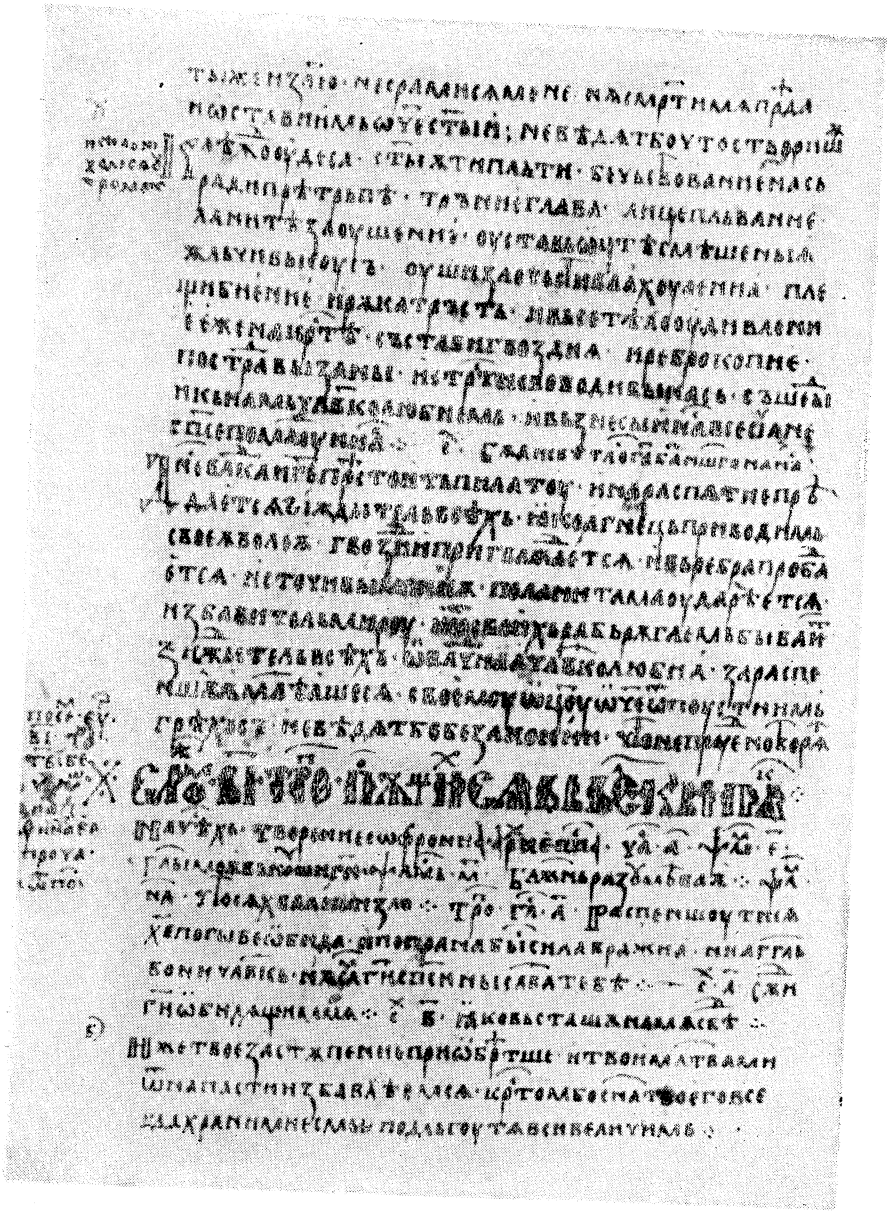


Fig. 7. — *Triodul lui Pogodin*, p. 80



Fig. 8. — *Triodul-Penticostar de la Sibiu*, p. 27 r

Dăm în paralelă (în transliterație, introducînd în text literele suprascrise și prescurtările și despărțind prin bare rîndurile din manuscrise) următoarele stihiri :

Triodul — Penticostar de la Sibiu f. 150 :

«Prodaeși na 30 srebrьniťah Gospoda' a ne pomy/șleeși Iiudo prēstǫpniče večerę ōčeniia/ ili čestna ŏmyveniia' ō kako do konța ot/padь i poghibe».

Penticostarul din Slepce :

«Azь porazihь Iŏd/ę : predani ē radi 30 zlot:/ otvrьgohь sę svǫego vladyky/ ioțitele : kako lișih sę ego». *(Vezi planșa nr. 4).*

Traducere :

«...Vinzi pe Domnul pentru 30 de arginți și nu cugeți Iudo, trădătorule (criminalule) la învățătura de la Cină sau la cinstita spălare ; o, cum ai căzut pentru totdeauna și te-ai pierdut !»

«Iuda m-a uluit vînzîndu-L pentru 30 de zloți, s-a lepădat de Stăpînul și Învățătorul său, cum s-a lepădat de El !»

Textul se referă la învățătura lui Iisus dată lui Iuda în seara Cinei.

Ca semne de punctuație se folosește punctul pus mai sus de mijlocul rîndului.

Textul se referă direct la Stăpînul și Învățătorul lui Iuda.

Ductul literelor și expresiile ceva mai arhaice. Ca semne de punctuație se folosesc două puncte.

Alte stihiri

Triodul — Penticostar de la Sibiu, f. 145 r:

«Stēkaet sę' ŏbo sьborь iiudeisky' na tvorța/ i zyjditelь vsēh' Pilatovy prēdastь' ō be/zakonie nevērnyhь ťako prihodęștūmū* cęditi jivymь i mrьtvymь' na sędiște gato/vaǫtь' istālęgo strasti kь straștemь vle/kǫtь. Gospodi dlьgatrьpe' veliia tvoia milostь». (*Vezi planșa nr. 5*).

* Sunetul ę, redat inițial prin ѫ, a fost apoi corectat în ѧ.

Penticostarul din Slepce :

«Zborište iŏdeĭeskoe: ŏbo so/bra sę: na sьdetēlē i zi/jditelē* vsēmь: Pilatŏ/ predașę: ō bezakoni: Ō/ nevērьni: ēko grędǫșta/go: sǫditi jivimь i mrьt/vymь: i na sьdь je privo/dite: sǫștago besmrьtna prēdate e: Gospodi dlьgotrьpe/live: velica tvoe milostь». (*Vezi planșa nr.4*)[22].

* În locul literei inițiale «z» s-a scris «ы ».

Traducere :

«Așadar, se adună Soborul evreiesc împotriva Creatorului și Atotzidditorului spre a-L da lui Pilat ; o, nelegiuiților, necredincioșilor, căci pe Cel ce va veni să judece viii și morții îl pregătesc pentru judecată, pe Cel ce vindecă patimile îl duc la patimi, Doamne, îndelungrăbdătorule, mare este mila ta».

«Soborul evreiesc s-a adunat acum împotriva Atotfăcătorului și Atotzidditorului, ca să-L dea lui Pilat ; o, nelegiuților, o, necredincioșilor, căci pe Cel ce va veni să judece viii și morții îl aduceți la judecată, fiind fără de moarte, L-ați dat pe El ; Doamne, îndelungrăbdătorule, mare este mila ta».

22. *Ibidem.*

*

Din compararea celor două stihiri, privind textul cît şi modul cum au fost transcrise se poate afirma cu certitudine că manuscrisul *Penticostarului* de la Slepce este mai vechi. Acest lucru reiese şi din exemplele de mai jos, din care am extras şi cîteva cuvinte, care justifică afirmaţia de mai sus, că *Triodul-Penticostar* de la Sibiu a fost scris imediat după *Penticostarul* de la Slepce.

Pentru documentare, am considerat totuşi necesar a extrage şi compara unele fragmente mai caracteristice, atît din manuscrisul nr. 1 de la Sibiu, cît şi din alte manuscrise vechi, spre a avea o privire de sinteză, privind încadrarea în timp a *Triodului-Penticostar* din Sibiu.

Triodul-Penticostar de la Sibiu, f. 3 r şi 3 v:

«Nyne spasi mę greşnika molǫti sę/ ǐako mytarь/ drevle· ty bo//esi miloserdy vladyko človecescomŏ rodŏ... Ije samь vьz/ nosit sę smerit sę· a i je smerit sę vьzne/ set sę».

Posniot Triod (fragment, din a II-a jumătate a sec. XIII) [23].

«Da molim sę pokaaniemь mytarevomь spadobi/ nasь pocaaniĭu tomūjde i smĕreniĭu vь denь/ prişestvĭa tvoego· vtorago· miloserdyi Gospodi...».*

* In text se folosesc semne diacritice; punctul s-a folosit ca şi în *Triodul-Penticostar* de la Sibiu

Traducere:

«Acum, mă rog: mîntuieşte-mă pe mine păcătosul ca pe vameşul de demult, căci Tu, Stăpîne, eşti milostiv neamului omenesc...

Căci cel ce se înalţă se va smeri şi cel ce se smereşte se va înălţa».

«Să ne rugăm cu pocăinţa vameşului: învredniceşte-ne de pocăinţa aceluia şi de smerenie în ziua venirii Tale celei de a doua. Doamne, milostive».

Stihirile de mai sus se aseamănă după înţeles. Deşi scrise de alţi autori şi în timpuri diferite, în unele Trioduri se folosesc aceleaşi stihiri. Totuşi, după cum vom menţiona mai jos, unele stihiri se întîlnesc în foarte puţine Trioduri.

Dăm mai jos o stihiră folosită în patru Trioduri:

I. — *Triodul-Penticostar* de la Sibiu, f. 24 v:

«Radui sę Ţerkvi presveataa rŏno bogonosno/e· zapečetleni/tokь* besmĕrtnago piva** sta/do si bogorodiţe sьhrani ot vsehь protivnihь ne/voevano»***

* = curent de apă.
** = băutură.
*** = «Ius iotat» nu se foloseşte.

II. — *Triodul* din Orbele (a II-a jumătate a sec. XIII) [24].

«Raduet sę presveataa Ţerkvi rŏno bo/gonosnoe: zapecētlēnny isto/čniče* besmertnago struĭa**, stado tvoe sьhrani: ōt vsehь protivnyh nepobēdimo***», (*Vezi planşa nr. 6*).

* = izvor.
** = şuviţă.
*** «Ius mare» şi «ius mare iotat» se schimbă cu: «a» şi «io» sau «iati».

23. *Ibidem*, p. 54. 24. *Ibidem*, p. 53.

III. — *Triodion*, Viena, 7363 (1855), f. 74 v:

«Raduișę presveatyi hramîe, runo bogonosnoe,/ zapečatlennyi istočniče besmertnyę strui,/ gradь tvoi vladyčiţe sohrani ōt različnyhь sopostalь/ nevoevannyi».

IV. — *Triodion*, Buda, 1816 (cu litere chirilice), f. 45 r:

«Bucură-te prea sfînt lăcaș, lînă/ de Dumnezeu răorată, izvorule cel/ pečetluit al apei ceii fără de/ moarte, Păzește Stăpînă četate/ ta nebiruită de nici un felĭu/ de vrajmași».

Alte stihiri

Trlodul — Penticostar de la Sibiu f. 157r —157 v:

«Dnes vladyka Tva/ri i Gospodь slave predьstoitь Pilatŏ i crestŏ/ predaemь Zijditelь vьselenēi ĭako a/gneţь privodimь svoimь hotēniemь gvozdmi prigvajdoet sę i vь rebra pro/badaemь i gǫbǫ napaçet sę istačē/vǫ manǫ za laniţǫ ŏdarēet sę ot svoego/ raba· Izbavitelь mirū porǫganь byvaetь Cǫditelь vsehь· o Vladyčnēe človecolĭubče...».

Trlodul lui Pogodin (spre jumătatea sec XIV): [25]

«Dnes vladyka i Gospodь prestoitь Pilatū· i na raspętie prēdaet sę Zijdytelь vsehь ĭako agneţь privodimь/ svoeǫ voleǫ· gvozdii prigvajdaet sę i vь rebra probada/et sę istočivy mannǫ po lanitama ūdarēet sę Izbavitelь mirū ī ōt svoihь rabь rǫgaemь byvait/ Zijdytelь vsehь ō vladyčnaa človekolĭubia*», (*Vezi planșa nr. 7*).

* Textul are semne diacritice și prescurtări mai multe.

Traducere:

«Astăzi, Stăpînul lumii și Domnul slavei stă în fața lui Pilat și Creatorul lumii se dă crucii, ca un miel s-a adus, cu voia sa se pironește cu cuie și în coastă a fost împuns, și cu buretele s-a adăpat Cel ce face să curgă mană. Mîntuitorul lumii a fost lovit peste obraz de sluga Lui, Judecătorul tuturor a fost batjocorit; O, Stăpîne, iubitorule de oameni!»

«Astăzi, Stăpînul și Domnul stă în fața lui Pilat și se dă spre răstignire. Ziditorul a toate a fost adus ca un miel cu voia sa, cu cuie s-a pironit și în coastă s-a împuns, Cel ce a făcut să curgă mană, Mîntuitorul lumii a fost lovit peste obraz, Ziditorul tuturor a fost batjocorit de slugile sale; o, iubire de oameni a Stăpînului»

In ambele texte sînt deosebiri de exprimare.

Ultimele stihiri

Triodul - Penticostar de la Sibiu, f. 27 r:

«Pohvalami da vēnčeąt sę Kirilь Filosofь novoĭzь/brannoe množestvo privede Gospodevi slovenьskogo ęzy/ka sь bratomь Mefodiemь s nima je pētь bǫdi rylьsky ōteţь postyny Iōanь». (*Vezi planșa nr. 8*).

Triodul din Orbele (a II-a jumătate a sec. XIII): [26]

«Pohvalami da venčaǫt sę/ Kirilь Filosofь, novoizьbra/nnoe množestvo privede Gospodevi/ slovenьscago ęzyka sь/ bratomь Meθodiōmь s nima/ je pētь bǫdi rilьsky Ioanь i Iakymь Sarǫdaporьsky i

25. *Ibidem*, p. 8.

Prohorъ Pşinьsky novosvĭaştennyi» *. (*Model de scriere, vezi planşa nr. 6*).

* În text sînt folosite numai: ь, ы şi accente.

Traducere:

«De laude să se încununeze Chiril Filozoful, care pe multe dintre neamurile slave le-a adus la Domnul, împreună cu fratele său Metodiu, iar cu el va cînta şi părintele de la Rila, pustnicul Ioan».

«De laude să se încununeze Chiril Filozoful, care pe multe dintre neamurile slave le-a adus la Domnul, împreună cu fratle său Metodiu, iar cu el va cînta Ioan de la Rila şi Ioachim din Sarudaporsk şi Prohor din Pşinsk, noii sfinţiţi».

În cărţile liturgice, stihira de mai sus se întîlneşte foarte rar. După ce am cercetat aproape toate Triodurile din ţară şi alte multe Trioduri de la bibliotecile din Sofia — R. P. Bulgaria, am aflat-o numai în *Triodul* din Orbele.

Atît în stihira din *Triodul-Penticostar* de la Sibiu, cît şi în cea din *Triodul* din Orbele sînt amintiţi sfinţii veneraţi în Biserica Bulgară: Chiril Filozoful, Metodiu şi Ioan de la Rila. În manuscrisul din Orbele se mai amintesc şi sfinţii mai noi sfinţiţi: Ioachim din Sarudaporsc şi Prohor din Pşinsk, bulgari de neam.

Nu încape îndoială că la scrierea manuscrisului-copie (originalul încă nu se cunoaşte) a *Triodului-Penticostar* de la Sibiu, grămăticul român a avut un izvor sud-slav.

Se naşte întrebarea, cam pe ce timp au trăit aceşti sfinţi?

Chiril Filozoful a trăit între 827—869. Metodiu, între 815—885, iar Ioan de la Rila între cca. 876—946 şi a fost canonizat în 1097. Ioachim din Sarudaporsk (+ 1105) şi Prohor din Pşinsk a trăit, probabil, în secolul al XI-lea [27].

În stihira menţionată, grămăticul *Triodului* din Orbele îi menţionează pe noii sfinţiţi Ioachim şi Prohor. Deşi nu se cunoaşte data canonizării lor, ei au trăit, probabil, în a doua jumătate a secolului al XI-lea şi în prima jumătate a secolului al XII-lea. Deci, după această ultimă dată, ei au putut fi canonizaţi, aproximativ în secolul al XIII-lea. Deoarece pe timpul cînd se scria *Triodul* din Orbele, ei erau «noii sfinţiţi», era deci un eveniment recent. *Triodul* din Orbele s-a scris în a doua jumătate a secolului al XIII-lea. Evenimentul recent (canonizarea) trebuie să fi avut loc o dată cu — sau nu mult înainte de — scrierea *Triodului* din Orbele (a doua jumătate a secolului al XIII-lea).

Grămăticul *Triodului-Penticostar* de la Sibiu îl aminteşte numai pe Ioan de la Rila, canonizat la 1097. Noua canonizare a lui Ioachim şi Prohor încă nu avusese loc sau încă nu era cunoscută de grămăticul manuscrisului nr. 1 de la Sibiu.

26. *Ibidem*, p. 53. 27. Telegrama nr. 1155, Sofia R. P. Bulgaria.

Deci alcătuirea *Triodului-Penticostar* de la Sibiu a avut loc înainte de această canonizare și de scrierea *Triodului* din Orbele.

Din compararea *Triodului-Penticostar* din Sibiu cu *Penticostarul* din Slepce a reieșit că transcrierea *Triodului-Penticostar* a avut loc mai tîrziu de scrierea *Penticostarului* din Slepce, după secolul al XII-lea.

*

Locul de încadrare în timp a scrierii manuscrisului nr. 1 de la Sibiu rămîne doar prima jumătate a secolului al XIII-lea, răstimp cînd a fost alcătuit acest rar monument literar. Subliniem : «rar», fiindcă este singura carte completă, alcătuind un *Triod-Penticostar.* Toate manuscrisele cunoscute de noi sînt, fie fragmente, fie numai *Triod* sau numai *Penticostar.*

Descrierea filologică, după cum am menționat în corpul lucrării, duce la același rezultat. Pentru că, pe de altă parte, în *Triodul* din Orbele se folosesc accente : liudiě, miloserdiě etc., două puncte, virgulițe, inițiale mari etc., fapt ce nu se întîlnește în *Triodul-Penticostar* de la Sibiu.

Manuscrisul *Triodul-Penticostar* de la Sibiu se mai poate considera «o carte rară» și datorită faptului că în el se folosesc unele semne, ca : nr. 17, nr. 18, nr. 22, nr. 23, nr. 35, nr. 46 și alte semne din tabelul de la p. 217, rar întîlnite în alte manuscrise și este totodată unul dintre cele mai vechi manuscrise slave din țara noastră.

Arhim. Benedict Ghiuș

FAPTUL RĂSCUMPĂRĂRII ÎN CICLUL ÎNTRUPĂRII

E nevoie să arătăm, de la început, că prin denumirea de «Ciclul Întrupării» înțelegem grupul de imne în care făcătorii de cîntări preamăresc cîteva momente însemnate din pruncia Domnului. Avînd ca centru Nașterea (25 decembrie), aceste momente sînt: Bunavestire (25 martie), Tăierea-Împrejur (1 ianuarie) și Întîmpinarea Domnului (2 februarie).

I. — Puterea de răscumpărare a întrupării.

Cea dintîi constatare pe care ne-o prilejuiesc imnele din acest ciclu este faptul că fiecăruia în parte dintre momentele amintite i se atribuie o valoare de răscumpărare care, global considerată, este de atît de mari proporții încît nu numai că pune în nedumerire, ci la prima vedere constituie o adevărată enigmă.

Iată, de pildă, ce putere de răscumpărare uimitoare descoperă imnografii în taina Buneivestiri, — momentul cînd, pe cale suprafirească, Logosul abia își zămislește înăuntrul Preacuratei Fecioare Maria un trup omenesc. Simpla «sălășluire» a Logosului în pîntecele Fecioarei rodește, — ne destăinuiesc imnografii —, *îndumnezeirea tuturor oamenilor*:

> «Descoperindu-ți ție odinioară Gavriil taina cea ascunsă de demult, Fecioară, a strigat: Bucură-te, palatul lui Dumnezeu, *întru care sălășluindu-se, pe toți oamenii i-a îndumnezeit* (ἅπαντας βροτοὺς θεώσει) ca un îndurat» [1].

În altă parte, întocmirea ca prunc al Logosului în sînul Fecioarei, odrăslește *«înnoirea lumii»*:

> «Mai-marele Voievod al Puterilor îngerești, de la Dumnezeu Atottiitorul a fost trimis la Cea curată și fecioară, să-i vestească minune străină și negrăită. Pentru că Dumnezeu ca un om într-însa va să se facă prunc fără sămînță, iarăși zidind tot neamul omenesc. Noroade binevestiți *înnoirea lumii* (τὴν ἀνάπλασιν κόσμου) [2].

Într-un cuvînt, «înnoire» și «mîntuire» aduce lumii zămislirea după trup a Logosului, cum ne spune, cu simplitatea unei arte desăvîrșite, acest minunat imn:

> «Astăzi sînt bunele vestiri de bucurie, prăznuirea Fecioarei. Cele de jos cu cele de sus se împreună. *Adam se înnoiește* (ὁ Ἀδὰμ καινουργεῖται). Eva scapă de întristarea cea dintîi și cortul ființei noastre, prin îndumnezeirea Celui ce a lucrat amestecarea, Biserică lui Dumnezeu s-a făcut. O, taină! Chipul deșertării este neștiut, felul zămislirii negrăit. Îngerul slujește minunii, feciorescul pîntece pe Fiul primește. Duhul Sfînt se tri-

1. *Mineiul pe iulie*, în 13 zile: Canonul I, Oda III ș.a.
2. *Mineiul pe martie*, în 25 zile: Svetilna, Stihira I.

mite. Tatăl de sus binevoiește. Și schimbarea se face, după sfatul cel de obște. *Întru care (sfat) și prin care mîntuindu-ne* (ἐν ᾧ καὶ δι'οὗ σωθέντες), împreună cu Gavriil către Fecioara să strigăm: Bucură-te ceea ce ești plină de dar, Domnul este cu tine. Din care *mîntuirea* (ἡ σωτηρία), Hristos Dumnezeul nostru, luînd firea noastră la Sine a ridicat-o. Pe Care roagă-L să mîntuiască sufletele noastre» [3].

O valoare de răscumpărare analoagă descoperă imnografii și în aducerea la Templu a pruncului Iisus, întîmpinat cu salutarea bătrînului Simeon, cît și în faptul simplu al tăierii-împrejur a lui Iisus, după obiceiul Legii Vechi. Lucru interesant de remarcat e că imnele acestor două momente cuprind exact aceeași doctrină, încît ar putea fi puse pe două coloane simetrice. În adevăr, și într-un caz și în altul, simpla împlinire a acestor datini ale Legii Vechi de către pruncul Iisus pricinuiește — ne asigură imnografii — «*mîntuire*» lumii întregi.

«Domnul tuturor tăiere-împrejur rabdă și greșelile oamenilor ca un bun le taie, *dă mîntuire astăzi lumii* (δίδωσι τὴν σωτηρίαν σήμερον κόσμου) și se bucură întru cei de sus ierarhul Ziditorului și purtătorul de lumină, dumnezeiescul tăinuitor al lui Hristos, Vasile» [4].

Exact aceeași vedere o au și imnele de la Întîmpinarea Domnului:

«Cînt Ție, Doamne Dumnezeul meu, Celui ce Te-ai făcut prunc cu trupul și *Legii Te-ai supus și ai mîntuit pe om pentru care Te-ai făcut om*» (καὶ νόμῳ ὑπακούσαντι καὶ σώσαντι τὸν ἄνθρωπον) [5].

Concret vorbind, abrogarea iconomiei Legii Vechi, prezentată ca așteptare, umbră, blestem și robie și inaugurarea vieții darului celui nou, ca eliberare de «pedagogia» Legii, aceasta este *mîntuirea* acordată lumii; și aceasta, în amîndouă împrejurările:

«Lumină spre descoperirea neamurilor Te-ai arătat Doamne, pe nor ușor șezînd (adică pe brațele Fecioarei), Soarele Dreptății, *Legea cea din umbră plinind și arătînd începătura darului celui nou* (νόμου τὸ σκιῶδες ἀποπληρῶν καὶ τὴν ἀρχὴν καθυποφαίνων τῆς νέας χάριτος). Pentru aceasta, pe Tine văzîndu-Te Simeon a strigat: din stricăciune mă slobozește, că Te-am văzut astăzi, Stăpîne!» [6].

Mai lămurit încă, aceeași doctrină o aflăm și la imnograful Tăierii-împrejur:

«Cuvîntul cel mai presus de ființă întrupîndu-se, spre *începerea Legii* (ἐις λῆξιν τοῦ νόμου) s-a tăiat-împrejur și *începuturile dumnezeiescului Dar și ale Vieții nestricăcioase* (ἀπαρχὰς δὲ Θείας χάριτος καὶ ζωῆς ἀκηράτου) ne-a dat nouă» [7].

---

3. *Mineiul pe martie*, în 25 zile: Stihoavna vecerniei, Slavă... Și acum...
4. *Mineiul pe ianuarie*, ziua 1: Condacul la Oda III.
5. *Mineiul pe februarie*, ziua 1: Canonul I, Oda I, Stihira I.
6. *Mineiul pe februarie*, în 2 zile: Stihira II la Laude. *Legea prezentată ca blestem*: «Rabdă tăiere-împrejur cu trupul Cel ce s-a născut din Tatăl fără tăiere și fără stricăciune, negrăit ca un Cuvînt și ca un Dumnezeu din Dumnezeu, întru neschimbată Dumnezeire rămînînd. Pentru aceasta, după Lege făcîndu-se Cel ce este mai presus de lege, *din blestemul legii* izbăvește pe toți și binecuvîntare de sus dăruiește» (*Mineiul pe ianuarie*, ziua 1, Stihira I) la Laude.
Legea prezentată ca robie: *Mineiul pe februarie*, ziua 1: Oda III, Sedelna ș.a.
7. *Mineiul pe ianuarie*, ziua 1: Oda III, Stihira I.

Cu atît mai drept cuvînt firește e de așteptat să întîlnim atestarea unei astfel de valori de răscumpărare în imnele care cinstesc momentul de căpetenie al Nașterii Domnului. De fapt, în trei termeni se pare că rezumă imnografii valoarea de mîntuire pe care o descoperă ei în taina nașterii. După cel mai general dintre acești termeni, nașterea trupească a Logosului a lucrat, din primul moment, în lume *o creare din nou a făpturii.* În adevăr, abia «culcat» ca un prunc în «ieslea dobitoacelor» — ne asigură imnul cel dintîi pe care îl citățm — Cuvîntul lui Dumnezeu *«rezidește toate cele din veac» :*

«Cel deplin s-a deșertat cu trupul pentru noi și început a luat și a sărăcit cel bogat ; Cuvîntul lui Dumnezeu fiind, în ieslea dobitoacelor s-a culcat ca un prunc, *rezidind toate cele din veac* (εργαξόμενος τὴν ἀνάπλασιν πάντων) [8].

Într-un alt imn, lucrarea aceasta a nașterii e rostită parcă și mai neted încă : este destul ca Logosul să «iasă asemenea la chip cu neamul omenesc», ca să și pricinuiască făpturii *«dumnezeiască zidire din nou» :*

«Dumnezeiescul Cuvînt, începînd fără sămînță în pîntecele tău, Preacurată, iese asemenea la chip cu neamul omenesc, fără schimbare ; drept aceea, pentru milostivirea Sa, *a și pricinuit zidirii, dumnezeiască zidire din nou* (τῆς πλάσεως ἀνάπλασιν θειοτέραν προεξένησεν) [9].

Aceasta însă nu este totul. După ce, în nenumărate imne au atribuit nașterii, unul cîte unul, toate aspectele [10] restaurării, imnografii sintetizează în adevăr, totul, într-un singur termen și ne spun că nașterea Domnului, o dată cu zidirea din nou a lumii, a fost pricină și de «înnoirea» ei. Iată, de pildă, un imn în care «înnoirea oamenilor», coincide cu nașterea lui Dumnezeu ca om :

«Înălțînd de pe pămînt pe oameni, *Ziditorul vine înnoind iarăși chipul cel împărătesc* (τὴν βασιλικὴν καινουργῶν αὖθις εἰκόνα) Bucurați-vă împreună, puterilor de sus, și cîntați : peretele cel din mijloc al vrajbei

---

8. *Mineiul pe decembrie,* Duminica Strămoșilor (11 decembrie), Canonul II, Oda V, Stihira Născătoarei de Dumnezeu.

9. *Mineiul pe iunie,* în 14 zile : Canonul II, Oda IV, Stihira Născătoarei de Dumnezeu.

10. Pentru caracterul lui cu totul aparte, cel puțin unul din aceste aspecte ni se pare vrednic de relevat în mod deosebit. În adevăr, întruparea Logosului, după unele imne, ar urmări, între altele, și o anumită *împlinire a lumii celei de sus,* o lucrare, evident destul de misterioasă în felul ei, căci în nici un caz nu se poate spune că ea se înțelege de la sine. Iată, mai întîi, afirmarea faptului :

«Cel neîncăput nicăieri, cum s-a încăput în pîntece ? Cel ce este în sînurile Tatălui, cum stă în brațe de Maică ? Cu adevărat, precum a știut, precum a voit și precum bine a tocmit. Și s-a făcut Cel ce era, ceea ce nu a fost — pentru noi — și nelipsind din fire, s-a împărtășit amestecării noastre. Îndoit s-a născut Hristos, *lumea cea de sus vrînd să o plinească» (Mineiul pe decembrie,* în 25 de zile, Sedelna III).

J. Daniélou, autor familiarizat cu gîndirea Sfinților Părinți, ne dă o cheie de înțelegere în modul următor: «Sfîntul Grigore de Nisa zice el, aseamănă adesea creația aceasta totală, cerească (e vorba de pliroma creaturilor spirituale care sînt templul ceresc unde locuiește Sfînta Treime), cu o simfonie, cu un cor întocmit de cîntece și dansuri care prăznuiește o sărbătoare perpetuă în jurul Corifeului: «A fost o vreme, spune Sfîntul Grigore, cînd corul creaturilor spirituale era unul, toate făpturile privind către unicul Corifeu și desfășurîndu-și armonia dansurilor lor, după măsura dată de El. Dar păcatul s-a ivit și a destrămat această armonie inspirată. El a răspîndit eroarea sub picioarele celor dintîi oameni, care dansau laolaltă cu puterile îngerești» *(La Psalmi,* P.G., XLIV,

s-a stricat, venit-a cel ce se aştepta; că *Dumnezeu om se face* (Θεὸς γὰρ βεοτὸς γίνεται), Împăratul lui Israil, Hristos, vine» [11].

Cu şi mai multă precizie, un alt imn arată că înnoirea de care e vorba aici este «adevărata înnoire a *firii* oamenilor» :

«Dezlegatu-s-a blestemul strămoşilor, Preacurată, că ai născut pe Dumnezeu cel mai dinaintea vecilor, născîndu-se prunc tînăr şi *înnoind cu adevărat toată firea omenească* (καί νεουργοῦντα ἅπασαν τὴν ἀνθρωπίνην ὄντως ὑπαρζιν) [12].

Această înnoire are însă totodată şi un misterios caracter *personal*, aşa încît tot omul poate spune : şi pe mine m-a înnoit :

«Pe tine te laud, împărate cel înfăşat în scutece, că dezlegi legăturile greşelilor *mele* (τῶν ἐμῶν) şi cu slavă cinstindu-mă, Tatălui *m-ai adus, zidindu-mă şi înnoindu-mă* (δημιουργῶν καὶ ἀναπλάττων) [13].

Dar rodul de predilecţie al naşterii Domnului, după imnografi, este «îndumnezeirea oamenilor». Cu un avînt tînăr, care nu cunoaşte împuţinarea, ei binevestesc, de-a lungul anului întreg, această neînchipuită binefacere a întrupării, prin aluzii familiare ori întorsături de frază şi de gîndire dintre cele mai neaşteptate. Iată, mai întîi, binefacerea aceasta anunţată oarecum principial :

«Se întrupează Cuvîntul lui Dumnezeu din pîntecele tău şi pentru milostivire *se cunoaşte om, ca pe om să-l facă Dumnezeu* (ἵνα Θεὸν τὸν ἄνθρωπον ἀπεργάσεται) Fecioară cu totul fără prihană» [14].

Pe alocurea, reapare însă ca un dar obişnuit ideea că prin întrupare a fost îndumnezeită «*firea* pămîntenilor» :

«În ieslea celor necuvîntătoare Te-ai pus pentru noi, Îndelung-răbdătorule, făcîndu-te prunc de a Ta voie, Mîntuitorule; şi păstorii împreună cu îngerii Te-au lăudat strigînd : Slavă şi laudă fie Celui ce s-a născut pe pămînt *şi a îndumnezeit* [15] *firea pămîntenilor* (obojivşemu zemnorodnih susçestvo) lui Hristos Dumnezeul nostru» [16].

---

508 B, 509 A). In notă, autorul citat adaugă : «Nu-i vorba aici, ca la Origen, de o preistorie angelică a omenirii, ci de o participare a omenirii la privilegiile îngerilor, adică la apropierea de Dumnezeu şi la contemplarea realităţilor divine. Şi, în plus, aceste privilegii nu sînt prezentate ca şi cînd ar fi existat în istorie, ci ca reprezentînd iconomia lui Dumnezeu asupra omenirii, iconomie care nu se împlineşte aevea decît în şi prin Hristos (Cf. J. Daniélou, *Le signe du Temple*, Paris, 1942, p. 49 şi 57, nota 53). «Începînd de atunci — continuă autorul —, puterile îngereşti aşteptau, veghind la porţile cerului, întoarcerea oii a suta, a surorii lor — Omenirea. Înălţarea Domnului este întoarcerea oii pierdute pe umerii Păstorului, iar îngerii preamăresc pe Hristos, biruitorul morţii, care aşază iarăşi omenirea în corul din nou completat» (Idem, *Trois textes eschatologiques de Grégoire de Nysse*, în «Recherches de sciences religieuses», Juillet, 1940, p. 348 ş.u.).

Potrivit cu această înţelegere, imnografii au, prin urmare, toată dreptatea să preamărească, în naşterea după trup a Logosului, primul pas şi cel mai de seamă din iconomia lui Dumnezeu către «împlinirea lumii celei de sus», căci, desigur, în măsura în care harul pregăteşte veşnicia, prin viaţa divină pe care ea o aduce oamenilor, naşterea Domnului de fapt inaugurează chiar de aici, de pe pămînt, amintita «împlinire».

11. *Mineiul pe decembrie*, în 20 zile : Stihira IV la Laude.
12. *Mineiul pe septembrie*, în 22 zile : Canonul II, Oda I, Stihira Născătoarei de Dumnezeu.
13. *Mineiul pe decembrie*, în 23 zile : Stihira II la Laude.
14. *Mineiul pe noiembrie*, în 22 zile : Canonul I, Oda VI, Stihira Născătoarei de Dumnezeu.
15. În versiunea slavonă şi română : «îndumnezeit» : în versiunea grecească : ὑψώσαντε (înălţat).
16. *Mineiul pe decembrie*, în 28 zile : Oda III, Sedelna, ş.a.

Dar totodată reapare și duiosul caracter personal de care am mai amintit, de astădată raportat însă la îndumnezeire :

«Cu necuprindere de minte și neschimbat *întrupîndu-se* (σαρκούμενος) Cuvîntul lui Dumnezeu-Tatăl, din tine cea cu totul fără prihană, prin iubirea de oameni, *pe mine omul mă îndumnezeiește* (obojaet mene celoveca)» [17].

Oricîtă lumină filtrează în general afirmațiile credinței, totuși caracterul enigmatic, misterios, oarecum paradoxal chiar, la prima vedere, al tuturor acestor efecte răscumpărătoare pare de netăgăduit. Și el e cu atît mai impresionant cu cît învățătura în cauză se dovedește a nu fi de loc rodul unor evlavioase invenții sau amplificări poetice. O învățătură, în toate privințele identică, întîlnim în adevăr și la Sfinții Părinți recunoscuți prin sobrietatea scrisului și gîndirii lor, cum sînt Sfîntul Irineu și Sfîntul Atanasie, ca și, de altfel, la Sfinții Părinți capadocieni sau la Sfîntul Chiril al Alexandriei.

Iată, pentru edificare, numai cîteva rînduri din Sfîntul Atanasie, de pildă : «Logosul a luat trup omenesc, creat, pentru ca *să-l îndumnezeiască*... Căci de aceea a aflat bună această unire (prin care Cel ce după fire este om se unește cu Cel ce după fire este Dumnezeu) ca să fie asigurată mîntuirea și *îndumnezeirea omului*».

Iar în altă parte : «*Logosul s-a făcut om, ca să ne îndumnezeiască într-Însul*» [18].

Această mărturie atît de categorică, sprijinită pe cuvîntul Sfîntului Atanasie, ni se pare de natură să lămurească cu prisosință nu numai sursa de inspirație a imnografilor, ci și caracterul tradițional al doctrinei lor.

II. — Principii de înțelegere

Există la imnografi vreun indiciu că au simțit nevoia să dea acestor afirmații tradiționale ale credinței o tălmăcire cît de cît inteligibilă ? Cu alte cuvinte, cum le-au înțeles ei ?

Evident, nici o tălmăcire nu e formulată de-a gata ; totuși se pare că în imnele din acest ciclu stau laolaltă, evocate ca de obicei prin aluzii, nu numai un fel de înțelegere, ci mai multe.

1. *Înțeles istoric.* — Cea mai aparentă tălmăcire dintre toate, de pildă, cinstește momentele amintite din pruncia Domnului numai în înțelesul lor de *condiții esențiale* ale Răscumpărării, ca «și de mîntuire», întrucît, adică, ele ne-au dat persoana Răscumpărătorului și o dată cu ea tot restul. Marea importanță a acestor momente în lucrul mîntuirii nu rezidă astfel — după spiritul acestei înțelegeri, decît în semnificația lor, de condiții, înțeleasă amplu însă la lumina Răscumpărării întregi.

De exemplu, fiindcă Bunavestire ne-a adus condiția : pe Cel ce a surpat, prin Cruce, răutatea șarpelui, imnograful preamărește nimici-

17. *Mineiul pe decembrie*, în 13 zile.

18. Sf. Atanasie, *Despre întrupare*, cap. 44, P.G., XXV, 175—176 ; *Epistola către Adelph*, VI, P.G., XXVI, 1078 (Apud N. Chițescu, *Răscumpărarea. Studiu istorico-dogmatic*, București, 1937, p. 86—87. În această lucrare se poate vedea la capitolele respective ce gîndesc despre întrupare și ceilalți Sfinți Părinți de care am amintit).

rea tiraniei șarpelui «scuturarea otrăvirii» lui — *ca fapt împlinit* —, încă din clipa cînd Gavriil a adus închinăciune Mariei. E cazul acestui imn de la Bunavestire :

> «*Cu adevărat a scuturat otrava de la urechile strămoașei Eva* (Ἰὸν τῶν ἀκουῶν... ἀληθῶς ἐξετίναξε), *Gavriil* glăsuindu-ți ție, Stăpînă bucură-te (Γαβριὴλ σοιπροσφωνῶν τὸ χαῖρε), *că numai tu* ai născut mai presus de gînd și de cuvînt pe *Pierzătorul răutății șarpelui*» [19].

Felul acesta de înțelegere e și mai lămurit încă la nașterea Domnului. Taina nașterii a adus neamului omenesc mîntuirea, pentru că i-a dăruit pe Mîntuitorul :

> «Neamul omenesc s-a învrednicit *mîntuirii* (σωτηρίας), prin tine Născătoare de Dumnezeu, Ceea ce ești cu dar dăruită. Căci singură tu ai născut pe *Mîntuitorul* (Σωτῆρα), pe care îl înălțăm întru toți vecii» [20].

Exemplul clasic pentru ilustrarea acestei înțelegeri e un imn de preamărire de la *nașterea Maicii Domnului* (8 septembrie), imn care scutește de orice comentar. Nașterea Fecioarei din Ioachim și Ana este «pierderea blestemului» :

> «Fecioara ceea ce a încăput pe Dumnezeu și Născătoarea de Dumnezeu cea preacurată, lauda proorocilor, fiica lui David, astăzi se naște din Ioachim și din Ana cea înțeleaptă ; *și blestemul lui Adam cel deasupra noastră se pierde întru nașterea ei* (ἀνατρέπει ἐν τῷ τόκῳ αὐτῆς) [21].

Pînă și tăierea-împrejur și întîmpinarea Domnului își au un loc în această înțelegere. Că înomenirea lui Dumnezeu nu este o părere, o nălucire, un mit, ci o realitate, o probează în adevăr, între altele, faptul că Hristos Dumnezeul nostru a primit tăierea-împrejur și a fost purtat în brațe de bătrînul Simeon, după cum spune Scriptura :

> «Cercați Scripturile, precum a zis în Evanghelie Hristos Dumnezeul nostru. Că într-însele îl vom afla pe Dînsul născut și înfășat și în iesle pus și cu lapte hrănit și cum tăiere-împrejur a primit și de Simeon s-a purtat. *Și nu prin părere sau prin nălucire, ci prin adevăr lumii s-a arătat* (οὐ δοκησει οὐδὲ φαντασίᾳ ἀλλ'ἀληθείᾳ τῷ κόσμῳ φανεντα). Către Care să strigăm : Cel ce ești mai înainte de veci, Dumnezeule, slavă Ție» [22].

2. *Înțeles ontologic.* — Cu toată îndreptățirea însă pe care netăgăduit această înțelegere o are și oricîtă extindere i-am presupune, e evident că în cîntările imnografilor noștri momentele din «Ciclul nașterii» nu sînt preamărite numai în înțelesul de *condiții* ale Răscumpărării.

S-a putut vedea în adevăr, din prima parte a acestui studiu, că imnografii cinstesc aceste momente, înainte de toate, în înțelesul de *cauze* pricinuitoare, fiecare în parte, de lucrare răscumpărătoare. Iată, de altfel, două imne în măsură să aducă în această discuție toată precizia dorită și să înlăture orice echivoc. Cel dintîi privește întîmpinarea și tăierea-împrejur.

---

19. *Mineiul pe iulie*, în 12 zile : Canonul I, Oda I, Stihira Născătoarei de Dumnezeu.
20. *Mineiul pe martie*, în 22 zile : Oda VII ș.a.
21. *Mineiul pe septembrie*, în 6 zile : Vecernia ș.a.
22. *Mineiul pe februarie*, în 6 zile : Vecernia ș.a.

«*Astăzi* (σήμερον) Cel ce a dat de demult lui Moise Legea în Sinai, poruncilor Legii *se supune* (ὑποκύπτει) pentru noi, ca un milostiv, făcîndu-se ca noi. *Acum* (νῦν) Dumnezeu cel curat, ca un prunc sfînt deschizînd pîntecele Celei curate, Lui însuși *se aduce* (συνκομίζεται) de blestemul Legii *slobozindu-ne și luminînd* (ἐλευθερῶν καὶ φωτίζων) sufletele noastre» [23].

După sublinierile noastre, lucrul e așadar limpede: atît «slobozirea din blestemul Legii», cît și «luminarea sufletelor» se datoresc faptului că Domnul împlinește hic et nunc datinile Legii Vechi.

Și mai neted încă este lămurit rolul cauzal al momentelor, în imnul care privește nașterea și, implicit, bunavestire. După acest imn, îndumnezeirea oamenilor s-a lucrat, cuvîntul e limpede, «*cu unirea* nașterii celei negrăite». Iată-l și pe acesta:

«Ca pe un scaun împărătesc înfrumusețat, ca pe ceea ce este mai presus decît toate făpturile, ca pe ceea ce a întrupat pe Cel mai presus înființat, *Care a îndumnezeit pe oameni cu mai bună unirea nașterii celei negrăite și străine* (τοὺς βροτοὺς θεώσαντα ἑνώσει κρείττονι γεννήσεως) pe Fecioara cea binecuvîntată să o lăudăm» [24].

Nedumerirea noastră este, acum, în ce fel își lămuresc imnografii această nouă înțelegere. Că prin unirea ipostatică, de pildă, Logosul a înnoit și a îndumnezeit individualitatea, unitatea omenească pe care a luat-o, lucrul acesta, desigur, nu este greu de înțeles; dar cum înțeleg imnografii răsfrîngerea acestei înnoiri și acestei îndumnezeiri, prin întrupare, asupra tuturor oamenilor? Aici stă, pentru noi, toată enigma, căci evident nu poate fi vorba, în cazul de față, de un simplu simbol.

Pentru lămurirea noastră, imnografii cer mai întîi să ne aducem aminte că, în iconomia divină, Logosul înomenit are din primul moment al întrupării Sale puterea și însărcinarea să fie *reprezentant, model* și *autor* al întregii omeniri restaurate, cu alte cuvinte, să ne aducem aminte că Logosul întrupat e constituit, prin nașterea Sa trupească, un Nou-Adam.

Nu fără rost se întîlnesc atît de des, în «Ciclul nașterii», imne care la tot pasul reamintesc acest fapt. Calitatea de Nou-Adam este în adevăr *nedespărțită* de lucrarea restauratoare a Logosului întrupat, cum o arată de altfel și imnul următor:

«Cel ce plinește toate cu Dumnezeirea, ca un necuprins, din tine s-a întrupat, Dumnezeu negrăit, Fecioară, pentru milostivire, *îndreptînd căderea lui Adam, făcîndu-se Adam-Nou* (ἀνορθούμενος τὸ τοῦ Ἀδὰμ παράπτωμα νεὸς Ἀδὰμ γενόμενος) pe Care roagă-L ca pe un Fiu al tău, pentru noi, Născătoare de Dumnezeu» [25].

Or, în calitatea aceasta de Nou-Adam, Logosul întrupat posedă un privilegiu unic: privilegiul de a purta în Sine toată omenirea, într-un chip *analog* cu felul cum o purta în el și Adam cel vechi. E

23. *Mineiul pe februarie*, în 2 zile: Litia, Stihira II.

24. *Mineiul pe martie*, în 26 zile: Oda VIII a Născătoarei; *Mineiul pe decembrie*, în 27 zile; Stihoavna Vecerniei, stihira III: «Din Fecioară te-ai născut... Slavă Celui ce s-a născut în chip de rob și *a înnoit lumea în pîntecele Fecioarei* și Maicii celei fără de bărbat».

25. *Mineiul pe noiembrie*, în 15 zile: Svetilna Născătoarei.

de observat însă că felul imnografilor de a înțelege acest privilegiu, cînd e vorba de Logos, este exact același cu înțelegerea pe care un autor o întîlnea, nu demult, la Părinții capadocieni. În adevăr, după imnografi, Logosul poartă în Sine toată omenirea în înțelesul că: «luînd o natură umană concretă, El și-a unit și a cuprins în Sine, — așa cum scrie autorul de care amintim —, toată natura umană așa încît natura umană *întreagă* îi servește oarecum de trup» [26].

Iată de altfel punctul acesta de vedere subliniat de imnografi cu toată limpezimea pe care o putem dori.

E un lucru cunoscut, negreșit, că prin «trupul» Domnului, cărțile de slujbă înțeleg, în general, firea Lui omenească, după exemplul Evangheliei [27]. Or, iată că uneori ele ne vorbesc de «trupul» lui Hristos pe un mod abstract, în felul următor: trupul, firea omenească pe care Logosul a luat-o prin întrupare, este «toată omenirea»; iată numai o dovadă:

> «Vrînd Fiul tău, Fecioară, să taie din rădăcină toată neascultarea strămoșului cea crescută, a luat din pîntecele tău Curată, *toată omenirea* (ὅλον τὸ ἀνθρώπινον) [28].

Ca nu cumva însă expresia «toată omenirea» să fie luată numai în înțelesul de tot ce-i omenesc într-o fire individuală de om, imnografii se exprimă pe alocurea și pe modul concret: prin întrupare, adică, Logosul s-a unit întru unire neamestecată «cu oamenii»; e ceea ce constatăm, printre alte multe locuri, și în imnul:

> «Minunea nouă care s-a făcut întru tine s-a arătat de față mai presus decît toate minunile, Ceea ce ești cu totul fără prihană; că ai născut pe Dumnezeu cu trup, Care pentru milostivire *s-a unit cu oamenii întru unime neamestecată* (βροτοῖς... ἑνούμενον ἀσυγχύτῳ ἑνώσει), Mireasă a lui Dumnezeu» [29].

Dar ca să nu mai încapă nici o îndoială că «omenitatea» îmbrăcată de Logos este o fire omenească general reprezentativă și că într-un anumit fel, în ea sîntem real prezenți fiecare din noi în parte [30], imnografii recurg la o îndrăzneală de vorbire care numai în înțelegerea de care vorbim își poate găsi o îndreptățire: în adevăr făcîndu-se ipostas trupului Său, după imnografi, Logosul și-a unit cu taină tot atunci pe fiecare dintre noi cu ipostasul Lui, așa încît tot omul poate zice o dată cu imnograful: «M-ai unit, Cuvîntule, și pe mine cu ipostasul Tău». Cel puțin acesta se pare că e înțelesul unor imne foarte semnificative, cum e de pildă acesta:

> «Partea mea ești Doamne, și moștenirea dorită, *Cel ce din Fecioară, m-ai unit, Cuvîntule, cu ipostasul Tău* (ἑνώσας μελόγε... τῇ ὑποστάσει σου), făcîndu-Te ipostas cu trupul» [31].

---

26. Henri de Lubac, *Catholicisme: Les aspects sociaux du dogme*, Lyon, 1936, apud «Oecumenica», aprilie, 1939, p. 7.

27. Ioan I, 14: «Cuvîntul s-a făcut trup».

28. *Mineiul pe august*, în 16 zile: Oda III, Stihira Născătoarei de Dumnezeu.

29. *Mineiul pe noiembrie*, în 10 zile: Oda-IV, Stihira Născătoarei de Dumnezeu, Canonul I.

30. Yves Congar, *L'inclusion de l'humanité dans le Christ*, în «Revue de sciences Philos. et théol.», 1936.

31. *Octoih*, glas III, Duminică: Oda IV, stihira III-a Canonul Născătoarei de Dumnezeu.

Cînd am vorbit despre Domnul Hristos ca Noul-Adam am arătat că imnografii îl înțeleg ca pe un Adam nou *duhovnicesc* [32]. De astădată însă se pare că ei presimt o obiecțiune : Cum a fost cu putință, ar putea cineva obiecta, unui prunc, omenește vorbind neștiutor, să poarte toată omenirea în El, ca pe o realitate duhovnicească și aceasta chiar din clipa zămislirii Lui ? Conștiința imnografilor e că în cazul de față sîntem într-o economie aparte, în care ipostasul Logosului a suplinit tot ce lipsea firii omenești a Domnului :

> «Înnoit-ai firea noastră cea stricată prin călcarea poruncii, născînd pe Cel ce *a înnoit toate numai cu dumnezeiasca voire* (καινίξοντα τὰ πάντα θεΐκῷ μόνῳ βουλῆματι), Ceea ce ești între femei binecuvîntată, de Dumnezeu dăruită» [33].

În scurte cuvinte, privilegiul Logosului întrupat de a purta în Sine toată omenirea, ca Nou-Adam, după dreptarul acesta îl văd imnografii. Dar, ca să ne dea a înțelege și mai lămurit că Domnul Hristos prin întrupare e constituit, în adevăr — așa cum spunea Sfîntul Irineu [34], oarecum ca o recapitulare (compendium) a toată lumea așezată într-un nou început —, Logosului înomenit imnografii îi spun de-a dreptul «*începătura a tot neamul*» ; iată numai un exemplu :

> «Ca ceea ce ai născut pe Ziditorul făpturilor, Preacurată, *ai purtat Începătura a tot neamul* (παντὸς γεννητοῦ φέρεις τὴν ἀρχὴν) Care are slavă-neasemănată și preaînaltă. Pentru aceasta Celui născut al tău închinîndu-ne, pe tine te slăvim» [35].

Ce se cuvine acum să gîndim despre acest fel de a vedea, care, după cum lesne se înțelege, nu-i decît o răsfrîngere a ceea ce s-a numit «exemplarismul platonician» de la Sfinții Părinți la imnografi, vom examina în altă parte. Deocamdată ne oprim numai să însemnăm că acest punct de vedere dă cu adevărat un înțeles lucrării răscumpărătoare săvîrșite în momentele din «ciclul nașterii», în toată lărgimea termenilor.

Zămislirea și nașterea după trup a Cuvîntului au creat din nou lumea, au înnoit-o, au îndumnezeit-o, în adevăr, pur și simplu pentru că de fapt lumea toată se găsea real prezentă, ca într-o recapitulare, în ființa, în puterea și în misiunea Logosului întrupat, de principiu, de începător al noii omeniri.

În același fel se cade să fie înțelese și abrogarea Legii Vechi și inaugurarea Legii darului, săvîrșite la Tăierea-Împrejur și la Întîmpinarea Domnului. E ceea ce rezultă destul de lămurit din imne cum e următorul :

---

32. Cfr. Arhim. Benedict Ghiuș, *Faptul răscumpărării în imnografia Bisericii Ortodoxe*, în «Studii Teologice», XXII (1970), nr. 1—2, p. 90.

33. *Mineiul pe decembrie*, în 18 zile : Oda VI ș.a.

34. Sf. Irineu, *Adversus haereses*, III, 18, 1. Apud Richard, *Le Dogme de la Rédemption*, Paris, 1932, p. 84 : «Cînd s-a întrupat și s-a făcut om, zice Sfîntul Irineu, Hristos a recapitulat în El lungul șir al oamenilor și ne-a dat mîntuirea ca *în recapitulare și în principiu* (in compendio) așa încît ceea ce pierdusem în Adam, adică a fi după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, să o recăpătăm în Iisus Hristos».

35. *Mineiul pe iunie*, în 19 zile : Oda IX ș.a.

«Cîntarea lui David cîntăm ţie munte al lui Dumnezeu chemîndu-te : Fecioară, întru care sălăşluindu-se Cuvîntul după trup, *ne-a îndumnezeit pe noi duhovniceşte întru Sine* (ἐθεούργησεν ἡμᾶς πνευματικῶς ἐν αὐτῷ) [36].

Sîntem, cu alte cuvinte, după cum sugerează imnografii în altă parte, în faţa unei lucrări răscumpărătoare de caracter oarecum *instituţional,* în ordinea *ontologică* a lucrurilor şi anume, e din partea Logosului întrupat o tainică aşezare gratuită a firii omeneşti întregi, a «Legilor firii» cum zic imnografii şi a fiecăruia din noi în parte, în iconomia de la începutul lumii, dar pe mult mai bune temeiuri decît la origină, întrucît această aşezare e întemeiată acum pe El şi El o poartă întru Sine, înainte de orice contribuţie din partea omenească, restaurarea identificîndu-se la împrejurarea de faţă cu însuşi faptul întrupării. Spre viziunea aceasta ne îndeamnă în adevăr imnele, prin aluzii destul de transparente :

«Omenirea cea sfărîmată prin Naşterea ta cea nouă, *toată o ai înnoit Fecioară* (τὴν ἀνθρωπότητα ἀνακαίνισας ὅλην), *înnoind legile firii mai presus de fire* (φύσεως δεσμοὺς ὑπὲρ φύσιν καινίσασα), Maica lui Dumnezeu celui viu, ceea ce eşti plină de dar» [37].

E înţelegerea căreia i s-a spus mistică, fizică, speculativă, dar căreia credem că e mult mai just să-i spunem, aşa cum s-a şi început a i se spune, teologia *ontologică* a Răscumpărării [38].

3. *Înţeles chenotic.* — Paralel cu punctul acesta de vedere, căruia imnografii îi acordă în mod incontestabil locul de cinste, se pare că din cărţile de slujbă mai desprindem totuşi foarte discrete aluzii, la un ultim fel de înţelegere. E aşa-numitul *aspect moral* al Răscumpărării, căruia în cazul de faţă, întrucît în momentele din «Ciclul naşterii», toată acţiunea o săvîrşeşte exclusiv Logosul, îi vom zice mai curînd aspectul *chenotic.*

După cum se ştie, chenoza (κένωσις) din punct de vedere etimologic înseamnă golire, deşertare, smerenie. E vorba aici anume, de smerenia care L-a făcut pe Logos să primească a servi ca persoană, ca ipostas şi unei existenţe în firea omenească, pe lîngă firea şi existenţa divină pe care le avea din veşnicie şi încă, unei firi omeneşti, — fără de păcat desigur —, dar şi fără nici un fel de strălucire, unei firi de om încărcate dimpotrivă, afară de păcat, cu toate infirmităţile căderii lui Adam şi, în plus, de cea mai umilă condiţie socială, încît cu toată Dumnezeirea Sa nimic nu-L deosebea, la prima vedere, pe omul Iisus de ceilalţi oameni ; vorbind mai de-a dreptul, e vorba aici de smerenia care L-a făcut pe Logos să primească a servi ca ipostas Pruncului sărac care s-a născut, acum aproape 2000 de ani, pe paiele umile ale unui staul din Betleem.

---

36. *Triod, Simbăta lăsatului de carne :* Oda VII ş.a.

37. *Mineiul pe aprilie,* în 15 zile : Oda VIII ş.a.

38. Cf. L. Richard, *op. cit.,* p. 84, unde întîlnim şi o încercare de a defini teologia ontologică : E teologia după care «eficienţa Logosului întrupat are loc în ordinea ontologică înainte de orice acţiune meritorie». Termenul a început a fi folosit şi de autorii protestanţi. Cf. F. Ménégoz, *Le Christianisme, vie nouvelle,* Paris, 1943, p. 13 unde e vorba de o «răscumpărare în acelaşi timp *ontologică* şi *etică*» (subl. n.).

Negreșit, chenoza aceasta e de așa natură că nu implică nici un fel de «stricăciune» în ceea ce privește ființa divină de totdeauna a Logosului; totuși pentru nemărginita iubire cu totul gratuită de a ne face bine, care o inspiră, ea îmbracă și exercită o covîrșitoare putere de înduplecare față de inima omenească. Dintr-o astfel de înțelegere, desigur, izbucnesc imne de uimitoare adorare, cum e acesta:

«Spăimîntează-te înfricoșîndu-te cerule și să se clătească temeliile pămîntului, că iată cu scutece se înfașă Cel ce toate le poartă cu mîna și în iesle mică, întocmai ca un străin, se primește. Pe acesta tineri bine-L cuvîntați, preoți lăudați-L, popoare preaînălțați-L întru toți vecii» [39].

Smerenia însăși, imnele o pun în lumină uneori în felul următor:

«Bucură-te Sioane, Vitleeme înfrumusețează-te, că Ziitorul tuturor *mai înainte trimițînd steaua a vestit smerenia Sa cea nemăsurată* (τὸν ἀστέρα προπέμψας μηνύει τὴν ἄμετρον συνκατάυασιν); că Acela de care se cutremură puterile cerești cu adevărat se naște din Fecioara neschimbat, unul, Iubitorul de oameni» [40].

În alte imne smerenia este înfățișată după cuvîntul scripturistic [41] ca o sărăcire de bunăvoie a celui bogat:

«*Sărac se face Cel bogat* (πτωχὸς ὁ πλούσιος γίνεται), săraci făcînd pe cei ce se îmbogățesc cu răutatea; om se cunoaște Dumnezeu din Fecioara ceea ce n-a știut de nuntă și fără schimbare; toți cu cîntări să-L lăudăm, că s-a preaslăvit» [42].

Pe alocurea se pare însă că unele imne învederează și puterea de înduplecare pe care o exercită în lume chenoza Stăpînului; iată un indiciu:

«*Trasu-ne-ai pe noi spre dragostea Ta* (ἔθελξας ἡμᾶς εἰς ἀγάπην σὴν), mult îndurate Cuvinte al lui Dumnezeu, Care pentru noi Te-ai întrupat fără schimbare și Dumnezeirea cea una cum că stă în trei lumini cu taină ne-ai învățat» [43].

Dacă înțelegem bine, imnografii încearcă astfel să pună în lumină îndemnul la iubirea de Dumnezeu pe care inima omenească îl simte meditînd chenoza Logosului, exact în duhul în care altădată Sfîntul Pavel lămurea filipenilor [44], din aceeași smerenie, un îndemn la iubirea de oameni.

Uneori, e drept, smerenia Logosului e interpretată și după înțelesul moral obișnuit în teologia Răscumpărării și anume ca puterea unui exemplu. Acest înțeles apare îndeosebi în imnele de la Tăierea-împrejur și de la Întîmpinarea Domnului. Smerenia, supunerea de bunăvoie a Logosului la toate cele rînduite de Dumnezeu pentru Dînsul prin profeți, supunere cu atît mai uimitoare cu cît El este însuși Făcătorul acestor rînduieli, constituie plida prin excelență, lecția întrupată de felul cum ne putem mîntui, valabilă pentru noi toți. Iată

39. *Mineiul pe decembrie*, în 23 zile: Pavecernița, Oda VIII, Irmos.
40. *Mineiul pe decembrie*, în 20 zile: Sedelna II ș.a.
41. II Cor. VIII, 8.
42. *Mineiul pe decembrie*, Duminica Strămoșilor; Canonul II, Oda I, Stihira Născătoarei de Dumnezeu.
43. *Octoih*, glasul III, Duminica, Troișnicul, Oda IV ș.a.
44. Filip. II, 4—8.

în adevăr, cum preamăresc imnografii puterea pilduitoare a *supunerii Logosului* la Tăierea-împrejur :

> «Nu s-a rușinat Preabunul Dumnezeu cu tăierea trupească împrejur a se tăia, *ci s-a dat pe Sine chip și pildă tuturor spre mîntuire* (τύπον καὶ ὑπογραμμὸν πᾶσι πρὸς σωτηρίαν) că Făcătorul Legii, cele ce sînt ale Legii le-a plinit și proorociile proorocilor cele ce au fost pentru Dînsul. Cel ce toate le cuprinzi cu palma și cu scutece te-ai înfășat, Doamne, slavă Ție» [45].

III. — Contestații

Nu poate scăpa nimănui, după cele arătate mai sus, greutatea deosebită pe care imnografii o acordă înțelegerii numită de noi teologia *ontologico-chenotică a Răscumpărării.*

În istoria doctrinei însă sinteza aceasta care adună în jurul întrupării Răscumpărarea lumii a întîmpinat aprecieri din cele mai felurite. Direct, firește, aprecierile acestea privesc operele Sfinților Părinți, nu scrierile imnografilor, dar aici e vorba de doctrină, și doctrina în amîndouă cazurile a aceeași.

1. Unii autori consideră, în adevăr, sinteza doctrinară în discuție drept un fel *magic sau mitologic de a înțelege Răscumpărarea.* Întruparea Logosului, după ei, ar produce restaurarea oamenilor într-un mod *automat,* adică, fără nici un efort moral din partea lor și anume «printr-un proces psiho-farmacologic riguros» [46], cu alte cuvinte : *prin simpla unire* a Dumnezeirii Logosului cu neamul omenesc, reprezentat de trupul pe care Logosul și-l unește. E punctul de vedere imaginat de Adolf Harnack și în general de scriitorii protestanți liberali.

Inexactitatea acestei aprecieri, întrucît îi privește pe Sfinții Părinți, a fost demonstrată într-un mod decisiv de către Jules Gross, care spune : «Nici un partizan al teoriei fizice, scrie el, nu învață îndumnezeirea magică a indivizilor așa cum le-o impută Harnack. Toți, dimpotrivă, subordonează îndumnezeirea individuală în același timp efortului moral al subiectului și folosirii tainelor creștine» [47].

Fiindcă imnografii se inspiră întru totul din Sfinții Părinți, aceste concluzii, firește, sînt apriori valabile și pentru ei. Dar iată, la întîmplare, un imn care pare că mărturisește simbolic tocmai adevărul în discuție, darul îndumnezeirii presupune în adevăr o străduință aevea din partea fiecăruia din noi, și anume măcar *vrednicia credinței :*

> «Cel ce șade pe umerii heruvimilor, s-a culcat în brațele tale, Preacurată, luînd trup de voia Sa, *ca să ne facă prin daruri fii lui Dumnezeu pe noi cei ce credem într-Însul* (τοὺς εἰς αὐτὸν πιστεύοντας) și te lăudăm pe tine de-a pururea, ceea ce ești pricină mîntuirii» [48].

2. Sînt mai îndreptățiți acești autori cînd văd în doctrina amintită a imnografilor rezultatul unei contaminări platoniste a creștinismului

---

45. *Mineiul pe ianuarie,* în 1 zile : Vecernia mare, stihira II.
46. Choisy, *Précis d'Histoire des dogmes,* apud N. Chițescu, *op. cit.,* p. 173.
47. Jules Gross, *La divinisation du chrétien d'après ces Pères Grecs,* Paris, 1938, p. 346.
48. *Mineiul pe septembrie,* în 30 zile : Svetilna ș.a. ; Stihira Născătoarei de Dumnezeu.

în înțelesul că, adică, Logosul ar fi restaurat și îndumnezeit prin întrupare nu pe toți *inșii* umani deodată, ci *numai esența umană* care ar exista ca o realitate aparte, ca la Platon, despărțită de cei dintîi?

În realitate, aprecierea aceasta denotă pur și simplu, — așa cum observă cu dreptate autorul care ne inspiră aceste considerații, — neputința unor istorici protestanți de a înțelege taina de unitate spirituală pe care se întemeiază creștinismul. «E lucru de netăgăduit că pentru Sfinții Părinți (între care și imnografii) ca și pentru Sfîntul Pavel [49], Hristos este dumnezeiescul exemplar al tuturor fiilor lui Dumnezeu și că în această calitate El realizează cu desăvîrșire ideea lui Dumnezeu despre omenire; dar El nu vine să îndumnezeiască o esență, El este omul-Dumnezeu care poartă virtual (imnografii spuneau pe limba lor și mai precis: *duhovnicește) întru Sine* omenirea, deoarece El poate îndumnezei pe toți oamenii, pe toți cei care răspund harului Său» [50].

Înțelegînd bine lucrurile, nu este vorba deci nici de «contaminare elenistică a Evangheliei» și nici de «realismul generic platonician» [51]. Este vorba dimpotrivă, la origine, de conștiința Sfinților Părinți că, o dată cu întruparea, se află în fața nevoii de a vesti lumii un mister divin cu totul neobișnuit și anume: *tainica unitate spirituală a umanității întregi în Hristos,* adevăr pentru tălmăcirea căruia și-au dat repede seama că nu au la îndemînă nici un termen analog în vorbirea de toate zilele. Vrînd-nevrînd, ei au folosit atunci un fel de a vorbi care, fără a fi direct inspirat din Platon, avea — e drept — multe puncte comune cu exemplarismul platonician, care în epoca lor plutea în atmosferă. E drept, principial, omul-idee, omul-exemplar, omul-universal, care poartă ideal în el toată omenirea și din plinătatea căruia se împărtășește tot omul ce vine în lume, al lui Platon, e o admirabilă preînchipuire filozofică a Domnului. Dar, la drept vorbind, Hristos poartă în Sine toată omenirea într-un chip mult mai realist, «pe care nici nu-l bănuia Platon».

«Elenismul» Sfinților Părinți și al imnografilor reprezintă așadar în realitate o *împlinire* a lui Platon în Evanghelie, și nu invers, cum vor să spună istoricii în chestiune. Și evident cu acest înțeles, iconografia ortodoxă l-a așezat pe Platon între «*profeții* Vechiului Testament păgîn» [52].

3. Printre aprecierile de care vorbim întîlnim însă și una oarecum ciudată: într-adevăr istoricii în chestiune recunosc, pe de o parte, adevărul și temeinicia învățăturii patristice schițată mai sus; rolul

---

49. Efes. I, 9—10: «Dumnezeu ne-a făcut cunoscută taina voinței Sale, după bună plăcerea Sa, astfel cum hotărîse mai înainte întru Sine, spre întocmirea împlinirii vremurilor, *ca toate să le adune iarăși în Hristos,* cele din ceruri și cele de pe pămînt, *toate într-Însul*». Col. I, 19: «Căci în El a binevoit Dumnezeu *să sălășluiască toată plinătatea*».

50. L. Richard, *op. cit.,* p. 92.

51. A se vedea caracterul *personal* al restaurării pus în relief de imnele de la p. 232 și 233.

52. Ne referim la prezența lui Platon și a altor figuri din antichitate în frescele exterioare de la Mînăstirea Voroneț și din alte locuri. Cf. *Albumul Voroneț,* E.P.L.A., Meridiane, Sibiu, 1959, p. 120—130.

răscumpărător pe care Sfinții Părinți și imnografii îl atribuie *întrupării* Logosului, ei îl socotesc însă *o teologie deficitară* în iconomia Răscumpărării, iar despre ideea de îndumnezeire, care este leitmotivul acestei doctrine, vorbesc ca despre «o vagă poezie» [53].

«Teoria aceasta a restaurării, scrie unul din cei mai autorizați reprezentanți ai acestui punct de vedere, numai schițează principiile generale și oarecum liniile mari ale mîntuirii, ea nu epuizează realitatea totală a Răscumpărării așa cum este ea înfățișată de datele Revelației. Teoria aceasta ne-ar da despre păcat numai o noțiune neîndestulătoare, deoarece ea îl înfățișează mai mult în rezultatele lui distrugătoare decît în esența lui proprie; ea ar lăsa de o parte valoarea răscumpărătoare a Crucii. De aceea e numai un cadru în care, nu se cuprinde toată gîndirea Sfinților Părinți cu privire la Răscumpărare» [54].

În realitate, și aici, ca totdeauna, adevărul e la mijloc. Căci dacă învățătura Restaurării evident nu poate constitui singură toată teolo-

---

53. J. Rivère, *Le Dogme de la Rédemption-étude théologique*, Paris, 1931, p. 89. Felul acesta de a vorbi despre *îndumnezeirea* pe care — după înțelegerea Sfinților Părinți — ne-o aduce în tot adevărul, întruparea Logosului se pare că are o îndoită obîrșie. Pe lîngă o neîndestulătoare înțelegere a rolului real împlinit de întrupare în iconomia Răscumpărării — lucru de care vom aminti mai încolo —, aprecierea aceasta vădește, ni se pare, întrucît autorul ei e catolic, și unul din inconvenientele cele mai grave ale teoriei apusene despre natura harului divin pus, la întrupare în Hristos, ca într-o vistierie plină, pentru fiecare din noi toți.

Se știe că, deși harul, în ființa lui, este și pentru catolici ca și pentru noi o energie supranaturală *emanată* din Dumnezeu, o energie gratuit revărsată asupra noastră, dar o energie divină care ne face asemenea cu Dumnezeu, totuși, împotriva Sfinților Părinți care socotesc această emanație ca o realitate *necreată*, cum este și Dumnezeu din care ea se revarsă, apusenii vorbesc despre ea ca despre un *dar creat*. Este evident în adevăr că, în această ipoteză apuseană, îndumnezeirea pe care Sfinții Părinți spun că Hristos ne-a adus-o depozitată în El prin întrupare nu poate fi decît o «vagă poezie», un fel figurat, foarte impropriu și inadecvat de a vorbi; harul care ne îndumnezeiește fiind *ceva creat*. În loc de îndumnezeire, ei preferă de aceea să spună viață *supranaturală*. Pentru Sfinții Părinți, viața nouă, harul de care Hristos vine încărcat și plin înomenindu-se nu e însă ceva creat, ci o adevărată împărtășire necreată din propria viață a lui Dumnezeu; iată de ce și *îndumnezeirea*, felul cum numesc ei această viață nouă care ne-a fost dăruită în Hristos, — propria noastră viață dumnezeiască, care în El a fost așezată și pe care în ființa Lui o poartă, ca din El toți s-o putem lua, ca dintr-un Centru unic și Izvor comun de îndumnezeire a toată lumea —, iată de ce, zic, și îndumnezeirea aceasta a noastră nu este pentru Sfinții Părinți «o vagă poezie».

Negreșit, împărtășirea aceasta din viața necreată a lui Dumnezeu nu poate depăși, cînd e vorba de noi, ceea ce poate suporta, în condiția ei de creatură, ființa noastră chemată totuși să ajungă «asemenea cu Dumnezeu»; după cum ea nu poate depăși, cu sau fără nevoință, nici «măsura darului lui Hristos»; cu toate acestea, viața adusă de har, pentru Sfinții Părinți, nu este mai puțin în ființa ei o rază, o sămînță, o energie reală de îndumnezeire adevărată, dăruită oamenilor: «*sămînța lui Dumnezeu*» (I Ioan III, 4). Cu alte cuvinte, respectînd toate proporțiile acestei taine, există în chip neîndoielnic ceva misterios desigur pentru noi, dar propriu, real și efectiv în ideea patristică de îndumnezeire și nu numai «o vagă poezie». Între viziunea ortodoxă și cea catolică există așadar, în această privință, toată distanța dintre *o împărtășire parțială dar creată* din *viața necreată* a Tatălui ceresc și o *copie creată*, o *reproducere numai* prin asemănare, cu viața Lui de taină, și lucrul nu este fără importanță. De altfel, — și nu știm cum s-ar putea accentua mai tare lucrul acesta —, ni se pare cel puțin stranie tendința concretizată în expresia de la care am pornit, tendința aceasta de *a minimaliza* darurile lui Dumnezeu admise cu atîta plinătate de toată predania Sfinților Părinți și atît de potrivite cu ființa de iubire a lui Dumnezeu și cu obișnuita mărinimie de care El ne-a dat dovadă, începînd cu faptul de neînchipuit al întrupării Sale. Dar dialogul ecumenic din ultima vreme pare a fi modificat profund aceste vechi poziții, din fericire.

54. Jean Rivière, *op. cit.*, p. 88—89.

gia Răscumpărării, totuși ea e cu mult mai mult decît «un cadru». Învățătura Răscumpărării prin întrupare constituie de fapt *unul din principiile fundamentale ale răscumpărării noastre.* Și, cum am văzut, acesta este punctul de vedere adevărat al Sfinților Părinți și al imnografilor în această chestiune. E în tot cazul punctul de vedere care reprezintă Tradiția de totdeauna în Ortodoxie.

IV. — Perspective noi

Din fericire, întîlnim în ultima vreme istorici dispuși să acorde atît Răscumpărării prin întruparea Logosului, cît și așa-numitului «platonism patristic» cea mai deplină înțelegere.

1. Vorbind despre aspectul real de răscumpărare care se împlinește prin întruparea Logosului, iată în adevăr ce declară unul din acești istorici, de pildă: «*Răscumpărarea este restaurarea unității umane; unitatea supranaturală a oamenilor cu Dumnezeu și a oamenilor între ei.* Așa o văd Părinții capadocieni care afirmă că Logosul prin întrupare a luat nu numai un trup omenesc, *ci natura omenească întreagă.* Cînd Logosul s-a întrupat în omenirea noastră, spun ei, El și-a încorporat-o; luînd adică o fire omenească el și-a unit toată natura umană și a cuprins-o întru Sine, așa încît natura umană *întreagă îi* servește oarecum de trup. Prin «platonismul» lor, Sfinții Părinți vedeau așadar drept din instinct. Opera răscumpărătoare a lui Hristos lucrează atît în sens *orizontal* cît și *vertical,* ca stîlpul crucii și brațele ei» (subl. n.) [55].

Este pur și simplu o formulare perfectă a datului tradițional și totuși tălmăcirea caracterului enigmatic al acestui mesaj nu se va limita numai la elocventul comentar propus aici.

Abordînd aceeași chestiune, un alt autor, la rîndul său, se exprimă astfel: «Întruparea este socotită de Sfinții Părinți totdeauna drept condiția, drept mijlocul împărtășirii noastre din Dumnezeire: *însăși substanța Dumnezeirii este aceea care sădește dumnezeiescul grăunte în frămîntătura noastră omenească.* În felul acesta rolul Fiului lui Dumnezeu este *mult mai intrinsec* decît dacă am considera numai puterea de vrednicie a uneia sau alteia din faptele Lui, fie ele chiar patima și moartea, și cu mult mai intrinsec, mai cu seamă decît dacă am considera numai puterea pilduitoare a acestor fapte» (subl. n.) [56].

Și de astă dată, avem iarăși o splendidă prezentare în termeni noi a motivului fundamental caracteristic, și lucrul este cu desăvîrșire unic pentru momentul catolic cînd acest gînd a fost scris.

Dar iată în aceeași problemă un punct de vedere încă și mai precis, cuvîntul unui mare specialist în materie: «Părinții de altădată spuneau că Logosul întrupîndu-se și-a unit omenirea noastră, sufletul nostru, trupul nostru, și că în felul acesta El le-a îndumnezeit, și unii găseau că aceste formule au un iz de realism platonician exagerat și îngrijorător, deoarece omenirea, esența omenească nu există despărțită de indivizii umani. Ei spuneau lucrul acesta însă într-un *înțeles cu*

55. R. Tribe, *L'agonie de l'individualisme,* în «Oecumenica», aprilie 1939, p. 7.
56. P. Rousselot, *Mélanges apud Richard, op. cit.,* p. 92.

mult mai realist decît putea să şi-l închipuie Platon şi aveau tot dreptul să gîndească aşa, din moment ce e vorba de Hristos; şi noi spunem acelaşi lucru cînd afirmăm că *Hristos poartă în viaţa lui de har, în ştiinţa Lui spirituală şi în iubirea Lui pe toate fiinţele omeneşti pe care El le cheamă să se împărtăşească din viaţa Lui, şi că prin urmare, omenirea este ca şi restaurată în Capul ei,* pentru ca să poată fi restaurată şi în membrele ei» (subl. n.)) [57]. Iată deci reconsiderat şi acest principiu capital, însinuat discret, precum am arătat, pînă şi în viziunea picturală clasică a bisericilor noastre vechi.

În ce fel însă Domnul Hristos este Omul-Dumnezeu care într-un înţeles se identifică cu omenirea, Omul care poartă întru Sine spiritual pe toţi oamenii, într-un grai şi mai apropiat încă, acelaşi autor o spune astfel: «Deoarece Hristos este în gîndirea divină exemplarul, *modelul unic* al omenirii chemate la împărtăşirea din Dumnezeu; deoarece *El posedă în plinătate* viaţa aceasta suprafirească la care sîntem chemaţi în El şi prin El; deoarece *El trăieşte* într-un fel care-i numai al Lui, *viaţa spirituală a întregii omeniri,* în calitate de Cap al ei; deoarece *El cunoaşte* într-un mod duhovnicesc toate nevoile spirituale ale oamenilor şi toate lucrările harului pe care Duhul Sfînt, Duhul Lui, le împlineşte în toţi şi în fiecare; deoarece voinţa Lui de iubire *vrea mîntuirea noastră,* ca să o putem voi şi noi în urma Lui; deoarece El este astfel *Centrul conştient şi de iubire* al tuturor conştiinţelor omeneşti, trebuie să recunoaştem că El poartă duhovniceşte întru Sine toată omenirea, că Harul Lui se face harul nostru, că vrednicia şi ispăşirea Lui se fac vrednicia şi ispăşirea omenirii. Reluînd imaginea corpului viu de la Sfîntul Pavel, să o prelungim puţin: să ne închipuim că avem cunoştinţă de activitatea fiziologică a tuturor celulelor trupului nostru, *care sînt vii prin atîrnarea lor de sufletul din trup;* n-ar trebui oare să recunoaştem că conştiinţa noastră superioară susţine, produce şi cuprinde viaţa din fiecare celulă? Transpus în ordinea spirituală, exact lucrul acesta se petrece *în organismul duhovnicesc al lui Hristos.* El este Capul, *conştiinţa superioară,* iar noi celulele vii ale vieţii Sale, în strînsă atîrnare de El, ceea ce nu împiedică pe fiecare celulă să aibă personalitatea ei proprie» (subl. n.) [58].

Excelentă imagine, acesta ar fi dreptarul după care urmează a fi înţeles *Noul-Adam, Care-i Omul-Dumnezeu Hristos,* chiar dacă momentul întrupării Sale ni-l dăruieşte oarecum contractat, golit, ascuns sub vălurile adorabile ale smereniei, ale chenozei Sale [59].

---

57. L. Richard, *op. cit.,* p. 182. «Taina întrupării e în fond o taină de *iubire* şi de *unire spirituală* care-şi are ultimul ei temei în unitatea Persoanelor divine şi în iubirea divină, hotărînd înomenirea Fiului, pentru ca în Iisus Hristos — Fiul făcut om — oamenii depărtaţi de Dumnezeu, prin nimicnicia lor originară şi pe deasupra şi prin păcat, să se facă fiii lui Dumnezeu, «ca toţi să fie una după cum Tu Părinte întru Mine şi Eu întru Tine ca şi ei să fie una întru noi» (Ioan XVII, 21). Taina de unitate spirituală a lui Hristos cu toată omenirea se realizează în viaţa Lui, în gîndirea Lui, în inima lui Hristos, Care se ştie şi se simte legat de toţi oamenii, Care se simte răspunzător de destinele omenirii întregi, de mîntuirea tuturor. *În felul acesta, tot ceea ce este, tot ceea ce vrea, tot ceea ce face El, are o greutate şi o răsfrîngere universală» (ibidem,* p. 185).

58. L. Richard, *op. cit.,* p. 184—185.

59. Filip., II, 7.

Spus în alți termeni, toate aceste realizări sînt adică adevărate pentru ființa Logosului înomenit, nu numai începînd de la un anumit moment al umanității Lui adulte. Taina aceasta de *gratuită dăruire de Sine a lui Dumnezeu omenirii* și de *încorporare spirituală a tuturor oamenilor în Hristos, specifică întrupării,* constituie dimpotrivă, într-un anumit fel, o iconomie înființată aevea, un fapt împlinit, într-un cuvînt, o realitate efectivă, din primul moment al înomenirii Logosului și deci încă din clipa zămislirii Sale, în ciuda plăpîndei înfățișări a firii Lui omenești (ipostasul divin al Logosului suplinind de astădată tot aportul firii Lui omenești) și aceasta evident, fiindcă din primul moment al înomenirii Sale Logosul întrupat este Noul-Adam, Cap de omenire nouă [60].

În realitate, inefabilul spectacol al acestor tainice înfăptuiri aevea, din iconomia mîntuirii, îl și contemplau desigur imnografii cînd atribuiau momentelor Buneivestiri și nașterii Domnului înnoirea și îndumnezeirea lumii. Și, evident, ei vedeau realist, adînc și just : centru unic și izvor comun de înnoire și îndumnezeire pentru toată existența, Logosul-Mirele, Noul-Adam în actul întrupării, vine de fapt la noi de la Tatăl, *încărcat gratis cu toată imensa plenitudine a tuturor darurilor restaurării noastre ;* astfel spus : «Mirele vine la noi încărcat cu toate miresmele. Și altfel nici nu putea El să vină la Mireasa Lui, nici Tatăl nu-și putea trimite altfel Fiul la nuntă. L-a uns cu tot felul de arome, L-a făcut Hristos (Uns)» [61].

În ființa Celui constituit Capul, Recapitulatorul, Conștiința superioară a lumii noi (care prin întrupare asumă asupra Lui de bunăvoie viața și istoria lumii încorporîndu-și-o) creația este așadar gratis înnoită și îndumnezeită în adevăr.

Și acest eveniment nou și colosal arată că imnografii au dreptate cînd văd în doctrina tradițională a restaurării prin întrupare un principiu fundamental de Răscumpărare.

În scurt, prima treaptă a Răscumpărării o constituie în adevăr *dăruirea aceasta divină, în Hristos, a restaurării noastre absolut gratuite* [62].

2. Dar alături de obiecțiile amintite, o altă împrejurare care a făcut ca sinteza restaurării prin întrupare să fie lăsată în umbră a mai fost însă și aparenta dificultate de a împăca afirmația ei că *totul ni-i dat în principiu gratuit întru nașterea după trup a Logosului,* cu caracterul celorlalte momente din iconomia Răscumpărării, în care *mîntuirea se prezintă ca dobînda unor fapte solidar-meritorii ale activității Logosului-întrupat.*

«Teologia modernă — zice un autor — a pus în relief aspectul teocentric al Răscumpărării și concentrarea ei în punctul culminant : Crucea care rezumă toată taina creștină a Mîntuirii. Dar teologia aceasta arată ea oare tot atît de bine că această manifestare de drep-

60. Arhim. Benedict Ghiuș, *Nașterea Domnului la poeții sfinți ai Bizanțului,* Arad, Biserica și Școala, 1945, p. 3—4.

61. Origen, *Omilia I la Cîntarea Cîntărilor,* 3, în col. «Sources Chrétiennes», no. 37 bis, Paris, Edit. du Cerf, 1966, p. 77. 62. Ioan I, 14 : «Plin de har și de adevăr».

tate exigentă acoperă și o taină de dumnezeiască dragoste și că taina Răscumpărării nu-i un compromis între dreptate și iubire?» [63].

Și autorul citat rezolvă dificultatea în modul următor: «*Spuneam la început că Răscumpărarea este în esența ei o iertare, o dăruire gratuită a harului de către Dumnezeu. Darul acesta atinge culmea lui cînd Dumnezeu se dăruiește personal pentru a da, prin Fiul Său făcut om, harul care face din noi fii*». Și continuă: «Răscumpărarea este un dar al dumnezeiești bunătăți, însă *un dar condiționat de cooperarea omenească la cerințele rînduielii divine, rînduială care este dreptatea. Și s-a împlinit și aceasta la perfecție de către Hristos în numele omenirii și de către omenire în Hristos.* Aceste două lucrări, aceste două aspecte ale răscumpărării se cheamă și se acoperă, departe de a se despărți unul de altul printr-un conflict intern între bunătatea îndurătoare și dreptatea exigentă. *Dar cea dintîi (bunătatea) e cea care explică pe cea de a doua și care o cuprinde, căci omul nu poate ființa și nu poate fi în fiască legătură cu Dumnezeu, nu poate să se dăruiască lui Dumnezeu, și, de asemenea, Hristos nu se dăruiește omenirii și nu se dă pentru ea decît ca urmare a iubirii gratuite a lui Dumnezeu care dăruiește și se dăruiește; și trebuie să mărturisim că Dumnezeu dăruiește numai ca să dăruiască și iubește numai ca să iubească.* Pe de altă parte, aceste două lucrări își au punctul lor de întîlnire în Hristos mijlocitorul. Prin Hristos, Dumnezeu dăruiește și iartă oamenilor, dar tot prin Hristos oamenii pot să-și ispășească păcatele și să preamărească pe Dumnezeu» (subl. n.) [64]. Cum să nu salutăm și aici o admirabilă intuiție care concordă perfect cu viziunea implicată în datele imnografiei ortodoxe? Vom observa numai că viziunea imnografilor, precum se va vedea, afirmă totuși și o a treia dimensiune a Răscumpărării: Iubirea, Dreptatea, Puterea precum și alte dimensiuni încă. Mai mult:

Evocînd aceste dimensiuni multiple ale Răscumpărării, nu putem să nu ne gîndim, firește, și la noile hristologii (cosmică, funcțională, doxologică, kerigmatică, ontologică, eshatologică etc) hristologii pe care conștiința reconsiderărilor creștine necesare și nume de o competență indiscutabilă le-au impus cu atîta prestigiu în atenția actualității mondiale. Or, tocmai în vederea acestor interesante teologii ținem să semnalăm aici un fapt modest dar de un preț esențial, ca o constatare imediată invincibilă.

---

63. L. Richard, *op. cit.*, p. 148.

64. L. Richard, *op. cit.*, p. 186—187: Dar vorbind de perspective noi vom evoca și acest luminos pasaj din care se constată cît de greșit își reprezenta Adolf Harnak lucrurile cînd vedea în doctrina răscumpărării o înțelegere magică: «E lămurit — scrie autorul din care citățm — că Hristos nu vine să se substituie oamenilor, ca să-i scutească de a merita, de a ispăși, sau ca să moară în locul lor. Fiind Capul omenirii, El împinge pînă la maximum, mai întîi în El-însuși cooperarea acțiunii omenești meritorii și ispășitoare, dar pentru ca și noi să putem face aceasta în El și prin El. El nu vine ca să înlocuiască, ci ca să fundeze, să îndemne, să promoveze, să susțină, să unifice, să ilustreze o restaurare a omenirii, o preamărire a lui Dumnezeu care fără El ar fi rămas cu neputință. Abstract, putem vedea pe Hristos separat de omenirea renăscută, aceste două realități nu le putem însă despărți, căci omenirea nu-i renăscută fără Hristos, iar Hristos nu-i despărțit de omenire. El o poartă și o duce la Dumnezeu întru Sine, pentru că s-a întrupat pentru noi, ca să ne facă fiii lui Dumnezeu, întru mărirea Tatălui. Însușirea iubirii spirituale e tocmai de a uni fără să vatăme deosebirea dintre persoane» (*Ibidem*, p. 187, 188, 213).

În două cuvinte, nimeni nu va fi surprins, credem, dacă afirmăm că dimensiunile fundamentale ale noilor hristologii nu sînt de loc străine viziunii imnografilor. Multe din elementele caracteristice acestor noi hristologii vor putea fi întîlnite, în adevăr, ca date imnografice chiar în studiile noastre care vor urma. Socotim de aceea o gravă eroare încercarea de a limita teologia ortodoxă tradițională la o singură dimensiune, eroare care se comite uneori. În tot cazul, vrem să spunem că cel puțin în ce privește Răscumpărarea, viziunea imnografilor cuprinde o mare bogăție de dimensiuni, o adevărată plenitudine, încît nu mai sîntem siguri noi-înșine dacă le-am putut prinde pe toate. Oricum iată un indiciu neașteptat că lumea imnografilor nu-i chiar atît de fără contingență cu actualitatea [65].

Dar negreșit, tălmăcirile învățăturii patristice despre întrupare nu se vor opri aici [66]. Aceste cîteva indicații, de inevitabilă lungime, ni se par însă larg îndestulătoare ca să putem înțelege ce binefaceri întrezăreau Sfinții Părinți și imnografi că a adus lumii treapta începătoare a răscumpărării noastre: faptul dumnezeiesc al întrupării Logosului.

---

65. Din lumea ortodoxă, vom cita, în această ordine de idei, pe binecunoscutul ierarh și teolog ortodox mitropolitul Antonie Bloom exarhul Patriarhiei Ruse pentru Europa Occidentală, cu sediul la Londra. În conferința sa, *Rugăciunea și viața*, el schițează în adevăr, liniile mari pentru înțelegerea Întrupării ca o intrare a lui Dumnezeu în materialitatea lumii pentru a o pătrunde și transfigura cu prezența lui divină, ca principiu de bază pentru o teologie ortodoxă a materiei și totodată ca preludiu pentru o teologie «antropologică» a Întrupării.

Cf. *Prière et action* («Recherche oecumenique»), Tournai, 1970, p. 215—216.

66. Ca o răsfrîngere a învățăturii despre Răscumpărare prin întruparea Logosului — adevăr atît de scump întregii tradiții ortodoxe, nu putem să nu menționăm locul, importanța excepțională pe care învățătura aceasta o rezervă Maicii Domnului. Astfel, în iconomia mîntuirii oamenilor, după binecunoscuta rugăciune de la Pavecerniță, bunăoară, Maica Domnului e — nici mai mult nici mai puțin — *pricinuitoarea însăși a unirii lui Dumnezeu cu oamenii*. Iată textul: «Nespurcată, neîntinată, nestricată ... *ceea ce prin preaslăvită nașterea ta, pe Dumnezeu Cuvîntul cu oamenii L-ai unit* și firea cea lepădată a neamului nostru cu cele cerești o ai împreunat» *(Orologiul:* Pavecernița mare). Dar calificînd rolul acesta extraordinar al Maicii Domnului, *Sinaxarul de la* 21 noiembrie nu găsește de loc excesiv să spună că: «Și așa a născut preaslăvit pe ceea ce s-a făcut *pricina mîntuirii* neamului omenesc, pe *împăcătoarea și împrietenirea lui Dumnezeu cu oamenii*, pe *pricina înnoirii* de a doua oară a lui Adam celui căzut și a *sculării* și a *îndumnezeirii lui*». Toate acestea se lămuresc cu ușurință, ni se pare, de îndată ce predilecția predaniei ortodoxe de a lega Răscumpărarea lumii, într-un fel cu totul special, de întruparea Logosului, ne-a devenit familiară. Negreșit, în iconomia lui Dumnezeu, nu Maica Domnului este *cauza propriu-zisă* (divină) a mîntuirii noastre și deci nu în acest înțeles e numită ea aici «pricina mîntuirii neamului omenesc». În calitatea ce i-a fost hărăzită însă, de arbitru și instrument omenesc al întrupării. Maica Domnului *participă* totuși la cinstea neasemuită de *cauză slujitoare* (pur omenească) a mîntuirii oamenilor. În acest înțeles, este evident că ei îi datorăm în adevăr împlinirea în inima lumii a celui dintîi act al mîntuirii noastre și cel mai puternic: milostiva îmbrăcare în chip de om a viului Dumnezeu-Logosul, Care o dată cu întruparea ne aduce întru Sine din partea Tatălui îndurărilor și *toată iconomia dumnezeieștilor bogății ale răscumpărării* și aceasta fără ca mai înainte să ne fi întors noi la Dumnezeu, ci pur și simplu ca un dar *gratuit* al nemărginitei Sale iubiri de oameni. Firește, nu vom ști niciodată ce întorsătură ar fi luat toată iconomia răscumpărării noastre dacă, prin absurd, Preacurata ar fi respins solia Îngerului și n-ar fi zis: «Iată roaba Domnului, fie mie după cuvîntul tău»; dar din moment ce ea a ales să primească această solie, devine clar că *prin Maica Domnului* a săvîrșit Dumnezeu taina aceasta a *înomenirii* care ne îndumnezeiește. Înțelegem acum și pasiunea pe care Răsăritul a pus-o totdeauna în apărarea lui «Theotokos» contra lui Nestorie și a tuturor urmașilor lui.

Faptul acesta singur, după gîndirea lor, reprezintă în rezumat tot misterul răscumpărării noastre, înţeles însă ca *dar gratuit al dumnezeieştii iubiri* concentrat înadins (pentru a mîntui, a împăca, a îndumnezei şi a aduna pe toţi oamenii într-o creatoare şi supremă unitate) în Hristos, Noul-Adam.

ÎNDREPTĂRI

În articolul nostru *Faptul răscumpărării în imnografia Bisericii Ortodoxe*, publicat în numărul precedent al revistei, se vor face următoarele îndreptări:

La p. 78, rîndul 6 de jos se va citi:

care a binevoit să şi-o sădească în noi; la *slujirea particulară* pe care s-a îndurat să şi-o aducă prin persoana noastră» etc.

La p. 80, rîndul 18 de jos se va citi:

(ἀναδεξάμενος ἡμῖν —) etc.

La p. 90, rîndul 21 de sus se va citi:

„Μεσίτης θεοῦ“ etc.

La p. 94, textul notei 115 trebuie citit la nota 116 şi invers.

La p. 97, textul notei 133 se va citi:

Să se vadă imnul citat la p. 78.

La p. 98, rîndul 15 de jos se va citi:

„προσκρούσασαν φύσιν τῶν ἀνθρώπων“ etc.

La p. 100, rîndul 24 de sus se va citi:

(κεῖται ὁ ὄφις ὁ παμπόνηρος) etc.

La p. 100, rîndul 26 de sus se va citi:

(Αδὰμ δὲ κατάρας λύεται καὶ σώζεται ὁ πρὶν κατάκριτος). etc.

La p. 101, rîndul 16 de jos se va citi:

«Pe Dătătorul de viaţă născîndu-L, Fecioară...» etc.

Pr. Sebastian Chilea

LOGOS ŞI ETHOS

Explicit sau implicit, *logos* şi *ethos* se menţin pe primul plan al preocupărilor filozofice. Sînt ca două centre de cristalizare împrejurul cărora converg în sistem pavilionar, încă de acum 25 de veacuri, aproape toate marile iniţiative filozofice.

Actualitatea tezelor lui Heraclit din Efes, părintele nominalismului şi cel care a pus în circulaţie filozofică enigmaticul concept de logos, este cel puţin tot atît de interesantă şi pentru gîndirea creştină, ca şi pentru dezbaterea filozofică în general. S-au făcut şi poate se mai fac unele apropieri între logosul lui Heraclit şi logosul stoic, de o parte, şi Logosul creştin, de alta.

Tema aceasta, logos şi ethos, inventariată iniţial în registrul istoriei antice, face parte dintre acele teme menite să fie reluate neobosit. Ea solicită interesul filozofic atît sub aspectul istoric şi informativ, cît şi sub aspectul epistemologic şi axiologic.

Se vorbeşte astăzi despre logos şi ethos cu o remarcabilă sîrguinţă. Limbajul, firesc, este altul decît cel de pe vremea lui Pericle sau August. Noţiunile vehiculate nu sînt rotunjite ca la cei vechi. Modernii folosesc noţiuni dinamogene, ca punctele signaletice. Limbajul şi noţiunile antice erau ca figurile geometrice şi le mînuiau ca la jocul de cuburi al copiilor ; limbajul şi noţiunile omului modern sînt intensităţi sugestive, cu latenţe şi vaste zone de îndeterminare marginală. Cei vechi, pentru care filozofia era odihnă, foloseau un limbaj oarecum static şi echilibrat, pe cînd modernii, pentru care filozofia este tensiune, folosesc un limbaj cu noţiuni explozive, plutind pe fluviul infinitului care domină conştiinţa omului contemporan.

Tema însă a rămas aceeaşi. Numai că de data aceasta ea este reluată în condiţii filozofice deosebite şi de bună seamă că şi rezolvarea va fi deosebită de cea propusă de cei vechi.

Logica şi etica, gîndirea şi acţiunea, ştiinţa şi conştiinţa morală, formează perechi complementare, indisolubil interdependente, modalităţii fidele ale binelui ontologic şi ale adevărului ontologic, de asemenea ontologic interdependente. Acestor două principii fundamentale li s-a adăugat mai tîrziu frumosul. Aceasta ca să corespundă simetric cu vechea şi înrădăcinata trinitate a funcţiunilor sufleteşti — inteligenţă, voinţă şi sensibilitate — de un didacticism schematic, căci funcţiunile luate în parte nu pot niciodată fi găsite în stare pură, una separată de celelalte şi redusă la propria ei rezonanţă psihică, dar tradiţiile în psihologie sînt tot aşa de tenace ca oriunde în domeniul vieţii. Recunoaşterea acestei împărţiri fundamentale a funcţiunilor sufleteşti este deci de rigoare.

Pe lîngă logică şi etică se mai adaugă, de la sine şi estetica. De altfel prezenţa tăcută a esteticii nu stinghereşte evoluţia dialectică a

logosului şi a ethosului ; dimpotrivă, ea poate fi un preţios element explicativ, atunci cînd celelalte două valori superioare nu pot cuprinde idealul şi realul, actualul şi posibilul. Această tradiţională trilogie a funcţiunilor stă de altfel la temelia tuturor marilor construcţii filozofice. Marile sisteme se socotesc îndatorate să dea o ontologie, adesea cu prelungiri critice şi metafizice, o etică şi o estetică. Numai cînd acest triunghi este încheiat se poate socoti sistemul complet. Oricum, în orice sistem de filozofie se desluşesc totdeauna aceste trei linii de forţă care conduc — sau tind la acest lucru — spre conturarea unui punct de vedere omogen, încheiat peste trilogia de bază, ca o cheie de boltă a edificiului. Un sistem de filozofie nu este altceva decît un punct de vedere. Un exemplu tipic este sistemul critic al lui Kant. Propriu fiecărui sistem este felul în care ierarhizează şi condiţionează aceste valori. Raţionaliştii şi intelectualiştii în general cultivă ca factor explicativ adevărul raţional şi ştiinţific, din care deduc şi etica şi estetica. În alte sisteme acest rol prioritar îl deţine binele sau chiar şi frumosul. Binele, fundament al moralei, se regăseşte ca principiu constitutiv al ontologiei şi metafizicii, precum şi al esteticii. Frumosul, fundament al esteticii, este considerat ca principiu fundamental şi al moralei şi al metafizicii. Grădina lui Academos a filozofiei, atît de austeră, are şi rezervaţii estetice. O anume înclinare estetizantă a epocii moderne a produs o bogată recoltă de sisteme integral estetice (Schiller, Shaftesbury, Schlegel, Herbart, Ravaisson, etc... [1]. S-a imaginat astfel un adevăr frumos pe lîngă o frumuseţe adevărată sau o adevărată frumuseţe, o frumuseţe morală, o faptă bună, morală, apreciată ca faptă frumoasă, în care frumuseţea constituie şi morala şi logica faptei.

Raportul dintre logos şi ethos s-ar cuveni astfel să fie întregit cu cercetarea raportului dintre gîndire, dintre adevăr şi frumos, apoi cu raportul dintre binele moral, adevăr şi frumos şi în sfîrşit cu raportul dintre frumos, adevăr şi bine.

Logos şi ethos constituie deci un aspect limitat.

Intrebarea care se pune se referă la felul în care se face trecerea de la logos la ethos, care sînt firele de legătură între difiniţiile gîndirii şi datele acţiunii, pe ce cale, prin ce elaborare interioară o judecată teoretică poate fi transpusă în viaţă şi prefăcută în realitate practică. Gîndirea logică se înfăţişează întărită cu toate prerogativele necesare de obiectivitate, generalitate, metodă şi certitudine cu care se afirmă adevărul obiectiv şi impersonal, pe cînd acţiunea umană este personală, este o subiectivitate în desfăşurare, flux de viaţă spontană, în adîncul ei neprevăzută, trăită individual şi urmărită de marea

1. E. Baudin, *Cours de Philosophie Morale*, éd. Gigord, Paris, 1936, p. 118—121. «Frumuseţea va mîntui lumea», a spus Dostoievschi şi «Nu este mîntuire decît prin frumuseţe», versul aforistic al lui V. Voiculescu. S-ar putea infera, în context creştin, că mîntuirea adusă de Mîntuitorul a constituit o reînfrumuseţare a cosmosului, dar că «frumuseţea este scopul vieţii universale» şi că «orice achiziţie de frumuseţe în lume este într-un sens profund, o creştinare», că frumuseţea este «îndumnezeirea lumii», «dobîndirea frumuseţii constituie mîntuirea lumii» şi în sfîrşit că «o concepţie integrală despre Biserică este o concepţie în care aceasta este înfăţişată ca un cosmos creştinat, ca frumuseţea însăşi» (Berdiaeff), acestea sînt riscuri apologetice. Frumuseţea de la sfîrşitul veacurilor, care va cuprinde lumea va fi o altă frumuseţe, va fi o frumuseţe sfîntă.

«grijă» sau chiar «spaimă» a existenţei şi neexistenţei. Această grijă se naşte din nevoia de a pune de acord gîndul cu înfăptuirea. Omul nu poate gîndi una şi înfăptui alta chiar cînd minte, pentru că vine în contradicţie cu sine însuşi, pentru că se neagă pe sine însuşi, se tăgăduieşte şi se desfiinţează singur. Dacă una gîndeşte şi alta face, nu mai este el însuşi. Şi la nimic nu ţine omul ca la persistenţa în existenţă, în propria-i existenţă. Chiar minciuna, minciuna ca «operă de artă», este gîndită şi realizată ca o operă de prestidigitator, o operă în aparenţă dedublată, dar în fond unitară. Năzuinţa lui firească, în care îşi concentrează toate energiile, este să fie cu adevărat ceea ce este. Mai mult sau mai puţin conştient, fără să fie un om de geniu sau să-i fi spus altcineva, instinctivul său memento este : *fii ceea ce eşti !* «Werde, was du bist» (Goethe).

Dar existenţa lui adevărată n-o constituie succesiunea de acte pe care le realizează, ci conştiinţa duratei sale proprii. Actele se pierd în tainele anilor şi vîrstelor, gîndirea însă, conştiinţa proprie, rămîne. Acţiunea, ca apele lui Heraclit, curge, se pierde undeva, dar eul profund, gînditor, rămîne. Dacă gîndul a stîrnit actul, după săvîrşirea actului gîndul rămîne şi se întoarce la sine însuşi, la eul cel adevărat. Eul cel adevărat este un fel de a vorbi, pentru că şi celălalt eu călător a fost o clipă tot atît de adevărat. Şi aici apare grava problemă : ce este eul ? Pe o anume treaptă a logosului gînditor omul ajunge să se întrebe : Dar, la urma urmelor, cine sînt eu ? Cine nu descoperă relaţia dintre logos şi ethos, dintre gînd şi faptă, paradoxuri de neînţeles şi le ia pe toate ca de la sine înţelese, cu siguranţă că vede totul sumar şi nu-şi face griji din cele neînţelese.

Lucrurile se petrec oarecum ca la războiul de ţesut, ca să ne servim de o comparaţie, firește necorespunzătoare ca toate comparaţiile. Toate sînt cunoscute şi date de la început : războiul, urzeala bătaia, iţele şi tot felul de modele din care să-şi aleagă. De cine sînt date şi cum, este altceva. Necunoscută e numai suveica. O suveică misterioasă, invizibilă, care duce firele vieţii de la o margine la alta a pînzei, între logos şi ethos, ţese firele vieţii şi face covoare minunate sau gheme încîlcite, după chibzuinţa sau capriciile ţesătorului după modelele pe care şi le alege şi după stăruinţa cu care le face. Este de altfel o suveică foarte docilă : complet la discreţia omului, poate să ţească, poate să stea, după cum vrea ţesătorul. Chiar dacă este invizibilă, lucrul ei este perfect vizibil. Şi dacă ar vorbi, la capătul firului, cînd se termină ţeava adunată la vîrtelniţă, ar putea să întrebe : «Ei bine, e gata ! Îţi place ?» Dacă ar vorbi s-ar lămuri şi o sumedenie de alte enigme filozofice. De aceea de mii de ani filozofii caută suveica.

În substanţă viaţa umană este ca un fir subţire, extraordinar de subţire, care, cu o hărnicie fără seamăn este dus de la gînd la faptă şi de la faptă la gînd, săvîrşind pe cale miracolul mutaţiei gîndului în acţiune şi al interpretării intelectuale a faptei, ca astfel omul să-şi făurească menirea. Pendulează fără răgaz între gîndire şi realizare, între abstract şi concret, între logos şi ethos. Lucrul acesta a fost

observat de la începuturile filozofiei. Estetica și-a fixat locul mult mai tîrziu, dar ca implicație a existat totdeauna.

Cel dintîi gînditor care a văzut locul propriu al logosului în cuprinsul filozofiei, a fost Heraclit din Efes, supranumit «obscurul» (skoteinos) [2]. Lui i se atribuie o lucrare *Despre natură,* care ar fi avut trei părți: «Una cu privire la univers, alta la politică și alta la teologie» [3], deci o fizică, o politică și o teologie. Puținele fragmente rămase de la el (131) [4] impresionează și astăzi prin originalitatea și adîncimea lor, exprimate într-un stil sentențios, scurt și scînteietor, presărat cu imagini somptuoase sau familiare, dar de o mare plasticitate. Vădit lucru, ne găsim în fața unui autentic filozof adînc preocupat de natura lucrurilor și de soarta lumii. Este un gînditor trist și ironic, care își ascunde gîndul sub echivocul paradoxului și disprețul sub expresia oraculară. Totuși, din aforismele pe care le avem și din fragmente cu caracter variat, se pot desprinde trăsăturile generale ale unui sistem de gîndire. În ce măsură acest sistem este original, aceasta rămîne încă o problemă pe seama specialiștilor.

Punctul de plecare al filozofiei heraclitiene este marea și neostoita prefacere a lumii. Împrejurul nostru și împreună cu noi toate se schimbă, întreaga existență este o caleidoscopică și contradictorie schimbare de decor. Existența este devenire fluidă și curge ca apa — «totul curge, nimic nu rămîne așa cum este» (πάντα ῥεῖ καὶ οὐδὲν μένει) —, expresie care nu se găsește în fragmente, dar care caracterizează concis gîndirea lui Heraclit și s-a popularizat în secolele de mai tîrziu. Elementul dinamic care pune totul în mișcare este focul. O concretizare în stilul vremii, destul de rudimentară, de primitivă și folclorică, dar din care gînditorul deduce o seamă de consecințe ontologice și cosmogonice, ajunse să fie astăzi surprinzător de actuale. «Nu ne putem scufunda de două ori în același rîu... Coborîm și nu coborîm în aceleași ape curgătoare, sîntem și nu sîntem» (fragm. 14, 15). «Această lume, aceeași pentru toți, n-a făurit-o nici vreunul din zei, nici vreunul din oameni. Ea a fost totdeauna, este și va fi un foc veșnic viu, care după măsură se aprinde și după măsură se stinge» (fragm. 9). «Toate se preschimbă în egală măsură cu focul și focul cu toate — așa cum mărfurile se schimbă pe aur și aurul pe mărfuri» (fragm. 3). «Toate se nasc prin foc și se vor mistui tot prin foc într-o universală conflagrație, un incendiu universal» (fragm. 9).

Acțiunea creatoare a focului care se întreține «cu măsură» are o regulă, am zice o lege universală, «logosul» pe care gîndirea îl deslușește în fenomene: «Oamenii se arată neputincioși să pătrundă sensul acestui logos care există din totdeauna, fie înainte, fie îndată ce au auzit despre el; deși toate se petrec pe potriva acestui logos, oa-

2. Athanase Joja, *Logos și ethos,* Editura politică, București, 1967, cap. *Actualitatea logicii și ethicii lui Heraclit,* p. 178—190.

3. Diogenes Laertics, *Despre viețile și doctrinele filozofilor,* trad. de C. Balmuș, cu studii și comentarii de A. N. Frenkian, ed. Academiei București, 1963, p. 424.

4. I. Banu, *Heraclit din Efes,* Editura științifică, București, 1963, Texte în original, cu traducere și comentarii. Fragmentele pe care le citîm, în continuare, sînt după această monografie.

menii seamănă cu niște nepricepuți cînd fac pe pricepuții» (fragm. 22). «Oamenii, deși sînt în neîntreruptă comunicare cu logosul care le gospodărește pe toate, se află în discordanță cu el, iar lucrurile de care se lovesc zilnic, le par străine» (fragm. 25).

Focul «cel veșnic viu» întreține o stare de conflict permanent, de război deschis care produce fenomenele : «Războiul este părintele tuturor, regele tuturor ; datorită lui, unii apar zei, alții oameni, pe unii îi face sclavi, pe alții liberi» (fragm. 39 ; cp. fragm. 38, 49).

Acest «război» ontologic este creatorul mișcării universale, care se produce de «sus în jos», de la focul de sus «spre lucruri, și de jos în sus, de la lucruri» spre foc. Alternanța aceasta este originea vieții și principiul unificării contrariilor, cînd «cele opuse se acordă și din cele discordante rezultă cea mai frumoasă armonie ; toate se nasc din luptă» (fragm. 49). «Drumul în sus și în jos este unul și același» (fragm. 45), gînd pe care îl plasticizează cu această așa de sesizantă comparație : «Tot una este începutul și sfîrșitul unei circumferințe (fragm. 11).

Un destin implacabil stăpînește lumea aceasta populată cu zei [5], în care «multe din cele divine scapă cunoașterii noastre din lipsă de credință» (fragm. 71). Acest destin este logosul sau necesitatea.

Etica lui Heraclit, deși restrînsă, este expresia practică a aceluiași logos «propriu sufletului», care «se sporește pe sine însuși» (fragm. 28). «Cercetînd hotarele sufletului, n-ai putea să le găsești, oricare ar fi cărarea pe care ai merge. Atît de adînc logos are» (fragm. 27). Logosul moral descinde deci din logosul universal : «Legea omenească se nutrește din legea cosmică» (fragm. 114). Cînd legea statului este conformă cu logosul, este respectată ; «Cînd legea normativă din cetate e străină de logos, ea trebuie respinsă... Eticul este marcat în gîndirea lui Heraclit printr-un număr redus de enunțări, constatăm noi, dacă trecem peste fragmente care cuprind anumite recomandări practice. Pe cît se pare, după părerea lui Heraclit, este morală acea comportare a omului care satisface exigențele logosului, ca ordine supremă a lucrurilor, ca ordine superioară. Ascultînd de comandamentele rațiunii superioare omul va ști și va putea să înfrîngă pornirile simțurilor, să practice virtuțile spiritului ; aceasta și nu alta este calea spre fericire, căci «dacă fericirea ar sta în desfătările trupului, am spune că boii sînt fericiți cînd găsesc să mînînce măzăriche» (fragm. 4) [6].

Prin întreaga ei structură fiind o gîndire a contradicțiilor, această filozofie este interpretată contradictoriu. De aceea a opta pentru vreuna din interpretările posibile ar însemna o prezentare parțială. Heraclit însuși este, alternativ, cînd pentru opoziții ireductibile, cînd pentru armonii sublime, în care se unifică totul ca într-un fel de *coincidentia oppositorum :* opozițiile și discordanțele «se acordă ; există o armonie a tensiunilor opuse, ca de pildă la arc și liră» (fragm. 50). Coarda lirei trebuie întinsă mult pînă să dea sunete armonioase ; coarda este în opoziție cu corpul lirei. Coarda arcului, de asemenea,

5. Diogenes Laertios, *op. cit.*, p. 425. 6. Ion Banu, *op. cit.*, p. 149, 153.

trebuie întinsă puternic pentru ca să lanseze săgeata. Coarda este în opoziție cu arcul, dar numai așa poate rezulta armonia : lansarea săgeții. În adîncul lor, în «natura» lor originară, toate fenomenele și obiectele particulare se confundă. Deosebirile zilelor, de pildă, sînt pur formale, pentru că «natura fiecărei zile este una și aceeași» și «fiecare zi este la fel cu celelalte» (fragm. 41).

S-ar părea că Heraclit a fost un pesimist. Juvenal se întreba : «Unde, oare, a putut găsi Heraclit atîtea lacrimi ?» Athanase Joja respinge însă legenda unui Heraclit «cîntăreț al tristeții universale» ca pe o «pură ficțiune». «Heraclit a înțeles mișcarea și transformarea universală, propulsată de lupta contrariilor. El a înțeles universalitatea contradicției imanente, a înțeles că *eris ton henantion* (lupta contrariilor) este lege și dreptate, că totul devine ca urmare a contradicției și necesității. Mișcarea universală și perpetuă îi apărea drept raționalitate (logos)... Mișcarea universală, prefacerea, trecerea de la formele inferioare la cele superioare, autodinamica și lupta contrariilor nu au asupra lui Heraclit înrîurirea deprimantă pe care o exercită asupra lui Parmenide ; dimpotrivă, acestea îl exaltă, trezesc în el entuziasmul și bucuria de a trăi. Credința în rațiune și în raționalitatea universului, în posibilitatea noastră de a cunoaște, în universalitatea rațiunii capabile de a face pe oameni să-și depășească granițele subiectivității — *idiaphronisis* (părerea personală) —, creînd astfel putința de a cunoaște, năzuința de a răspîndi rațiunea universală, entuziasmul pentru viață și pentru dinamismul ei — acestea sînt elementele umanismului autentic ce se regăsesc în gîndirea marelui filozof din Efes» [7].

Am reprodus aproape în întregime această vibrantă și densă pagină, și pentru sculpturala ei frumusețe de antologie filozofică, și pentru că este eminent autorizată, dar și pentru că această înaltă înțelegere a lui Heraclit explică deosebitul interes pe care l-au manifestat o seamă de gînditori creștini din perioada patristică pînă în prezent.

Iată, bunăoară, următorul text, aparținînd Sfîntului Ipolit :

«Heraclit vorbește despre o înviere a cărnii, a cărnii pe care o vedem și în care ne-am născut și știe că divinitatea este cauza acestei învieri și spune așa : *s-au înălțat înaintea aceluia care se afla acolo și au devenit paznici neadormiți ai celor vii și ai celor morți.* El adaugă că are loc o judecată a lumii și a tuturor lucrurilor din ea, prin mijlocirea focului, spunînd următoarele : *fulgerul le cîrmuiește pe toate,* adică le diriguiește, prin fulger înțelegînd focul veșnic. În continuare, pretinde că acest foc este înzestrat cu inteligență, fiind cauza care gospodărește totul în lume, îl numește lipsă și prisos. Lipsa, după Heraclit, este formarea lumii, iar prisosul este incendiul universal. *Căci pe toate,* afirmă el, *focul, la venirea sa, le va judeca și le va mistui»* (fragm. 6, 7, 8, 9) [8].

Sfîntul Ipolit ca și Sfîntul Iustin Martirul și Filozoful, cunoscuți teologi ai Logosului, precum și mulți dintre Sfinții Părinți, considerau

7. Athanase Joja, *op. cit.*, p. 189.

8. La I. Banu, *op. cit.*, p. 26—27, nota 41, cu rezerve asupra autenticității textului.

pe Heraclit, împreună cu Socrate, Platon şi Aristotel, drept «creştini înainte de Hristos». În efervescenţa teologico-umanistă, Erasm pronunţa această caracteristică formulă : «Sfinte Socrate, roagă-te pentru noi». Istorici contemporani ai filozofiei şi ai religiilor, creştini sau independenţi, consemnează interesante paralelisme în legătură cu filozofia lui Heraclit şi filozofia creştină [9]. Logosul lui Heraclit este, de bună seamă, o indicaţie exterioară şi formală, dar atunci cînd e vorba de sensul său pur heracliteean, sensul de fatală ursită, de implacabil destin, nu mai poate avea nimic comun cu Logosul creştin. În perspectiva creştină răsună înalt un nobil cuvînt, dar nu-i răspunde decît ecoul.

Ecoul logosului lui Heraclit s-a repercutat amplu asupra secolelor următoare. Tezele lui au fost reluate de Platon, Aristotel şi mai ales de stoici. În filozofia stoică raportul dintre logos şi ethos este dus pînă la ultimele sale consecinţe interpretative [10]. Stoicismul a fost o filozofie mare şi de lungă durată. Mai bine de şase secole gîndirea europeană s-a desfăşurat sub influenţa acestui curent de gîndire codificată într-o orientare filozofică unitară sau diversă, explicită sau disimulată. Îndreptar moral al Imperiului roman, stoicismul s-a strecurat tacit şi în evul mediu, constituind oarecum postamentul natural al moralei naturale, pe care se construia atunci morala supranaturală. Reluat «cu entuziasm» [11] în epoca Renaşterii, el şi-a continuat dăinuirea sporadic pînă în zilele noastre. Atitudinea stoică în faţa vieţii a inspirat multe spirite mari, de la Boethius la Montaigne, Descartes, Spinoza, Montesquieu, Kant, Maine de Biran, Emerson. Descartes, de pildă, în căutare de «principii» pentru morala naturală nu găsea o mai bună călăuză decît *De vita beata* a lui Seneca.

Succesul din trecut, care a asigurat filozofiei stoice un loc atît de important în evoluţia gîndirii umane, se datoreşte desigur şi sincretismului care îi stă la bază, însă în mare măsură şi arhitectonicii artistice cu care înţeleptul antic înfăţişează idealul său de viaţă. Stoicismul vrea să fie filozofia insului care se răzbună superb de toate privaţiunile, constrîngerile sau umilinţele la care îl obligă viaţa reală de fiecare zi, refugiindu-se în gîndire, în lumea liberă a idealului. Este doar epoca sclaviei, cînd viaţa reală era urîtă, plină de contradicţii subumane şi de servituţi. Lanţurile sclaviei erau atît de tari încît nu era înţelept lucru ca cineva să se gîndească să le rupă. Şi nici nu exista vreo speranţă ca ele să cadă singure într-o zi. Singura portiţă de ieşire pentru cugetul chinuit nu era decît poteca înţelepciunii. Această cărare ducea spre o altă lume, o lume fără stăpîni şi robi, o lume de minunaţi oameni liberi, o lume raţională, logic constituită. Înţeleptul descoperă structura universului, sufletul lumii, providenţa şi raţiunea ei universală şi eternă,

9. Gonzague Truc, *Histoire de la philosophie*, éd. Fischbacher, Paris, 1950 ; Jacques Chevalier, *Histoire de la pensée*, éd. Flammarion, Paris, 1955.

10. Cf. Athanase Joja, *op. cit., cap. Logos şi ethos în filozofia stoică*, p. 5—65.

11. E. Bréhier, *Du Sage antique au citoyen moderne*, éd. A. Colin, Paris, 1921, p. 1—55.

descoperă logosul care o conduce și află că și omul este întocmit aidoma cu universul că este înzestrat cu articulații intelectuale de amploare universală prin care el, umilul sclav Epictet, se integrează trup și suflet în marele organism al totului, se ridică mai presus de lume, de stăpîni, de regi, fiind egal cu zeii.

Stoicii considerau universul o ființă vie, rațională și desăvîrșită. Ei comparau și filozofia cu ceva viețuitor, cu o ființă vie. Doctrina filozofică, după stoici, se divide în trei părți : fizica, etica și logica. Filozofia, spun ei, este asemenea unui animal, logica corespunzînd oaselor și tendoanelor, etica — părților cărnoase. O altă comparație folosită de stoici este aceea cu un ou : coaja este logica, pe urmă vine albușul, care-i etica, iar gălbenușul din centru este fizica. Mai asemuiau filozofia și cu un cîmp purtător de roade : logica fiind gardul care-l înconjoară, etica — recolta, iar fizica — solul sau copacii ; sau cu o cetate bine apărată cu ziduri și cîrmuită de rațiune. «Nici una din aceste părți, spun unii dintre stoici, nu-i independentă de alta, ci toate se țin împreună și expunerea lor o făceau combinînd cele trei părți. Alții totuși așază pe primul loc logica, pe al doilea loc fizica și pe al treilea etica» [12].

Cele trei părți sînt deci trei formațiuni vitale care se condiționează și se îndrumează una pe alta. Se disting, dar nu se separă ; se unesc, dar nu se confundă. Relația întreită dintre ele este ca legătura dintre părțile unui corp viu care are cap, trunchi și membre. Se disting și au lucrări proprii la care colaborează și celelalte, dar nu despart unitatea organismului. Toate trei sînt expresia aceluiași logos care le conduce. Este același logos care conduce și universul. Rațiunea insului este identică, se contopește cu rațiunea obiectivă și universală, fiind și ea emanație a aceluiași «foc făurar» — logosul. În natura acestui logos se identifică de asemenea necesitatea și libertatea. Necesitatea, pentru că nu se poate «sustrage propriei sale naturi», ci el trebuie să fie ceea ce este, logos ; libertatea, pentru că supunîndu-se necesității se supune lui însuși, nu intervine o determinare dinafară, străină de natura și de voința sa.

Înțeleptul descoperă acest mecanism al raportului dintre necesitate și libertate și atunci e fericit. Toate cîte se întîmplă se fac pentru că așa trebuie să fie, pentru că sînt necesare, așa sînt decretate de logosul divin. Această necesitate absolută este ireformabilă. Chiar sclavia este o necesitate care se impune și care nu poate fi schimbată, cum nu poate fi schimbată nici mizeria, boala, nedreptatea, moartea. Ce poate fi schimbat aici ? O schimbare care să răstoarne raportul dintre necesitatea de neclintit și libertatea înăbușită ? Atitudinea, înțelegerea necesității. Această înțelegere este înțelepciunea. Ea înalță spiritul pînă la luminile logosului, cînd vede că necesitatea impusă de logos este logic necesară și că logosul a ales calea cea mai bună, calea de urmat cu necesitate.

Acest gen de cunoaștere teoretică este prezentat de stoici ca o cunoaștere activă. Ea nu este numai contemplație a logosului, ci este

12. Diogenes Laertios, *op. cit.*, p. 341.

şi acţiune, nu este numai asceză *(askisis)*, ci este şi exerciţiu voluntar susţinut, este virtute. Înţeleptul va trebui să facă efortul constant de a voi ceea ce voieşte logosul, chiar dacă alte hotărîri ale lui îl lovesc de moarte. El ştie că aceasta a fost hotărîrea logosului şi conştiinţa acestei necesităţi îi exaltă voinţa ca s-o primească senin. Răsplata efortului o vede în însuşi exerciţiul liber al acestui efort de acceptare a destinului. El are satisfacţia intimă că e mai presus de împrejurări şi de necesitate. Voinţa lui se ridică la rang de valoare metafizică atunci cînd nu necesitatea îl loveşte, ci cînd loviturile destinului vin oarecum de la el însuşi, de la eul său identificat cu non-eul logosului.

«Stoicismul exaltă voinţa omului şi proclamă îndoita sa măreţie — mai întîi prin consubstanţialitatea lui cu raţiunea divină, apoi prin tăria voinţei sale care îi întemeiază libertatea» [13]. Totul este gîndire. Dumnezeu însuşi este gîndire, într-un înţeles mult deosebit de cel platonic sau aristotelic. Totul se petrece în univers conform cu această gîndire a naturii, a lui Dumnezeu, a destinului. Nimeni în univers n-ar putea gîndi mai bine şi mai profund decît logosul divin. Stoicii s-au străduit să identifice logosul cu destinul *(eimarmène)*, s-au străduit să deducă din logos o providenţă specifică *(pronia)*, care prevede şi prescrie totul spre cea mai mare fericire a oamenilor. Înţeleptul se identifică total cu această providenţă şi de aceea îi este hărăzită cea mai mare fericire şi cea mai deplină libertate posibilă : consimţind să se supună lui Dumnezeu se identifică total cu Dumnezeu, devine Dumnezeu. «Nu mă supun lui Dumnezeu, ci ader la cele hotărîte de El» *(Non parco Deo sed assentior)*, spunea Seneca. De altfel nici nu-i rămîne omului o altă cale. Pentru că, aşa cum spunea tot Seneca : «Destinul îl duce lin pe cel ce consimte, dar îl ia tîrîş pe cel ce se împotriveşte» *(Ducunt volentem fata, nolentem trahunt)* [14].

Stoicii afirmă că nimeni n-ar putea să rezerve omului o fericire mai mare decît destinul. Omul singur, prin sine însuşi, n-ar putea face nimic pentru fericirea proprie. În felul acesta filozofia stoică, filozofie a efortului, a resemnării, a voinţei încordate şi a eroismului moral se îndreaptă surprinzător spre un optimism leibnizian : *tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles*. Pentru stoici, prin raţiune omul se liberează de mizerie şi banalitate, devine autentic, pentru că este expresia vie a raţiunii care circulă şi ordonează toate lucrurile în univers, care guvernează universul, iar după consumarea lui în *eopyrosis* rămîne unica şi inefabila realitate, sub forma focului pur din care va purcede — pentru a cîta oară ? — o lume întinerită.

— Qui de nous, qui de nous, deviendra un Dieu ?, se întreba, dezamăgit, un poet.

— Oricare dintre noi, i-ar fi putut răspunde un stoic.

---

13. Athanasie Joja, *op. cit.*, p. 35. «Libertatea mea se realizează în necesitate — eu vreau necesitatea, vreau destinul, întrucît aceasta este expresia raţionalităţii ; nu pot voi o libertate de indiferenţă. Fiinţă raţională, eu nu pot voi, decît esenţa în ea însăşi, care este raţionalitatea ; de aceea eu accept destinul, expresie a raţionalităţii, dar acceptîndu-l nu mă supun unui lucru străin, ci propriei mele naturi şi, ca atare, sînt liber. Iar conştiinţa libertăţii mele, a tăriei voinţei mele, produce o beţie raţională, o beţie sobră, *sobra ebrietas*».

14. Seneca, *Scrisori*, 67, 107.

«Omul este, prin esența sa, un animal rațional. Or, orice animal și, în general, orice existent — mineral, plantă etc. — trebuie să se conformeze naturii sale. *Fii esențial*, cum va spune, în secolul al XIX-lea un mare gînditor. Fii conform cu propria-ți natură, fii credincios esenței tale și vei fi fericit» [15].

Înțeleptul stoic este acest îndîrjit conformist, de aceea este fericit și liber. Dar acest optimism abstract, teoretic, este oricînd spulberat de necruțătorul tragism al vieții. Doctrina stoică nu a avut remedii împotriva lui. Logosul stoic năzuia să fie destin și providență care hotărăște fiecărei ființe, fiecărei existențe, de la atom pînă la astru, fiecărei mișcări, un loc și un rost absolut determinat, în așa fel ca să nu mai fie posibilă nici o mișcare neprevăzută sau întîmplătoare. Viața reală însă este plină de neprevăzut. În disperare de cauză, stoici cu nume mari recurgeau la paleative, la oracole, ghicitori și vrăjitori, la tîlcuitori de vise, la tămăduitori necinstiți. Superstiția își continua drumul. Epictet a condamnat practica foarte răspîndită a ghicitului. Se citează cazul unui impostor cu talente de ventrilog, Alexandru din Abonotica, vestit în epocă pentru că făcea să vorbească un șarpe divin. Venit la Roma și consultat ca un oracol, a reușit să pătrundă pînă în straturile cele mai de sus ale imperiului, să-și căsătorească fiica — pe care pretindea că o are de la lună — cu bătrînul consul Rutilianus și să fie astfel admis în consiliul lui Marcu Aureliu. În ajunul expediției din Panonia, împăratul a consultat șarpele lui Alexandru și în urma răspunsului dat de șarpe, a aruncat solemn în Dunăre doi lei vii. Istoricul, căruia îi datorăm această informație nu poate să nu observe că dacă atît de mare putere avea superstiția asupra împăratului filozof, ce putere va fi avut asupra celor simpli și ignoranți, care «nu numai că nu erau în stare să-și scrie gîndurile, dar nu erau măcar în stare să gîndească» [16].

Și cînd nici superstiția nu mai lăsa vreo speranță, stoicismul recomanda sinuciderea. În astfel de împrejurări stoicii obișnuiau să spună : «Cînd casa e prea plină de fum, tu poți să ieși din ea». Cu aceasta ei călcau în picioare deodată trei din dogmele lor fundamentale : demnitatea morală, cu tot ciclul ei de îndatoriri, virtutea eroică, ce pretindea să înduri fără cîrtire orice lovitură a destinului, acceptînd hotărîrea soartei ca o supremă fericire, și indiferența absolută. Pentru triumful virtuții și fericirii sale înțeleptul ar fi fost dator să fie indiferent față de orice împrejurări exterioare, deci și față de casă și fum.

Panlogismul stoic se dovedea neputincios în fața iraționalului. Rațiunea singură nu poate cuprinde întreaga existență. Dincolo de marginile ei cunoscute și determinate sau determinabile, se întinde infinitul, nedeterminatul, indeterminabilul, necunoscutul exterior, alături de care palpită și necunoscutul interior al sufletului ; marea frămîntare

15. Athanasie Joja, *op. cit.*, p. 15. Expresia «fii esențial» aparține gînditorului creștin, din secolul al XVIII-lea, Angelus Silesius († 1774) care, în opera sa, *Der cherubinische Wandersmann* (Heruvimicul pelerin) rostește una dintre cele mai patetice chemări din cîte au fost adresate oamenilor : *Mensch, werde wesentlich !*

16. Paul Allard, *Histoire des persécutions*, Paris, 1903, t. I, p. 353.

lăuntrică a sufletului cutreierat de pasiuni şi de emoţii, care se sustrag de sub imperiul raţiunii. Dacă sufletul este raţiune, dacă universul este raţiune, cum se face că există totuşi pasiuni iraţionale şi de ce atunci raţiunea înţeleptului nu coincide cu raţiunea universală? Sau de ce raţiunea universală nu oferă raţiuni pentru realităţi iraţionale? Toate încercările lor de a justifica logic astfel de paradoxii au rămas irevelante. Ele au avut totuşi o urmare rodnică, pentru că au dezvoltat logica pînă la trepte pe care le admirăm şi le folosim şi astăzi.

Tot aşa de neputincioasă s-a dovedit filozofia stoică şi cu privire la raportul dintre necesitate şi libertate, dintre eu şi univers, dintre viaţă şi moarte. Eul se contopeşte cu non-eul logosului universal, subiectivitatea se pierde în obiectivitatea universală. Este această dispariţie a eului soluţia consolatoare, rezolvarea «logică» şi «naturală», conformă cu exigenţele vieţii şi cu structura gîndirii? Adevărul este că eul uman nu se resemnează şi nu acceptă să dispară. Nu poate accepta să dispară. A dispare în viitor înseamnă că a dispărut de pe acum sau este ca şi cînd n-ar fi. Existenţa lui actuală îi apare ca absurdă. Stoicismul încearcă o prestidigitaţie filozofică: preconizează dilatarea clipei pînă la măsura veşnicei şi dilatarea insului individual pe măsura infinitului. De aceea înfruntă moartea, moartea reală, cu o demonstraţie: stînd de vorbă cu moartea, îi aruncă peste umăr o sfidare: ştii, între noi fie vorba, dar tu, moarte, nu exişti! Tu nu vezi că eu sînt veşnic? Dialogul stoicului cu moartea ar putea continua, dar moartea nu pierde vremea niciodată. Viaţa este scurtă şi stoicul ştie şi lucrul acesta, dar ce importanţă are, el o decretează lungă, eternă şi cu aceasta consideră teoretic, că totul e cît se poate de bine. «Este caracteristic artistului celui mare de a fi ştiut să închidă întregul într-un spaţiu neînsemnat. Înţeleptul se simte tot atît în largul său, în cadrul existenţei sale, ca Dumnezeu în desfăşurarea veacurilor», scrie Seneca [17].

E limpede: partea şi întregul sînt unul şi acelaşi lucru. Părticica de raţiune a înţeleptului, cînd a luat contact cu raţiunea universală, devine raţiune universală; picătura dizolvată în ocean devine oceanul; clipa devine eternitate: *Sentimus nos aeternos esse* (Spinoza). Ceea ce Dumnezeu înfăptuieşte în eternitate, înţeleptul face într-o clipă. El calculează cu intensităţi şi valori calitative pe care Dumnezeu însuşi nu le are. Prezumţia sofiologică devine de-a dreptul monstruoasă. Aceasta îl făcea pe Pascal, care de altfel admira pe stoici, să deteste orgoliul lor, pe care îl numea un «orgoliu diabolic».

Libertatea stoică urmează acelaşi ritm şi se motivează cu subterfugii — negreşit, de bună credinţă — dar, în fond, subterfugii. Libertatea stoică este imaginară. Este un fel de compensaţie intimă, morală, faţă de constrîngerea socială a sclaviei. Sclavul visează stoic libertatea, are o înaltă idee despre libertate şi pentru că are ideea, se socoteşte realmente liber. De aceea se mulţumeşte cu atît. Hegel a numit cu drept cuvînt morala stoică o morală de sclavi.

17. Seneca, *Scrisori*, 55.

Întrebările fundamentale cu privire la sensurile vieții, ale vieții reale, care formează substanța ethosului, rămîn fără răspunsul liniștitor. Problema răului din lume și mizeria omului cer imperios rezolvări umane, concrete, imediate. De unde vine răul și din ce cauză, cum poate fi remediat, ce trebuie făcut, ce trebuie să gîndim și ce trebuie să facem, sînt condițiile fundamentale ale ethosului, care se răsfrîng nemijlocit asupra vieții insului și a colectivității. Acceptarea resemnată a stoicismului nu rezolvă nici teoretic, nici practic, nimic. Nu e nici un eroism să te lași strivit de rău, fără să-l înțelegi și fără să lupți cu răul. Stoicul acceptă să fie victimă surîzătoare, dar surîsul nu este o energie etică ; el poate avea cel mult o semnificație estetică. Imperativul eroic al vieții nu este să fii un înfrînt al răului, ci să faci orice jertfă în lupta cu răul, pentru triumful binelui împrejurul tău și în conștiința ta.

Pentru a desfășura o acțiune etică se cere simultan o prevenire, o educație, o filozofie. Dacă n-ar exista răul, n-ar fi nevoie de filozofii și n-ar fi apărut nici cea stoică. Trebuie scrutate rădăcinile răului, simultan însă învederate și liniile de acțiune ale binelui. Nepăsător nu poate fi nimeni. Prezența răului în lume este tocmai cea dintîi indicație pentru om că menirea omului este să lupte pentru suprimarea răului, pentru îmbunătățirea lumii și a lui însuși. Acestea sînt evidențe. La stoici însă răul real e doar aparent, o discordanță care face parte din marea simfonie, singura reală. Totul rămîne în seama lui Zeus. In celebrul imn al lui Cleante se spune : «Nimic nu se întîmplă fără tine... Tu îmbini pe cele bune cu cele rele și pentru toate nu există decît o rațiune unică și veșnică...». Aici se vorbește de rațiune, de combinații tainice, dar în nici un fel nu se poate descifra rațiunea crimelor, a calamităților, a războaielor, a morții. Filozofia și pietatea lor i-au condus pe stoici spre un ideal de măreție a omului, dar ei au uitat, după spusa tot a lui Pascal, «sentimentul mizeriei omului».

Stoicismul a fost tentativa eroică de a converti ethosul în logos, de a construi o morală cu «principii clare și distincte» (Descartes), întocmită lineal, *more geometrico demonstrata* (Spinoza). Aceasta s-a făcut, dar cu un mare sacrificiu : a fost sacrificat ethosul, realitatea, viața, care se dezvoltă după o cu totul altă geometrie, plină de necunoscute. Morala stoică a devenit un păienjeniș de concepte și prescripții formale, desprinse de realități, un fel de calmante care tratau efectul, dar nu cauza răului. Etica stoică a devenit o abstracție [18], fără rădăcini în solul divers și mișcător al vieții. De aceea s-a perimat.

Totuși el are merite reale. A pus problemele majore ale spiritului, chiar dacă n-a reușit să le dezlege. S-a aplecat cu minuțiozitate asupra fenomenelor morale și a ajuns la unele sistematizări durabile. A pus problema libertății cu îndrăzneală și a gîndit adesea cu finețe și cu adîncime, însă și cu o amărăciune vecină cu disperarea. Strania aventură a gîndirii stoice a fost o instructivă rătăcire.

18. Athanasie Joja *(op. cit.*, p. 21, 39, 61) evidențiază pregnant caracterul formalist al moralei stoice.

De altfel nu e numai cazul stoicismului. Şi alte filozofii ale vremii, toate religiile şi misterele antice sînt laolaltă dibuiri variate în căutarea unui drum drept şi sigur spre adevăr şi bunătate, spre logos şi ethos. Este o epocă sfîşiată de mari contradicţii, de elanuri de puritate alături de vicii grosiere sau rafinate, de năzuinţe şi deznădejdi, de violenţe şi moarte, de lux şi nepăsare. Peste toate domnea o învălmăşeală de naufragiu. Lumea nu mai avea alta de făcut decît să se arunce în valuri şi să se agaţe, aşa cum prevăzuse Platon, de ce-i va cădea fiecăruia la îndemînă : o nădejde, o conjunctură, o filozofie, un mit, un rit, pînă în ziua în care se va putea salva «pe barca sigură a unei dumnezeieşti învăţături» (Platon).

*

În aceste împrejurări apare Logosul despre care vorbeşte Sfînta Evanghelie după Ioan. Prologul acestei Sfinte Evanghelii, solemn ca un început de dramă, maiestos cum nu se cunoaşte ceva asemănător în toate literaturile lumii, cu excepţia doar a începutului Genezei, cuprinde *in nuce* întreaga metafizică a creştinismului.

«La început era Logosul» rezolvă tranşant obscura problemă a începuturilor. Logosul este obîrşia existenţei, este raţiunea creaţiei şi a creaturilor.

Sfinţii Părinţi au tradus termenul *Logos* prin *Cuvîntul*. Dintre aşa de multele semnificaţii ale acestui termen, Biserica a ales acest echivalent. Şi a făcut acest lucru pe temeiuri mari. Sfîntul Evanghelist Ioan l-a înscris la începutul Prologului său pe temeiuri infinit mai mari. Nu l-a luat din vorbirea curentă, nici din filozofii, de la Heraclit, de la stoici, de la Filon, din teozofiile egiptene, sau din altă parte, pentru motivul că adresîndu-se grecilor cu o expresie a lor nu făcea alta decît să aducă apă la fîntînă. El nu li se adresa ca să le spună ceva pe care ei îl ştiau de multă vreme şi despre care li se vorbise de secole de-a rîndul. Preocuparea lui nu era o prelegere filozofică, nici o dispută cu sectele iudaice. Logosul Sfîntului Ioan conţinea un mesaj infinit mai presus de aceste conjuncturi de circumstanţă. El vestea pe Fiul lui Dumnezeu şi pentru aceasta se ferea cutremurat de metafore şi de vorbe goale. Pentru el Fiul lui Dumnezeu nu era o figură de stil sau un concept ; Fiul lui Dumnezeu era o covîrşitoare realitate : «Ce era de la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noştri, ce am pipăit cu mîinile noastre, despre Cuvîntul vieţii, aceea vă vestim» (I Ioan I, 1).

Nimic mai bizar şi mai contradictoriu pentru această epocă decît să afle că Dumnezeu a avut un Fiu.

Sfîntul Ioan a consemnat totuşi această vocabulă populară în toate graiurile pămîntului cu o sublimă simplicitate : Fiul lui Dumnezeu este Cuvîntul Lui. Precizia termenului exclude orice echivoc şi abia dacă ar avea nevoie de comentarii. Decizia lui e fără pendulări filozofice ca la Faust, căci pactul său este semnat cu Duhul Sfînt. Sub sfînta inspiraţie scrie apăsat ὁ λόγος Cuvîntul.

Sfîntul Ioan a dat astfel lumii putinţă să înţeleagă pe Dumnezeu şi vrerile Lui. Cuvîntul luminează, face perceptibil, trezeşte în suflet şi sădeşte în el claritǎţi şi puteri nesfîrşite. Dumnezeu vorbeşte. Dumnezeu încetează de a mai fi o realitate misterioasă, mută şi surdă, sau un redutabil judecător care vorbeşte prin trimişi, ci de data aceasta vorbeşte de-a dreptul. Extraordinara noutate era faptul că vorbea prin Fiul Său. Dar curînd spiritele aveau să se dumirească. Biserica a preluat tezaurul divin al Cuvîntului lui Dumnezeu, l-a apărat cu preţ de sînge şi-l păstrează cu scumpătate. Învăţătura Bisericii este şi în această privinţă de o incomparabilă înălţime.

Cuvîntul lui Dumnezeu exprimă gîndirea Lui. Logosul implică astfel şi ideea de gîndire sau de raţiune. În acelaşi timp cei ce vorbesc sînt persoane, — persoane care comunică. Logosul include deci şi ideea de comuniune, de dialog viu. Conceptele abstracte sînt impersonale, raţiunile discursive rămîn abstracţii interioare, închise într-o subiectivitate nedefinită, simplu monolog interior, unde nu se conturează nici eul, nici non-eul, nici persoana, nici nu se afirmă acest raport creator între *eu şi tu*. Cuvîntul singur leagă eul cu celelalte persoane. Logosul presupune astfel relaţii şi sentimente care dau certitudinea unei identităţi morale în care eul este tot una cu celălalt : *eu sînt tu*. Eu nu ştiu cine eşti tu, atîta vreme cît taci. Nu ştiu nici cine sînt eu pentru tine, atîta vreme cît taci. Nu ştiu chiar cine sînt eu, pentru mine, atîta vreme cît taci. Tăcerea e ca o noapte neagră, fără stele, atîta vreme cît taci. E un răsărit de soare, cerul se luminează, cînd vorbeşti. Tăcerea este ca moartea.

De aceea Fiul lui Dumnezeu rupe tăcerea şi vorbeşte în graiul de fiecare zi al oamenilor. Este om : «Şi Cuvîntul s-a făcut trup şi s-a sălăşluit între noi şi am văzut mărirea Lui, mărire ca a unuia născut din Tatăl, plin de har şi de adevăr» (Ioan I, 14).

Logosul creştin nu este deci o ficţiune, o «abstracţie», un produs al spiritului uman. El este încorporarea la modul uman a tuturor valorilor care constituie şi orientează viaţa omenească. In El se unifică reguni ontologice naturale şi supranaturale care în geografia gîndirii umane sînt separate de oceane de realitate. Pînă la El oamenii au vorbit între ei timid şi felurit despre Dumnezeu, despre voia lui Dumnezeu, despre viaţă şi moarte, despre om şi despre soartă şi despre alte lucruri foarte alese şi necesare, fără să aibă vreodată certitudinea absolută şi pe măsura omului că toate acestea există, că se reazemă pe un fundament etern. Oamenii se înfioară cînd se gîndesc la astfel de adevăruri, pentru că sînt tot timpul chinuiţi de îngustimea vieţii lor şi nici nu văd cum ar putea cineva să le aducă un spor de viaţă, o viaţă neasemănat mai plină şi mai adevărată. Se privesc tot timpul pe ei înşişi şi se înspăimîntă cînd văd că speranţele şi sentimentele care îi încălzeau odinioară au murit rînd pe rînd şi poartă în inimă un adevărat cimitir de euri defuncte. Toate au fost pline de eul lor de atunci, toate erau vii. Ca Heraclit, se caută şi nu se găsesc. Heraclit spunea : «m-am căutat pe mine însumi» (fragm. 76), dar n-a spus pe cine a găsit sau dacă a găsit ceva. N-a cutezat să spună nimic, pentru

că n-a mai putut găsi nimic. Privind la fericirile lor sfărîmate, nu pricep cum s-ar mai putea încropi o fericire veşnică. Pentru reanimarea lor trebuie să se producă ceva concret, imediat şi material tangibil, ceva care să le dea o vigoare nemuritoare. Simpla cugetare şi analiza morbidă a eului nu duce la nimic. Ei au trebuinţă de certitudinea concretă. Concretul are multe sfere de cunoaştere care scapă investigaţiilor şi pentru ei cele mai înalte dintre ele sînt încă acoperite de nori.

Aplecarea asupra eului, ca în cazul lui *cogito* cartezian sau în filozofiile eului — mai vechi sau mai noi — abia dacă arată de unde trebuie pornit. Cogito cartezian porneşte de la eu — eu cuget — şi vrea să descopere existenţa, fiinţa : *cogito, ergo sum,* eu cuget, deci eu exist. Cugetarea descoperă deci existenţa. În aparenţă s-ar zice că ar fi aşa. Gîndirea dă certitudinea existenţei, dar numai a existenţei celui care gîndeşte. S-a observat de multă vreme că în bună logică cogito cartezian, ca să spună ceva, ar trebui formulat astfel : *cogito, ergo sum cogitans,* cuget deci exist cugetînd. Gîndirea, cînd gîndeşte, nu descoperă decît gîndirea, gîndirea existentă [19], este adevărat, dar existentă numai ca gîndire, nu existentă ca existenţă. Pare o logo-

19. Punctul de plecare al idealismului modern este că gîndirea se cunoaşte pe ea însăşi înainte de a cunoaşte existenţa. Porneşte de la cogito. Acest *cogito* a exercitat un fel de vrajă asupra gîndirii europene, invadată de psihologism. El este atribuit lui Descartes, deşi trecutul său este îndepărtat. Sub o formă mai puţin sistematică, se întîlneşte la Fericitul Augustin. Descartes are meritul de a-l fi interpretat «metodic», cu lăudabila intenţie de a înfăţişa o nouă metodă de cunoaştere a lumii exterioare, a obiectelor reale, a ideilor. El a formulat acest *cogito ergo sum* cu scopul de a găsi o evidenţă a existenţei. Acceptînd *cogito* cartezian, aşa cum l-a înţeles Descartes, sistemul său pare că rezistă. Experienţa şi verificarea a făcut-o Husserl. Descartes voia să descopere bazele ştiinţei universale şi de aceea a aplicat din capul locului un radicalism absolut : a înlăturat din cugetare tot ce i s-a părut că nu e cugetare, ca să izoleze un *cogito* pur, întemeiat pe certitudinea absolută a eului şi a principiilor axiomatice înnăscute, ale eului. Idealul era geometria ca exemplu perfect de ştiinţă pură. El a pierdut însă din vedere că această ştiinţă universală trebuie să întemeieze şi axiomele geometrice şi chiar mai mult : trebuie să se legitimeze ea însăşi în faţa existenţei. *Cogito* cartezian, propus ca pur desprins de restul universului, este o iluzie genială. Interpretat apoi în lumina idealismului pe care l-a generat, s-a ajuns inevitabil la un rezultat cu totul opus. Kant şi fenomeniştii au scos din plin în evidenţă acest lucru. *Eu cuget* nu poate fi desprins de restul universului, nu se poate sustrage de sub principiile prime ale fiinţei, decît sub sancţiunea negaţiei totale. *Eu,* ca să se poată afirma, trebuie să se definească în raport cu tot ce nu este *eu,* cu tot ce-l limitează, ceea ce înseamnă integrarea lui ontologică în fiinţă, în existenţă, sub autoritatea principiului identităţii care defineşte fiinţa. În acest cadru *eul* poate conchide, dar conform cu principiul identităţii = eu sînt, eu, nu pot fi altceva, identic cu altceva, nu pot fi identic decît cu mine însumi. *Cuget* este de asemenea o acţiune definită. Dar şi *eu* şi *cuget* definesc acţiunea unei fiinţe relative înglobată în existenţă. Existenţa preexistă şi această existenţă preexistentă îi oferă cadrul ca să existe şi să cugete. De aici înainte nimic nu-l mai poate autoriza pe *cogito* să conchidă la *sum* în sens ontologic. *Sum :* exist am existenţă, dar de unde o am ? Mi-am creat-o singur ? Nu, pentru că *eu* nu sînt altul şi nu fac altceva decît cuget. Nu produc fiinţa. Pe *sum* l-am luat de la alţii, pentru a avea şi eu un rost în lume. Conform acestui *cogito* cartezian, tot ce putem spune este : *cogito ergo sum cogitans,* cuget deci exist cugetînd, o existenţă plutitoare, fără o identitate ontologică. Şi dacă privim această nouă ipostază a lui *cogito* în lumina principiilor idealiste după care nu cunoaştem lucrurile reale, ci reprezentările, atunci *cogito* capătă această formă : cuget deci exist cugetînd. Iar ultimul avatar al lui *cogito* ar fi : *cogito ergo sum cogitans — ergo non sum.* Adică : *Cogito ergo non sum.*

mahie, dar existența nu este un derivat, o concluzie rațională, o *ens rationis*. Este *ratio rationis*, este suportul inteligenței.

Cogito nu poate conchide la *ergo sum* fără a presupune existența ființei ontologice, anterioară gîndirii și fără care gîndirea nu se cunoaște decît pe ea însăși ca gîndire. Pe de altă parte însuși eu din «eu cuget» este fatal dat în condiții ontologice. *Eu* nu se situează în afară de ceea ce există, de ființă și existență. Eul nu se poate afirma în afară de hotarele ființei. Și nimic nu poate fi gîndit decît în funcție de ființă. Clasicii filozofiei ființei, încă de pe vremea lui Descartes, «inventatorul filozofiei eului», au arătat că însăși inteligența nu este inteligibilă pentru ea însăși, decît în funcție de ființa pe care o cunoaște direct, înainte chiar de a se cunoaște pe ea însăși prin reflecție. Subiectivismul gîndirii duce inevitabil la solipsism. Omul nu poate să spună cogito ergo sum, pornind de la cugetare. Singur Dumnezeu ar putea spune cogito ergo sum pentru că El a putut spune despre Sine : «Eu sînt Cel ce sînt... Cel ce este» (Ieș. III, 14). Numai gîndirea divină se identifică cu ființa, cu existența. Eul uman este doar părtaș și la gîndirea și la ființa divină. El gîndește și ființează prin mijlocirea lui Dumnezeu. De aceea a venit în lume mijlocitorul.

Tot aici se află și pricina pentru care Mîntuitorul face zguduitoarele Sale afirmații : «*Eu sînt* Calea, Adevărul și Viața. Nimeni nu vine la Tatăl decît numai prin Mine» (Ioan XIV, 6). «*Eu sînt* lumina lumii. Cel ce-Mi urmează Mie, nu va umbla prin întuneric, ci va avea lumina vieții» (Ioan VIII, 12). «*Eu sînt* pîinea vieții» (Ioan VI, 48). «*Eu sînt* învierea și viața» (Ioan XI, 25). «Veniți la Mine toți cei osteniți și împovărați și *Eu* vă voi odihni pe voi» (Matei XI, 28). Acest *Eu* uriaș, divin și uman în același timp, este piatra de hotar în toate căutările spirituale ale lumii. Nici pînă aici, nici de la El încoace, nimeni, dîndu-și seama de gravitatea întreprinderii, n-a putut spune despre sine că el este încorporarea învățăturii sale. Relativitatea și aproximațiile adevărurilor umane au dobîndit un criteriu absolut și pe măsura înțelegerii umane. Inteligența umană este prin natura ei potențială și condiționată. Ea concepe adevărul progresiv și fragmentar, deși aspiră cu fervoare spre adevărul absolut. Dintre oameni, numai «sfîntul» depășește obstacolele intelectului speculativ, alungă din cuget îndoielile, renunță la autonomia gîndirii după ce a urcat toate treptele ei și își găsește odihna duhului pe temeiul principiilor celor mai adînci ale existenței, a căror evidență nu aparține decît lui Dumnezeu. Sfîntul este fericit și liber : «De rămîneți în cuvîntul Meu, sînteți cu adevărat ucenicii Mei ; și veți cunoaște adevărul și adevărul vă va face liberi» (Ioan VIII, 31—32).

Logosul creștin este Cuvîntul lui Dumnezeu, *El este*, ca și Tatăl și a spus oamenilor : *Eu sînt*. S-a încorporat, trup și suflet, s-a făcut om ca să transmită oamenilor, nemijlocit, sub formele cele mai omenești și mai elementare, acest *Eu sînt*, ca fiecare să dobîndească certitudinea că și el poate spune *eu sînt*, să-i confirme ontologic, să-i izbăvească de ispita eului propriu, care moare de cîte ori se arată. Filozofiile idealiste și subiectivismele duc inevitabil la mirajele eului

şi la filozofare. Omul este un animal care face filozofie. Acest lucru este deopotrivă de înălţător şi pentru om şi pentru filozofie. Noviciatul în direcţia aceasta este foarte promiţător şi atrage, încîntă. Dar încîntă ca un cîntec de sirenă, care este o invitaţie la moarte. Socrate a spus-o de mult : «A filozofa înseamnă să înveţi să mori».

Era aproape tot ce putea spune lumea antică despre filozofie.

Mîntuitorul însă, înviind morţii cu uşurinţa firească cu care se face un gest spontan, rosteşte nemaiauzitele cuvinte : «*Eu sînt* învierea şi viaţa». Cu aceasta a instituit o nouă filozofie, al cărei noviciat este să-l înveţe pe om să trăiască, să trăiască dincolo de moarte. Logosul creştin este astfel chemarea la viaţă.

Ethosul creştin este răspunsul la această chemare, este urmarea Mîntuitorului sau, cum se spune chiar în afară de cercurile teologice, mîntuirea. Creştinul este, ca şi Domnul Iisus Hristos, un fiu al lui Dumnezeu. Ca şi Fiul lui Dumnezeu, creştinul îşi ascultă şi îşi iubeşte Tatăl. El ştie că Dumnezeu este Tată. Descoperirea aceasta, de o importanţă religioasă unică, nu s-a putut face decît de Fiul lui Dumnezeu.

Şi, simplificînd şi mai mult, creştinii între ei sînt fraţi. Nu pot fi fraţi decît cei care au acelaşi Părinte. Legătura morală care formează coeziunea creştinismului este iubirea : Tatăl îşi iubeşte fiii, fiii îşi iubesc Părintele, fiii sînt fraţi într-o comunitate de iubire.

Redus la o ultimă expresie, acesta este raportul filozofic între Logos şi ethos în context creştin. În învăţătura creştină, învăţătură a Revelaţiei şi a harului, acest raport nu-şi pierde specificul său filozofic. Filozofia creştină, ca substructură a dogmaticii, îşi întregeşte cu un conţinut supranatural deficienţele datelor raţionale ale bazei sale naturale. Acţiunea morală este acţiunea creştină integrală, în care se împletesc doctrina şi spontaneitatea, cunoaşterea şi realitatea, viaţa interioară şi izvoarele supranaturale din care se inspiră.

Doctorand Pr. Traian D. Valdman

VECHEA ORGANIZARE A BISERICII ŞI SINODUL I ECUMENIC*

Structura organizatorică a Bisericii constituie o preocupare actuală pentru teologia biblică şi dogmatică, pentru istoria bisericească, ca şi pentru dreptul bisericesc, datorită crizei în care a ajuns organizarea bisericească în decursul vremii şi în actualitate, datorită urmărilor firesti ale dezvoltării vieţii bisericeşti, care nu trebuie să ducă nici la îndepărtarea de temeiurile biblice ale Bisericii şi nici la nesocotirea rînduielilor vechi canonice înscrise în canoane sau în obiceiul de drept.

Pentru a se putea aprecia, în lumina elementelor de mai sus, o organizare bisericească este necesar să se cunoască în elementele sale esenţiale vechea organizare a Bisericii şi apoi să se vadă modul în care a procedat cel dintîi Sinod Ecumenic la confirmarea unor rînduieli vechi de organizare şi la modificarea şi completarea altora.

Vechea organizare a Bisericii pînă la Sinodul I Ecumenic

Organizarea Bisericii, fixată în principiile ei fundamentale de Mîntuitorul Iisus Hristos şi practicată de Sfinţii Apostoli, s-a precizat în decursul timpului, prezentîndu-se din ce în ce mai dezvoltată. Organismul bisericesc apare la început simplu, dar cuprinzînd în sine, chiar de la întemeiere, toate elementele necesare unei dezvoltări progresive [1].

În urma activităţii neobosite a celor doisprezece Apostoli şi a altor misionari, creştinismul s-a răspîndit cu repeziciune. La sfîrşitul secolului I, Plinius cel Tînăr scria din Bitinia împăratului Traian despre marele număr de creştini de toate vîrstele şi din toate clasele sociale, care se răspîndiseră şi la sate, nu numai în oraşe, încît templele rămăseseră goale. Pe timpul împăratului Traian (98—117) creştini sînt întîlniţi nu numai în toate localităţile principale din Palestina şi Siria, ci şi în provinciile asiatice Cilicia, Licaonia, Pisidia, Frigia, Bitinia, în Cipru şi Creta, în Macedonia şi Ahaia, în Iliric, Dalmaţia şi Italia, precum şi în Alexandria Egiptului. La sfîrşitul secolului al II-lea şi începutul celui de al III-lea, creştinismul pătrunsese deja în Mesopotamia, Capadocia, pe litoralul Mării Negre, în Tracia, în Africa Proconsulară, în Numidia, precum şi în Galia [2].

Pentru a stîrpi noua religie, pe care o socoteau revoluţionară faţă de orînduirea de atunci împăraţii romani au folosit persecuţiile împotriva creştinismului. Deşi măsuri de reprimare a unor manifestări creştine fuseseră luate şi mai înainte, totuşi prima măsură generală pe întreg imperiul a fost luată abia la anul 64, de către Nero. După această dată, la intervale de timp mai mari sau mai mici, împăraţii au publicat edicte de persecuţie, care, cu toată valabilitatea şi obligativitatea lor pentru întreg imperiul, nu s-au aplicat la fel pretutindeni, ci după provincii, guvernatori, situaţii şi alte îm-

---

* Această lucrare de seminar, susţinută în cadrul cursurilor de doctorat în teologie, a fost elaborată sub îndrumarea P.C. Pr. Prof. Dr. Liviu Stan, care a şi dat avizul să fie publicată.

1. Diacon Gh. I. Soare, *Forma de conducere în Biserica creştină în primele trei veacuri*, Bucureşti, 1938, p. 15. 2. Z. Pâclişanu, *Istoria creştinismului antic*, Oradea, 1937, p. 20—21.

prejurări. Persecuțiile au durat timp de aproape trei secole, pînă la anul 311, ultima persecuție sîngeroasă fiind aceea din timpul împăratului Diocleţian [3].

Cu toate că erau apăsați de nevoi, loviți de poruncile stăpînilor, stigmatizați ca dușmani ai lui Dumnezeu și ai neamului omenesc, batjocoriți, exilați, trimiși pe galere, la ocne și azvîrliți pradă fiarelor din circuri, totuși creștinii au rezistat.

Neputînd să se organizeze pe față în «collegia licita», ei au adoptat forme de organizare permise în mod legal, cum au fost «collegia funeraticia» și «collegia tenuiorum» — societăți de înmormîntare și societăți ale săracilor [4]. Aceste societăți erau comunități creștine, care aveau în fruntea lor ierarhia cu cele trei trepte ale sale.

Treptele ierarhice sacramentale au existat de la început, fiind menționate chiar în scrierile noutestamentare, unde se întîlnește des folosit termenul πρεσβύτερος, mai ales la plural: οἱ πρεσβύτεροι cu înțelesul de «mai-mari» în rîndul creștinilor, slujitori bisericești, pe scurt — preoți. Cercetarea atentă a principalelor texte în care se vorbește despre presbiteri, cu înțeles creștin, în cărțile Noului Testament, arată limpede că noțiunea acestui termen este concentrată în jurul împlinirii îndatoririlor spirituale ale slujitorilor bisericești. Termenul sus-amintit desemnează, în chip obișnuit, pe slujitorii bisericești din cele trei trepte ale ierarhiei [5].

Vorbind despre fiecare dintre cele trei trepte în parte, se poate spune că diaconi erau numiți nu numai cei care purtau grijă de mese, ci în general, slujitorii care săvîrșeau anumite acțiuni în folosul altora. Folosit la început cu sensul larg de ostenitori care-și închină viața operei de mîntuire a lumii, încetul cu încetul, termenul de diacon și-a restrîns sfera noțiunii, limitîndu-se la denumirea unei singure trepte a ierarhiei bisericești. Cu vremea, el a devenit numele slujitorului bisericesc care lucrează ca ajutor al preotului sau al episcopului [6].

Despre preoți, în înțelesul de slujitori bisericești în treapta a doua a ierarhiei, prima mențiune se întîlnește în Faptele Apostolilor (XI, 30), unde se istorisește că în timpul foametei de pe vremea lui Claudiu [7] creștinii din Antiohia au hotărît să trimită ajutoare la preoți prin Barnaba și Saul. În prima călătorie misionară Pavel și Barnaba au hirotonit preoți în orașele sau cetățile prin care treceau (Fapte XIV, 23). Așezarea lor în slujba Bisericii se făcea prin punerea mîinilor și prin rugăciune, după o vreme de post. Este adevărat că termenul «prezbiter» poate avea uneori un înțeles destul de larg, dar, scriind că Pavel și Barnaba hirotoneau «prezbiteri», în fiecare biserică a cetăților prin care treceau, autorul Faptelor Apostolilor precizează că aici nu poate fi vorba de diaconi, care nu sînt niciodată numiți prezbiteri, și nici de episcopi, care nu puteau fi rînduiți pentru cîrmuirea fiecăreia dintre micile obști ale credincioșilor de atunci, ci de preoți în sensul strict al cuvîntului [8].

---

3. Pr. Prof. Liviu Stan, *Relațiile dintre Biserică și Stat,* în «Ortodoxia», IV (1952), nr. 3—4, p. 369.

4. *Ibidem,* p. 370; Idem, *Ius ecclesiasticum. Dreptul în viața Bisericii,* în «Studii Teologice», XII (1960), nr. 7—8, p. 476—477.

5. Prof. Justin Moisescu, *Ierarhia bisericească în epoca apostolică,* Editura Centrului mitropolitan al Olteniei, 1955, p. 9—13.

6. Știri despre hirotonia primilor diaconi nu avem în Noul Testament. Cei șapte bărbați amintiți în Faptele Apostolilor (VI, 1—6) nu trebuie considerați cei dintîi diaconi din Biserica creștină, întrucît o cercetare mai atentă a pericopei de mai sus arată că înaintea lor au mai existat alții. Alegerea lor a fost provocată de văduvele eleniștilor, care se plîngeau că «erau trecute cu vederea, la slujirea cea de toate zilele».

7. Suetoniu, *Claud.* 18; Tacit, *Annalae* XII, 43; Eusebiu de Cezareea, *Cronica* I, 39.

8. Ecumeniu, *Comentar la Faptele Apostolilor,* P.G., CXVIII, 213.

Tot din epoca apostolică este atestată și treapta arhieriei. Sfîntul Apostol Pavel așază pe Tit episcop în Creta și pe Timotei în Efes. El scrie celui dintîi: «Pentru aceasta te-am lăsat în Creta, ca cele ce lipsesc să le îndrepți și să așezi prin cetăți preoți, precum ți-am poruncit» (Tit I, 5). Și sfătuiește pe cel de-al doilea: «Mîinile degrabă să nu-ți pui pe nimeni» (I Tim. V, 22).

Mărturie neîntreruptă despre cele trei trepte preoțești dau și Sfinții Părinți. Astfel, Sfîntul Ignatie scrie tralienilor: «...toți să cinstească pe diaconi ca pe Iisus Hristos, pe episcop ca pe chipul Tatălui, iar pe preoți ca pe senatul lui Dumnezeu și ca pe legătura Apostolilor. Fără aceștia nu se numește Biserică» [9].

După ce am arătat organizarea ierarhiei bisericești, să vedem cum era organizată Biserica din punct de vedere administrativ-teritorial.

Pretutindeni, cei care primeau învățătura creștină se desprindeau atît din cadrul sinagogii, dacă erau evrei, cît și din cadrul organizației de cult păgîne, dacă erau păgîni, și formau o comunitate proprie, fiind legați prin aceeași credință, nădejde și dragoste.

Comunitățile creștine au apărut întîi în orașe și jurisdicția comunității se întindea numai pe raza orașului. Cînd o comunitate reușea să facă convertiri într-o localitate apropiată, se organiza și acolo o nouă comunitate cu aceleași elemente conducătoare: episcop, preoți și diaconi.

Care era poziția fiecărei comunități față de celelalte comunități creștine sub aspect administrativ jurisdicțional? Existau comunități conducătoare și comunități conduse, sau toate aveau aceeași poziție?

Răspunsul la aceste întrebări îl aflăm chiar în Sfînta Scriptură a Noului Testament, care arată că Sfinții Apostoli și-au desfășurat activitatea în mod independent și că toate comunitățile sau Bisericile întemeiate de ei erau independente, conducîndu-se autocefal. Așa au fost Bisericile din Ierusalim, Antiohia, Efes, Tesalonic, Corint, Filipi etc., despre a căror existență și situație mărturisesc Faptele Apostolilor. Nicăieri în Noul Testament nu se spune că, după ce întemeiau o comunitate, Apostolii o subordonau alteia. Ei considerau fiecare comunitate de sine stătătoare sub aspect administrativ-jurisdicțional.

Astfel, epistolele Sfîntului Apostol Pavel adresate romanilor, galatenilor, corintenilor, tesalonicenilor și celelalte, sînt adresate unor comunități independente. La fel și Apocalipsa pomenește, în Asia, Bisericile din Efes, Smirna, Pergam, Tiatira, Sardes, Filadelfia și Laodiceia ca fiind autocefale sau independente. De asemenea, și cîteva epistole ale bărbaților apostolici sînt adresate unor Biserici independente. Clement al Romei adresează două epistole corintenilor, iar Sfîntul Ignatie scrie efesenilor, magnezienilor, tralienilor, romanilor, filadelfienilor, smirnenilor și filipenilor.

Toate celelalte scrieri din epoca apostolică și postapostolică păstrate sub numele Sfinților Apostoli, ca și diversele relatări istorice, listele episcopilor, ale Bisericilor, martirologiile, actele martirilor, inclusiv datele care au rămas despre Bisericile mai greu-lovite de persecuții, arată că unitățile bisericești episcopale, deci comunitățile în fruntea cărora se găsea cîte un episcop, se cîrmuiau în mod independent unele de altele, adică erau autocefale, așa încît episcopii din vremea aceea puteau fi numiți pe bună dreptate episcopi autocefali [10].

9. Sf. Ignatie, 3, I, Ed. Funk, 1, p. 244, apud *Învățătura de credință creștină ortodoxă*, București, 1952, p. 161.

10. Pr. Prof. Liviu Stan, *Despre autocefalie*, în «Ortodoxia», VIII (1956), nr. 3, p. 374—375.

Episcopul, preoții și diaconii fiecărei Biserici dețineau puterea bisericească și toate mijloacele pentru conducerea credincioșilor spre mîntuire; așa că nu era nevoie de asistența sau intervenția altei comunități sau a altui cler pentru ca activitatea sa să atingă scopul urmărit. Evanghelia, credința în Hristos cel înviat și conformarea vieții cu preceptele divine erau mijloace suficiente și eficace pentru opera pe care o întreprindeau. Și dacă sub aspectul eficacității lucrării mîntuitoare o comunitate nu depindea de alta, nici sub aspect administrativ nu s-a simțit nevoia subordonării uneia față de alta.

«Comunitățile creștine nu erau legate prin nici o obligație juridică. Ele se simțeau dependente numai prin obligații religioase și morale și respingeau orice tentativă de suprapunere a unei comunități față de celelalte. Nici între slujitorii lor nu au apărut asemenea vanități.

În această stare, toate comunitățile creștine au fost autocefale, neatîrnate sau nesupuse nici unei jurisdicții. Expresia cea mai deplină și mai grăitoare a independenței suverane a fiecărei comunități creștine față de celelalte o constituia viața cultică independentă a fiecăreia.

În centrul vieții cultice a grupurilor sau familiilor de creștini se afla sfînta liturghie. Semnificația și importanța ei ca mărturie a egalității fiecărei comunități în raport cu toate celelalte pot fi înțelese și reținute în chipul cel mai limpede... din relevarea cîtorva aspecte ale ei...

— Liturghia în orice comunitate locală, cît de mică, săvîrșită după rînduială de către orice smerit preot, a fost și este egală cu liturghia săvîrșită în oricare altă localitate, în oricare centru bisericesc, chiar dacă ea s-ar numi arhierească, pontificală sau oricum altfel...

— Oriunde se săvîrșea sau se săvîrșește sfînta liturghie, aduna și adună întreaga Biserică, pentru că ea îl aduce și-L așază în altar pe Însuși Mîntuitorul înconjurat de puterile cerești, și cu atît mai mult adună pe toți credincioșii. Ca urmare, prin sfînta liturghie în Biserica locală era și este prezentă Biserica universală, Biserica întreagă și încă nu numai cea văzută, ci și cea nevăzută...

— Ca parte egală cu toate celelalte părți de același fel ale marii obști bisericești, prin sfînta liturghie fiecare Biserică locală dispune de aceeași putere ca toate celelalte, de un mijloc egal cu acela de care dispun toate celelalte, pentru săvîrșirea principalei lucrări la care este chemată întreaga Biserică — mîntuirea.

Egale și independente între ele, prin lucrarea mîntuirii, Bisericile puteau fi inegale numai prin elemente care țin de chipul lor omenesc: numărul credincioșilor și slujitorilor, localitatea, zelul, realizările etc.

Pentru înțelegerea și mai clară a acestei situații, trebuie să mai precizăm că respectivele comunități din primele veacuri nu se constituiau datorită lucrării misionare, organizată și dirijată de vreun centru bisericesc, ci ... se formau spontan prin misiunea voluntară a creștinilor simpli și a harismaticilor, și foarte rare ori, a clericilor care se deplasau dintr-o localitate într-alta. Nici vorbă nu a fost și nici nu putea fi de vreo lucrare misionară după modelul ei de mai tîrziu» [11].

Norma generală era ca fiecare comunitate să aibă episcopul său [12]. Pentru fiecare episcop, canonul 34 apostolic recomandă să facă numai cele ce se referă la παροικία

11. Idem, *Har și jurisdicție*, în «Studii Teologice», XXII (1970), nr. 1—2, p. 10—11.
12. Z. Pâclișanu, *op. cit.*, p. 79—80.

sa și la satele supuse ei [13]. El trebuie să aibă grijă de tot ținutul supus cetății sale; să hirotonească atît prezbiteri, cît și diaconi și să dispună toate cu judecată [14].

Pe episcopul locului nici un alt ierarh nu putea să-l împiedice în exercitarea funcțiilor sale și nimănui nu-i era îngăduit să se amestece în problemele interne ale conducerii parohiei (adică eparhiei) sale [15]. Dar nici el nu putea să se amestece în treburile altei parohii, hirotonind preoți și diaconi fără consimțămîntul episcopului competent [16].

Pentru bunul mers al Bisericii, sfintele canoane interzic episcopilor să se mute dintr-un loc în altul [17], să primească în parohiile lor preoți sau diaconi ai altor parohii [18], mai ales cînd aceștia din urmă erau excomunicați de propriul lor episcop [19].

Canonul 34 apostolic consfințește principiul conducerii autonome a episcopilor, în sensul că fiecare, în parte, are dreptul să-și cîrmuiască parohia sa. În același timp, acest canon dispune ca toți episcopii dintr-o unitate bisericească constituită într-un anumit teritoriu — mai mare sau mai mic — să cunoască pe cel dintîi dintre ei și să nu facă nimic mai însemnat fără știrea acestuia, iar cel dintîi să nu facă ceva fără consultarea celorlalți. Pe lîngă faptul că exprimă și consacră, pentru organizarea Bisericii, principiile: etnic, al autocefaliei, ierarhic, al sinodalității și al conducerii autonome a episcopilor, canonul 34 apostolic consfințește principiul organizării quasi-mitropolitane [20], organizare care va fi consacrată de Sinodul I Ecumenic.

Măsurile de reorganizare a Bisericii luate de Sinodul I Ecumenic

După trei secole de persecuții, în primăvara anului 311, Galeriu a dat un edict de toleranță pentru creștini, iar la începutul anului 313, împăratul Constantin cel Mare, împreună cu Liciniu, cumnatul său, acordă creștinismului deplină și definitivă libertate prin edictul de la Milan [21].

Prin numeroase legi promulgate în favoarea Bisericii, Constantin dispunea să fie chemați din exil sau scoși din închisori cei ce refuzaseră să jertfească idolilor, să fie reintegrați în drepturi demnitarii degradați din cauza credinței lor în Hristos, să fie redate bunurile martirilor moștenitorilor lor legali sau, în lipsa acestora, să fie oferite bisericilor, să nu se mai zidească noi temple păgîne și să se zidească mărețe biserici creștine [22].

În timp ce împăratul Constantin se străduia să consolideze statul și să favorizeze dezvoltarea creștinismului, meletienii tulburau, prin schisma lor, Egiptul și Tebaida.

---

13. Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, trad. de Nicolae Popovici și Uroș Kovincici, I, 1, Arad, 1930, p. 236. 13. *Sintagma Ateniană*, II, p. 45.

14. *Can. 9* al Sinod. de la Antiohia; N. Milaș, *op. cit.*, II, 2, p. 70.

15. Manea M. Cristisor, *Titulatura de «Primat» în Biserică*, în «Studii Teologice», XVII (1965) nr. 1—2, p. 46—47. 16. A se vedea can. 35 apostolic.

17. A se vedea can. 14 și 15 apostolice; can. 13 și 21 ale Sinod. de la Antiohia; can. 11 al Sinod. de la Sardica; can. 56 al Sinod. de la Cartagina.

18. A se vedea can. 15 și 16 apostolice; can. 15 al Sinod. de la Sardica; can. 54 al Sinod. de la Cartagina.

19. A se vedea can. 32 apostolic; can. 3 și 6 ale Sinod. de la Antiohia; can. 13 al Sinod. de la Sardica.

20. Pr. Prof. Liviu Stan, *Autocefalia și Autonomia în Ortodoxie*, în «Mitropolia Olteniei», XIII (1961), nr. 5—6, p. 285.

21. Eusebiu, *Istoria bisericească*, X, 5; Lactantiu, *De mortibus persecutorum*, 45; Pr. Constantin Gheorghiu, *Privire generală asupra istoriei Bisericei sub imperiul lui Constantin cel Mare pînă la Sinodul I Ecumenic*, București, 1906, p. 13.

22. Eusebiu, *De vita Constantini*, II, 24—42; Pr. Constantin Gheorghiu, *op. cit.*, p. 17—19.

Tot în acest timp, ia naştere în Egipt erezia numită arianism. Această erezie a apărut în mediul filozofic alexandrin şi a fost răspîndită de preotul Arie, care susţinea subordinaţianismul, învăţînd că singur Dumnezeu-Tatăl este principiu necreat şi că Fiul este creat, dar nu din fiinţa Tatălui, ci din nimic. Fiind creat, nefiind din fiinţa Tatălui şi neexistînd din eternitate, Fiul nu este Dumnezeu adevărat. El apare ca Dumnezeu perfect şi neschimbabil, însă numai în măsura în care este socotit prin harul divin ca Fiu al lui Dumnezeu — spunea Arie [23].

Tulburările produse în Biserică de schisma meletiană şi de erezia ariană, precum şi cele cauzate de neînţelegerea cu privire la data serbării Paştilor, tulburau pacea internă a imperiului.

Din afară, imperiul era ameninţat de goţi. Ei apăruseră în secolul al III-lea cu presiuni asupra Crimeii şi invadaseră Dacia. Forţele romane de ocupaţie, împreună cu cele locale, nu le-au putut rezista — şi între anii 271—275 stăpînirea romană a părăsit Dacia, lăsînd-o în mîinile goţilor.

După ridicarea puternicului val roman între Axiopolis şi Tomi, pe o distanţă de 51 km, goţii şi carpii din Dacia au năvălit peste hotarul imperiului pe teritoriul Panoniei. În anul 322, într-o expediţie fulgerătoare, împăratul Constantin a alungat pe năvălitori, a trecut prin ţara iazigilor dintre Dunăre şi Tisa şi a pătruns în Banat, ca să aducă în sfera de influenţă a Imperiului roman pe sarmaţii de acolo. În anul următor, 323, cînd Constantin şi Liciniu retraseseră o parte considerabilă din trupele de pe limesul dunărean, în vederea ciocnirii hotărîtoare, şeful got Rausimodus a trecut fluviul pe gheaţă şi a jefuit Moesia şi Tracia. Constantin a pornit cu armata din Salonic, i-a bătut pe goţi în Tracia, apoi i-a fugărit pînă în Muntenia, unde ucide pe Rausimodus şi sileşte pe goţi să restituie prada şi captivii. Unele cete de goţi ajută totuşi pe Liciniu, înfrînt de Constantin în bătălia de la Adrianopol [24].

Pentru a statornici liniştea în interior şi pentru a mobiliza toate forţele imperiului în scopul apărării împotriva primejdiilor ce veneau din afară, împăratul Constantin se gîndeşte la puterea cea mai influentă din imperiu, adică la Biserica creştină, pentru că nu era o religie naţională, ci căuta să atenueze deosebirile etnice, cu scopul de a închega pe toţi credincioşii într-o organizaţie monoteistă unitară. În vremea aceea, nimic nu putea servi mai bine împăratului Constantin cel Mare pentru înfăptuirea ţelului său de unificare a imperiului, decît o astfel de religie unitară, legată de adorarea unui singur Dumnezeu, a unui Dumnezeu comun tuturor celor din imperiu [25]. Împăratul Constantin a convocat în anul 325, un sinod al întregii creştinătăţi, sinod cunoscut în istorie sub numele de Sinodul I Ecumenic.

Scrisorile de invitaţie la sinod, adresate de împărat episcopilor, nu mai există, dar Eusebiu spune că împăratul a rugat prin scrisori foarte respectuoase pe episcopii tuturor ţinuturilor să vină imediat la Niceea [26], oraş a cărui aşezare era potrivită

23. T. M. Popescu şi colaboratori, *Istoria bisericească universală*, vol. I, Bucureşti, 1956, p. 212—213.

24. *Istoria României*, Editura Academiei, Bucureşti, 1960, p. 651; Victor Motogna, *Un secol din istoria Daciei în timpul năvălirilor barbare. Epoca încreştinării poporului românesc*, Cluj 1937, p. 8—9. 25. Pr. Prof. Liviu Stan, *Relaţiile dintre Biserică şi Stat...*, p. 377—378.

26. Pentru a face drumul la Niceea posibil unora şi mai uşor altora, împăratul pune la dispoziţia episcopilor mijloacele de transport publice, vitele de tracţiune ale statului şi prevede întreţinerea sinodalilor în timpul sinodului. Aceste cheltuieli imense arată importanţa deosebită pe care împăratul Constantin a acordat-o Sinodului I Ecumenic de la Niceea (Eusebiu, *Vita Constantini*, I, III, c. VI, IX, P.G., XX, 1060, 1064; Charles Joseph Hefele, *Histoire des conciles*, tome I, première partie, Paris, 1907, p. 403 404, 407).

sosirii corăbiilor cu episcopi din toate provinciile, mai ales din Asia, Siria, Palestina, Egipt, Grecia şi Tracia. Acest fapt a făcut ca numărul participanţilor la sinod să fie considerabil [27].

Majoritatea episcopilor erau greci. Dintre latini au participat doar Osiu de Cordoba, Cecilian de Cartagina, Marcu de Calabria, Nicaise de Dijon, Domnus de Stridon şi doi preoţi romani Victor şi Vincenţiu, reprezentanţi ai papei Silvestru. Între sinodalii cei mai de seamă amintim pe Alexandru al Alexandriei, Macarie al Ierusalimului, Eusebiu de Nicomidia şi Eusebiu de Cezareea, Pafnutie din Tebaida, Serapion din Cipru, Iacob de Nisibe şi mulţi alţii, care purtau pe corpurile lor semnele lui Hristos [28]. Merită semnalată şi prezenţa episcopului Teofil al Goţiei [29].

Sinodul a fost deschis de împăratul Constantin cel Mare, ca preşedinte de onoare al lui, care şi-a exprimat dorinţa de a-i vedea pe toţi uniţi în jurul său şi i-a invitat pe cei prezenţi să gîndească la modul cum trebuie soluţionată problema dezbinărilor din Biserică — un rău mai teribil şi mai dureros decît orice fel de război — şi la modul cum trebuie asigurată pacea imperiului. Totodată, spune că lasă episcopilor şi celorlalţi sinodali libertatea să lămurească problemele religioase, iar el se declară episcopul, cîrmuitorul treburilor externe ale Bisericii.

În cadrul lucrărilor Sinodului I Ecumenic a fost condamnat Arie, împreună cu cei de o părere cu el; s-a formulat învăţătura cu privire la Tatăl şi la Fiul, în primele şapte articole ale Simbolului de credinţă, precizîndu-se că Fiul este de o fiinţă cu Tatăl (ὁμοούσιος τῷ Πατρί), aşadar Dumnezeu adevărat; s-a pus capăt disputei pascale, stabilindu-se serbarea Paştilor pentru toată creştinătatea în duminica întîia după lună plină ce urmează echinocţiului de primăvară; a fost consfinţită neobligativitatea celibatului pentru preoţi şi diaconi, şi s-au precizat dispoziţii canonice privitoare la organizaţia şi disciplina bisericească [30].

În legătură cu problema organizării Bisericii, de care ne ocupăm, Sinodul I Ecumenic a adoptat canoanele 4, 5, 6, 7, 8, 15 şi 16, în care se dă expresie principalelor măsuri de reorganizare luate de acest sinod.

Canonul 4, care are un conţinut strict organizatoric, se referă la noua organizare a Bisericii în mitropolii — numite atunci eparhii sau provincii şi la un nou mod de alegere a episcopilor. El orînduieşte ca episcopul să fie aşezat de sinodul tuturor episcopilor din eparhia respectivă; dacă nu pot veni toţi la sinod, să fie prezenţi cel puţin trei, împreună-alegători făcîndu-se şi cei absenţi; iar întărirea celor ce se fac revine în fiecare eparhie mitropolitului.

Prin cuvîntul ἐπαρχία din canonul 4 se înţelege unitatea administrativă bisericească încadrată într-o provincie a imperiului. Ea cuprinde mai multe episcopii conduse de episcopi care au în frunte un mitropolit. Apariţia acestei unităţi administra-

27. Eusebiu spune că la sinod au participat mai mult de 280 episcopi şi adaugă că mulţimea preoţilor şi diaconilor care-i însoţeau era de nenumărat (Eusebiu, *Vita Constantini*, l. III, c. VIII, P.G., XX, 1061; Pr. Dimitrie Popescu-Leu, *Studiu istoric şi canonic asupra Sinodului I Ecumenic*, Bucureşti, 1905, p. 39). Sf. Atanasie, care a participat la lucrările sinodului, vorbeşte în mai multe locuri ale scrierilor sale (*Historia arianorum ad monachos*, c. LXVI, P. G., XXV, 772; *Apologia contra arianos*, c. XXIII, P. G., XXV, 285, 289) de aproape 300 episcopi; în scrisoarea sa «Ad Afros» el, propune formal 318 (*Epistola ad Afros*), c. II, P.G., XXVI, 1031), cifră care a fost în general adoptată de istorici.

28. Ch. J. Hefele, *op. cit.*, p. 410—415; Pr. Dimitrie Popescu-Leu, *op. cit.*, p. 40—41.

29. V. Motogna, *op. cit.*, p. 14. 30. Ch. J. Hefele, *op. cit.*, p. 419—624.

tive bisericești stă în strînsă legătură cu dezvoltarea vieții creștine sub influența schimbărilor survenite în administrația Imperiului roman [31].

Împăratul Constantin cel Mare a împărțit imperiul în patru prefecturi. Aceste prefecturi erau împărțite în dieceze și guvernămînte. Diecezele, la rîndul lor, erau împărțite în provincii, care la greci se numeau eparhii, iar acestea erau alcătuite din mai multe orașe sau cetăți [32].

Dezvoltîndu-se în cadrul administrativ al statului roman, Biserica s-a folosit de el mai întîi în mod sporadic, iar din secolul al IV-lea, în mod definitiv și general. În interesul asigurării unei activități cît mai bune, ea nu și-a creat organizarea sa în afara celei de stat, ci în cadrul acesteia. Acest lucru a fost posibil numai după ce creștinismului i s-a acordat libertate religioasă, principiul adaptării organizării bisericești după organizarea de stat fiind valabil și în vremea noastră.

Din vechime se stabilise ca în fiecare cetate să rezideze un episcop cu jurisdicție nu numai asupra localității centrale fortificate, ci și asupra unor unități rurale din imediata apropiere. După reorganizarea imperiului de către Dioclețian și apoi de către Constantin cel Mare, în cadrul unei provincii sau eparhii intră mai multe unități administrative conduse de episcopi și toate laolaltă formează o mitropolie. Deci împărțirea administrativă bisericească s-a adaptat la cea politică.

Din această adaptare a organizației Bisericii la împărțirea administrativă a imperiului a rezultat mitropolia, ca instituție cu autoritate de conducere în Biserică. Ea este condusă de episcopul din metropolă, numit mitropolit. La dezvoltarea autorității episcopului din metropolă a contribuit, în primul rînd, posibilitatea de conducere pe care o aveau episcopii din metropolă, în raport cu episcopii celorlalte comunități, prin legătura lor mult mai apropiată cu autoritatea politică, precum și datoria pe care o aveau comunitățile mai puternice de a susține pe cele mai slabe, dintre care multe primiseră lumina Evangheliei de la aceste comunități mai mari [33].

La dezvoltarea instituției mitropolitane a contribuit și necesitatea unei autorități care să asigure unitatea de învățătură și disciplină, precum și necesitatea dreptului de apel pentru clericii care se socoteau nedreptățiți cu pedeapsa dată de episcop.

În veacul al IV-lea, eparhia era ceea ce este astăzi o mitropolie, cu mai multe episcopii sufragane, însă cu mult mai întinse și mai numeroase.

La fixarea scaunelor mitropolitane s-a avut în vedere mai ales mijloacele prin care se putea contribui la bunul mers al Bisericii. Capitalele provinciilor, prin posibilitățile pe care le aveau, asigurau și administrației bisericești posibilitatea de a se exercita cu mai multă ușurință și folos, pînă în cele mai îndepărtate ținuturi ale provinciei. În mod firesc și logic, conducerea bisericească s-a centralizat în aceste capitale ale provinciilor și prin aceasta Biserica a dobîndit, în dezvoltarea ei, o mai mare unitate în îndeplinirea misiunii sale [34].

Numirea de mitropolit (μητροπολίτης) ca termen consacrat pentru cel dintîi episcop, sub președinția căruia exercitau conducerea provinciei bisericești toți episcopii, apare în canonul 4 al Sinodului I Ecumenic. Consfințindu-se o situație anterioară,

---

31. *Istoria României*, p. 657—658; V. Motogna, *op. cit.*, p. 11—12.

32. Ludovicus Ellies Du Pin, *De Antiqua Ecclesiae disciplina, dissertationes historicae*, Coloniae Agripinae, 1691, p. 22—36; L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1889, p. 23; Dr. Nicodim Milaș, *Dreptul Bisericesc*, București, 1915, p. 244; Eusebiu Popovici, *Istoria bisericească universală*, trad. de Atanasie Mironescu, vol. II, cartea I, Mînăstirea Cernica, 1926, p. 2, 4, 58—61.

33. Dr. N. Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, I, 1, p. 238.

34. Diac. Gh. I. Soare, *Mitropolia în dreptul canonic ortodox*, p. 12—16; Pr. C. Dron, *Canoanele*, vol. II, p. 21—23.

prin acest canon se hotărăşte ca la alegerea şi hirotonia episcopului «întărirea să se facă în fiecare eparhie de către mitropolit [35]. Aceasta este, de altfel, cea mai importantă prerogativă a mitropolitului, căci prin aceasta el dobîndea formal o autoritate deosebită asupra episcopilor sufragani. Canonul 6 chiar scoate în evidenţă importanţa mitropolitului, spunînd că dacă cineva ar ajunge episcop fără învoirea lui, marele sinod hotărăşte să nu mai fie episcop, dar nu pentru că din punct de vedere haric actul săvîrşit nu ar fi fost valabil, ci pentru buna rînduială.

Totuşi, în problemele generale ale mitropoliei, mitropolitul nu decide singur, ci împreună cu sinodul mitropolitan, care trebuie să fie întrunit de două ori pe an: o dată înainte de postul mare şi a doua oară toamna [36]. Deci, autoritatea cea mai înaltă în cadrul unei mitropolii este sinodul acesteia, care hotărăşte autocefal, nefiind subordonat niciunei puteri superioare.

În canonul 6, Sinodul I Ecumenic legalizează, pe baza obiceiului, întîietatea unor scaune episcopale. El prevede «să se ţină obiceiurile vechi, cele din Egipt, din Libia şi Pentapole, ca episcopul din Alexandria să aibă stăpînire peste toate acestea, deoarece acest lucru s-a obişnuit şi pentru episcopul din Roma. La fel şi în Antiohia şi în alte eparhii trebuie să se păstreze prerogativele pe seama Bisericilor».

Acest canon consfinţeşte şi o altă demnitate, care depăşeşte pe cea de mitropolit. Împrejurările în care a apărut această nouă demnitate sînt în legătură tot cu adaptarea organizaţiei Bisericii la împărţirea administrativă teritorială a imperiului roman. Potrivit acelei împărţiri teritoriale politice, unitatea administrativ-teritorială imediat superioară provinciei a fost dieceza, un ţinut care cuprindea mai multe provincii. Capitala diecezei era una din capitalele provinciilor din cuprinsul ei, de regulă cea care era şi cel mai important centru politic şi administrativ al unităţii teritoriale respective, adică al diecezei. Cinstea şi prestigiul de care se bucura în mod cu totul deosebit puterea politică din capitala diecezei, ca şi influenţa pe care o exercita asupra celei din capitalele provinciilor au influenţat schimbarea raportului de egalitate între mitropoliţi ca întîistătători bisericeşti ai provinciilor. Astfel, mitropoliţii din capitalele diecezelor încep să fie luaţi în seamă mai mult decît cei din capitalele provinciilor. La început, deosebirea se semnalează doar printr-o întîietate de onoare, apoi, şi printr-un drept jurisdicţional corespunzător noii demnităţi. Diferenţierea dintre scaunele mitropolitane va fi fost mult mai accentuată acolo unde scaunul episcopal din capitala diecezei va fi fost întemeiat de unul din Sfinţii Apostoli sau va fi fost păstorit de Sfinţi Părinţi cu mare reputaţie bisericească [37].

Această diferenţiere a dobîndit un caracter formal şi permanent în momentul în care Biserica şi-a însuşit în organizaţia ei şi dieceza, făcînd-o unitate teritorială compusă din mai multe provincii mitropolitane.

Mitropoliţii din capitala fiecărei dieceze devin căpetenii bisericeşti ale diecezei, sub jurisdicţia parţială a lor intrînd toţi ceilalţi mitropoliţi din cuprinsul respectivei unităţi teritoriale. Faţă de aceştia din urmă, ei se numesc mitropoliţi superiori sau exarhi, iar ţinutul de sub jurisdicţia lor — exarhat.

Primele referinţe canonice despre această demnitate le aflăm în canonul 6 al Sinodului I Ecumenic, care menţionează că episcopul din Alexandria trebuie să se

35. Eusebiu, *Istoria bisericească*, V, c. 22, 23, 24. 36. Can. 5 al Sinod. I Ecumenic.

37. Const. Pîrvu, *Dreptul de devoluţiune*, în «Studii Teologice», VI (1954), nr. 7—8, p. 387; Louis Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise*, Bar-le-Duc, 1864, vol. I, p. 103, col. I—II; Magistrand Alexandru Armand Munteanu, *Exarhii în Biserica Veche*, în «Studii Teologice», XIV (1962), nr. 9—10, p. 551.

bucure în mod liber de drepturile ce ţineau de demnitatea sa. Dar în această vreme drepturile acestui episcop nu erau drepturile mitropoliţilor de rînd, în sensul în care se vorbeşte în canonul 4 al aceluiaşi sinod, ci se întindeau asupra mai multor provincii şi anume: asupra Egiptului, Libiei şi Pentapolei, provincii care, toate, aveau mitropoliţii lor proprii cu episcopii subordonaţi acestora [38].

Acelaşi raport de jurisdicţie exista şi între episcopul Romei şi mitropoliţii şi episcopii din unităţile bisericeşti mitropolitane ce formau dieceza de Roma [39].

Tot prin acest canon (6), Sinodul I Ecumenic hotărăşte ca privilegiile Bisericilor din Alexandria şi Roma să fie recunoscute şi celei din Antiohia, capitala diecezei Răsăritului, şi în celelalte provincii să se păstreze prerogativele pe seama Bisericilor.

Canonul precizează că «această jurisdicţie nu se întemeiază pe vreo lege anterioară, nici pe vreo rînduială apostolică, ci pe obiceiul de drept al Bisericii». Deci, canonul consacră în această privinţă un obicei care se formase pînă la acea dată.

Textul canonului mai aminteşte însă şi de episcopul Romei, şi precizează că «şi acestuia s-a «obişnuit» să i se recunoască o jurisdicţie de acelaşi nivel ca şi episcopilor din Alexandria şi din Antiohia şi din alte provincii...».

De aici rezultă, mai întîi, că nu s-a pus problema recunoaşterii vreunei jurisdicţii pe seama Scaunului din Roma asupra întregii Biserici sau măcar asupra vreunui teritoriu mai mare, ci doar asupra unui teritoriu de proporţiile jurisdicţiei scaunelor din Alexandria şi Antiohia, adică a una sau două dieceze sau exarhate.

În al doilea rînd, se vede clar din textul canonului că şi respectivul drept de jurisdicţie al episcopului Romei se întemeiază tot pe obiceiul juridic care s-a creat în acea parte a Bisericii, şi nicidecum pe vreo lege scrisă, pe vreo rînduială apostolică sau pe una de «drept divin», cum obişnuiesc să spună, fără nici un temei, cei care pretind că un astfel de drept ar rezulta din voinţa expresă a Mîntuitorului.

În al treilea rînd, trebuie reţinut faptul că poziţia episcopului Romei nici nu este amintită ca cea dintîi, ci numai în rînd cu aceea a episcopilor din Alexandria şi din Antiohia şi din alte provincii, fără a i se da vreo importanţă deosebită şi fără a se aminti nimic despre vre-un eventual drept superior pe care l-ar fi avut episcopul Romei în raport cu toţi ceilalţi. Or, dacă ar fi existat un asemenea drept, atunci Sinodul I Ecumenic, adică cel dintîi sinod cu autoritate universală în întreaga Biserică, nu ar fi evitat să precizeze acest drept superior pe seama episcopului Romei, şi încă tocmai în cadrul precizărilor pe care le face în legătură cu discuţia despre întîietatea pe care o dobîndiseră unele din principalele scaune ale Bisericii...» [40].

Urmînd principiul stabilit în canonul 6, Sinodul I Ecumenic şi-a îndreptat atenţia asupra Scaunului episcopal din Ierusalim şi hotărăşte, în canonul imediat următor (7), ca, pe lîngă cinstea deosebită ce i se cuvenea prin tradiţie episcopului sfintei cetăţi ca leagăn al creştinismului, acesta să se bucure şi «de cele ce însoţesc onorurile», păstrîndu-se mitropoliei demnitatea proprie acesteia [41].

Cu alte cuvinte, sinodul recunoaşte întîietatea autorităţii episcopului din Ierusalim faţă de toţi ceilalţi episcopi ai provinciei, fără a deveni mitropolit, ci rămînînd încă subordonat jurisdicţiei canonice a mitropolitului din Cezareea Palestinei. Nici nu

38. Nicodim Milaş, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, I, 2, p. 38; *Sintagma ateniană*, vol. II, p. 129—130; Diac. Gh. Soare, *Mitropolia în dreptul canonic ortodox...*, p. 15.

39. Nicodim Milaş, *Canoanele...*, I, 2, p. 41—42; Du Pin, *op. cit.*, p. 24; Leon Homo, *L'Empire romain*, Paris, 1925, p. 364—365; Pr. C. Dron, *op. cit.*, II, p. 22.

40 Pr. Prof. Liviu Stan, *Har şi jurisdicţie...*, p. 16—17.

41 Nicodim Milaş, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, I, 1, p. 45.

se putea obține mai mult pentru episcopul Ierusalimului în vremea aceasta, cînd, pentru o bună organizare administrativă a Bisericii, se statornicise rînduiala canonică ca unitățile bisericești mitropolitane să coincidă cu provinciile politice. Ridicarea episcopului din Ierusalim la demnitățile superioare se va face ulterior [42].

Pe lîngă hotărîrile amintite pînă acum, Sinodul I Ecumenic mai hotărăște să nu fie doi episcopi într-o cetate, dată fiind importanța episcopului în Biserica sa [43].

Totodată, a dispus «să nu se strămute din cetate în cetate nici episcopul, nici prezbiterul, nici diaconul. Iar dacă cineva după hotărîrea sfîntului și marelui sinod ar încerca să facă ceva de acest fel..., să se anuleze negreșit ceea ce s-a făcut și se va restitui Bisericii la care a fost hirotonit episcopul sau prezbiterul» [44]. Această stabilitate a clerului a fost provocată de folosul practic al Bisericii și mai fusese impusă și prin hotărîrea canoanelor 14 și 15 apostolice. Fiecare cleric trebuia să rămînă în cetatea la care era rînduit dintru început și nu era permisă mutarea arbitrară dintr-un loc într-altul. Este un ideal, care nu totdeauna a putut fi realizat. Totuși rămîne rînduiala de principiu ca transferul să se facă numai cu aprobarea autorității, nicidecum după hotărîrea proprie. Și pentru a împiedica pe cei ce ar fi tentați să încalce această rînduială canonică, Sinodul I Ecumenic dispune ca aceștia să nu fie primiți la altă biserică, ci să fie determinați să se înapoieze la parohiile lor [45]

*

Iată cîteva dintre cele mai importante măsuri pe care Sinodul I Ecumenic le-a luat pentru reorganizarea Bisericii. În primele trei secole Biserica nu a dat amploare deosebită organizării ei, pentru că nu a avut condiții favorabile. Ea s-a străduit să apară mai ales ca un corp spiritual, pentru a nu atrage și mai mult furia persecutorilor. Situația s-a schimbat după ce creștinismul a dobîndit libertate de manifestare prin *Edictul de la Milan* din anul 313. Profitînd de libertatea acordată prin acest edict, Biserica a dat un impuls organizării ei, pentru a dirija mai sistematic și cu mai mult folos opera de propovăduire a noii învățături.

În acest scop, ea a luat o serie de măsuri organizatorice în cadrul lucrărilor Sinodului I Ecumenic. Consfințind principiul conform căruia organizarea bisericească trebuie să se adapteze după cea de stat, acest sinod a hotărît ca în cadrul eparhiei sau provinciei politice să fiinteze mitropolia, ca unitate administrativă bisericească ce cuprinde mai multe cetăți și este condusă de un mitropolit, iar în cadrul diecezei să se organizeze exarhatul, ca unitate administrativă bisericească ce cuprinde mai multe mitropolii și este condusă de exarh. După anul 325, Biserica dobîndește preponderență în întreaga viață obștească a imperiului ceea ce se vădește și în organizarea din ce în ce mai dezvoltată a ei, care va culmina cu apariția «patriarhiei» în secolul al V-lea.

Din analizarea modului în care a procedat Sinodul I Ecumenic la confirmarea unor rînduieli vechi de organizare și la modificarea și completarea altora, reiese că oricînd Biserica se poate adapta la condițiile vremii.

42. *Ibidem*, I, 2, p. 45—46; Pr. C. Dron, *op. cit.*, vol. II. p. 48, 50, 52; Eusebiu Popovici, *op. cit.*, vol. II, p. 63. 43. Can. 8 al Sinod. I Ecumenic. 44. Can. 15 al Sinod. I Ecumenic. 45. Can. 16 al Sinod. I Ecumenic.

Doctorand Nicolae D. Necula

PARTICIPAREA CREDINCIOȘILOR LAICI LA CULT ÎN BISERICILE RĂSĂRITENE*

Problema participării active a credincioșilor la cult și la viața liturgică în general, ocupă un loc de frunte între preocupările tuturor confesiunilor creștine de azi, pentru că de gradul participării reale și active a credincioșilor la cult, depinde gradul de intensitate al vieții spirituale a diferitelor confesiuni. Credincioșii laici nu sînt numai martori, asistenți, spectatori sau beneficiari pasivi ai efectelor cultului, ci sînt participanți activi, cu drepturi și datorii la săvîrșirea actelor de cult.

Participarea deplină și adevărată a credincioșilor laici la cultul liturgic s-a realizat în chipul cel mai strălucit în primele șapte — opt secole. Dar din secolele al VIII-lea — al IX-lea înainte, se constată un treptat regres în participarea credincioșilor laici la cultul divin din mai multe cauze [1].

Participarea credincioșilor la cult în diferitele biserici ortodoxe naționale de astăzi

În mai toate Bisericile Ortodoxe autocefale se constată, în general, un regres simțitor, deși în grade diferite de la o Biserică la alta, în ceea ce privește participarea credincioșilor laici la cult și viața liturgică, în comparație cu situația din Biserica Veche. Dar structura generală a cultului ortodox, rămas fidel cultului Bisericii Vechi într-o măsură mult mai mare decît în cultul altor confesiuni creștine, creează Ortodoxiei o situație care înlesnește o colaborare mult mai largă și constantă a credincioșilor cu clerul, în desfășurarea sfintelor slujbe [2], pentru că Ortodoxia păstrează caracterul de dialog al sfintelor slujbe, care se desfășoară între cler și credincioși, reprezentați ori prin cîntăreți, ori prin cor, iar uneori prin marea lor majoritate. Slujbele cultului ortodox, și în special sfînta liturghie, îndeamnă pe credincioși și-i cheamă la rugăciune și la cîntare obștească. Fiecare rugăciune începe cu îndemnul adresat credincioșilor de a se ruga: «Domnului să ne rugăm!» Preotul nu se roagă numai pentru sine, ci invită poporul să-și înalțe glasul în rugăciune comună.

Liturghia bizantină, «devenită de mult liturghia întregii creștinătăți ortodoxe, este nu numai simbolul și expresia cea mai palpabilă a unității în duh a Ortodoxiei de pretutindeni, ci și zestrea ei cea mai de preț și titlul ei de glorie...» [3]. În cadrul acestei slujbe, forma cea mai frecventă de rugăciune comună este ectenia.

---

* Această lucrare de seminar, susținută în cadrul cursurilor de doctorat în teologie, a fost întocmită sub îndrumarea P.C. Pr. Prof. Ene Braniște, care a și dat avizul de publicare.

1. Amănunte în legătură cu participarea credincioșilor laici la cult și formele ei de manifestare în Biserica Veche, precum și despre decadența acestei participări și cauzele ei, vezi: Diac. Ene Braniște, *Explicarea sfintei liturghii după Nicolae Cabasila,* București, 1945, p. 112; Același, *Participarea la liturghie și metodele pentru realizarea ei,* în «Studii Teologice», I (1949), nr. 7—8, p. 567—569; Același, *Temeiuri biblice și tradiționale pentru cîntarea în comun a credincioșilor,* în «Studii Teologice», VI (1954), nr. 1—2, p. 19—36.

2. Vezi Gerard Ellard, *The people's part în Chrysostom's Mass,* în «Oratre fratres», vol. II, nr. 8 (10 iunie 1928), p. 246.

3. Diac. Asist. Ene Braniște, *Participarea la liturghie...,* p. 585.

În timpul ecteniilor, care sînt forme de dialog liturgic, poporul se asociază prin rugăciunea sa adresată lui Dumnezeu («Doamne miluiește!») și condusă de îndemnurile clericilor slujitori. După ectenii preotul citește rugăciuni în taină, în timp ce credincioșii cîntă psalmi sau imne liturgice (atunci cînd ecteniile sînt rostite de către diaconi, preotul citește rugăciunile rspective chiar în timpul ecteniilor). La rugăciunea sfintei Jertfe preotul și poporul se unesc din nou în dialog de rugăciune:

«Pace tuturor!», zice preotul; «Și Duhului tău!», răspund credincioșii.

«Sus să avem inimile!», îndeamnă preotul; «Avem către Domnul!», asigură credincioșii pe preot.

Recitarea Crezului este mai ales în unele biserici, ca cele rusești, obștească. De asemenea, credincioșii răspund cu «Amin» la cuvintele Mîntuitorului din seara Cinei («Luați mîncați...» și «Beți dintru acesta toți...») care sînt rostite de către preot cu voce tare; cler și credincioși formează astfel o unitate rugătoare, care într-un glas și într-un elan de cucernicie și umilință, invocă trimiterea Duhului Sfînt. Tot ei cîntă sau recită în comun «Tatăl nostru».

În Ortodoxie sfînta liturghie își păstrează valoarea ei autentică fiind cea mai veche liturghie a Bisericii Primare, îmbogățită și dezvoltată ulterior, fără să aibă nevoie de refacere sau înnoire, cum se simte azi în Biserica Romano-Catolică sau în Biserica Anglicană.

Cultul Bisericii Ortodoxe corespunde nevoilor sufletești ale credincioșilor, iar acolo unde el este exprimat într-o limbă cît mai apropiată de cea vorbită zilnic (cum este cazul în Biserica Ortodoxă Română) facilitează participarea credincioșilor într-o măsură mult mai mare decît în acele Biserici unde se folosesc în cult limbile moarte (greaca, latina, slava veche, ș.a.)[4].

Dar cu toate că în întreaga Ortodoxie se practică același rit liturgic — cel bizantin —, trebuie să remarcăm faptul că nu există pretutindeni în Ortodoxie o situație uniformă, ci se disting unele diferențe între diferitele Biserici Ortodoxe autocefale în ceea ce privește gradul în care se realizează participarea efectivă a credincioșilor laici la cult.

1. O primă diferență provine din limbile liturgice folosite în cultul ortodox. Astfel, în *Biserica Ortodoxă rusă și în celelalte Biserici de limbă slavă* (Bulgară, Sîrbă, Cehă, Poloneză), participarea credincioșilor la cult este oarecum stînjenită de întrebuințarea în cult a limbii paleoslave sau slava bisericească, care s-a vorbit de popoarele slave sud-dunărene prin secolele al IX-lea — al X-lea. Diferențele dintre această limbă și cele neoslave sînt tot așa de mari ca între limba latină și cele neolatine sau romanice. Nevoia de a se întrebuința în cult limbile vii vorbite azi de popoarele respective, se simte și în aceste Biserici.

De aceea, cu excepția Bisericii Ruse și Bulgare, care țin la folosirea limbei slave vechi, în celelalte Biserici slave s-au făcut unele concesii în această privință raducîndu-se părți din cultul divin ca: imne, paremii, pericope de Apostol și Evanghelie, dar fără să se renunțe total la limba slavă veche[5]. Dar este paradoxal că, deși aceste Biserici întrebuințează în cult o limbă cu totul deosebită de limba maternă a credincioșilor, totuși participarea la cult se realizează într-unele din ele

4. Gerard Ellard, *art. cit.*, p. 248.

5. Dintre toate aceste Biserici numai în partea de apus a Cehoslovaciei (Cehia) se întrebuințează în cult limba cehă. Vezi Pr. Prof. Milan Șesan, *Biserica Ortodoxă din Cehoslovacia*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXI (1953), nr. 11—12, p. 1115.

într-un mod satisfăcător. Astfel, în bisericile rusești, din diferite părți ale lumii, este remarcabilă participarea credincioșilor la cîntarea bisericească, fie corală sau polifonică, fie monodică. Pînă în secolul al XV-lea, cîntarea era executată de cîntăreți consacrați (hirotesiți) de episcopi (cum a fost în toate Bisericile Ortodoxe pînă la începutul secolului nostru) dar în Rusia, alături de ei, luau parte întotdeauna la cîntarea bisericească toți credincioșii prezenți la sfintele slujbe. Din secolul al XV-lea se începe organizarea de coruri monodice la curțile marilor cneji și mitropoliți, apoi pe lîngă catedralele din orașe. Melodiile se execută la unison, necunoscîndu-se polifonia pînă în secolul al XVII-lea, cînd, sub influența Apusului, a început să fie practicată ca un mijloc de luptă împotriva propagandei catolice. O seamă de compozitori ca: Glinka, Potulov, Balakirev, Metolov, Kistalski, Vorobkievici, Lvov, Lamakin ș.a., și-au pus talentul lor muzical în slujba Bisericii, compunînd și armonizînd răspunsuri liturgice și diverse cîntări bisericești (concerte) pentru coruri mixte sau bărbătești, cunoscută în toată Biserica Rusă.

Dar dragostea credincioșilor ruși pentru cîntarea în comun, nu putea să nu atragă participarea la cîntarea bisericească. Nu știm în ce măsură era practicată această cîntare în comun înainte de secolul al XVI-lea, dar presupunem că era destul de intensă. Acest lucru îl dovedește mai ales faptul că, încă înainte de această dată, în Biserica Rusă răspunsurile la ectenii, Simbolul credinței și Rugăciunea domnească se rosteau așa cum se rostește și azi rugăciunea dinaintea împărtășirii, adică în comun [6] de către toți credincioșii care se împărtășesc, și la unison cu clerul. Inaugurîndu-se din secolul al XVIII-lea, cîntarea cultă «după partituri», credincioșii ruși, deprinși de vremuri cu vechile melodii tradiționale bisericești, au fost lipsiți de posibilitatea participării active la slujbele bisericești, chiar sub forma simplă a «isonului» la strană. Prin aceasta, ideea vie a sobornicității cîntării a fost înmormîntată, corul de strană sau de cafas căpătînd o însemnătate deosebită și activînd în numele credincioșilor din sfîntul locaș, care se roagă tăcuți sau urmărind în șoaptă cîntarea corului.

În perioada sinodală a istoriei Bisericii Ortodoxe Ruse, s-au făcut încercări de a apropia pe credincioși de cîntarea bisericească.

În epoca actuală, aproape în toate bisericile rusești, cîntarea bisericească obștească a devenit o realitate, în practica sfintelor slujbe. Ea se împletește armonios și se completează cu cîntarea corală de strană printr-o repartiție judicioasă a cîntărilor. Astfel, bucățile cu caracter ecleziologic sau comunitar mai accentuat, adică cele care presupun sau implică participarea masivă și integrală a credincioșilor, ca de exemplu: Trisaghionul, Crezul sau Rugăciunea domnească, sînt cîntate de tot poporul, iar restul de cor [7]. Printr-o astfel de participare reciprocă a stranei și a credincioșilor, se deschide perspectiva largă a renașterii vechii cîntări «antifonice» creștine. Biserica Ortodoxă Rusă face eforturi simțite pentru întoarcerea la vechile sale surse muzicale, care își au originea în cîntarea bizantină, adusă de Sfinții Chiril și Metodie și de misionarii veniți mai tîrziu direct de la Bizanț. Ea tinde să îndepărteze duhul laic din cîntările bisericești de gen coral importat din Apus și să se întoarcă la «frumusețea și vechile modele de cîntare strict bisericească, consfințite de vreme și de tradiție» [8].

---

6. Prof. N. Trubețkoi, *Cîntarea bisericească ortodoxă rusă*, în «Jurnal Moscovscoi Patriarhii», 1950, nr. 10—12, trad. de Prof. I. Negrescu, în «Ortodoxia», XII (1960), nr. 3, p. 459.

7. Vezi Diac. Asist. Ene Branișteș, *Participarea la liturghie...*, p. 623.

8. Cuvîntarea Patriarhului Alexei al Moscovei și a toată Rusia, rostită la Academia duhovnicească din Moscova cu prilejul Conferinței despre cîntarea bisericească, în «Jurnal Moscovscoi Patriarhii», 1949, nr. 11, p. 52.

O formă de participare a credincioșilor la cult este și executarea recitativului liturgic polifonic foarte des întrebuințat și însușit de majoritatea credincioșilor, ceea ce face ca această participare să fie masivă și generală.

În Biserica Ortodoxă Rusă, ca și în alte Biserici Ortodoxe, există slujbe speciale la care prezența și participarea lor la cult este impresionantă. Așa sînt: slujba Pasiilor [9], slujba Prohodului din Vinerea Patimilor, slujba învierii din noaptea Sfintelor Paști și Prohodul Maicii Domnului din 15 august, care este o imitare fidelă a Prohodului Mîntuitorului.

În celelalte Biserici slave, participarea credincioșilor la cult și mai ales cîntarea în comun este o realitate [10], dar nu se realizează în aceeași măsură ca în bisericile rusești.

2. În *Bisericile de limba greacă* se întîlnește aceeași situație ca în Bisericile slave în ceea ce privește limba liturgică. Atît în Biserica Ortodoxă a Greciei, cît și în Patriarhia Ecumenică și în Exarhatele ei din Europa și America, se folosește în cult limba greacă veche, deosebită mult de limba vie, actuală a grecilor. Din această pricină, în privința participării credincioșilor la cult, în aceste Biserici situația nu este de loc satisfăcătoare, lucru de care se plîng înșiși teologii, clericii și ierarhii greci din timpul nostru.

Credincioșii frecventează în general bisericile, dar participarea lor la serviciul divin este de obicei pasivă; în marea majoritate a cazurilor, numai cîntăreții bisericești de profesie cîntă la sfintele slujbe. Aceasta se datorește și faptului că Biserica Greacă n-a îngăduit nici pînă acum cîntarea corală polifonică prin care ar fi putut să antreneze pe credincioși la cîntarea liturgică. E admisă numai cîntarea bizantină monodică. E adevărat că grecii au cîntăreți foarte buni, cu voci plăcute, care cîntă frumos și disciplinat antifonic, dar în marea majoritate a cazurilor ei sînt singurii care cîntă și citesc la sfintele slujbe, credincioșii rămînînd mai departe simpli asistenți care ascultă în liniște [11].

3. O situație intermediară se întîlnește în *Biserica Ortodoxă Română*, unde participarea activă a credincioșilor la cult este favorizată de întrebuințarea în cult a limbii române vorbite. Pînă în secolul al XVI-lea limba liturgică a Bisericii noastre a fost exclusiv poleoslava, iar de la această dată a început să se întrebuințeze, treptat, și româna, ajungînd ca în cursul secolului al XVIII-lea limba noastră să înlocuiască definitiv atît vechea slavă cît și pe cea greacă, ce se infiltrase în unele biserici românești începînd din secolul al XVII-lea. Dar trebuie remarcat faptul că la noi cultul nu a fost numai tradus în limba poporului, ci s-a ținut mereu pasul cu progresul limbii vorbite, prin continua revizuire și îmbunătățire (diortosire) a edițiilor cărților liturgice. Meritul limbii noastre liturgice constă tocmai în faptul că ea reprezintă o sinteză între limba veche bisericească și cea literară vorbită de popor, păstrînd adică acel caracter arhaic și mireasma bisericească a traducerilor vechi românești, dar ținîndu-se seama și de evoluția limbii liturgice și a celei populare.

---

9. Este o slujbă necunoscută Bisericii Greciei și României, care se săvîrșește în vinerile și duminicile Postului Mare. Pentru rînduială vezi Protos. Nicodim Ioniță, *Rînduiala sfintelor slujbe a dumnezeieștilor Patimi ale Domnului nostru Iisus Hristos (Pastile)*, București, 1941.

10. Vezi Pr. Prof. Milan Șesan, *Biserica Ortodoxă din Cehoslovacia*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXI (1953), nr. 1, p. 93; nr. 11—12, p. 1115; Același, *Din viața Bisericii Ortodoxe Bulgare*, ibidem, nr. 2—3, p. 219—224.

11. H. Leclercq, *Chant romain et grégorien*, în «Dictionnaire d'Archeologie Chrétienne et de Liturgie», tom. III, 1, Paris, 1914, col. 278.

Limba folosită în cult fiind limba vorbită, credincioşii Bisericii noastre au posibilitatea să participe efectiv la cultul divin, fiindcă îl înţeleg. Dar cu toate acestea, în Biserica Ortodoxă Română nu se făcuse tot ce era necesar şi putea să facă pentru a se realiza o participare ideală a credincioşilor laici la cult. După venirea Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian la cîrma Bisericii noastre, Sfîntul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a iniţiat o serie de măsuri menite să îmbunătăţească şi să promoveze frecvenţa credincioşilor la biserică şi participarea lor activă la cult; dintre acestea, cea mai importantă rămîne cîntarea în comun. Atît timp cît în biserica noastră cultul s-a săvîrşit în limba paleoslavă sau greacă, această formă de participare la slujbele divine nu a fost posibilă, deoarece credincioşii şi uneori nici clericii şi cîntăreţii înşişi nu înţelegeau textele liturgice.

După introducerea limbii române în cult, s-a dat posibilitatea revenirii la tradiţia Bisericii primare. Primită la început cu rezervă, fiind socotită ca o influenţă a cultelor protestante, cîntarea în comun s-a impus, mai întîi în Ardeal, atît la ortodocşi cît şi la foştii uniţi, iar legitimitatea şi canonicitatea ei a fost pe deplin demonstrată [12]. Dar cîntarea în comun se practica de multă vreme în biserica de dincoace de munţi «la una din slujbele cele mai scumpe pietăţii ortodoxe şi anume la Prohodul din noaptea sfîntă a Vinerii Patimilor» [13].

De asemenea, cîntarea corală bisericească, introdusă la noi în a doua jumătate a secolului trecut, reprezenta tot o formă de cîntare obştească, deoarece membrii corurilor noastre bisericeşti, mai ales la bisericile parohiale, nu erau recrutaţi dintre cîntăreţii de profesie, ci dintre credincioşii practicanţi, ei reprezentînd astfel pe ceilalţi.

Abia în timpul din urmă, cîntarea în comun s-a generalizat mai peste tot datorită măsurilor luate de Sfîntul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române în frunte cu Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian, care a arătat preoţilor necesitatea participării active a credincioşilor la sfintele slujbe şi realizarea ei prin cîntarea în comun. De aceea, în şedinţa din 5 octombrie 1950 Sfîntul Sinod reaminteşte credincioşilor mireni dreptul participării lor active la cîntarea, citirile şi rugăciunile cultului, drept legitim, întemeiat pe o veche şi îndelungată practică creştină. De asemenea, s-a hotărît ca toate cîntările bisericeşti să se execute monodic, după cărţile de cîntări bisericeşti aprobate de Sfîntul Sinod, fără să se excludă şi posibilitatea cîntării polifonice. Pentru aducerea la îndeplinire a acestei hotărîri, o atenţie deosebită s-a dat orientării şi pregătirii clerului în vederea introducerii cîntării în comun, în cadrul cursurilor de îndrumare misionară a preoţilor. În şcolile de cîntăreţi, Seminariile teologice şi Institutele teologice de grad universitar s-a introdus cîntarea de obşte omofonă şi uniformizată, după cărţile de cîntări bisericeşti, cu dubla notaţie muzicală, autorizată de Sfîntul Sinod [14].

---

12. Vezi Pr. Prof. Ene Braniştе, *Temeiuri biblice...*, p. 19, 36; Comp. şi Pr. Prof. Petre Vintilescu, *Cîntarea poporului în biserică în lumina liturghierului*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXIII (1945), nr. 9, p. 415—423; N. Mihăileanu, *Toţi să cînte în biserică?*, în «Biserica Ortodoxă Română», XLV (1927) nr. 11, p. 672—673.

13. Pr. Prof. Ene Braniştе, *Temeiuri biblice...*, p. 36.

14. Pentru realizarea şi popularizarea cîntării bisericeşti unisone şi uniformizate s-au alcătuit şi publicat următoarele manuale şi cărţi de muzică bisericească: *Gramatica muzicii psaltice, Studiu comparativ cu notaţia liniară*, Bucureşti, 1951; *Cîntările sfintei liturghii şi cîntări la cateheze*, Bucureşti, 1951, reprodusă în *Carte de rugăciune pentru tot creştinul*, Bucureşti, 1951; *Prohodul Domnului*, Bucureşti, 1952, *Vecernierul*, Bucureşti, 1953; *Utrenierul*, Bucureşti, 1954, *Cîntările sfintei liturghii şi podobiile celor opt glasuri*, Bucureşti, 1963; *Cîntări din slujbele sfintelor Taine şi ale ierurgiilor principale*, în «Studii Teologice», XVI (1964), nr. 1—2; *Cîntări din slujba Sfintelor Paşti*, în «Studii Teologice», XVIII (1966), nr. 1—2.

Dar o dată cu introducerea cîntării în comun s-a ridicat și problema uniformizării cîntării bisericești, care nu este la fel peste tot în Biserica noastră. În Moldova, Muntenia și Oltenia, unde se întrebuințează muzica bisericească tradițională-psaltică, de origine bizantină, există o unitate relativă, pe cînd în Ardeal cîntarea bisericească s-a îndepărtat de vechea cîntare tradițională datorită slăbirii legăturilor cu Biserica din celelalte țări românești, lipsei de școli de cîntăreți și influenței muzicii populare și a cîntării liturgice utilizate în bisericile confesiunilor neortodoxe din Ardeal. Uniformizarea cîntării noastre bisericești nu se poate face decît prin revenirea la tradiție, adică luîndu-se ca bază muzica psaltică tradițională, adusă din Bizanț o dată cu formele cultului ortodox și adaptată treptat gustului, firii și simțului artistic al poporului nostru; ea are rădăcini adînci în sufletele credincioșilor și face parte din patrimoniul artistic și spiritual al poporului nostru [15].

Melodiile noastre bisericești nu se îndepărtează nici de fondul muzicii comun tuturor Bisericilor Ortodoxe, care își are izvorul la Bizanț, și formează o punte de înțelegere și apropiere cu Ortodoxia de pretutindeni, fiind totodată adaptate, mai ales în cursul secolului trecut, la specificul artistic și la însușirile etnice ale credincioșilor români.

Măsurile luate de conducerea Bisericii noastre, de a se introduce cîntarea comună omofonă și uniformizată, nu urmăresc înlăturarea sau diminuarea rolului cîntăreților, ci dimpotrivă, ei răspund mai departe de buna executare a cîntării, execută personal cîntările mai grele pe care credincioșii nu le pot cînta și totodată conduc pe credincioși la cîntare. De asemenea, ele nu tind nici la desființarea corurilor bisericești, căci corul, format din credincioși, poate servi la învățarea și susținerea cîntării monodice și poate executa atît melodii psaltice transcrise, prelucrate și armonizate în veacul nostru, compoziții ale marilor maeștri, ca: T. Teodorescu, D. Kiriac, Gh. Cucu, Pr. I. Runcu, Prof. N. Lungu, cît și bucățile de creație artistică nouă și valoroasă concepute în stil psaltic și cu melodii proprii, ca cele de Gh. Popescu-Brănești, I. Ghika-Comănești, Sabin Drăgoi, Paul Constantinescu ș. a.

Prin cîntarea în comun se formează totodată și spiritul comunității sau simțul social, integrarea în comunitate și se revine pe făgașul adevăratei tradiții din Biserica Veche, cînd în sfintele locașuri cîntau și se rugau nu numai clericii și cîntăreții, ci toți credincioșii slăveau pe Dumnezeu «cu o gură și cu o inimă». Acesta este un obiectiv major care se îndeplinește azi sub ochii noștri și la care sînt chemați să colaboreze toți slujitorii și credincioșii Bisericii noastre.

În celelalte Biserici Ortodoxe în cultul cărora se întrebuințează limba vorbită a popoarelor respective ca: Biserica Ortodoxă a Sirienilor melkiți, care folosesc limba arabă din secolul al XVII—XVIII-lea, Biserica Ortodoxă Gruzină, Mitropolia Autocefală Ortodoxă din Finlanda, precum și comunitățile ortodoxe formate din credincioși de naționalități și limbi apusene (franceză, germană, engleză, spaniolă, italiană), participarea credincioșilor la cult este în general destul de activă și cu perspective de progres.

Participarea credincioșilor la cult în bisericile vechi orientale

În Bisericile Vechi Orientale, care au fiecare propriul lor rit liturgic, dar au rămas în general mai aproape de duhul autentic creștin al Bisericii Vechi, participarea credincioșilor laici la sfintele slujbe se realizează în modul cel mai satisfăcător. Condițiile istorice vitrege în care au trăit continuu popoarele creștine de

15. P. S. Antim Tîrgovișteanul, *Despre cîntarea credincioșilor în biserică*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXI (1959), p. 1122.

la periferia estică a vechiului Imperiu bizantin, le-au făcut să se strîngă în jurul Bisericilor lor și să participe efectiv la cultul divin în care ei și-au găsit refugiul, mîngîierea și întărirea nădejdii în puterea lui Dumnezeu și în vremuri mai bune.

Ca și în celelalte Biserici Răsăritene, sfînta liturghie își păstrează și aici locul central și esențial în cadrul cultului divin. În aceste Biserici «preoția universală», la care sînt părtași și laicii, este o realitate, mai ales în slujba sfintei liturghii, la care comunitatea participă real și efectiv prin aducerea darurilor de jertfă, prin împărtășirea cu Sfintele Taine, prin intonarea imnelor din rînduiala slujbei, prin alăturarea la rugăciunea preotului și răspunsurile date la ecteniile rostite de diacon [16]. Nicăieri nu se vede mai bine legătura strînsă dintre preot și credincioși, ca în vechile liturghii orientale. Această participare a credincioșilor este înlesnită și de faptul că în Bisericile Vechi Orientale lipsește catapeteasma specifică Bisericilor Ortodoxe, dîndu-se astfel posibilitatea credincioșilor să vadă și să urmărească ceea ce preotul săvîrșește pe altar. De aceea multe din imnele și rugăciunile care alcătuiesc rînduiala liturghiilor vechi orientale sînt începute de preot și continuate de credincioși, în cor, cum este de exemplu: «Tatăl nostru...».

De asemenea, în toate riturile vechi orientale, Crezul își păstrează sensul original de «mărturisire publică a Bisericii», fiind rostit de către toți cei prezenți în biserică: cler, cîntăreți (cor) și credincioși. Ceea ce înlesnește o participare mai efectivă a credincioșilor îndeosebi în momentul central al săvîrșirii Sfintei Jertfe, este faptul că în toate Bisericile Vechi Orientale, textul anaforei (Rugăciunea Sfintei Jertfe) este citit în întregime de către preot cu voce tare, în auzul credincioșilor, iar nu în taină ca la noi. Dar în aceste Biserici participarea vie și reală a credincioșilor se constată nu numai la sfînta liturghie, ci și la serviciul divin zilnic.

O caracteristică a Bisericilor Vechi Orientale este păstrarea cu fidelitate a cîntării în comun la cultul divin. În bisericile lor, toți credincioșii cîntă în timpul serviciului divin, cele mai multe cîntări fiind știute de toți credincioșii [17].

1. Cea mai vie și mai masivă participare a elementului laic la cult este prevăzută în rînduiala ritului liturgic practicat în *Bisericca Coptă*, un rit de tip egiptean sau alexandrin. Mai ales la sfînta liturghie, credincioșii dau aproape pretutindeni, în cursul slujbei, răspunsurile la rugăciunile preotului și îndemnurile diaconului, cîntînd în cor, în locul cîntăreților sau împreună cu ei.

Rolul elementului laic în cult este mai acentuat în liturghia Sfîntului Chiril al Alexandriei, care se săvîrșește în Biserica Coptă, credincioșii participanți la slujbă se asociază necontenit la rugăciunile rostite de preot și participă real la acțiunea sfîntă săvîrșită de el, intervenind chiar în cursul anaforei (Rugăciunea Sfintei Jertfe) cu mai multe răspunsuri, imne, invocări și exclamații de mărturisire a credinței, întărind, repetînd sau confirmînd unele formule și expresii ale textului liturgic citit de preot cu glas tare, ca în vechime [18]. Astfel, credincioșii răspund la ecteniile diaconului cu «Kyrie eleison» și recită simbolul credinței împreună cu preoții slujitori.

S-a păstrat, de asemenea, sărutarea păcii (ca în Biserica Veche), care se dă astfel: după îndemnul diaconului («Sărutați-vă unul pe altul cu sărutarea sfîntă!»), preotul se întoarce spre credincioși, iar aceștia se pleacă fiecare spre cei din jur,

16. Vezi Pr. Prof. Ene Branișteș, *Cultul Bisericilor Vechi din Orient. Liturghiile riturilor orientale*, în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 1, p. 126. 17. H. Leclercq, *art. cit.*, col. 278.
18. Vezi Pr. Prof. Ene Branișteș, *Cultul Bisericilor Vechi din Orient...*, p. 116 și 127.

atingîndu-și reciproc mîinile [19]. La dialogul introductiv care precede rugăciunea Sfintei Jertfe (anafora) diaconul îndeamnă astfel pe credincioși: «Apropiați-vă cu teamă și cu cutremur, priviți spre răsărit! Să luăm aminte!» Iar ei răspund: «Milă pace, jertfă de laudă!» Pomenirile dipticilor sînt întrerupte de îndemnurile diaconale și de rugăciunea credincioșilor (Kyrie eleison). După fiecare din cele două ecfonise ale cuvintelor Mîntuitorului de la Cina cea de Taină («Luați mîncați...» și «Beți dintr-acesta toți...), credincioșii adaugă o formulă de întărire și mărturisire: «Credem... credem că așa este... Credem, mărturisim și slăvim, că această pîine și acest vin sînt adevăratul Trup și adevăratul Sînge al lui Hristos, Care s-a născut din Fecioară binecuvîntată» [20].

După împărtășire, întreaga obște cîntă rugăciunea domnească. La sfîrșitul slujbei preotul binecuvintează pe credincioși, zicînd: «Mergeți în pace!» Diaconul adaugă: «Harul Domnului Dumnezeu și Mîntuitorului nostru Iisus Hristos să fie cu voi toți! Mergeți în pace!», iar credincioșii răspund: «Amin, așa să fie! Suta de ani!» (adică «Întru mulți ani»).

În Biserica Copită participarea credincioșilor este foarte frecventă și activă și la Sfintele Taine. Astfel, la botez, nașii însoțesc pe prunc la biserică, făcînd mărturisirea în numele lui, ca și la 14 ani, cînd tinerii primesc binecuvîntarea preotului. După citirea Sfintei Evanghelii din rînduiala botezului, poporul care este de față răspunde în cor: «În Tine credem, Hristoase Stăpînul nostru, luminează ochii noștri și revarsă lumina în inimile noastre, ca să fim fii ai luminii» [21]. Îndată după sfințirea apei are loc un dialog între preot și popor, asemănător celui din sfînta liturghie [22]. Rugăciunea domnească este rostită de toți cei prezenți în biserică, iar după botez preotul așază o coroană pe capul celui botezat, cîntînd mai multe antifoane, la care poporul răspunde, de trei ori «Vrednic este» [23].

După Mirungere preotul și mama pruncului fac o procesiune de-a lungul bisericii, cu pruncul în brațe (analogie cu ritul ortodox din timpul cîntării «Cîți în Hristos...»), în timp ce femeile aflate în biserică scot strigăte de bucurie.

La slujba Tainei Cununiei participă aproape toți credincioșii. Momentul principal îl constituie punerea cununiilor, însoțită de rostirea cuvintelor: «Cu mărire și cu cinste încununează-i pe dînșii, o, Părinte, Amin. Binecuvintează-i pe dînșii, o, Unule-Născut, Fiule, Amin. Sfințește-i, o, Duhule Sfinte, Amin». Credincioșii prezenți răspund, de trei ori: «Vrednic este!» [24].

---

19. J. M. Hansens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, vol. III, Romae, 1932, p. 320.

20. F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, vol. I, Oxford 1967, p. 177—178; Comp. și R. Janin, *Les églises orientales et les rits orientaux*, Paris 1955, p. 577.

21. Henricus Denzinger, *Ritus Orientalium, coptorum, syrorum et armenorum, in administrandis sacramentis*, tom. I, Graz-Austria 1961, p. 201.

22. La copți, rînduiala botezului păstrează o schemă asemănătoare sfintei liturghii. De aceea și acest dialog este aproape identic cu cel din liturghie:

Diaconul: «Priviți la răsărit!» Poporul: «Mila păcii, botezul laudei».

Preotul: «Dragostea lui Dumnezeu și darul Unuia născut Fiului și Mîntuitorului nostru Iisus Hristos și împărtășirea și darul Duhului Sfînt să fie cu voi cu toți!»; Poporul: «Și cu duhul tău!»

Preotul: «Sus să avem inimile»; Poporul: «Avem către Domnul».

Preotul: «Să mulțumim Domnului»; Poporul: «Vrednic și drept este». Vezi H. Denzinger, *op. cit.*, vol. I, p. 205. 23. H. Denzinger, *op. cit.*, p. 210—211.

24. Fr. Heiler, *Urkirche und Ostkirche*, München 1937, p. 485; Comp. și H. Denzinger, *op. cit.*, vol. I, p. 365.

La hirotonie, în timpul citirii rugăciunii de sfințire, poporul strigă: «Vrednic, vrednic, vrednic!» și se roagă: «Doamne miluiește» [25].

De asemenea, la Maslu, credincioșii însoțesc pe preot, cîntînd «Doamne miluiește», în timp ce acesta citește rugăciunile.

2. Aceeași participare a elementului laic se constată și în *Biserica Etiopiană* al cărei rit liturgic nu este, de altfel, decît o variantă a vechiului rit alexandrin, tradusă ori prelucrată după cultul Bisericii Copte, începînd cu secolul al IV-lea. Liturghia întrebuințată este numită *a Celor 12 Apostoli*, fiind în fond prelucrarea etiopiană a vechii liturghii a Sfîntului Marcu. Așa, de exemplu, ritualul pregătirii clerului pentru liturghie se termină cu Psalmul CXVII, rostit de preoți împreună cu comunitatea. Liturghia catehumenilor începe cu un dialog între preot și credincioși, alcătuit din mai multe rugăciuni de cerere. Fiecare rugăciune se începe cu îndemnul diaconului: «Sculați-vă pentru rugăciune!», la care credincioșii răspund: «Doamne miluiește». Trisaghionul este cîntat de tot poporul, iar Simbolul credinței este rostit de întreaga comunitate [26].

Ca și în Biserica Coptă se păstrează și aici sărutarea păcii din vechime, care se face după următorul ritual: după îndemnul diaconului: «Salutați-vă unul pe altul cu salutul păcii!» și răspunsul credincioșilor: «Hristos Domnul nostru să ne facă vrednici să ne salutăm unul pe altul cu sărutarea sfîntă», preotul se înclină spre credincioși, iar aceștia spre cei din jur, atingîndu-și reciproc mîinile.

Rugăciunea Sfintei Jertfe o deschide diaconul prin cuvintele: «Apropiați-vă cu frică și cu cutremur, priviți spre răsărit. Să luăm aminte!», la care credincioșii răspund: «Milă și pace, jertfă de laudă». După ecfonisele cuvintelor Mîntuitorului de la Cina cea de Taină, credincioșii adaugă formula de mărturisire și întărire, asemănătoare cu cea din ritul Bisericii Copte: Amin, amin, amin! Credem... Credem că așa este... Credem, recunoaștem și mulțumim...» [27]. «Tatăl nostru» este cîntat de toată comunitatea.

După împărtășire, preotul citește o rugăciune de laudă și mulțumire, pe care credincioșii o întrerup din cînd în cînd cu cuvintele: «Tatăl nostru care este în ceruri, nu ne duce pe noi în ispită». La sfîrșitul liturghiei, la binecuvîntarea preotului («Domnul cu voi cu toți») ei răspund cu cuvintele: «Și cu Duhul tău, Amin!»

Aceeași participare, ca și în Biserica Coptă, se constată și la Sfintele Taine.

În legătură cu participarea la sfintele ierurgii, în Biserica Etiopiană este impresionantă ceremonia fastuoasă a botezului din ziua Epifaniei. Această sărbătoare populară se oficiază pe un teren unde este un bazin cu apă pentru slujba botezului, sau la un rîu din apropiere. Clerul și credincioșii se îndreaptă spre acest loc în procesiune. Cîntăreții (debteras) cu sistre și tobe umplu văzduhul cu cîntările lor acompaniate și amplificate de veselia poporului, care, după obiceiul orientalilor, bate din palme și dansează. După sfințirea apei toți credincioșii se cufundă în apă, în amintirea botezului Domnului [28].

---

25. H. Denzinger, *op. cit.*, vol. II, p. 25.

26. Fr. Heiler, *op. cit.*, p. 505; Comp. și Arhim. Porfirie Uspenski, *Vieroucenie, bogoslujenie, cinopolojenie i pravila tercovnogo blagocinlia egipetski hristian* (Koptov), Saint-Petersburg, 1859, p. 158 la Pr. Prof. Liviu Stan, *O nouă patriarhie. Biserica Etiopiei*, în «Ortodoxia», XII (1960), nr. 1, p. 47. 27. Fr. Heiler, *op. cit.*, p. 505—506.

28. P. S. Antim Tîrgovișteanul, *Călătoria Prea Fericitului Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române în Africa și Orientul îndepărtat*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXVII (1969), nr. 1—2, p. 95; Vezi și Fr. Heiler, *op. cit.*, p. 498; E. Coulbeaux, *Ethiopie* (Eglise d'), în «Dictionnaire de Theologie Catholique», tom. II, Paris, 1923, col. 945; R. Janin, *op. cit.*, p. 604; Prof. N. Chițescu, *Ortodoxia și Bisericile răsăritene mai mici*, în «Ortodoxia», XIII (1961), nr. 4, p. 520.

În Biserica Etiopiană cultul morților este în mare cinste. Credincioșii se adună la biserică la 8 zile, la 30 de zile și la un an după moartea celor pe care îi pomenesc și după sfîrșitul sfintei liturghii înalță cu toții rugăciuni fierbinți pentru odihna în pace a celor răposați (analoage cu parastasele din ritul ortodox).

3. *În Biserica Armeană*, cărțile de slujbă păstrează, de obicei, termenul de «cor» în loc de cîntăreți sau credincioși, fără însă ca el să excludă participarea credincioșilor la cult. Dacă urmărim rînduiala liturghiei Bisericii Armene, care se numește a Sfîntului Grigore Luminătorul, observăm că pe lîngă cor sau cîntăreții bisericești, care execută imnele și răspunsurile liturgice, credincioșii își au rolul lor bine-definit în săvîrșirea sfintei slujbe. Astfel, înainte de citirea Sfintei Evanghelii, diaconul îndeamnă pe credincioși cu cuvintele: «Să ascultăm!», la care aceștia răspund: «Dumnezeu vorbește!». O formă interesantă de participare a credincioșilor la liturghie o constituie sărutarea păcii, care s-a păstrat și aici, pentru laici, ca în Biserica veche.

Ca în toate riturile liturgice creștine, Rugăciunea euharistică este precedată de dialogul introductiv dintre cler și popor...[29].

Rugăciunea domnească este cîntată, de asemenea, de toți credincioșii, care participă des și la împărtășirea cu Sfintele Taine. Ei se apropie cu mîinile încrucișate pe piept, se închină prosternîndu-se pînă la pămînt, de mai multe ori, apoi primesc o părticică din Sfîntul Trup înmuiată în Sfîntul Sînge. La sfîrșitul sfintei liturghii, toți credincioșii sărută sfînta Evanghelie.

În Biserica Armeană participarea credincioșilor este o realitate și la slujbele Sfintelor Taine. Astfel, la botez credincioșii iau parte în calitate de nași, însoțind pe prunc, făcînd mărturisirea de credință în numele lui și îndeplinind unele rînduieli în cadrul slujbei. La Spovedanie, credinciosul colaborează cu preotul, mărturisindu-și păcatele. La hirotonie, credincioșii se asociază rugăciunilor episcopului, întărind cele spuse de acesta, prin cuvintele: «Amin, fie, fie! sau «Fie, fie, vrednic este!» (arjani a)[30]. Mai slabă este frecvența și participarea credincioșilor la slujbele serviciului divin zilnic, din pricina limbii armene vechi întrebuințate încă în cult, și pe care credincioșii nu o mai înțeleg.

4. În *Biserica Siro-Iacobită* (sirienii apuseni) se practică, de asemenea, o largă participare a credincioșilor atît la sfînta liturghie, cît și la celelalte slujbe ale cultului divin public. Astfel, la sfîrșitul părții pregătitoare a sfintei liturghii, preotul citește o rugăciune la care se atașează și credincioșii, zicînd: «Doamne miluiește». Proscomidia se termină cu Tatăl nostru, rostit de clerici și credincioși.

În timpul sfintei liturghii, Crezul este rostit ca și în celelalte Biserici Vechi Orientale de toată obștea cu voce tare, fiind început de preot și continuat de cîntăreți și credincioși. Sărutarea păcii se transmite prin mîini de la preot la diacon și prin acesta credincioșilor. Ea se face prin atingerea mîinilor și rostirea salutului «Pace ție!», cu răspunsul «Și duhului tău»[31].

Canonul euharistic este precedat de dialogul dintre preot și credincioși, prezenți în toate liturghiile creștine. Aceștia cîntă Trisaghionul biblic («Sfînt, Sfînt, Sfînt este Domnul Savaoth...») și răspund cu «Amin» la cuvintele Mîntuitorului integrate în Ana-

29. A se vedea de ex.: *Taina Botezului și liturghia Bisericii Armene de Răsărit*, traduse de Prot. L. Sarmacaș, Iași, 1895, p. 73—74 și *Sfînta Liturghie a Bisericii Armene*, în românește de V. Mestugean, București, 1937, p. 32—33. 30. H. Denzinger, *op. cit.*, tom. II, p. 274—364.

31. Vezi Pr. Prof. Ene Branițte, *Cultul Bisericilor Vechi din Orient...*, p. 102; Comp. și R. Janin, *op. cit.*, p. 450.

fora. După ce preotul spune: «Aceasta s-o faceți întru pomenirea Mea...», credincioșii răspund: «Facem amintirea morții Tale, Doamne, mărturisim învierea Ta și venirea Ta, după cum așteptăm milostivirea Ta și cerem harul Tău, ne rugăm pentru iertarea păcatelor!» Preotul continuă Rugăciunea euharistică, pe care poporul o întrerupe cu cuvintele: «Miluiește-ne, Dumnezeule, Tată Atotputernic, miluiește-ne pe noi!» și «Pe Tine Te lăudăm, pe Tine Te binecuvîntăm, Ție ne închinăm, îți mulțumim, miluiește-ne pe noi și ne auzi!».

În timpul citirii dipticelor, sau rugăciunii de mijlocire generală pentru toată Biserica, credincioșii cîntă «Kirie eleison». De asemenea, ei rostesc, cu voce tare, Tatăl nostru, pe care îl începe preotul și răspund cu «Unul sfînt Tatăl, Unul sfînt Fiul, Unul sfînt Duhul», la cuvintele «Sfintele sfinților».

La taina sfîntului botez, credincioșii participă în calitate de nași, ținînd pe copil și făcînd lepădarea de diavolul și împreunarea cu Hristos. De asemenea, ei cîntă împreună «Tatăl nostru» și rostesc Crezul în fața baptisteriului (cristelniței)[32].

5. În *Biserica Ortodoxă Siriană de Răsărit, din Malabar (India)*, care întrebuințează același rit liturgic ca în Biserica Siro-Iacobită, cu unele mici deosebiri, participarea la cultul divin se face sub forma cîntării liturgice, executate în comun cu toți credincioșii[33]. De aceea, în această Biserică, sfînta liturghie (a Sfîntului Iacob) se prezintă ca un continuu dialog între preot și comunitatea credincioșilor, care cîntă toate imnele și răspunsurile liturgice[34]. Iată cîteva momente din această liturghie, în care se vede participarea intensă și vie a credincioșilor:

Trisaghionul este început de preot și repetat de întreaga comunitate. După pericopa Apostolului și înainte de citirea Sfintei Evanghelii, preotul spune: «În timpul petrecerii între noi a Mîntuitorului, Cuvîntul vieții, Care s-a întrupat din Sfînta Fecioară Maria, a făcut ca aceste lucruri să se săvîrșească așa», iar comunitatea răspunde: «Așa credem și mărturisim».

Sărutarea păcii se transmite de la preot la diacon și prin acesta la întreaga comunitate, din mînă în mînă, spunînd: «Doamne, înviednicește-ne de această pace în toate zilele vieții noastre». După rostirea cuvintelor Mîntuitorului din Rugăciunea Sfintei Jertfe, comunitatea răspunde: «Doamne, moartea Ta o pomenim și învierea Ta o mărturisim și așteptăm a doua venire a Ta. Binecuvîntările Tale să fie peste noi toți!» Tatăl nostru se cîntă de toată comunitatea. La înălțarea Sfintelor Daruri preotul zice: «Aceste Sfinte Taine sînt date numai celor sfinți și curați», iar comunitatea răspunde: «Nu este altul Sfînt decît numai Tatăl Sfînt, Fiul Sfînt și Duhul Sfînt, Amin!» (A se vedea și formulele corespunzătoare din liturghia ortodoxă). La sfîrșit preotul binecuvîntează pe credincioși, iar aceștia răspund: «Fă ca această aducere (ofrandă, jertfă), Doamne, să fie bineplăcută voii Tale celei sfinte. Îngerii să se bucure de ea și cei adormiți în credință să fie sfințiți».

6. În *Biserica maroniților monoteliți din Liban*, care întrebuințează tot ritul liturgic din Biserica Siro-Iacobită, cu unele adaptări doctrinale și influențe latine, se constată aceeași participare a credincioșilor laici la slujbele divine, fie sub forma corului, fie sub aceea de comunitate care se unește cu preotul în rugăciune, dînd răs-

32. H. Denzinger, *op. cit.*, vol. I, p. 279—283.

33. Vezi P. S. Antim Tîrgovișteanul, *art. cit.*, p. 16.

34. Vezi Pr. Alexandru Ionescu, *Liturghia Sf. Iacob a Bisericii Ortodoxe de rit sirian din Malabar-India*, în «Glasul Bisericii», XXII (1963), nr. 5—6, p. 442—467; Comp. și T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 747—748.

unsurile liturgice, repetînd sau confirmînd cele spuse de slujitor. Se practică, încă i azi, sărutarea păcii, într-un mod foarte asemănător cu cel din celelalte Biserici Orientale, iar Crezul și Tatăl nostru sînt rostite de comunitate.

La împărtășire credincioșii rostesc, de trei ori, împreună cu preotul, această rugăciune: «Doamne Iisuse Hristoase, nu sînt vrednic și nu merit ca să intri sub acoperișul meu, ci zi numai un cuvînt și va trăi sufletul meu. Mielul lui Dumnezeu, Care ștergi păcatul lumii, miluiește-ne pe noi» [35].

Ei participă, de asemenea, și la Sfintele Taine și ierurgii.

7. În *Biserica Nestoriană*, unde se oficiază Liturghia numită a Sfinților Apostoli Tadeu și Maris, participarea credincioșilor laici la cult este aproape tot așa de largă și efectivă ca și în Biserica Coptă. În această Biserică, pe lîngă corurile care dau răspunsurile antifonic, credincioșii participă din plin la cult și viața liturgică. La sfînta liturghie, după citirea Sfintei Evanghelii, credincioșii cîntă: «Slavă lui Hristos, Domnul nostru!» Liturghia credincioșilor începe cu rugăciunea aceasta rostită de preot: «Binecuvîntează Doamne! Rugați-vă pentru mine părinților și fraților, pentru ca Domnul să-mi dea putere să săvîrșesc această taină spre care am pășit!», la care credincioșii răspund: «Hristos să audă rugăciunile tale și să-i fie bineplăcută jertfa ta, iar nouă să ne dea, prin mijlocirea ta, iertare de greșeli...» [36]. În timpul procesiunii cu cinstitele daruri (vohodul mare) credincioșii cîntă «imnul tainelor» (corespunzător Heruvicului nostru).

Sărutarea păcii s-a păstrat într-o formă mai impresionantă decît în orice liturghie orientală: diaconul sărută sfînta masă și mîna preotului, apoi merge cu mîinile împreunate la ușa altarului, unde un reprezentant al credincioșilor pune mîinile sale împreunate în mîinile diaconului și le duce, apoi, la gură și la frunte, pentru a da mai departe, în același chip, salutul păcii celorlalți credincioși [37]. Și aici găsim același dialog care premerge Rugăciunea euharistică, cu deosebirea că, în loc de «Avem către Domnul», credincioșii răspund: «La tine, Dumnezeul lui Avraam, al lui Isaac și al lui Iacob, Împărate slăvit!» Tatăl nostru se cîntă de toată comunitatea.

La împărtășire, credincioșii primesc o părticică din Sfîntul Trup în palma dreaptă, așezată peste cea stîngă, o consumă, își șterg palma pe frunte apoi primesc Sfîntul Sînge sorbind direct din sfîntul potir, adică exact ca în Biserica Veche. După rugăciunea de mulțumire comunitatea cîntă Psalmul CXVII, cu refrenul: «Să slăvim pe Fiul, Care ne-a dat Trupul și Sîngele Lui!»

În ceea ce privește participarea la Sfintele Taine și ierurgii, ea nu este așa de activă ca în Biserica Coptă.

Impresionantă este însă colaborarea vie și reală a credincioșilor nestorieni la rugăciunea serviciului divin zilnic. «Pentru acești creștini, a căror istorie a fost de la început pînă azi un adevărat și neîntrerupt martiriu, singura mîngîiere a fost îmbrățișarea cu lacrimi a Crucii lui Hristos — simbol al suferinței și al jertfei — și refugiul la rugăciunea Bisericii în care au găsit totdeauna pacea și bucuria [38]. Așa se explică

35. R. Janin, *op. cit.*, p. 548.

36. T. Tarnavschi, *Despre cele mai însemnate liturghii ale Bisericilor Orientale*, în «Cardela», 1893, p. 670.

37. Fr. Heiler, *op. cit.*, p. 448, la Pr. Prof. Ene Branișteanu, *Cultul Bisericilor Vechi din Orient...*, p. 109; Comp. R. Janin, *op. cit.*, p. 486.

38. Pr. Prof. Ene Branișteanu, *Cultul Bisericilor Vechi din Orient...*, p. 127.

prezența lor masivă și regulată la serviciul celor șapte Laude, «în care se revarsă inima și pătimirea Bisericii sirienilor răsăriteni, în cele mai frumoase și mai înduioșătoare imne de rugăciune și laudă, cîntate de două coruri, mai ales la rugăciunea de seară» [39].

*

Din cele arătate mai sus putem conchide că participarea credincioșilor laici la cult s-a realizat în moduri și în grade deosebite de intensitate în diferitele Biserici Răsăritene, unele prezentînd o situație mai bună, altele mai puțin satisfăcătoare din acest punct de vedere. Se pare, de exemplu, că în Bisericile Vechi Orientale, participarea sau integrarea elementului laic în viața liturgică a Bisericii este mult mai largă, mai activă și mai reală decît în Bisericile Ortodoxe.

Participarea la cultul divin, fie sub forma cîntării în comun, fie sub forma rugăciunii și, în general, colaborarea credincioșilor laici cu clerul, în oricare din chipurile amintite, la săvîrșirea sfintelor slujbe, este o dovadă că Biserica este un organism viu, în care toate actele se săvîrșesc pentru toți și prin contribuția sau conlucrarea tuturor mădularelor, clerici și laici, care compun Trupul lui Hristos. Participînd la cult și integrîndu-se în inima vieții bisericești, credincioșii combat astfel indirect prejudecata sau părerea greșită a unora, după care săvîrșirea cultului ar fi un drept și o datorie exclusivă a clerului slujitor și a cîntăreților bisericești.

De aceea, participarea credincioșilor la cult trebuie încurajată și susținută, pentru a deveni o realitate în toate Bisericile. Căci atîta timp cît credincioșii nu se roagă și nu sînt antrenați să se încadreze real în viața liturgică a Bisericii prin rugăciune și adorarea lui Dumnezeu, nu se poate vorbi de o adevărată Biserică și trăire religioasă. Numai prin participarea directă și activă la sfintele slujbe, credincioșii își dovedesc calitatea lor de mădulare vii ale Trupului lui Hristos și părtași la comoara de har și sfințenie de care Biserica dispune și pe care ea o împărtășește credincioșilor prin formele sacre ale cultului divin public. «Cu cît frecvența credincioșilor la sfintele slujbe este mai generală și cu cît ei participă mai activ la ele, urmărind cu atenție desfășurarea slujbelor și alăturîndu-se sau încadrîndu-se efectiv în acțiunea sfîntă, săvîrșită de clerici, cu atît participarea aceasta este mai rodnică, ajutînd pe credincioșii respectivi să beneficieze cu adevărat și din plin de harul și de comorile spirituale pe care le mijlocește cultul divin și care se revarsă în viața noastră religioasă» [40].

39. *Ibidem*, p. 127; vezi și R. Janin, *op. cit.*, p. 490—491.

40. Pr. Prof. Ene Branișteanu, *Curs dactilografiat de istoria liturghiei*, București, 1959, p. 147; Același, *Participarea la liturghie...*, p. 587—637.

Doctorand Alexandru Stan

PREOTUL GHEORGHE, ISLAMIST TRANSILVĂNEAN IN SECOLUL AL XV-LEA *

Transilvania secolului al XV-lea a dat Europei pe unul dintre cei mai de seamă islamişti ai epocii, şi anume pe preotul Gheorghe, cunoscut în lumea ştiinţifică sub numele de *Frater Georgius de Hungaria*, care a scris o lucrare despre viaţa şi tradiţiile musulmanilor, intitulată *Tractatus de Moribus Condicionibus et Nequicia Turcorum.*

Lucrarea, redactată în cea de-a doua jumătate a secolului al XV-lea, în latineşte, a avut o largă circulaţie în vestul Europei, fiind reeditată sub forma latină sau în traduceri germane mai mult sau mai puţin fidele textului original. Notăm că însuşi Martin Luther a reeditat *Tractatul* şi l-a prefaţat. Opera preotului Gheorghe a atras atenţia multor cercetători, dintre care unul mai cu autoritate, J. A. B. Palmer, a scris şi publicat un studiu dens asupra *Tractatului*, în «Bulletin of the John Rylands Library» (Manchester)[1].

J. A. B. Palmer, care s-a străduit să corecteze datele anterioare privind viaţa preotului Gheorghe şi să stabilească autenticitatea operei lui a scris printre altele: «*Tractatus de Moribus Condicionibus et Nequicia Turcorum* este cea mai preţioasă relatare pe care o posedăm privitor la viaţa şi aşezămintele turcilor otomani din secolul al XV-lea; ea este superioară mult mai cunoscutelor lucrări ale lui Schiltberger şi Bertrandon de la Brocquiére... *Tractatul* consemnează experienţa de viaţă a unui cult şi inteligent băştinaş din Transilvania, care a fost luat în captivitate de către turci în anul 1438 şi a rămas în ţinuturile turceşti, ca rob, pînă în anul 1458, cînd şi-a recăpătat libertatea»[2].

I. — Viaţa

Pe scurt, viaţa acestei personalităţi din Transilvania se prezintă astfel. Frater Georgius sau preotul Gheorghe — cum îl numim noi — s-a născut în anul 1422 într-o localitate al cărei nume ar fi Ramocz (Romocz, Rumeş)[3], în Transilvania. Familia sa pare să fi fost înstărită, din moment ce a hotărît să facă educaţia tînărului Gheorghe într-o şcoală de limbă latină, anume cea patronată de dominicani în Sebeşul Săsesc[4] (probabil cea mai apropiată aşezare urbană de locul natal). Pe cînd tînărul Gheorghe era în vîrstă de 16 ani şi urma cursurile şcolii latineşti amintite, Sebeşul a fost atacat de un grup de călăreţi turci sprijiniţi de domnitorul Munte-

* Lucrare de seminar în cadrul cursurilor pentru doctorat în teologie, alcătuită sub îndrumarea Diac. Prof. Emilian Vasilescu, care a şi dat avizul pentru publicare.

1. J. A. B. Palmer, B. A., *Fr. Georgius de Hungaria, O.P., and The Tractatus de Moribus Condicionibus et Nequicia Turcorum*, în «Bulletin of the John Rylands Library», vol. 34, nr. 1, sept. 1951, Manchester University Press, p. 44—68 (Vom folosi de aici înainte prescurtarea: *Tractatul...*, pentru întreaga operă). 2. J. A. B. Palmer, *op. cit.*, p. 44 şi 46.

3. Probabil Racoş? O hartă veche a ţinutului ar fi de mare folos aici.

4. Florio Banfi, *Fra Giorgio di Settecastelli*, O.P., în «Memoriae Dominicanae» (Firenze, Convento S. Maria Novella), mai-iunie 1939, p. 203, apud J. A. B. Palmer, *op. cit.*, p. 45. Potrivit celor scrise de Florio Banfi, singura şcoală existentă în Sebeş la vremea cînd Gheorghe Transilvăneanul îşi făcea studiile, era cea patronată de dominicani.

niei[5]. Se pare că atacatorii au împresurat cetatea Sebeşului şi, siguri de victorie, au cerut cetăţenilor să se predea în următoarele condiţii de pace: nobilii să meargă în Muntenia, unde domnitorul muntean le va oferi ospitalitate, iar restul de populaţie să urmeze oastea turcească pînă în ţinuturile cucerite de turci. Acolo, populaţia Sebeşului ar fi avut de primit pămînturi şi i s-ar fi dat posibilitatea să rămînă în sud pentru totdeauna, ori să se întoarcă la Sebeş, dacă aceea le-ar fi fost dorinţa. Cetăţenii Sebeşului au acceptat condiţiile de pace, cu excepţia unui grup care s-a baricadat noaptea în turnul cetăţii (probabil cu intenţia să continue lupta de acolo). Descoperind acest lucru, turcii au dat în cele din urmă foc turnului, iar cînd turnul s-a prăbuşit, au tîrît afară din dărîmături pe supravieţuitori. În grupul cu pricina se afla şi tînărul Gheorghe, care a scăpat teafăr din accident, dar a fost luat rob de către turci. Toate acestea s-au întîmplat după moartea împăratului Sigismund.

De aici înainte, pentru o bună perioadă de timp, tînărul Gheorghe avea să cutreiere prin ţinuturile turceşti, vîndut şi cumpărat în diferite localităţi ale Imperiului otoman. Astfel, el a încăput mai întîi pe mîinile unui negustor de sclavi care însoţise expediţia, apoi a fost vîndut în Adrianopol, transportat cu corabia la Pergam (Burgama) şi revîndut, de data aceasta unui feudal. Din dorinţa de a-şi recăpăta libertatea, tînărul Gheorghe, care se maturizase în robie, a fugit de opt ori din mîinile proprietarilor săi: de trei ori a fugit cu adevărat, iar de cinci ori a simulat fuga spre a profita de faptul de a fi vîndut dintr-un loc într-altul. Această stratagemă, folosită de creştini pentru a-i ajuta pe robi să scape şi să ajungă cît mai aproape de locurile de baştină prin vindere succesivă dintr-un loc într-altul, i-a fost aplicată şi lui Gheorghe Transilvăneanul[6]. Între timp, el a cîştigat o bogată experienţă de viaţă, cunoscînd viaţa socială şi religioasă din ţinuturile musulmane turceşti, dar ţinînd în acelaşi timp legătura cu romano-catolicii pe care soarta l-a făcut să-i întîlnească, spre norocul lui, după cum vom vedea[7].

Aflat din nou în libertate, în Transilvania, începînd din anul 1458, Gheorghe Transilvăneanul pare să-şi fi dedicat întreaga viaţă Bisericii, devenind membru al Ordinului predicatorilor şi, în cele din urmă, hirotonit preot[8]. Tot în Transilvania şi-a redactat opera *Tractatus de Moribus Condicionibus et Nequicia Turcorum*, pe care l-a luat cu sine la Roma[9], unde şi-a trăit restul vieţii, adică începînd din ultima parte a deceniului al optulea al secolului al XV-lea şi pînă la începutul secolului al XVI-lea[10]. La Roma, preotul Gheorghe Transilvăneanul a slujit în biserica «Santa Maria sopra Minerva». Potrivit unei glosse aflate la sfîrşitul capitolului *Incipit* al operei sale, în *ediţia princeps* din British Museum, preotul Gheorghe

5. În sprijinul afirmaţiei sale privitoare la data incursiunii turceşti în Transilvania şi pentru a corecta o dată greşit menţionată de preotul Gheorghe Transilvăneanul, Palmer foloseşte următoarele lucrări: F. R. Bartholomaeus de Jans, O.F.M., *Epiſcolla de crudelitate Turcarum*, Migne, P.G., CLVIII, 1055—1067, şi *Cronica de Kronstadt*, în Schwandtner, *Script. rer. Hung.*, tom. I, p. 886.

6. Relatăm după Palmer. Vinderea lui Gheorghe Transilvăneanul a adus profit celor care l-au ajutat să ajungă din nou dincolo de hotarele turceşti (vezi Palmer, *op. cit.*, p. 46).

7. De pildă dominicanii din Galata-Pera.

8. În secţiunea a IV-a a operei sale *Ratio Testimonialis*, ca şi în capitolul XVII al cuprinsului propriu-zis al *Tractatului...*, Pr. Gheorghe Transilvăneanul menţionează hirotonia sa *(sacerdotium)* şi calitatea de duhovnic pe care o avea (Palmer, *op. cit.*, p. 46). Nu se cunoaşte data hirotonirii.

9. J. A. B. Palmer susţine că *Tractatul...* ar fi fost scris în Transilvania şi nu la Roma; ceea ce este foarte posibil.

10. *Ibidem*, p. 46. Autorul *Tractatului...* a venit la Roma în ultima parte a deceniului 1470—1480 şi a adus cu sine opera sa în manuscris.

Transilvăneanul ar fi săvîrșit minuni în biserica amintită : «*Editum per fratrem Georgium de Ungaria* (sic) *ordinis predicatorum qui obiit Romae et claret miraculis in ecclesia S. Marie supra Minervam*» [11].

Trecut la cele veșnice în ziua de 3 iulie 1502, în vîrstă de cca. 80 de ani, corpul preotului Gheorghe Transilvăneanul a fost expus timp de trei zile în biserica Santa Maria sopra Minerva, timp în care mult popor i-a adus ultimul omagiu. Apoi a fost îngropat lîngă *Joannes de Fessulis* (Fesulis), adică Fra Angelico [12].

Viața preotului Gheorghe Transilvăneanul corespunde unei epoci de plină expansiune otomană în țările creștine, dar și de reorganizare a Principatelor Române, puse de-a dreptul în fața extraordinarei forțe otomane. După Dan al II-lea al Munteniei (1422—1431), voievodul Transilvaniei Iancu de Hunedoara și Ștefan cel Mare în Moldova (1457—1504) au apărat din răsputeri ținuturile românești de pericolul dominației otomane. La aceștia, de bună seamă, în același secol, se adaugă Vlad Țepeș, care a distrus o considerabilă armată turcească în timpul campaniei din aprilie-septembrie 1462 [13]. Totuși, incursiuni de tipul celei descrise de preotul Gheorghe Transilvăneanul, cînd domnitorul român muntean însoțea expediții turcești dincolo de hotarele Principatului său, nu sînt lipsite de bază istorică : ele erau, în parte, încercări de a stăvili orice tendință de atac din nord, unde romano-catolicii își făceau întărituri ce puteau sluji ușor regatului ungar.

Un alt fapt de menționat, de asemenea important, este căderea Constantinopolului la 29 mai 1453. Preotul Gheorghe s-a întors în Transilvania abia la cinci ani după acest eveniment, dar nu-și scrie de îndată amintirile. Conștient de gigantica putere a turcilor otomani și dorind să dea povețe, ba mai mult, să instruiască pe cei care din nefericire ar deveni în viitor prizonieri la turci, preotul Gheorghe Transilvăneanul își scrie opera ca pe un mesaj de transmis generațiilor următoare [14], la aproximativ 15 ani de la repatrierea sa.

II. — Opera

Opera preotului Gheorghe Transilvăneanul aparține celei de-a treia etape în «dialogul» creștinismului cu islamismul în istoria Europei [15], adică a contactului dintre creștinii nord-dunăreni cu Imperiul otoman. Titlul ei diferă de la o ediție la alta. J. A. B. Palmer, a cărui contribuție la critica istorică a operei preotului

11. Glossa datează din prima parte a secolului al XVI-lea și este scrisă de o mînă de umanist italian (Palmer, *op. cit.*, p. 48).

12. Potrivit informației oferite de Fr. Sebastiani de Olmeda, O.P., în *Chronica Ord. Praedic. ab initio Ordinis uspue ad annum 1550 et ultra, nunc priemo edita cura M. Canal Gomez, O.P. (Ex. Analectis Sac. Ord. Praedic. Ann. 41—43)*, Roma, 1936, p. 183, unde este scris : *Sub Vincentio denique floruere in Ordine viri vitae sanctimonia et ingenii acrimonia praecelsi... inter quos non silentio praetereundus existit Georgius de Hungaria qui Romae v. Nonis Junii migrans, secundo Vincentii anno, cum maxima populi frequentia per triduum insepultus mansit, corruscantibus signis, intra ecclesiam Minervae juxta Joannem de Foessulis conditus* (Palmer, *op. cit.*, nota 1, p. 48—49).

13. Pentru amănunte, *Istoria României*, Editura Academiei vol. II, p. 215—553.

14. J. A. B. Palmer, *op. cit.*, p. 46.

15. Pînă în secolul al X-lea, islamismul a fost văzut de bizantini mai mult ca o sectă iudeo-creștină de dată tîrzie decît ca o religie în sine. După această dată și mai ales în perioada cruciadelor, creștinii europeni au tratat islamismul ca pe o putere potrivnică lor, sprijinită de credința religioasă. În preajma căderii Constantinopolului și curînd după aceea, islamismul și-a căpătat recunoașterea ca religie de către creștini, deși opoziția față de expansionismul otoman nu a încetat. Se pare că preotul Gheorghe Transilvăneanul și-a dat seama de spiritul religios pe care Islamul îl insufla populației musulmane și de sinceritatea devoțiunii populare față de noua religie.

Gheorghe Transilvăneanul este considerabilă, dă următoarea listă a ediţiilor latine (A) şi germane (B), cu locul de apariţie, editorul şi anul [16]:

A. — EDIŢIILE LATINE: 1. Roma, Georgius Teutonicus (Lauer?) — Sixtus Riessinger (Third Press), c. 1480: *Incipit Prohemium in Tractatum de Moribus Condictionibus* (sic) *et Nequicia Turcorum* (Hain 15673).

2. Urach, Conrad Fyner, c. 1481: *Incipit Prohemium in Tractatum de Moribus Condicionibus* (sic) *et Nequicia Turcorum* (Hain 15672).

3. Cologne, Johann Koelhoff, 1500: *Tractatus de Ritu Moribus et Nequicia Turcorum* (Hain 15674).

4. Cologne, Cornelis von Zierickzee, 1508: *De Ritu Moribus Nequitia et Multiplicatione Turcorum* (Pagina titlu redă următorul titlu, care este complet: *Tractatus De Ritu Moribus Nequitia et Multiplicatione Turcorum in quo si quispiam aliquid de secta Turcorum magna atque admiranda scire desiderat pauca que hic subcompendio narrantur memoria resolvat namque si ea sane diligenterque inspexerit de multis inquisitionis veritatem agnoscet* [17].

5. Paris, Henricus Stephanus, 1509: *Contenta Ricoldi ordinis praedicatorum contra sectam Mahumeticam non indignus scitu libellus. Cuiusdam diu captivi Turcorum provinciae septemcastrensis de vita et moribus eorundem alius non minus necessarius.* Începe astfel: *Proemium de moribus condictionibus et nequicia Turcorum a quodam Christiano provinciae Septemcastrensis diu in manibus Turcorum captivo editum.*

6. *Paris, Henricus Stephanus, 1511* [18] — ca la nr. 5, cu adaosul: *Adiunctum est insuper libellus de vita et moribus Iudaeorum,* plus detaliul: *Victorie nunc Sacerdote Christiano olim Iudaeo* (adică Victor de Carben).

7. Paris, Le Marnef, 1514: *Thurcice spurcitie et perfidiae suggillatio et confutatio* etc. [19].

8. Wittenberg, Johannes Lufft, 1530: *Libellus de ritu et moribus Turcorum ante LXX annos aeditus, cum praefatione Martini Luttheri.*

9. Nürnberg, Friedrich Peypus, Martie, 1530 (ca la nr. 8).

10. Retipărire inclusă în vol. II al colecţiei de lucrări privind religia şi istoria islamismului, cunoscută sub titlul: *Machumetis Sarracenorum Principis Vita ac Doctrina,* editată de Theodore Bibliander şi tipărită la Basel în anul 1543.

11. A doua ediţie a aceleiaşi opere, tipărită în 1550.

12. Tratatul *De Captivis Christianis,* tipărit la Augsburg de către Froschauer în anul 1498 constă în principal din fragmente prescurtate din *Tractus de Moribus* [20].

B. — VERSIUNILE GERMANE: 1. Strassburg, Christian Egenolph, ianuarie, 1530: *Chronica Glaube Gesatz usw. der Türcken von einem Sibenbürger so da in Türkei gefencklich bracht und vil jar nachmals darinnen gewonet in MDCCCXXXVI* [21] *jahr beschriben.*

2. Strassburg, Christian Egenolph, mai, 1530: *Saracenish, Türkisch, und Mahometisch Glaub, Gesatz usw. durch einem, Sibenbürger und das m, ccc und sechs und dreissiget jar selb erfaren und beschriben.*

3. Nürnberg, Friedrich Peypus, 1530: *Chronica und Beschreibung der Turckey usw., von einen Sibenbürger XXII jar darinn gefangang gelegen yn Latein beschrieben verteuscht mit eyner vorrhed D. Martini Luttheri.*

---

16. Deoarece lista ediţiilor operei preotului Gheorghe Transilvăneanul apare în formă completă la Palmer, o redăm în text pentru a înlesni, oarecum, studiile viitoare asupra ei. De altfel, Palmer mărturiseşte că pînă la el opera preotului Gheorghe Transilvăneanul nu s-a bucurat de o astfel de cercetare, adică mult mai ştiinţifică decît la cei care l-au precedat în astfel de studii, cum au fost cele alcătuite de Mattaire, Denis, Panzer, Kertbeny, Szabo şi Apponi, de pildă.

17. Această ediţie conţine suplimentul *De decem nationibus Christianorum,* luat de la Johannes de Hees. Pagina de titlu şi pagina de la sfîrşit sînt ornamentate (Vezi şi *Comentariul* lui Palmer, *op cit.,* p. 66 şi 67). 18. Sublinierea aparţine lui Palmer.

19. Titlul este lung şi socotit de Palmer neinteresant de reprodus în lista sa.

20. Versiunile latine sînt importante, pe cînd versiunile germane, îndepărtîndu-se considerabil de textul original, par a fi lipsite de autoritate în studierea textului care le-a stat la bază. Ele sînt mai mult compilaţii decît traduceri. 21. Sic.

4. Zwickau, Wolffgang Meyerpeck, 1530: *Chronica, Glaube, Gesatz der Türcken von einem Sibenbürger so da yn die Türckey gefencklich bracht* usw. Cu adăugiri și *Beschluss* de către Sebastian Franck.

5. Augsburg, Hainrich Stainer *(sic)*, decembrie, 1530: *Cronica Abconterfayung und Entwerffung der Türckey* usw., mărturisește ca traducător pe Sebastian Franck.

6. Augsburg, Heynrich Steyner *(sic)*, iunie, 1531 (aceeași operă).

7. 1560, fără editor și fără dată: *Warrhaffrige Beschreibung der türkischen Krigrustrung* usw. Conține frînturi mici din opera originală, combinate cu alt material diferit.

8. Berlin, 1596: *Mahometische Genealogia durch M. Henricum Enustinum von Hamburg und sonst einem siebenburgischen Edelman Johannes Lasski genannt welcher 22 Jahr darin gefangen gelegen beschrieben* (Una din cele mai timpurii versiuni germane încorporate în întregime în mijlocul unui material eterogen).

Cu privire la conținutul propriu-zis al *Tractatului*, J. A. B. Palmer menționează că acesta constă din următoarele secțiuni:

1. *Prohemium*; 2. *Prologus*; 3. *23 capita* sau capitole numerotate și avînd titluri proprii; 4. *Ratio Testimonialis*; 5. *Duo Sermones in vulgari Turchorum*; 6. *Interpretatio Sermonum Predictorum in Latino*; 7. *Opinio Abbatis Joachim de Secta Mechometi*. Din aceste secțiuni sau părți, cea intitulată *Duo Sermones* constă din două poeme turcești pe care traducătorii germani le-au reprodus ca *Zwo Predigt*. *Oppinio Abbatys Joachim* este, desigur — zice Palmer — luată din opera lui Joachim de Flora, din care autorul citează foarte adesea. În afară de aceasta, autorul citează de puține ori în restul operei, citatele fiind luate din Sfînta Scriptură ori din opera Fericitului Augustin [22].

Pe lîngă o mulțime de date istorice privind viața socială și organizarea comunității islamice, în *Tractatus de Moribus Condicionibus et Nequicia Turcorum* se află prețioase informații privind atitudinea creștinilor față de islamism și, de asemenea, reacția autorității superioare statale otomane față de creștinism în perioada ce a precedat și urmat căderea Constantinopolului. Gheorghe Transilvăneanul descrie întreita atitudine a creștinilor captivi, după cum urmează: Autorul *Tractatului* abordează cu o remarcabilă dragoste de om și naturalețe problema apostaziei printre creștinii înrobiți. El observă, în capitolul XX, că aceștia pot fi așezați în trei grupuri: — *cei dintîi*, lipsiți de lumina învățăturii, tratează islamismul cu deplină indiferență, nu iau seama la atmosfera islamică înconjurătoare și pentru aceea credința lor creștină rămîne nealterată; — *cei din al doilea grup*, împinși de curiozitate, se apleacă mai cu interes asupra credințelor și tradițiilor islamice dar, fiind îndeajuns de inteligenți, nu cad în apostazie; — *cei din al treilea grup* nu-și pot stăpîni curiozitatea; mai mult, inteligența și bunul lor simț cad pradă acesteia și în sufletul lor se nasc ambiții lumești care-i duc la apostazie. Prin apostazie, aceștia cîștigă poziții în societate și profită de ele.

El (preotul Gheorghe Transilvăneanul) aparține celui de-al doilea grup, al acelor creștini studioși, dornici să cunoască alte credințe religioase, dar fără să lepede credința creștină. El însuși mărturisește că s-a avîntat mult în studierea punctelor de credință ale Islamului, a frecventat moscheile, a luat contact cu învățători dervișI, ba chiar a ajuns pînă la marginea prăpastiei apostaziei. Singur harul lui Dumnezeu l-a scăpat din această primejdie și astfel a putut îndura restul de cincisprezece ani de robie, ținîndu-și credința tare, nealterată [23].

Dacă luăm seama la faptul că preotul Gheorghe a petrecut 20 de ani de robie, ajungem la concluzia că marea dramă sufletească prin care a trecut el s-a întîmplat în primii cinci ani de captivitate. Probabil că dificultățile întîmpinate de

22. J. A. B. Palmer, *op. cit.*, p. 52. 23. *Ibidem*, p. 58.

el în această perioadă timpurie de captivitate îl vor fi împins la disperare şi-l vor fi făcut să găsească o cale de a se acomoda realităţilor în care i-a fost dat să trăiască. Nu este exclus ca preţiosul ajutor în susţinerea credinţei sale să-i fi venit din partea dominicanilor din Galata Pera, pe care de bună seamă că i-a întîlnit. De la aceştia va fi cules preotul Gheorghe o preţioasă informaţie despre venirea lui Mahomed al II-lea, cuceritorul Constantinopolului, în biserica dominicanilor din localitatea amintită şi despre participarea acestuia la sfînta liturghie:

«Fratres in Pera dixerunt eum [sc(ilicet) Magnum Turcum] intrasse ecclesiam eorum et sedisse in choro ad videndum cerimonias et modum officii unde etiam ipsi missam coram eo ipso sic volenti celebraverunt et hostiam non consecratam elevatione demonstraverunt, colentes eius curiositati satisfacere nec tamen margaritas porcis prodere» [24].

Potrivit explicaţiei date de J. A. B. Palmer, Magnus Turcus este însuşi sultanul Mahomed al II-lea Cuceritorul. Fraţii din Pera *(fratres in Pera)* trebuie să fi fost chiar călugări din acelaşi ordin cu autorul *Tractatului*, adică dominicani. Aceştia posedau în secolele al XIV-lea şi al XV-lea o biserică şi o mînăstire în Galata-Pera. Mînăstirea, consacrată Sfîntului Apostol Pavel, a fost trecută în mîinile *grenatinilor*, cu forţa, în anul 1535, după care dată dominicanii au rămas stăpîni numai pe biserica Sfîntul Petru. Potrivit explicaţiei aceluiaşi Palmer, clădirea bisericii Sfîntul Pavel pare să fi fost mai întîi o moscheie zidită de Maslama, comandantul armatei arabe, care a asediat localitatea în 717. Ea este cunoscută sub numele de *Arab Jami* (Moscheea Arabă). Sultanul va fi găsit că e dreptul lui să intre în vechea moscheie transformată în biserică creştină şi, ca suveran, să ceară călugărilor să liturghisească în faţa lui [25].

Textul latin cuprinzînd informaţia privitoare la interesul sultanului faţă de religia creştină aruncă o lumină favorabilă asupra intenţiilor pe care «Mehmet II» le-a nutrit faţă de Biserica Ortodoxă îndată după căderea Constantinopolului. Acele intenţii s-au concretizat, precum bine se ştie, în onorurile ce le-a conferit întîiului patriarh al Constantinopolului sub dominaţie otomană, Ghenadie Scholarios. *Mărturisirea de credinţă*, prezentată de patriarh sultanului, va fi fost privită cu acelaşi interes cu care sultanul va fi asistat la sfînta liturghie despre care aminteşte preotul Gheorghe.

De altfel, avea să treacă multă vreme pînă cînd Europa avea să cunoască mai în amănunt structura credinţei islamice şi instituţiile religioase generate de aceasta în Imperiul otoman. Datele ulterioare au confirmat justeţea celor scrise de preotul Gheorghe privitor la originea dervişilor, de pildă, şi a instituţiei ienicerilor, creată în secolul al XIV-lea [26]. Palmer însuşi apreciază pozitiv personalitatea preotului Gheorghe Transilvăneanul, ca şi interesul acestuia faţă de realităţile religioase din Imperiul otoman.

În ce priveşte viaţa religioasă a otomanilor, autorul consemnează o mulţime de informaţii importante. El a dobîndit o cunoaştere intimă a credinţelor, riturilor

24. *Tractatul...*, cap. IX, apud Palmer, *op. cit.*, p. 58. În traducere românească, textul sună astfel: *Fraţii (călugări) din Pera au spus că sultanul (Mahomed al II-lea) a intrat în biserică şi a stat în faţa altarului ca să privească îndeaproape rînduiala slujbei. Fraţii au slujit bucuros missa în faţa sultanului, dar au utilizat hostie nesfinţită atît pentru a satisface curiozitatea sultanului, cît şi pentru a nu arunca mărgăritarele înaintea porcilor* (pentru a nu profana cele sfinte).

25. B. Altaner menţionează biserica Sf. Pavel din Galata în lucrarea sa *Die Dominikanermissionen des XIII Jahrhunderts*, p. 12—14; de asemenea M. A. Belin în *Histoire de la Latinité de Constantinople*, p. 215 (citat după Palmer, *op. cit.*, p. 59, nota 1).

26. J. A. B. Palmer, *op. cit.*, p. 55.

și teologiei islamice. El știe multe despre pietatea locală populară față de sfinții musulmani, despre mormintele lor, ca și despre feluritele superstiții în circulație de atunci. De la el avem cea mai timpurie descriere ce a ajuns pînă la noi despre «*dansul*» *dervișilor mevlevi*. Descrierea aceasta este atît de exactă încît diferă foarte puțin de ceea ce se putea vedea într-o *tekke* a mevlevilor cu douăzeci și cinci de ani în urmă, sau chiar astăzi» [27].

Opera preotului Gheorghe Transilvăneanul este deosebit de valoroasă ca document istoric, ea constituind un izvor de informații pentru studiul relațiilor dintre creștinism și islamism într-o epocă de ultimă confruntare între cele două imperii: Bizanțul și Imperiul otoman.

III. — Locul operei preotului Gheorghe Transilvăneanul în literatura religioasă creștină și în literatura română

Încă de timpuriu au apărut în Bizanț lucrări în care se lua atitudine față de noua credință — Islamul — și au continuat să apară pînă la căderea Imperiului bizantin. O întreagă serie de autori musulmani au răspus din partea islamismului și astfel s-a creat o întinsă literatură polemică. Din partea creștină, putem cita cîteva dintre numele cele mai cunoscute în această privință: Sfîntul Ioan Damaschin [28], Theodor Abu-Qurra [29], Teofan Mărturisitorul [30], Gheorghe Amartolos [31], Niceta de Bizanț [32], Evodios [33], Eutimie Zigabenul [34], Bartolomeu de Edesa [35]. Din partea islamică citățm pe următorii: Ali ibn-Rabban al Tabari [36], Al. Jahiz [37], Ibn Hazm [38], Al-Ghazali [39], Ibn Taimiyyah [40] și Muhammad Tal'at [41].

Spre deosebire de autorii citați mai sus, preotul Gheorghe Transilvăneanul își dă osteneala să înțeleagă prin experiență proprie religia islamică, o religie diferită de a lui. Ba își sfătuiește cititorii să cerceteze cu tot dinadinsul realitățile religioase din lumea otomană, în cazul nefericit cînd vreunul dintre ei ar fi luat rob, cum s-a întîmplat cu el. La baza *Tractatului*, așadar, nu stă polemica infructuoasă, ci spiritul umanitar de întîlnire, așa cum îl va fi moștenit din copilărie pe meleagurile Transilvaniei.

---

27. *Ibidem*, p. 57.

28. *De haeresibus*, cap. 101, în P.G., XCIV, 764 A-773 A și *Dialogul dintre un creștin și un musulman*, P.G., XCVI, 1336 B-1348 B; XCIV, 1585 A-1596 B.

29. Scrierile sale apologetice se află în P.G., XCVII, 1528; 1553—1556. Cele polemice, în P.G., XCVII, 1544—1545; 1545—1548 și 1556—1557. Este, probabil, cel dintîi care numește pe Mahomed μαγαρισμός.

30. *Cronografia*, P.G., CVIII, 684 B-689 B. 31. *Cronica*, P.G., CX, 864 A-873 B.

32. P.G., CV, 673 A-701 D; 808 A-821 C; 821 C-841 C și 669 A-805 D.

33. *Martiriul celor 42 mucenici din Amorium*, în «Acta Sanctorum», luna martie, vol. I, Veneția, 1735, p. 887—893. 34. *Panoplia dogmatică*, P.G., CXXX, 1333 D-1360 D.

35. P.G., CIV, 1384 A-1448 A. Pentru o mai amplă documentare în poziția teologilor bizantini față de Islam, recomandăm cartea lui Adel-Théodore Khoury, *La controverse contre l'Islam* (Coll. «Foi et Vie»), Paris, 1969. Ne-a stat la îndemînă ediția simultană în germană: *Der theologische Streit der Byzantiner mit der Islam*, Padeborn, 1969, 78 p.

36. *Kitab al-Dawlăh w-al-Din*; traducerea cărții a fost făcută de A. Mingana și publicată la Manchester în anul 1922. 37. *Fi'l Radd 'ală'l Naṣara*, editată de Finkel, Cairo, 1926.

38. *Cartea sectelor religioase și filozofice* (vezi M. Asin Palacios, *Abenházam de Córdoba*, în 5 volume, Madrid, 1927—1932).

39. *Al-Radd al Jamil li-Ilăhiyyat 'Isa bi-Sarih al-Injil*, editată cu traducere franceză de Robert Chidiac, S.J., Paris, 1939.

40. *Al-Jawăb al Sahih li-man Baddala Din al Masih*, publicată la Cairo (doar două volume din trei), 1905.

41. *Al-Qawl al-Mubin fi'l Radd 'ală'l Mubashshirim al Injiliyyin*, tipărită la Cairo, în anul 1905. Acesta nu întrece pe Muhammad Abduh: Farah Antun, *Ibn Rushd wa-Falsafatuhu wa-Rudud Muhammed Abduh*, Alexandria, 1903, care descrie poziția lui Muhammad Abduh în detaliu.

Prin această atitudine, autorul *Tractatului* vine din adîncul istoriei în epoca noastră și, probabil, trece mai departe în viitorul dialogului interreligios. Au trebuit să treacă multe secole pînă cînd teologii din diferitele religii ale globului să vorbească despre «dialogul interreligios»[42]. Spiritul de «convertire» a prevalat în tot timpul în raporturile interreligioase anterioare și încă domină în societățile misionare apusene. Este adevărat că, la întîlnirea teologică dintre creștinii ortodocși, romano-catolici și protestanți ținută la Kandy (Ceylon, 1967), s-a căzut de acord ca Bisericile creștine și în general orice creștin să respecte credința aproapelui necreștin, să-și plece urechea la necazurile acestuia și să-i sară în ajutor la nevoie. Religia aproapelui necreștin — s-a spus la Kandy — face parte din mediul de cultură în care s-a dezvoltat persoana aproapelui nostru — credinciosul care profesează o altă doctrină decît a noastră[43].

Dar nu numai spiritul operei preotului Gheorghe Transilvăneanul este important, ci și conținutul și forma ei, din care putem trage unele concluzii cu privire la Transilvania secolului al XV-lea, așa cum o găsim în persoana preotului Gheorghe, oarecum reprezentativ pentru locurile în care s-a născut. *Tractatul* nu este numai un document religios, ci și rodul culturii transilvane, la o dată foarte timpurie. Nu este exclusă posibilitatea să se fi produs și alte scrieri similare, interesante pentru cunoașterea condițiilor ce au facilitat apariția *Tractatului* însuși. Considerăm util apoi că o ediție critică a operei preotului Gheorghe Transilvăneanul *este necesară*, nu numai pentru valoarea operei în cultura europeană (ca dovadă, multele ediții cunoscute de această carte, ca și circulația ei intensă timp de secole), ci și *pentru studierea fenomenului latin transilvănean.*

Preotul Gheorghe Transilvăneanul poate fi socotit ca un precursor al lui Dimitrie Cantemir, deși condițiile de care unul și celălalt au avut parte, fiecare la vremea lui, nu prea coincid: cel dintîi a fost luat rob, iar cel de-al doilea s-a bucurat de anumite privilegii. Ar fi totuși utilă și interesantă cercetarea comparată a *Tractatului* preotului Gheorghe Transilvăneanul cu *Sistemul religiei mahomedane*, operă a lui Dimitrie Cantemir. Stilul, concepția de lucru, atitudinea istorică, faptele descrise în ambele lucrări ar avea multe să ne spusă astăzi despre felul cum s-a desfășurat istoria islamismului în vechile teritorii bizantine.

42. Literatura dialogului interreligios s-a îmbogățit rapid în ultima vreme. Recent, Dr. Carl Hallencreutz și Dr. Peter Beyerhaus au editat o colecție de eseuri pe această temă, în onoarea lui Bengt Sundkler: *The Church Crossing Frontiers, Essays on the Nature of Mission*, Uppsala, 1969, 282 p. La această colecție de eseuri au colaborat 23 de autori, între care citäm pe Johannes Beckmann (editor al revistei «Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft»), Per Beskow, Peter Beyerhaus (profesor de misiologie și teologie ecumenică la Universitatea din Tübingen), Carl Hallencreutz (lector senior la catedra de Istorie bisericească și misiologie la Universitatea din Uppsala, apoi lector la Selly Oak Colleges, Birmingham), Stephen C. Neill (bine cunoscut pentru operele sale pe tema îmbunătățirii relațiilor dintre diferitele religii ale lumii), Lesllie Newbigin (de asemenea cunoscut pentru operele sale), Gerhard Rosenkranz (de la Universitatea din Tübingen), Eric J. Sharpe (lector senior la catedra de religie comparată la Universitatea din Manchester) și John V. Taylor (secretar general al agenției misionare «Church Missionary Society» din Anglia).

43. Dr. Carl F. Hallencreutz, *Mission as Dialogue*, în *The Church Crossing Frontiers...*, p. 149--158.

NOTE BIBLIOGRAFICE

Carlo M. Martini, *L'esclusione dalla comunita del popolo di Dio e il nuovo Israele secondo Atti III, 23, în «Biblica»*, Comentarii periodici Pontificii Instituti Biblici, vol. 50, fasc. 1/1950, p. 1—14.

Pornind de la faptul că importanța textului Fapte III, 23 (vers. 22: «Căci Moise a spus părinților noștri: Domnul Dumnezeul vostru vă va ridica dintre frații voștri un Prooroc, cum m-a ridicat pe mine; să-L ascultați pe Acela în toate cîte vă va grăi»; vers. 23: «*Și va fi că tot sufletul, care nu va asculta pe proorocul Acela, se va stîrpi din popor*») pentru teologia cărții Faptele Apostolilor a fost deja subliniată de comentatori, autorul își propune să studieze acest verset în lumina concepției redacționale a Sfîntului Evanghelist Luca, autorul Faptelor Apostolilor.

Într-un prim paragraf autorul cercetează cum se încadrează ideile din cele două versete (Fapte III, 22—23) în contextul primelor trei capitole din Faptele Apostolilor. El ajunge la încheierea că Sfîntul Evanghelist Luca a avut intenția să descrie, în primele trei capitole, starea ideală de trecere de la religiozitatea iudaică la credința creștină, ținînd seama de condițiile reale de timp și de opoziția ce se făcea simțită încă de la început între Israel istoric și Israel al credinței creștine.

Într-un al doilea paragraf autorul urmărește să arate cum folosește Sfîntul Evanghelist Luca, în vederea scopului pe care-l urmărește, pasajele pe care le citează din Vechiul Testament (Deut. XVIII, 15—19; 20—22 — după LXX; Ieș. XII, 15, 19; XX, 19—21; XXX, 33; XXXI, 14; Lev. VII, 27; XVII, 4, 12, 15; XXIII, 29—30). În lumina analizei pe care o face autorul ajunge la concluzia că Sfîntul Evanghelist Luca, folosind textul din Deuteronom XVIII, 19, pare că a voit: — să universalizeze subiectul trecînd de la o ipoteză particulară la un caz cu caracter general; — să sublinieze ireparabilul pe care-l arată verbul care prevede maximum de pedeapsă pentru încălcarea poruncii respective; — și să precizeze că se referă la popor nu ca la o entitate sociologică, particulară, ca oricare altul din societatea istorică din acel timp, ci ca la o entitate care are o valoare în sine, de caracter oarecum absolut.

În ultimul paragraf autorul cercetează ce semnificație are textul din Fapte III, 23 în cadrul întregii dezvoltări a cărții Faptele Apostolilor. În legătură cu aceasta autorul arată că: în primul rînd este limpede că profetul pe care-l va ridica Dumnezeu, asemenea lui Moise, și care trebuie ascultat în mod absolut obligator, este Iisus Hristos; în al doilea rînd că necesitatea de ascultare este însoțită de o foarte gravă amenințare profetică exprimată ca un fapt ireparabil prin verbul ἐξολεθρεύω, care arată o rupere completă, totală. Într-adevăr în Vechiul Testament executarea acestei amenințări avea ca efect moartea, ca urmare a excluderii din comunitatea socială a lui Israel. Sfîntul Evanghelist Luca nu mai accentuează faptul morții fizice, ci înțelege prin excluderea din sînul poporului lui Dumnezeu (din III, 23), ca privare de toate bunurile pe care le asigură participarea la poporul lui Dumnezeu: binecuvîntările mesianice (III, 25—26), iertarea păcatelor (II, 38), darul Sfîntului Duh (II, 38), salvarea de pieire (II, 40) și viața veșnică (XIII, 46). În sfîrșit poporul din care prin executarea amenințării profetice este exclus cel ce nu ascultă de Iisus Hristos este «poporul» opus «neamurilor», adică poporul care se află în centrul istoriei mîntuirii, căruia îi sînt făgăduite binecuvîntările mesianice. Acest popor este definit însă nu prin referire la făgăduințele mesianice, ci prin raportul în care se află cu «ascultarea de Iisus Hristos».

Așadar în conceptul teologic anterior despre «poporul lui Israel», Sfîntul Evanghelist Luca a introdus, în textul din Fapte III, 23, o mutație importantă, definind colectivitatea «popor» prin ascultarea de Iisus Hristos.

În încheierea studiului său autorul precizează că Sfîntul Evanghelist Luca înfățișează în primele trei capitole din Faptele Apostolilor imaginea ideală la care poate ajunge Israel dacă îmbrățișează credința. În acest caz între Israel care așteptă făgăduința și Israel al credinței nu este nici o deosebire. Totuși în perspec-

tiva generală a cărții Faptele Apostolilor, în lumina planului providențial al lui Dumnezeu, în Fapte III, 23 Sfîntul Evanghelist Luca trece la descrierea începutului oficial al opoziției căpeteniilor iudeilor, citînd o sentință cominatorie din Vechiul Testament și dînd astfel putința cititorului să întrevadă că, în conformitate cu prezicerea divină, nu poate exista o identitate necesară între componenții poporului care așteaptă făgăduința și cei care au îmbrățișat credința. Iar această diferențiere nu este urmarea unei evoluții pașnice, ci este urmarea unei crize, în care o parte constitutivă a poporului va fi exclusă din acest popor, în raport de ascultarea față de cuvîntul lui Hristos.

Totuși, chiar după această tragică sciziune, poporul ca realitate a istoriei mîntuirii va continua să existe, întrucît la binecuvîntările mesianice vor participa toate neamurile pămîntului (III, 25), ceea ce constituie o punte de legătură, o anticipare a revelării planului tainic al lui Dumnezeu, care se va realiza într-un fel în care «nu veți crede, dacă vă voi spune» (XIII, 41). Acest lucru de necrezut și de neprevăzut pentru iudei constă în mîntuirea adusă păgînilor fără intermediul lui Israel cel istoric (XIII, 46—47); iar accesul direct al păgînilor la poporul făgăduinței este consecința formării unui «popor dintre neamuri» (λαὸς ἐξ ἐθνῶν) — XV, 14), care va fi un popor numeros (XVIII, 10), întrucît mîntuirea păgînilor se face prin ascultarea cuvîntului lui Hristos (XXVIII, 28), care constituie condiția necesară pentru apartenența la poporul lui Dumnezeu. — *(P. V. I.)*.

Pr. I. Serafincean, *Legămîntul lui Dumnezeu cu Noe și importanța lui religioasă*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLV (1969), nr. 11—12, p. 581—598.

Se poate afirma că autorul încearcă să lămurească problema «primului legămînt haric al lui Dumnezeu cu oamenii prin Noe», legămînt prin care acesta și urmașii săi sînt așezați într-un raport haric nou cu Dumnezeu.

Prin analizarea mărturiilor scripturistice și patristice și folosind larg lucrările unor teologi apuseni noi, autorul vrea să evidențieze aspectul universal al legămîntului cu Noe, legămînt care «se extinde dincolo de Israel, asupra întregului curs al istoriei mîntuirii printr-un plan vast, cuprinzător», întrucît a fost încheiat cu întreaga omenire. De aceea, socotește autorul, «legămîntul încheiat cu Abraam și apoi cu Moise și chiar Noul Legămînt nu exclud legămîntul cu Noe ci îl presupun».

Este regretabil că articolul este lipsit de sistematizare în expunere, ceea ce face ca, pe de o parte, să fie foarte greu de urmărit demonstrarea pe care vrea să o facă autorul; iar, pe de altă parte, face cu neputință de înțeles care sînt părerile proprii autorului și care sînt cele împrumutate din lucrările folosite îndeaproape. De aceea se crează impresia că autorul își însușește unele păreri teologice eterodoxe, pe care le-ar prezenta ca ortodoxe.

Wilhelm Schneemelcher, *Die patristische Tradition in Ortodoxer und in evangelischer Sicht*, în «Kleronomia», Tesalonic, I, 2 (1969), p. 217—232.

Între anii 1573—1581 a avut loc un schimb de scrisori între patriarhul de Constantinopol Ieremia al II-lea și teologii luterani Iakob Andrea și Martin Crusius din Tübingen. Problema principală dezbătută în aceste scrisori a fost importanța Tradiției partistice în Biserică.

Autorul își pune întrebarea dacă și astăzi amîndouă părțile sprijină tezele de acum 400 de ani, sau dacă se poate spune acum, mai mult decît atunci, dacă studiul multiform protestant asupra Părinților, din ultima vreme, a avut vreo influență asupra stagnării teologice protestante în ceea ce privește Tradiția patristică. Problema este cercetată sub un aspect dublu: 1. Cum se înfățișează astăzi unui teolog protestant evanghelic concepția ortodoxă despre însemnătatea Tradiției patristice? 2. Cum se prezintă problema Tradiției patristice în teologia evanghelică? Autorul precizează de la început că trebuie să se rețină faptul că pentru Ortodoxie Tra-

diția patristică are o mai mare importanță decît pentru Bisericile din Apus, mai ales pentru Biserica ieșită din Reformă.

Bazîndu-se pe expunerea teologului grec Ioan Karmiris *(Die Orthodoxe Kirche in grichischer Sicht,* 1. Teil hrsg. von P. Bratsiotis («Die Kirchen der Welt» I), Stuttgart, 1959, p. 15—17), autorul formulează *învățătura ortodoxă despre Tradiție*, în felul următor: Tradiția patristică în Ortodoxie nu este numai o conștiință despre trecutul Bisericii, ci o parte a lucrării permanente a Sfîntului Duh în Biserică. Tradiția patristică în Ortodoxie nu este doar un apel pentru unii teologi eminenți (chiar dacă există o gradație în valoarea unor Părinți), ci ea constituie o parte a autorității doctrinare a Bisericii întregi. Biserica a păstrat de-a lungul veacurilor, nealterat, adevărul Revelației și l-a transmis mai departe. Autoritatea doctrinară a Bisericii nu se bazează pe hotărîri omenești sau bisericești, ci numai pe adevărul Revelației dumnezeiești.

În timpul lui Luther și după el, Sfînta Tradiție n-a fost pusă pe același plan cu Sfînta Scriptură. În timpul Reformei, problema Sfintei Tradiții a fost neglijată, pe de o parte, din lipsa unei bune cunoașteri a Părinților greci, iar pe de altă parte, datorită faptului că reformatorii s-au ridicat împotriva unor tradiții denaturate ținute de Biserica Romană în cadrul multor abuzuri. Totuși Luther, colaboratorii și urmașii lui, pretindeau că au rămas într-o singură și veche tradiție bisericească și că n-au adăugat nimic la aceasta (vezi Jan Koopmans, *Das altkirchliche Dogma in der Reformation* («Beitrage zur evgl. Theologie» 22), München, 1955). Numai pe baza acestei vechi ecleziologii se înțelege faptul că în Mărturisirea Augustană (*Confessio Augustana*) din 1530 este acceptată învățătura despre Sfînta Treime, ca și cea despre cele două firi în Hristos.

De asemenea, la Cartea înțelegerilor *(Konkordienbuch)* din 1580 este alăturată o colecție de texte patristice ca să se arate că toate tezele mărturisirilor de credință luterane sînt în raport cu învățătura Bisericii primare.

În fine, autoritatea Părinților, după reformatori, este înțeleasă ca autoritate derivată. Părinții constituie autoritate numai în măsura în care sînt martori ai cuvîntului lui Dumnezeu. Tradiția dogmatică trebuie să se acorde cu cuvîntul Scripturii.

Mărturisirile de credință luterane au caracter obligatoriu și sînt în vigoare și azi. Totuși se observă o evoluție a teologiei evanghelice din Germania, datorită, pe de o parte, studiilor de patristică efectuate în ultimii 100 de ani, iar pe de altă parte, datorită preocupării din ultimele decenii cu privire la problemele legate de Sfînta Tradiție. Discuția referitoare la ermineutică a demonstrat că Tradiția are un anumit sens pentru teologie și ajută la aprofundarea credinței. De asemenea, în ultima vreme, teologii luterani au cercetat problema Tradiției și în vederea dialogului ecumenic și au recunoscut că aceasta este un factor constant în cadrul diversității vieții bisericești (vezi E. Schlink, *Thesen für ein Gespräch zwischen orthodoxen und evanghelischen Theologen über das Problem der Tradition* («Tradition und Glaubensgerechtigkeit, Das Arnoldsheimer Gespräch...») 1959, hrsg. vom Ausse namt der Evgl. Kirche in Deutschland, Witten., 1961).

În concluzie, Wilhelm Schneemelcher subliniază următoarele: «Astăzi, în teologia evanghelică, sîntem mai informați și deci putem înțelege mai bine ce înseamnă Tradiția patristică, decît au cunoscut Părinții noștri luterani de acum 400 de ani».

Desigur, concepția protestantă cu privire la Sfînta Tradiție a evoluat simțitor și aceasta este un semn îmbucurător în vederea realizării mult visatei unități a Bisericii creștine.

Profesorul Wilhelm Schneemelcher este unul dintre protestanții care cercetează cu asiduitate Sfînta Tradiție. Este destul să amintim că el editează «Bibliographia Patristica — Internationale Patristische Bibliographie» (primul volum conține bibliografia din 1956), în care se publică un vast material bibliografic privind studiile patristice în lumea întreagă și care constituie un foarte util instrument de lucru pentru teologi. De aceea, articolul său: *Tradiția patristică în lumină ortodoxă și evanghelică*, merită să fie luat în considerare, deoarece exprimă, pe scurt, atitudinea de astăzi a Bisericii Luterane cu privire la importanța Sfintei Tradiții în Biserică. — *(Asist. Ștefan Alexe).*

Gerrot Nussbächer, *Considerații filigranologice asupra Evangheliarului slavon al lui Lavrentie*, în «Revista Bibliotecilor», Publicație a Comitetului de Stat pentru Cultură și Artă, nr. 12/1969, p. 741—743.

La Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România se găsește un fragment dintr-un evangheliar slavonesc, identificat greșit în Tetraevanghelul lui Coresi și Mănăilă din 1538.

Cercetările filigranologice asupra acestei tipărituri au scos în evidență greșita identificare și asemănare a lui cu *Evangheliarul slavon* (1570) tipărit de ieromonahul Lavrentie.

Într-o mențiune datată de la 12 decembrie 1573 cu privire la socotelile orașului Brașov este vorba și despre vizita în acest oraș a unui «diaconus» — tipograf al vlădicăi în legătură cu o presă tipografică. Analiza asupra acestei mențiuni îl duce pe autor la presupunerea că a fost întemeiată o tipografie a «Vlădicăi», cu caracter ortodox-slavon și condusă de Eftimie, noul episcop al Transilvaniei (așa cum susține și N. Iorga). P. P. Panaitescu consideră că este vorba de episcopul Pavel Tordași.

Din întrecerea cu tipografia lui Coresi se pare că aceea a vlădicăi a ieșit învinsă. Dovadă este faptul că singura tipăritură a lui Lavrentie este cunoscut a fi *Evangheliarul slavon*, pe cînd Coresi a tipărit, între 1572—1583, numeroase cărți slavonești precum și *Psaltirea slavo-română* și *Evanghelia cu învățătură*.

În sprijinul acestor afirmații vin și rezultatele cercetărilor filigranologice. Pe baza acestora se face și o precizare referitoare la locul de tipărire al *Evangheliarului slavon* al lui Lavrentie. Din moment ce delegația «Vlădicăi» nu a stat la Brașov decît cinci zile (așa cum se arată în mențiunea din *Socotelile Brașovului*) e de presupus că noua tipografie nu a funcționat în orașul de la poalele Tîmpei, ci într-un oraș mai apropiat de scaunul episcopal al Transilvaniei. Totuși *Evangheliarul slavon al lui Lavrentie* este scris numai pe hîrtie brașoveană. Faptul este explicabil dacă ținem seama că exact în anul apariției evangheliarului moara de hîrtie de la Cluj își întrerupe temporar activitatea iar hîrtia morii de la Sibiu este folosită în documente abia la sfîrșitul anului 1574.

Nicolae Albu, *Cauzele interdicției Istoriei pentru începutul românilor în Dachia* și a *Istoriei Besericei românilor ale lui Petru Maior*, în «Limbă și literatură», București, XX (1969), p. 209—215.

Istoria pentru începutul Românilor în Dachia a apărut în anul 1812, la Universitatea din Buda, în limba latină.

Cînd episcopul Bob a citit-o, s-a arătat mîhnit de observațiile făcute de autor cu privire la activitatea sa și, ca urmare, a intervenit pe lîngă guvernatorul Transilvaniei, comitele G. Banffy, să fie interzisă vînzarea lucrării și excluse paginile 204—336, 337 și 338. Reclamația episcopului Bob a fost trimisă palatinului arhiduce Iosif cu indicația de a se cerceta cartea și a se lua măsurile cuvenite. Lucrarea era însă deja răspîndită și se cerea acum un mijloc de retractare a cuvintelor considerate de episcop ca «necuviincioase». Însărcinat cu această problemă, consilierul Ioan Latinovici, îi cere lui Petru Maior, o explicație. În răspunsul său, autorul lucrării recunoaște tipărirea numitei cărți, faptul că nu a fost cenzurată de un revizor oficial, că s-au tipărit 1500, de exemplare și acestea nu au fost vîndute prin librari sau comisionari.

Întrucît consilierul nu cunoștea literele chirilice folosite aici, a înaintat un exemplar spre cercetare episcopului Samuil Vulcan al Oradiei Mari.

În răspunsul său de la 10 august, episcopul Vulcan susține că în afară de paginile menționate nu există altele vătămătoare (ca dovadă traduce paginile respective) și că dacă aceste pagini sînt scoase, lucrarea trebuie pusă în vînzare întrucît este unica în limba română ce poate fi citită de cei ce cunosc numai această limbă.

În continuare, episcopul Vulcan propune autorului să ceară iertare episcopului Bob, iar în lucrarea ce urmează să apară — *Istoria bisericească* — să omagieze

așa cum se cuvine pe numitul episcop. Tot episcopul Vulcan este cel ce intervine pe lîngă episcopul Bob pentru a obține iertarea lui Maior.

Dacă *Istoria pentru începutul Românilor în Dachia* a putut să apară, *Istoria besericei Românilor* nu a mai cunoscut lumina tiparului, deoarece caracterul polemic era aci mult mai accentuat. Autorul prezintă ca anexe răspunsul la plîngerea episcopului Bob din partea G. Br. Banffy, adresa către comite a lui Josephus Palatin și scrisoarea lui Petru Maior, protopopul Gurghiului, către episcopul Bob. — *(Ioan F. Stănculescu).*

Șerban Papacostea, *O veche tipăritură despre Moldova la mijlocul secolului al XVI-lea,* în «Studii», revistă de istorie, 1969, nr. 3, p. 459—464.

Sub acest titlu, cercetătorul Șerban Papacostea prezintă broșura *Oratio funebris illustrissimi Principis et Domini Johannis Radzili Olicae. 1553. Addita est narratio scripta a fide digno de Vualachorum tyrannis, quae ostendit, Turcicos Tyrannos non solum crudelitate, sed etiam astutia magna et fraudibus grassari.* Lucrarea a fost descoperită în Biblioteca Narodowa din Varșovia, în secția de tipărituri vechi și, după cum se vede din titlu, a fost tipărită împreună cu un elogiu funerar, fiind anexa acestuia, între ele neexistînd însă nici o legătură. Ea conține date privind domnia lui Iliaș și Ștefan Rareș, cît și începuturile domniei lui Alexandru Lăpușneanu.

Din textul broșurii reiese că Iliaș, deși a trecut la islamism, n-a putut fi impus în continuare ca domn al Moldovei. Țara a refuzat să-l accepte ca domn pe cel care luîndu-și «o lege nouă», ar fi întărit și mai mult stăpînirea otomană. Poarta a retras pe Iliaș Rareș și a fost silită să-l confirme pe fratele acestuia Ștefan.

Iată cum e redat pasajul referitor la «turcirea» lui Iliaș: «După expediție, tiranul turc l-a chemat la sine pe Ilie, îndemnîndu-l ca renegînd creștinismul să adopte circumciziunea mahomedană. Ilie, om tînăr, atras în parte prin făgăduieli, în parte îngrozit de amenințări, a cedat în fața tiranului și a primit circumcizia împreună cu cîțiva dintre boierii săi. Ceilalți însă, mai înțelepți, nu au putut fi constrînși nici prin ademeneli, nici prin amenințări. În cele din urmă, l-a trimis pe Ilie în Valahia, încărcat de foarte multe daruri, poruncindu-i ca să-i atragă pe valahi cu încetul de aceeași necredință și perfidie. Valahii însă i-au ripostat cu forța lui Ilie cînd s-a înapoiat și nu i-au îngăduit ca mînjit de impietate mahomedană, să intre în țară. Iară turcul, văzînd statornicia valahilor, l-a revocat pe Ilie. Între timp, valahii l-au ales pe fratele mai mic al lui Ilie, Ștefan, căruia tiranul turc i-a trimis, după obiceiul său, insignele și daruri numeroase, statuindu-l să imite exemplul fratelui său. Acesta a răspuns că nu poate face acest lucru din pricina supușilor săi, căci altminteri ar fi răsturnat de locuitorii țării. Turcul, ocupat cu alte războaie, a tăinuit toate. Apoi, prin solii repetate și ademenitoare, dar tainice, l-a îndemnat pe tînărul nebun să-i suprime treptat pe cei care nu erau de acord cu fapta lui Ilie. Ștefan s-a purtat în această privință după cum dorea turcul, căci deseori ucidea într-o singură zi, douăzeci, uneori și mai mulți bărbați fruntași, pentru a-i face pe placul tiranului turc. Și pe cînd își desfășura cruzimea împotriva tuturor fruntașilor, dregătorii curții sale, cîți mai rămăseseră... și înțelegeau că toate se petrec... spre primejdia țării, — s-au hotărît să fugă și au fugit la poloni. Aceștia i-au primit omenește, cu ospitalitate și au găzduit vreo două sute de bărbați fruntași, timp de un an...».

În continuare se descrie urcarea lui Alexandru Lăpușneanu pe tronul Moldovei, jurămîntul depus de boieri și noua stare a lucrurilor. «Acesta fiind înscăunat în domnie, a încetat acea cruzime și nedreptate».

Tipărirura latină din 1553 aduce noi amănunte cu privire la primejdiile care amenințau ființa națională în vremea respectivă din partea imperiului otoman,

Revista «Библиотекар», Beograd, 1968, nr. 5, 200 p. conține o serie de articole destinate prezentării de manuscrise sîrbești medievale.

Vladimir Moșin, *Manuscrise ale Bibliotecii Naționale din Belgrad în Biblioteca din Dublin și Zagreb*, p. 349—360, arată că în Biblioteca Sir Chester Beatty au fost descoperite patru manuscrise: 1. *Mineiul* lui Vukovici (1537), scris pe pergament, cu o însemnare a lui Hadzi-Ruvim din Mînăstirea Petkovica; 2. *Evanghelia «bosniacă»* a călugărului Nicolae, sfîrșitul secolului al XIV-lea și începutul secolului al XV-lea; 3. *Tetraevanghelul sîrb* al școlii din Raska, sfîrșitul secolului al XII-lea sau începutul secolului al XIV-lea pe pergament; 4. *Pericope din Evangheliar*, redacție sîrbă din secolul al XII-lea, pe pergament.

Toate cele patru manuscrise aparțineau vechii colecții a Bibliotecii Naționale, iar în timpul primului război mondial, împreună cu alte obiecte prețioase, au fost scoase din Belgrad la Niș, iar apoi nu se mai știa de urma lor. În lucrarea: L. Stoianovici, *Catalog de manuscrise și cărți vechi tipărite* (1903), ele sînt descrise la numerele 22, 112, 40 și 217.

Fragmentul din *Tetraevanghelul valah* din secolul al XV-lea, descoperit de asemenea în aceeași colecție Chester Beatty, sub cota W 159 nu a aparținut vechii Biblioteci Naționale.

Descoperirea acestor monumente de cultură și grafie artistică reprezintă o deosebită importanță. Se speră că în bibliotecile Europei se mai găsesc și alte manuscrise, care au dispărut din Serbia în timpul primului război mondial.

În Biblioteca Universității din Zagreb au fost descoperite de asemenea: 1. *Tetraevangheliarul* monahului Dovolie (din Dobrilovina), de redacție sîrbă, din secolul al XVI-lea (Vezi L. Stoianovici *Catalogul* ... nr. 721); 2. *«Korișki Prilog»* (Prilogul Mînăstirii Korița) din anul 1573 (în L. Stoianovici, *Catalogul* ... nr. 937). Cu doi ani în urmă manuscrisele au fost restituite Bibliotecii Naționale din Belgrad.

Dimitrie Bogdanovici, *Metoda de descriere a manuscriselor din Biblioteca Națională a Republicii Socialiste din Belgrad*, p. 361—390, prezintă criteriile de descriere a manuscriselor chirilice sud-slave, formulate în 1959 și care se bazează pe lucrările profesorului Vladimir Moșin.

L. Stavlanin-Borbevic, *Colecția de vechi manuscrise chirilice din Biblioteca Națională din Belgrad*, p. 391—424, prezintă 160 de manuscrise intrate în Biblioteca respectivă în ultimii treizeci de ani. Ele aparțin secolelor al XIII-lea — al XIX-lea și cele mai multe au fost scrise pe teritoriul Serbiei, cîteva provin din Bosnia și Macedonia, altele provin din ținuturile rusești și bulgare, iar unul singur provine din România (Ms. 155, *Liturghier, Învierea și Praznicile* 1828—1829, scris în românește, 625 file, 17×11 cm.).

Miraș Kicovici a publicat în 1958 în mod sumar, în «Almanahul Arhivelor» datele acestor manuscrise. Articolul de față prezintă date mai complete ale colecției de manuscrise, date suplimentare și elemente de specialitate. Manuscrisele prezentate vor face parte dintr-un «corpus al manuscriselor» chirilice iugoslave, care se află în faza de pregătire.

G. Trifunovici, *Manuscrisele slave din Mînăstirea Iviron de la Muntele Atos*, p. 425—432, redă caracteristicile a 19 manuscrise slave, descoperite în august 1968 în Mînăstirea Iviron. Sînt prezentate Evangheliare, Liturghiere, Faptele Apostolilor, Psaltiri, Minee, din secolele al XV-lea — al XVII-lea. Nu se poate încă preciza dacă manuscrisele au fost copiate în mînăstirea atonită sau în altă parte (Vezi S. Soloviev, *Histoire du monastère russe au Mont Athos*, I, Chevetogne, 1963, p. 279—318; C. Radoičić, *Rapports artistique serbo-roumains de la fin du XIV-e jusqu'à la fin du XVII-e siècle à la lumière des nouvelles decouvertes faites en Yougoslavie. Actes du Colloque international des civilisations balkaniques. Sinaia, Roumanie*, juillet 1932).

P. Simici, *Tipiconul lui Roman*, p. 433—444, descrie un tipic bisericesc, avînd 275 foi, care a fost scris în 1331, în Mînăstirea Hilandar. Din 1875 el se află în Biblioteca Imperială din Berlin. În ceea ce privește identificarea autorului încă nu e clară identitatea acestuia; de asemeni nu se poate identifica nici izvorul grecesc, după care a fost tradus. În biblioteca Mînăstirii Sfîntului Atanasie Atonitul din Muntele Atos sub cota 99 se păstrează un tipicon-manuscris grec din secolul al XVI-lea,

care se apropie foarte mult de cel sîrbesc. Tipiconul lui Roman a fost luat ca model pentru multe alte manuscrise de acest gen: *Tipiconul* nr. 4068 din Biblioteca Universității din Zagreb, scris la sfîrșitul secolului al XIV-lea; *Tipiconul* nr. 1458 din colecția Seviastinov din Muzeul public din Moscova; *Tipiconul* nr. Fn I 26 din Biblioteca publică din Leningrad, provenind din secolul al XV-lea.

Miroslava Grozdanovici Paiici, *Colecția de filigrane din sectorul arheografic al Bibliotecii Naționale*, p. 445—448, cercetează principalele caracteristici ale colecției compusă din treizeci de mii de filigrane. Se precizează că în primele secole ale scrisului și tiparului, hîrtia e de proveniență italiană, iar mai tîrziu germană (Vezi V. Mošin, *Cirilsti rukopisi Jugoslavenske akademii* II, Zagreb, 1952). Majoritatea filigranelor se includ în cele 114 grupe de filigrane mai importante.

M. Grozdanovici Paiici, *O nouă datare a manuscriselor chirilice din Colecția Safarik din Praga*, p. 449—460, informează că în vara anului 1968, specialiștii iugoslavi au corectat Registrul întocmit de Vais și Vașica al Colecției Safarik, recercetînd toate manuscrisele sîrbe originale, pînă la jumătatea secolului al XVIII-lea. Exemple: *Nomocanonul lui Sișatovac*, care, conform unei vechi inscripții era datat 1541, a fost rectificat ca aparținînd secolului al XVII-lea. De asemenea trei manuscrise datate ca fiind din secolele al XVI-lea și al XVII-lea, au fost redatate ca fiind scrise în secolul al XV-lea, iar altele din secolul al XVI-lea au fost considerate ca aparținînd unui secol mai tîrziu. Un tablou sinoptic redă datele vechi și datarea nouă a 38 de manuscrise.

Bilana Stipcevici, *Expresia poetică și copiștii așa-zisei perioade «morave»*, p. 461—482, apreciază valoarea copiilor și traducerilor operelor cu conținut ascetomistic din scriptoriile sîrbe, în urma influenței mișcării isihasmului. Se precizează existența în perioada respectivă a unui stil teologic și categorii literare cu deosebite calități, cît și valori estetice. Drama sîrbă de mai tîrziu își are rădăcinile în simbolismul ideilor din epoca amintită mai sus, iar limbajul metaforic strălucitor, lirismul și sentimentul poetic al vieții și universului acum apar.

L. Stefanska-Vasilev, *Două manuscrise liturgice cu ilustrații din Mînăstirea Crahovica*, p. 483—500, descrie *Hieraticonul* (1635) scris ilustrat de meșterul Dimitrie și *Evhologiul* aceleiași mînăstiri (1630 partea I-a, 1670, partea II-a), miniat de un caligraf necunoscut. Eleganța desenului, armonia culorilor fac din aceste două manuscrise mostre de eleganță miniaturală a secolului al XVII-lea. După căderea Serbiei sub turci în 1459, tradiția miniaturii epocii despoților își dezvoltă cursul în ținutul Voivodinei, în Mînăstirile Fruška Gora. Se identifică unele similitudini de manieră și stil în miniaturile celor două manuscrise și lucrări analoage din iconografia rusă a secolelor al XV-lea și al XVII-lea.

Manuscrisul *Liturghierului* din Orahovica se găsește în Muzeul Bisericii Ortodoxe Sîrbe din Belgrad, nr. 84: *Hieraticonul lui Dimitrie din Orahovica* (1635), III + 74 file. *Evhologiul* se păstrează în același loc (1630 și 1670), nr. 69, 77 foi.

Litiia Ternici, D. Bogdanovici și Miroslava Paiici, *Încă un manuscris al lui Christofor de Rača*, p. 501—518, descriu un manuscris intrat recent (1958) în Biblioteca Națională din Belgrad, un *Hieraticon*, care a fost transcris de trei caligrafi. Filele 9—138 sînt atribuite copistului Christofor din Rača, provenind din Schitul Sfîntului Gheorghe din localitatea Bania, în apropierea Mînăstirii din Rača (1688). Mai tîrziu (1692) un alt copist, Ciprian, a scris filele 1—8, iar după 1705 a fost completat de un alt copist necunoscut.

L. Staolanin Borcevici, *Un brevet rus din 1745, privind cercetările miniere din Yakuția*, p. 519—526, redă un text privind privilegiile exploatării minelor.

Miroslava Grozdanovici-Paiici, *Filigranul, «cele trei semilune»*, p. 527—550, înfățișează diferitele etape ale apariției acestui tip de filigran în compoziția hîrtiei manuscriselor iugoslave. Cel mai vechi filigran de acest fel s-a identificat că aparține din anul 1600, iar cea mai recentă în secolul al XIX-lea. Acest filigran apare pe hîrtie venețiană, știut fiind că el este simbolul Imperiului otoman, figurînd îndeosebi pe hîrtia actelor și documentelor turcești. Volumul este însoțit de reproduceri de inițiale ornate, miniaturi, etc. de o remarcabilă prezentare grafică.

Atanasie Popa, *Un cărturar bihorean din secolul al XVII-lea: Popa Pătru din Tinăud*, în «Limbă și literatură», XX (1969), p. 193—197.

Autorul prezintă 17 manuscrise ale «popii (și mai tîrziu protopopul) Pătru», despre a cărei viață știm prea puțin. El e atestat de documente la biserica Tinăud, pe valea Crișului Repede, în Sălaj, în Cristelec și Cosniciu-Șimleu, unde copiază «cărți de slujbă». În 1686 se afla în Cristelec, iar peste doi ani e semnalat la Tinăud, unde se stabilește definitiv. Între anii 1673 și 1695 îl putem urmări, pe baza însemnărilor din manuscrise, ca activînd în Țara Crișului (Bihorului), unde dezvoltă o activitate intensă de copiere a cărților de cult. Nu e exclusă originea sa moldoveană, întrucît după 1650, din Moldova vin mulți cărturari, îndeosebi preoți și călugări, pentru a ajuta pe bihoreni în «rezistența și lupta lor față de propaganda calvină, destul de intensă în această epocă».

Manuscrisele sînt «ortodoxe vechi» (nu calvine), deși se poate constata o oarecare influență calvină indirectă, mai ales în fragmentele referitoare la botez și «cazaniile la morți». Alături de alți 13 copiști moldoveni și îndeosebi de Sturze (31 manuscrise), el se remarcă în mod deosebit în această perioadă (1695—1730). Popa Ursu din Cotiglet-Beiuș, copist care redă textul cu vădite influențe calvine și care activează între 1660 și 1690, era de asemenea un cunoscut al popii Pătru.

Pe baza unor numeroase studii și semnalări, Atanasie Popa descrie manuscrisele:

1. *Slujba maslului* (1673);

2. *Slujba sfințirii bisericii Tîrnosania* (1674). Se menționează că ar fi cel mai vechi text care cuprinde ritualul sfințirii unei biserici;

3. *Molitvenic* (1674);

4. *Învățătura despre munca celor șapte Macavei* (1675);

5. *Ierțăciuni la morți* (1678). «Manuscrisul ar exista în biblioteca Episcopiei ortodoxe din Arad (Lăpușna).

6. *Liturghii* (1679). Liturghia nu e după Dosoftei, putînd fi o traducere personală sau o copie.

7. *Cazanii* (1682). E o copie după o cazanie rusească. Se află la Institutul de lingvistică din Cluj. Manuscrisul conține peste 600 de file și cîndva a fost legat în table de scîndură groasă și îmbrăcat în piele.

F. 557: «Scris-am această sfîntă evanghelie de învățătură eu mai micul sluga lui Hristos popa Pătru, lăcuintoriu în Chinăud».

F. 574: «...În 17 săptămîni am scris această sfîntă evanghelie ce să zice «păucenie»... Anii de la Hs. 1682... Eu popa Pătru... Amin».

«Păucenia» rusească, precizează autorul articolului, ar putea fi *Cazania* de la Kiev, a lui Petru Movilă, din 1637, care a circulat și în aceste părți.

8. *Slujba sfințirii apei la Bobotează (1684).* E una din cele mai vechi, ce au fost scrise în limba română.

9. *Ceaslov-Octoih* (1685). Se notează atît «popa» cît și «protopopul» Pătru. E manuscrisul nr. 714 din Biblioteca Academiei R. S. România.

10. *Ceaslov-Octoih* (1686—1688). Se găsește în Biblioteca Centrală Universitară din Cluj, nr. 4324. Psalmii de aici sînt după ediția din 1651, iar Evangheliile după *Testamentul Nou* (1648).

11. *Molitvenic* (1688). Manuscrisul e incomplet. Se observă influența coresiană. În loc de «cu pace Domnului să ne rugăm» e întrebuințat «lumea Domnului să ne rugăm» (Existent în B.C.U. Cluj).

12. *Molitvenic* (1688). Se află în Biblioteca Academiei R. S. România (nr. 4216).

13. *Apostol* (1692) (Menționat la Titus Roșu, *Însemnări bihorene*, Beiuș, 1941).

14. *Molitvenic* (1695) (Menționat de St. Lupșa, *Istoria bisericească a românilor bihoreni*, Oradea, 1935).

15. *Cazanii la morți.* Menționat de St. Lupșa.

16. *Ceaslov-Octoih* (1686 și 1688). E manuscrisul nr. 4325 din B.C.U. Cluj (362 file, incomplet). Un scris mărunt, clar, stilizat, de cărturar. Cuprinde «Cele 7 laude». Ecteniile sînt și în versiunea coresiană, dovadă că în Bihor au circulat cărțile coresiene. E semnificativ faptul că tot aici au fost găsite: *Psaltirea din 1570*, *Cazania din 1582*, *Liturghia din 1570* și *Tîlcul* cu *Molitvelnicul din 1564* (Vezi Vl. Drîmba, *O copie*

'n secolul al XVI-lea a Tîlcului lui Coresi, în «Studii și cercetări de istorie literară folclor», București, IV (1956). Cuvintele de origine maghiară din text se datoresc ılturii timpului, «care pe vremea calvinilor se făcea în școli ungurești și în tinda isericuțelor românești». Conține ilustrații: împletitură simplă cu steluțe în colțuri, șa cum se găsesc în cărțile venețiene (1529—1538), iar un alt gen de împletitură e xată pe motivele ce figurează în manuscrisele noastre vechi. Majusculele și desenul ecorativ denotă gust și pricepere. Aceste versuri «au contribuit la fixarea limbii ɔmânești în părțile Bihorului și Sălajului în secolul al XVII-lea», într-o vreme cînd ropaganda calvină era puternică.

17. *Molitvenic* (1688). E manuscrisul 4325 din B.C.U. Cluj, provenind din părțile ălajului, copiat de popa Pătru din Tinăud. Conține 188 file. Nu cuprinde toate rîn-uielile slujbelor. Lipsesc slujbele pentru Maslu, Spovedanie și Împărtășanie, precum i «slujbele de multe trebi». Ca ectenii e utilizată versiunea coresiană «lumea Dom-ului să ne rugăm», în loc de «pace Domnului să ne rugăm». A utilizat manuscrise ıai vechi, care circulau în acea vreme. Psalmii sînt după *Psaltirea din Bălgrad* 1651). Autorul menționează că popa Pătru, mai tîrziu protopop, nu s-a lăsat prea mult ub influența «calvină». Din textele cunoscute «urme calvinești sînt numai la botez, ınde lipsesc dojenile, învățăturile care sînt în ritualele calvine și în cele cu influență :alvină (Coresi). Textele din «prohod», «provodnic» sînt foarte apropiate de cele din ragmentul caracteristic copiat înainte de 1650 (Vezi N. Drăganu, *Un fragment din :el mai vechi Molitvenic românesc*, în «Dacoromania» II, Cluj). Conține podoabe și niție, cît și un frontispiciu. La f. 178 are însemnarea: «Cu mila lui D-mnzău eu popa Pătru am scris această carte și am gătat cu scrisoarea cînd au fost anii de la Hr. 1688 'n luna lui Marti în 28. întru o miercuri».

Pavel Binder și Arnold Huttmann, *Românii din Brașov în epoca Reformei*, în «Studii și articole de Istorie», București, XIII (1969), p. 78—93.

Autorii consideră că se pot defini trei perioade în cadrul influenței «Reformei» religioase din Transilvania: 1. Etapa influenței «locale» (1542—1564); 2. Etapa în care «uniatismul» capătă susținerea puterii de stat a principatului Transilvaniei, obținînd înființarea unei episcopii române calvinizante (1564—1571); 3. Etapa caracterizată prin slăbirea presiunii protestante, cînd ideile Reformei sînt propagate îndeosebi prin conducătorii politici ai orașului Brașov (1571—1581).

În prima etapă se remarcă figura lui Johannes Honterus. În 1544 apare la Brașov *Catehismul grecesc*, destinat îndeosebi comercianților greci din acest oraș. Propaganda protestantă nu reușește însă să cîștige pe nimeni din ierarhia Bisericii Ortodoxe. *Catehismul românesc* (Sibiu, 1544— ?) probabil că a fost tipărit sub influența protestantă. În 1559 se constată dintr-un document scris de un preot Joseph Teutsch că introducerea Reformei în sînul românilor «a dat numai puține rezultate». *Catehismul* lui Coresi (1559—1560) marchează un spor al acestei influențe.

Autorii articolului consideră că sprijinirea învățămîntului în limba maternă este de asemenea o reflectare a influenței Reformei. Diaconul Oprea, în 1570, în epilogul *Octoihului*, elogiază activitatea sfatului brașovean, deoarece a înzestrat școala românească din Schei cu cărți românești. În ceea ce privește încercarea propagatorilor Reformei de a schimba credința ortodoxă, ea a fost inoperantă. În *Cronica bisericii Sfîntului Nicolae* se menționează: «s-au muncit cu multă osteneală, de au păstrat lucrurile legii de nu s-au schimbat».

În 1567 se hotărăște scoaterea limbii slavone din biserică, iar din 1569 prin strădania episcopului Pavel Tordași, propaganda calvină se intensifică. În opera de răspîndire a «cărții religioase românești», efectuată cu sprijinul vlădicii Pavel Tordași, care se autointitula «episcop pentru limba românească», «a participat și diaconul Coresi». «În spiritul Reformei s-a făcut și traducerea Psaltirii».

În *Psaltirea românească* (1570) Coresi subliniază: «Eu diaconu Coresi dacă văzui că mai toate limbile au cuvîntul lui Dumnezeu în limba lor...». În același spirit e tipărit și *Liturghierul* românesc (1570). Unicul exemplar cunoscut al acestui Liturghier provine din Biblioteca bisericii Sfîntul Nicolae din Brașov, unde probabil a ajuns prin donația episcopului Pavel.

Episcopii calvinizați se mulțumeau în multe cazuri doar cu răspîndirea cărților Bisericii Ortodoxe, nereușind să obțină mai mult. După 1571, calvinizarea forțată a bisericii românești încetează, iar la Brașov în cadrul vieții spirituale ortodoxe sînt tipărite și cărți slavone, la cererea domnilor munteni. La Bălgrad (Alba-Iulia) vlădica ortodox întemeiază independent o tipografie episcopală, unde lucrează tipograful brașovean diacul Lorinț. Preoții brașoveni erau hirotoniți în Țara Românească; protopopiatul din Schei se afla sub jurisdicția ierarhică a mitropolitului din Tîrgoviște, iar uneori și sub aceea a episcopului din Rîmnic.

Țăranii liberi cît și iobagii români nu s-au lăsat convertiți de calvinism, cu excepția unei mici părți din nobilimea română, îndeosebi din regiunea Sebeș și Orăștie. *Palia de la Orăștie* (1582) e apreciată ca fiind «principală operă culturală românească a cărturarilor români, aflați sub ierarhia calvinizantă».

Convertirea în rîndul românilor — de către sașii luterani a avut un efect și mai slab. În Transilvania nu a existat vreo pătură socială românească interesată în adoptarea Reformei religioase, iar orășimea românească, menținînd legătura cu Muntenia, «nu a trecut la luteranism». «În timp ce documentele menționează existența unor preoți și nobili români trecuți la calvinism, nu cunoaștem nici un român trecut la luteranism» (p. 91). Zadarnic tipograful și preotul luteran Ioan Scherer încearcă, începînd din 1578, să-și caute adepți. Autorii articolului rectifică părerea lui P. P. Panaitescu privind prezența lui Ioan Scherer la Brașov, ca o concurență făcută lui Coresi, ea neavînd o altă motivare decît ca o acțiune anticalvină.

În 1580—1581, diaconul Coresi, la comanda județului brașovean Luca Hirscher, tipărește *Cartea care se cheamă Evanghelie cu învățătură* (Cazania a II-a). Ultimele cercetări constată că la «Duminica Ortodoxiei» lipsește predica respectivă, fapt explicabil prin aceea că ea conținea elogiul cultului icoanelor, iar diaconul Coresi, care tipărea cartea cu banii protestantului Hirscher, a fost obligat să elimine predica.

Nicolae Sulică *(Cea mai veche școală românească din cuprinsul României*, în «Omagiu lui C. Kiriței-cu», București, f.a.) aprecia eronat această carte ca reprezentînd o reacție împotriva propagandei reformate. Dan Simonescu *(Discuție în legătură cu «Evanghelia cu învățătură» a lui Coresi* (în «Biserica Ortodoxă Română», LXXVIII (1960), nr. 7—8) relevă absența predicii din Duminica Ortodoxiei.

Deși a suportat unele modificări protestante, cea de a doua *Cazanie* a lui Coresi, o traducere a cărturarilor din Schei, Popa Mihai și Popa Iane, a cunoscut o mare arie de răspîndire în Moldova și Țara Românească. În ea se precizează necesitatea înțelegerii cuvîntului divin de către «mișelime», de către popor («Pentru sădirea cuvîntului lui Dumnezeu între săracul popor românesc al acestor țări»). Începînd din 1593, Biserica Ortodoxă Română din Transilvania, deși se mai resimte încă de presiunea protestantismului calvin și luteran, totuși se dezvoltă normal.

În unirea celor trei țări românești, sub Mihai Viteazul, românii din Brașov au văzut chezășia marilor cuceriri și anume «folosirea limbii române în biserică și în viața publică». — *(C. Bărbulescu).*

Octavian T o r o p u și Onoriu S t o i c a, *Necropola prefeudală creștină de la Obîrșia Nouă*, județul Olt, în «Mitropolia Olteniei», XXI (1969), nr. 7—8, p. 570—577.

Sînt publicate rezultatele săpăturilor arheologice, executate din inițiativa Muzeului din Corabia pe raza satului Obîrșia Nouă. În timpul săpăturilor a fost săpată parțial și o necropolă de înhumație situată în vatra actualului sat.

După ce descrie în amănunt patru morminte mai importante (din cele zece descoperite) și inventarul lor, autorii fac unele observații în legătură cu trăsăturile generale care caracterizează necropola de înhumație de la Obîrșia Nouă, stăruind

îndeosebi asupra: — Gropii folosite la această necropolă; — adîncimii la care sînt îngropate scheletele; — poziției scheletului; — conținutului mormintelor; — datării necropolei; — podoabelor și metodei de prelucrare a metalelor din care sînt executate podoabele; — atribuirii etnice a necropolei.

În concluzie, autorii afirmă că, în comparație cu alte necropole (în special cu cea de la Izvorul), necropola de la Obîrșia Nouă «se individualizează, în primul rînd prin caracterul său creștin» și ținînd cont de caracteristicile de datare a ei, necropola de la Obîrșia este atribuită «populației autohtone pe care o numim protoromânească».

Cinci schițe asupra săpăturilor arheologice la Obîrșia Nouă și asupra celor patru morminte descrise îmbogățesc expunerea.

T. G. Bulat, *O mînăstire doljeană închinată Patriarhiei de Alexandria: Șegarcea*, în «Mitropolia Olteniei», XXI (1969), nr. 7—8, p. 551—569.

Mînăstirea Șegarcea făcea parte din șiragul de mînăstiri-fortărețe, care, pornind de la Sadova și continuînd prin Șegarcea, Jitianu, Motru și Strehaia, constituiau centura de apărare a Băniei oltene.

Autorul urmărește documentar viața Mînăstirii Șegarcea, de la prima mărturie despre ea în hrisovul lui Pătrașcu Vodă, din 15 septembrie 1557 (prin care «Șegarcea de pe Jiu' este dăruită fiicei sale Maria»); apoi la hrisovul din 17 mai 1589 al lui Mihnea Voievod, prin care hotărăște ca Șegarcea să intre în patrimoniul familiei Craioveștilor; de la Craiovești, prin boierul Radu Șerban (viitorul domn: Radu Vodă Șerban), Șegarcea este vîndută lui Mihai Vodă Viteazul, care o încorporează în domeniul domnesc; iar urmașul lui Radu Vodă Șerban, Radu Mihnea (1611—1616) dăruiește Șegarcea Patriarhiei de Alexandria la 26 iunie 1614; pentru ca la 28 octombrie 1622, Radu Vodă Mihnea să repete dania și slobozeniile ei. Această danie este reînnoită în repetate rînduri de domnitori în decursul vremii.

In această situație de danie înfloritoare o consemnează și Paul de Alep, însă amintește numai de tîrgul Șegarcea dezvoltat din satul Șegarcea.

Din porunca lui Grigori Ghica Voievod (1660—1664), de la 9 ianuarie 1661, în legătură cu neînțelegerile dintre șegărceni și oamenii Patriarhiei Alexandriei, se constată existența Mînăstirii Șegarcea, nu numai a unei «slobozii» ori a «unui metoc». În continuare este urmărită dezvoltarea Mînăstirii Șegarcea prin danii domnești, boierești și altele.

Prezentînd situația Mînăstirii Șegarcea în veacul al XVIII-lea, autorul publică *Hrisoavele Sfintei Mînăstiri Șegarcea*, din *Condica* întocmită între 1730—1741 de o comisie specială compusă din clerici și laici pentru cercetarea situației tuturor mînăstirilor din Muntenia. Apoi urmărește sub diferite aspecte viața mînăstirii în vremea domnitorilor fanarioți și în veacul al XIX-lea (pînă la 1862).

Pr. D. Buzatu, *Observări de terminologie bisericească*, în «Mitropolia Olteniei», XXI (1969), nr. 9—10, p. 672—680.

Pornind de la constatarea că «Nu avem la îndemînă un vocabular de terminologie bisericească, iar cuvintele din acest domeniu se găsesc — sau nu — înglobate în lexicoane generale, cu sensuri prinse nu totdeauna complet», autorul încearcă să prezinte unele observații asupra terminologiei bisericești, grupîndu-le tematic. Aceste observații caută să surprindă mai cu seamă contribuția populară și anonimă, ori ecouri ale luptei dintre limbile liturgice folosite în trecut în Biserica Ortodoxă Română: greaca, latina, slavona și romîna.

Observațiile se referă la termeni bisericești referitori la: unele *sărbători* creștine (Paști, Crăciun, Rusalii, Bobotează, Florii, Sînziene, Vinerea mare, Nedei, Ciumărci, Poitra, Cîrnalegi, Săptămîna Patimilor, Săptămîna luminată); la *Cărți de ritual* (Tetraevanghel, Trebnic, Ceaslov, Triod, Tipic, Aghiasmatar, Antologhion, Apanthisma); la *Nume de slujbe bisericești sau părți de slujbă* (Litie, Mijloceas, Moși, Paraclis,

Parastas, Pavecerniță, etc.); la *unele obiecte cu destinație bisericească ori religioasă* (cristelniță, colivă, miron, pristornic, etc.); la alți *termeni și expresii* (aghiuța, aghiorit, etc.).

Articolul se încheie cu observarea că «arhaismele nu persistă nicăieri mai îndelungat decît în textele bisericești, unde ele rezistă și sînt folosite chiar cînd înșiși oficianții și ascultătorii nu le mai cunosc înțelesul (ca: filacterii, gonaciu, lavriot, mozavirie, oglașenic, raspeatie, etc.).

Pr. D. Bălașa, *Pomelnicul unui schit de maici necunoscut, metoc al Mînăstirii Brădetul (Argeș)*, în «Mitropolia Olteniei», XXI (1969), nr. 9—10, p. 736—741.

La 14 aprilie 1609 Radu Voievod întărea Mînăstirii Brădet jumătate din satul Costești, sat care fusese amintit și de Voievodul Radu de la Afumați într-un document dat Mînăstirii Argeș, la 21 august 1526.

Autorul prezintă apoi datele documentare cu privire la fortăreața și biserica din acest sat, în care nu se întîlnește nimic cu privire la existența unui schit de maici în satul Costești. Doar în *Catagrafia de la 1808* se preciza că la Costești «sînt 15 călugărițe cu locuința deosebită», ceea ce nu lasă să se înțeleagă că este vorba de existența unui schit de maici.

De aceea devin deosebit de importante datele pe care le cuprinde *Pomelnicul metocului Costești*, scris la 1804 de Ilarion dascălul (și la care s-au adăugat ulterior alte pomelnice), și din care se află că «la Costești era o vatră monahală necunoscută, un schit de călugărițe, încă de mai înainte vreme».

Între alte pomelnice, la fila 7 se află «Pomelnicul maicilor de la Costești», în număr de 7, care «au ajutat cu lucruri, cu bani, la zidirea bisericii pînă la sfîrșit».

După acest studiu introductiv autorul transcrie textul integral al *Pomelnicului metocului Costești*.

Conf. Dr. ing. Nicolae Leonăchescu, *Exercitarea dreptului de proprietate al Mînăstirii Bistrița-Vîlcea asupra moșiei Stroești din județul Argeș*, în «Mitropolia Olteniei», XXI (1969), nr. 9—10, p. 705—725.

Satul Stroiești de pe valea Vîlsanului din județul Argeș ajunge în stăpînirea marelui ban al Craiovei, Barbu Craiovescu, prin căsătoria lui cu jupînița Neagoslava (Neguța), către sfîrșitul veacului al XV-lea. Iar după călugărirea lui Barbu Craiovescu, sub numele de Pahomie, la Mînăstirea Bistrița și după moartea lui la 9 martie 1520, jupînița Neagoslava dăruiește, curînd după 1520, satul Stroiești Mînăstirii Bistrița. Această grabnică danie, se explică prin faptul că — neîndrăznind să se ridice împotriva dreptului de proprietate cîtă vreme trăia banul Barbu Craiovescu — locuitorii din Stroiești, sub conducerea unui oarecare Tăbăci, deschid proces împotriva cotropirii lor de către banul Barbu Craiovescu, după cum se constată din hrisovul din 20 mai 1526, care consemnează faptul că «în divanul domnesc, se judecă procesul dintre Tăbăci cu ceata lui din Stroiești cu jupînița Neagoslava a banului Barbu».

Autorul evidențiază că din acestea decurg două probleme: în primul rînd, că «deposedarea stroieștenilor de pămînt s-a făcut brutal, fiind vorba de o cotropire după cum spun locuitorii satului și nu «un sat de zestre» al Neagoslaviei. Metoda de acaparare a moșiilor străine era caracteristică familiei Craioveștilor, cea mai puternică din țară în acele vremuri, și setei de invadare a Craioveștilor stroieștenii nu au putut rezista».

În al doilea rînd că «documentar se constată că satul Stroiești este singurul sat menționat ca fiind zestrea Neagoslavei. Dacă, într-adevăr, a fost în întregime

satul ei, ar însemna că părinții Neagoslavei au cotropit satul mai înainte de căsătoria fiicei lor...».

În continuare, autorul urmărește evoluția luptei stroiești enilor împotriva exercitării dreptului de proprietate al Mînăstirii Bistrița asupra satului lor după date documentare — pe care le interpretează cu judiciozitate — de la 1520 pînă la 1863, cînd *Legea secularizării averilor mînăstirești* a făcut «statutul stroiești enilor de clăcași ai Mînăstirii Bistrița asupra moșiei Stroești, pe care la 1864, prin *Legea rurală*, au fost împroprietăriți stroești enii.

Autorul sintetizează evoluția exercitării dreptului de proprietate de către Mînăstirea Bistrița asupra satului Stroești-Argeș, evidențiind că, datorită distanței prea mari între proprietară și moșie, locuitorii satului au putut avea «un statut de semiindependență, de embaticari», îndeosebi între 1775 și 1835, cînd prin aplicarea Regulamentului organic, stroești enii — după o opoziție de patru ani — au fost trecuți în categoria clăcașilor și sărăciți. De aceea cea mai grea perioadă din viața stroești enilor a fost cea de la 1835 pînă la 1863.

Pr. Ilie Gh. Diaconescu, *Reliefuri și inscripții pe cruci de piatră feudale din nord-vestul Ungrovlahiei*, în «Glasul Bisericii», XXVIII (1969), nr. 7—8, p. 853—881.

Ucenicia făcută pe lîngă fostul profesor de istoria Bisericii Române de la facultatea de teologie din București — Pr. Niculae M. Popescu — și dragostea ce acesta o insufla ucenicilor săi pentru cercetarea trecutului Bisericii strămoșești, a rodit în sufletele multora pasiunea cercetării metodice și amănunțite a tuturor urmelor care pot descifra trecutul vieții religioase la români. Dintre acești ucenici pasionați cîțiva continuă să împerecheze activitatea de preoți de parohie cu activitatea de stăruitori cercetători pe teren ai trecutului nostru istoric. Roadele acestor cercetători apar în diferite reviste bisericești, constituind deseori reale contribuții.

Între asemenea contribuții de valoare se înscriu următoarele rezultate ale cercetărilor întreprinse pentru identificarea și înregistrarea vechilor stîlpi sau cruci de piatră ridicați, în diferite împrejurări, în diferite locuri — cele mai adesea la margine de drum — și amenințate să dispară: Pr. Ilie Gh. Diaconescu, *Materiale documentare istorice la monumentele feudale bisericești din regiunea Argeș, raionul Găiești* («Glasul Bisericii», XXIV (1965), nr. 5—6, p. 478—486); Pr. Marin Branișteș și Pr. Ilie Diaconescu, *Vechile cruci de piatră din cuprinsul și vecinătatea orașului Pitești* («Mitropolia Olteniei», XVI (1964), nr. 1—2, p. 39—50) și studiul pe care-l prezentăm.

În acest ultim studiu Pr. Ilie Gh. Diaconescu prezintă rezultatele impresionante ale muncii sale tenace lărgite la aproape întreg nord-vestul Ungrovlahiei. După o «lapidară» introducere, autorul descrie 96 de cruci — 73 din județul Argeș, 5 din județul Dîmbovița și 18 din județul Vîlcea —, înfățișînd pe scurt: locul unde sînt așezate crucile, materialul din care sînt confecționate, stilul în care sînt cioplite și conținutul săpat pe cîmpul lor, conținut adesea de o reală importanță istorică.

Studiul este însoțit de reproducerea fotografică desăvîrșită a 8 cruci, cu toate că ar fi fost de dorit ca cel puțin majoritatea dacă nu toate crucile studiate să fie reproduse fotografic pentru desăvîrșirea acestui valoros studiu.

Redăm cîteva pasaje din introducerea studiului, în care autorul interpretează sensul general al materialului studiat. Despre rostul crucilor studiate autorul scrie: «Considerate ca documente culturale istorice autentice, ori ca simboale de influență spirituală, materializate în tradiție și folclor, ele demonstrează existența comunităților sătești libere ori aservite, ca și continuitatea și legitimitatea domniei, consfințind deseori obiceiul înfrățirii și așezării străinilor sau lăturașilor în obște, prin cumpărări și folosiri de ocini. Uneori indică vatra (siliștea) și volumul demografic cu nume de neamuri pe spițe ale așezării existente sau dispărute, ori locuri rezervate uzului comun — lunca, apa, aria, vadul morii, bălțile, pădurea și pășunea —, alteori amintesc divizarea și stîlpirea proprietății rurale pe moșii, pe funii (curele, fîșii),

ori pe locuri și pămînturi cu unități de măsură simple — pasul, stînjenul și funia —, constituind dovezi sigure de stăpîniri în pricini de împrejurări și faceri de hotărnicii pe sate și moșii».

Despre împodobirea cîmpului crucilor și a instrumentelor cu care a fost realizată, autorul scrie: «În desenul reliefurilor și caracterelor de pe obiective similare vechilor izvoare, s-a folosit liniatorul, compasul de lemn, șiletul (stilul) sau condeiul de plumb, iar ca motive de podoabă se întîlnesc elementele arhitectonice orientale, bizantino-slave ori de factură populară timpurie și tîrzie, semnalate în stilul caselor, troițelor și crucilor de lemn: căciula simplă, plană sau în patru ape repezi, cu ori fără streașină și piua — fixe sau mobile —, capitelul cu decor bogat, traversa în pană, netreflată ori triconică marcată cu stilizări geometrice: incizia dreaptă, șerpuită sau dințată, acolada simplă ori compusă, butonul, perla, meandrul și spirala, cercul dublu, întreit, împătrit, înșeptit sau în octavă, delta, pătratul și torsada...».

Iar despre marcarea spațiilor dintre rînduri precizează că: «decorul motivelor, uncialelor răsărite ori etajate, accentelor, silabelor și prescurtărilor de cuvinte similare scrisului din tiparnițe și cancelarii, în scopul economiei spațiului de pe cîmpul pietrelor, se întrevăd particularitățile meșterilor și cele ale scrisului dăltuit, care într-o perioadă de timp se schimbă».

De asemenea, nu ne putem opri să amintim cîteva din legendele cu iz de cronică al crucilor reproduse fotografic: «Crucea megieșilor de la Deagul de Sus-Argeș»; «Crucea domnească de la...»; «Crucea Jupanului Necula de la Gorganu»; «Crucea clucerului Socol de la Lăicăi»; «Stîlpul căpitanului Ioniță de la Popești».

Pr. Clement P o p e s c u, *Șaptezeci de ani de la zidirea bisericii «Sfîntul Nicolae și Sfînta Ecaterina» din Bucureștii-Noi*, în «Glasul Bisericii», XXVIII (1969), nr. 7—8, p. 844—852.

Spre deosebire de monografiile — dezvoltate ori succinte — asupra bisericilor parohiale, care, în general, arată că bisericile au apărut ca împlinire a nevoilor spirituale ale unei colectivități deja așezate pe un teritoriu, există puține biserici de mir care au apărut înaintea așezării colectivității omenești, fiind totuși zidite în vederea împlinirii nevoilor spirituale a viitoarelor colectivități omenești.

Dintre acestea face parte și biserica Sfîntul Nicolae și Sfînta Ecaterina din Bucureștii-Noi, zidită pentru cartierul Bucureștii-Noi, care atunci era numai parcelat dar neocupat de locuitori. De aceea istoricul bisericii Sfîntul Nicolae și Sfînta Ecaterina este strîns legat de istoria cartierului Bucureștii noi.

Folosind documentele legate de înființarea cartierului și de zidirea și viața bisericii, autorul reușește să înfăptuiască o succintă și deosebit de meritorie monografie a bisericii Sfîntul Nicolae și Sfînta Ecaterina din Bucureștii-Noi în care grupează materialul astfel: — *Scurt istoric al cartierului Bucureștii-noi*; — *Zidirea bisericii și istoricul ei*, oprindu-se asupra: împodobirii iconografice, caracterului juridic de proprietate particulară, caracterului de locaș de cult (de la 1898 pînă la 1922; de la 1922 pînă la 1941; de la 1941 pînă la 1943; de la 1943 pînă în prezent); *Înfățișarea actuală a bisericii* (stăruind asupra arhitecturii, picturii interioare și picturii exterioare).

Treisprezece reproduceri fotografice — ale planului cartierului Bucureștii-Noi, planului bisericii, actului de fundație, ctitorilor bisericii și diferitelor detalii — îmbogățesc articolul.

Pr. Marin M. B r a n i ș t e, *Însemnări și manuscrise din biserica Mavrodolu — Pitești*, în «Mitropolia Olteniei», XXI (1969), nr. 7—8, p. 578—585.

După scurte precizări istorice asupra zidirii (în 1751—1752), și a refacerii din temelii (în 1818 și 1848 și în 1867—1868), este publicat textul inscripțiilor și însemnărilor aflate în: pisanie, la proscomidie, pe diferite icoane și alte obiecte de cult

și în *Condica* bisericii întocmită la 1840 și cuprinzînd «toate ce are biserica și de orînduiala ce să cuvine să să păzească».

Avînd în vedere importanța datelor aflate în cuprinsul acestei condici, autorul publică în continuare în întregime textul condicii.

Arhim. Grigorie Urițescu, *Mînăstirea Văleni — Argeș*, în «Glasul Bisericii», XXVIII (1969), nr. 7—8, p. 882—908.

Studiul reprezintă o monografie bine plănuită și temeinic documentată asupra uneia dintre așezările monastice puțin studiate.

Autorul înfățișează într-un stil curgător materialul documentar adunat, grupîndu-l astfel: — *Așezarea, ctitorul și data zidirii schitului*; — *Biserica și anexele ei în curgerea vremii* (în care se oprește asupra: bisericii vechi; rezidirii bisericii în timpul păstoririi episcopului Ghenadie al II-lea (1875—1893); construirii turlei celei mari de zid; bisericii din cimitirul mînăstirii; troiței; casei stărețești; «casei lui Topîrceanu»; cișmelei și atelierului de țesătorie); — *Înzestrarea schitului* (cumpărări, donații, scutiri domnești); — *Închinarea Schitului Văleni*; — *Conducătorii schitului* (10 egumeni în vremea cît schitul era mînăstire pentru călugări, și 18 starețe de cînd schitul a devenit mînăstire de maici); — *Activitatea culturală desfășurată în Mînăstirea Văleni*: școli (de grămătici, pentru maici, pentru copii slab dezvoltați mintal) și alte aspecte ale activității culturale.

În *anexe* sînt publicate 19 documente, al căror conținut întregește expunerea.

Pavel Chihaia, *Construcții monastice în jurul bisericii «Negru-Vodă» din Cîmpulung-Muscel*, în «Glasul Bisericii», XXVIII (1969), nr. 7—8, p. 820—834.

Interpretînd just unele indicii documentare și folosind cu pricepere bibliografia de specialitate, autorul ajunge la presupunerea că vechiul palat domnesc de la Cîmpulung se afla în incinta bisericii «Negru-Vodă», care la început ar fi fost biserică de mir domnească. Incinta bisericii «Negru-Vodă» și a palatului domnesc depășea — presupune autorul — zidul nordic al actualei curți a bolniței, pe aria fostei incinte a hanului.

Pentru demonstrarea presupunerilor sale în legătură cu existența unui complex monastic inițiat de către Matei Basarab la Cîmpulung, autorul studiază — întemeiat pe analiza numeroaselor știri documentare și pe lucrări monografice — cele două etape ale evoluției acestui complex. Prima etapă se întinde de la înființarea mînăstirii de către Matei Basarab, la 1634, și pînă la faza de construcții, din 1712 (p. 821—827); iar a doua etapă se întinde de la 1712 pînă în zilele noastre (p. 827—834).

Autorul reușește să precizeze — deși concluziile sale urmează să fie confirmate prin săpături arheologice — existența, așezarea, forma și rostul a numeroase clădiri cu caracter monastic în incinta Mînăstirii Negru-Vodă din Cîmpulung-Muscel, clădiri care au suferit în decursul timpului reparații și îmbunătățiri.

Iancu Anastasescu, *Contribuții la istoricul celor două biserici din comuna Voinești, județul Dîmbovița*, în «Glasul Bisericii», XXVIII (1969), nr. 11—12, p. 1211—1217.

Autorul stăruiește la început asupra faptului că despre cele două biserici din Voinești-Dîmbovița se știe, în general, că nu au fost construite nici de către vechii locuitori ai comunei, care și-au vîndut pămînturile boierilor Hrizea și Crețulescu; nu au fost zidite nici de acești boieri, nici de urmașii acestora, care au dăruit moșiile bisericii Radu Vodă din București și Mitropoliei Ungrovlahiei — după cum dovedesc *Cărțile de hotărnicie de la 1750* care înregistrează moșiile fără biserici; dar nici noile

stăpînitoare ale moșiilor din Voinești-Dîmbovița nu au zidit biserici pentru clăcașii lor.

Abia la 1796 «boierul» Radu Țîr și alții au zidit biserica din partea de sus a satului Voinești; iar la 1857, logofătul Mihai Radu Diță și alți cîțiva au zidit biserica din partea de jos a satului.

Interpretînd însă *inscripția de pe o cruce ridicată la anul 1713* pe mormîntul unui oarecare «jupîn Stamate» (cruce care se află astăzi în curtea bisericii din partea de sus a satului Voinești) și o mențiune din *Cărțile de hotărnicie de la 1750* (că: crucea lui Neagoe Mocanul se afla «lîngă o vîlcea de din sus de biserică...»), — autorul ajunge la concluzia că în partea de sus a satului Voinești-Dîmbovița a existat, înainte de construirea bisericii «boierului» Radu Țîr, o altă biserică în același loc.

În continuare autorul aduce date documentare complementare despre ctitorul principal — logofătul Mihai Radu Diță — al bisericii din partea de jos a satului Voinești-Dîmbovița.

Prof. Dimitrie Gh. Ionescu, *Cartea românească și vechi biblioteci din orașul și județul Buzău: 1431—1700,* în «Glasul Bisericii», XXVIII (1969), nr. 7—8, p. 835—834.

O succintă și bine întemeiată încercare de prezentare a împrejurărilor în care s-a dezvoltat știința de carte românească și cum au luat ființă, cu veacuri în urmă, primele școli și biblioteci în orașul și județul Buzău.

Pentru aceasta autorul cercetează mai întîi problema resurselor economice ale zonei care avea ca centru natural de convergență tîrgul văii Buzăului; în al doilea rînd înfățișează importanța pe care a avut-o în dezvoltarea culturală a acestui centru înființarea în veacul al XVI-lea a Episcopiei Buzăului.

În continure urmărește: iradierea din acest centru a cunoștințelor culturale la sate; rolul feudalizării Buzăului, în urma înregistrării de vădite progrese în meșteșuguri, comerț, densitate demografică și în urbanistică. Pentru ca apoi să se oprească îndeosebi asupra contribuției Bisericii la formarea limbii literare ca instrument unitar de comunicare a sentimentelor și ideilor pentru românii din toate cele trei țări românești, prin: activitatea desfășurată la bisericile de mir și la mînăstiri, prin tipărirea în tipografia Episcopiei Buzăului a cărților în limba română și răspîndirea lor în toate ținuturile românești, precum și prin înființarea — pentru prima dată la 1700 — de biblioteci particulare, mînăstirești și oficiale (biblioteca Episcopiei și a Orașului Buzău).

Lucian Predescu, *Contribuții la viața și opera lui Dragoș Eustratie Logofătul,* în «Glasul Bisericii», XXVIII (1969), nr. 9—10, p. 1047—1069.

După ce înfățișează scurte date despre viața cronicarului Eustratie Logofătul și a familiei lui, autorul — citind numeroase documente și lucrări de specialitate — se ocupă de următoarele opere ale cronicarului:

— *Pravila aleasă,* socotită «primul cod clerical», oprindu-se asupra problemelor legate de datarea, descrierea, izvoarele și traducerea operei; — *Șapte Taine a Besearecii,* analizînd cuprinsul, traducerea și descriind două manuscrise ale operei; — *Pravilele împărătești,* cunoscute și sub numele de *Pravila lui Vasile Lupu,* stăruind asupra edițiilor și copierii operei, dar mai ales asupra izvoarelor interne și externe ale Pravilelor împărătești, după care analizează conținutul lor și urmărește influența lor; — *Istoria lui Herodot;* și *Letopisețul moldovenesc,* analizînd raportul lui cu celelalte cronici și oprindu-se apoi asupra problemelor legate de: autor, interpolări și data cînd a fost scris Letopisețul moldovenesc.

Pr. Mihai Mănucă, *Cele trei altare ale bisericii Sfîntul Nicolae Domnesc din Iași*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLV (1969), nr. 7—9, p. 468—478.

Biserica Sfîntul Nicolae din Iași, zidită de Ștefan cel Mare între 1491 și 1493, a suferit sub domnia urmașilor ctitorului — Alexandru Lăpușneanu și Antonie Vodă Ruset — diferite renovări și adaosuri pentru a căpăta o înfățișare mai măreață, întrucît, prin mutarea capitalei țării la Iași, biserica devenise «domnească». Adaosuri impunătoare au fost făcute de ambele părți ale intrării în biserică.

Cu timpul, din aceste adaosuri laterale, care aveau în interior firide și ferestre, au fost organizate încă două altare, pe lîngă altarul principal: altarul organizat în adaosul din dreapta intrării a fost închinat Sfintei Mucenițe Varvara, iar altarul organizat în adaosul din stînga intrării a fost închinat Sfîntului Arhidiacon Ștefan.

În lupta pentru introducerea limbii române în cult, în locul limbii slavone și al limbii grecești folosite pînă atunci în slujbele Bisericii Române și care opuneau încă mare rezistență, biserica Sfîntul Nicolae Domnesc din Iași a ajuns să simbolizeze unitatea Ortodoxiei, întrucît în același timp în ea se săvîrșea sfînta liturghie în trei limbi: în altarul principal se slujea în limba română; în altarul organizat în adaosul din dreapta intrării și închinat Sfintei Mucenițe Varvara se slujea în limba greacă; iar în altarul organizat în adaosul din stînga intrării și închinat Sfîntului Arhidiacon Ștefan se slujea în limba rusă.

Autorul, întemeiat pe multe date documentare și pe lucrări de specialitate, cercetează problema celor trei altare ale bisericii Sfîntului Nicolae Domnesc din punct de vedere arhitectonic și istoric — construcție, reparații, transformări — și interpretează rostul acestor trei altare.

† Irineu Crăciunaș-Suceveanul, *Bisericile cu pictură exterioară din Moldova*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLV (1969) nr. 7—9, p. 406—444.

Studiul constituie partea întîi a unei prezentări unitare și sistematice a tuturor bisericilor cu pictură exterioară din Moldova și reușește, prin temeinicia cu care este întocmit și prin sobrietatea cu care este înfățișat, să umple în chip fericit un gol în cunoașterea monumentelor românești de artă bisericească.

Prezentarea propriu-zisă a bisericilor moldovene cu pictură exterioară este precedată de un dezvoltat studiu (p. 406—424), intitulată «Considerații generale despre pictura exterioară». În acest studiu, analizînd amănunțit și multilateral caracteristicile asociate ale picturii exterioare, autorul demonstrează că pictura bisericească exterioară din Moldova constituie fără îndoială tot ce poate fi mai interesant și original din vechea școală moldovenească de pictură. Pictura bisericească exterioară constituie apogeul artei medievale românești și prin aceasta ea devine una din cele mai originale pagini din istoria picturii creștine și a artei medievale în general.

În continuare, autorul prezintă succint, în această primă parte a studiului: «Bisericile cu pictură exterioară păstrată în întregime sau aproape în întregime» (biserica Mînăstirii Humorului, biserica Mînăstirii Moldovița, biserica Arbore, biserica Voroneț, biserica Mînăstirii Sucevița) și «Bisericile cu pictură exterioară păstrată parțial» (turnul clopotniței de la Mînăstirea Neamț, biserica Mînăstirea Neamț).

I. Cristache-Panait și T. Elian, *Bisericile de lemn din Moldova*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLV (1969), nr. 7—9, p. 479—498.

Studiul prezintă o importanță deosebită pentru că se întemeiază pe rezultatele cercetării directe, la fața locului, a 147 de biserici de lemn din Moldova. De aceea concluziile la care ajung autorii — că bisericile de lemn din Moldova demonstrează

nu numai iscusința modelării lemnului și elementele de tipologie și de decorație comune întregii arhitecturi populare românești, ci demonstrează în același timp interferența dintre locașul de cult de lemn și locașul de cult de zid moldovene în timpul evoluției lor istorice capătă o valoare deosebită.

În prezentarea celor 147 de biserici de lemn moldovene sînt îndeaproape lămurite probleme legate de: planul bisericilor de lemn și evoluția lui, de pridvor și clopotniță, de turle și acoperiș, de decorare sculptată exterioară și interioară.

Studiul este ilustrat cu 19 reproduceri fotografice de biserici de planuri și de detalii și cu două planșe cu schițe de diferite planuri de biserici de lemn în evoluția și desăvîrșirea lor.

Ștefan M e t e ș, *Viața bisericească a românilor din Scaunul Sălișteî (Sibiu)*, în «Mitropolia Ardealului», XIV (1969), nr. 9—10, p. 612—660.

Studiul constituie continuarea celui publicat în volumul omagial închinat Prof. Acad. Andrei Oțetea, și care înfățișa trecutul Scaunului din Sălișteî din punctul de vedere al: teritoriului, al populației, al administrației, al judecății, al vieții economice, al relațiilor românilor cu sașii și al emigrărilor din acest scaun curat românesc. În studiul pe care îl publică acum, autorul se ocupă de trecutul Scaunului din Sălișteî din punctul de vedere al vieții bisericești și al artei religioase, întemeindu-se pe date din documente de arhivă și documente particulare inedite, precum și pe o bibliografie de specialitate cu grijă aleasă.

Partea întîia a studiului și cea mai mare (p. 613—657) se ocupă de viața bisericească a Scaunului din Sălișteî, din care făceau parte șase sate mărginene: Cacova, Galeș, Sălișteî, Sibiel, Tilișca și Vale, în care credincioșii și preoții ortodocși trăiau, se ajutau și se sfătuiau împreună, fără ca numele preoților să poată fi identificate înainte de veacul al XVII-lea. Numele lor încep a fi cunoscute în acest veac cu prilejul începerii construirii bisericilor de piatră în locul celor de lemn, de cînd sînt menționate numele preoților care participau la toate actele importante din viața satelor și a credincioșilor.

Autorul împarte istoria vieții bisericești în Scaunul de Sălișteî înainte și după începerea acțiunii prozelitiste a calvinismului și mai ales a «catolicismului nou» din vremea Mariei Tereza, acțiune ce sfîrșește cu încheierea uniației. Întreaga viață bisericească din cele șase sate este urmărită prin prisma luptei ortodocșilor împotriva uniației.

Taberele și numeroasele date statistice asupra numărului populației românești și avutului ei, și asupra numelor de preoți, asupra credincioșilor și preoților ortodocși care au luat parte la diferitele acțiuni împotriva uniației — care activau cu ajutorul autorităților de stat — fac mai limpede înțelegerea evoluției luptei românilor ortodocși pînă la forma revoluției religioase din deceniul al șaptelea al veacului al XVIII-lea, revoluție condusă de Călugărul Sofronie de la Cioara.

De asemenea este prezentată îndeaproape contribuția românilor ortodocși din Țara Românească și Moldova prin cărți și ajutoare materiale la consolidarea Ortodoxiei și a unității sufletești a românilor din Transilvania.

În partea a doua a studiului, mult mai restrînsă (p. 657—660) autorul prezintă scurte date despre arta populară bisericească sub diferitele ei aspecte, și despre artiștii locali din cele șase sate din Scaunul din Sălișteî. Reducerea acestei părți despre arta populară bisericească se explică prin faptul că, așa cum declară autorul, datele prezentate constituie doar o completare la cele două *Albume artistice* publicate, asupra artei din aceste sate, în 1905, de către Prof. Dumitru Comșa și Minerva Cozma.

Virgil M o l i n, *Reflecții la un studiu despre Catehismul grecesc de la 1544*, în «Mitropolia Ardealului», XIV (1969), nr. 9—10, p. 661—670.

În anul 1544 au fost tipărite două Catehisme luterane — unul în limba română și altul în limba greacă (atribuit lui Valentin Wagner) — numite Catehismele «de la Sibiu» și care au dat naștere la continui dezbateri.

Autorul a demonstrat într-un studiu — *Interpretări în legătură cu Catehismul de la Sibiu.* Contribuții la cunoașterea începuturilor de tipar bisericesc în grai românesc (publicat în «Mitropolia Ardealului», VI (1960), nr. 1—2), că între cele două Catehisme — românesc și grecesc — există un raport cauzal care poate fi mai ușor înțeles, dacă sînt examinate: identitatea frapantă a condițiilor de editare și a condițiilor care au determinat apariția lor la 1544, locul de tipărire fiind, după toate considerațiile istorice, nu Sibiul, ci orașul-cetate Brașov.

În articolul publicat acum, autorul cercetează critic argumentarea prin care Béla Holl urmărește — în studiul: *Die erste Ausgabe der Katehesis Valentin Wagner Kronstadt 1544* (publicat în «Magyar Könyvszemle», LXXVIII (1962), nr. 4), să înlăture incertitudinea relativă la prima ediție a Catehismului grecesc atribuit lui Valentin Wagner și să facă plauzibilă, ba chiar certă, apariția ediției din 1544 a acestui Catehism.

Pr. Mihai Manolache, *Istoricul Mînăstirii Rîmeți din Transilvania,* în «Mitropolia Ardealului», XIV (1969), nr. 7—8, p. 499—517.

Mînăstirea Rîmeți din Transilvania, zidită în veacurile al XIV-lea—al XV-lea datorită evlaviei creștine a românilor ortodocși din Rîmeți și din satele învecinate, a îndeplinit în condiții vitrege, timp de veacuri, pe de o parte, un rol activ de apărătoare a credinței ortodoxe, participînd efectiv la acțiunea revoluționară a Călugărului Sofronie de la Cioara; iar, pe de altă parte, a îndeplinit rolul de centru cultural românesc.

Cercetînd cu grijă documente și date din diferite lucrări, autorul reușește să prezinte o succintă monografie a Mînăstirii Rîmeți grupînd materialul adunat în următoarele paragrafe: — așezarea și împrejurimile mînăstirii; — vechimea mînăstirii; — Mînăstirea Rîmeți monument istoric; — arhitectura și pictura; — ctitori, donatori și ocrotitori ai mînăstirii; — Mînăstirea Rîmeți, o pagină din lupta ortodoxă în Ardeal; — renovarea și starea ei actuală; — lista a 21 de preoți care au slujit și administrat, în diferite perioade, Mînăstirea de la 1215 pînă la 1959; — rolul cultural al Mînăstirii Rîmeți.

Mircea Păcurariu, *Doi cărturari rășinăreni cu studii la Viena,* în «Almanahul Parohiei ortodoxe române din Viena pe anul 1970», editat de Parohia ortodoxă română din Viena, p. 120—125.

Articolul cuprinde cîteva date interesante cu privire la viața și activitatea — destul de puțin cunoscute — a unor cărturari rășinăreni din veacul trecut: preotul Sava Popovici Barcianu și fiul său, profesorul și luptătorul memorandist Daniil Popovici Barcianu.

Născut în 1814, dintr-o veche familie preoțească, Sava Popovici Barcianu era nepotul protopopului Sava din Rășinari, care a lăsat în manuscris mai multe lucrări teologice și istorice, ca: o *Istorie a românilor ardeleni* și o copie după *Învățăturile lui Neagoe Basarab.* După ce a urmat studii de filozofie (Cluj), de medicină (Viena) și de teologie (Sibiu), Sava Popovici Barcianu a fost hirotonit preot pentru parohia Rășinari, unde a rămas pînă la moarte, remarcîndu-se ca un distins predicator, un om de carte și un priceput mînuitor al condeiului. În același timp, s-a afirmat ca luptător pentru drepturile românilor transilvăneni, fiind ales delegat al comunei Rășinari la marea adunare de pe Cîmpia Libertății, la 3/15 mai 1848, și membru în delegația condusă de Andrei Șaguna la Viena, pentru prezentarea cererilor națiunii române. Despre această misiune a preotului Sava au rămas știri în două scrisori pe care el le-a trimis din Viena — una tatălui său, alta locuitorilor rășinăreni —, scrisori deosebit de interesante pentru redarea stării de spirit a populației vieneze în frămîntările anului revoluționar 1848 și pentru aprecierea activității depuse de către mitropolitul Andrei Șaguna în slujba propășirii națiunii române. Alte scrisori ale sale, trimise familiei din timpul șederii lui în Muntenia și Moldova, ca preot

militar (1856), conțin descrieri remarcabile ale locurilor și oamenilor de atunci, ale stărilor sociale și ale vieții bisericești.

Dintre lucrările în manuscris rămase de la el se pot aminti: o *Scurtă geografie a Ardealului (1844)* și o *Retorică bisericească* (1848). Pentru prodigioasa sa activitate pusă în slujba culturii românești, preotul Sava Popovici Barcianu a fost ales membru onorar al Academiei Române (1869). Cu moartea sa (1879) a dispărut «unul din cei mai învățați reprezentanți ai preoțimii de mir din secolul trecut din Transilvania».

Dintre copiii săi, cel care i-a continuat activitatea cărturărească-pedagogică a fost Daniil (1847—1903). După absolvirea Institutului teologic din Sibiu, acesta a fost trimis de către mitropolitul Andrei Șaguna la studii în Germania, unde a urmat cursuri de filozofie, pedagogie și științe naturale și a obținut doctoratul, la Leipzig, cu teza *Untersuchungen über die Blutenentwicklung der Onagraceen*. Întors la Sibiu, Daniil Popovici Barcianu a fost ales secretar II al «Asociației transilvane pentru literatura și cultura poporului român» *(Astra)*, unde a activat vreme îndelungată, alături de primul secretar George Barit.

Timp de 25 de ani a funcționat și ca profesor de științe naturale și de limba română la Institutul teologic-pedagogic din Sibiu, paralel cu aceasta deținînd și alte funcții de răspundere, între care și pe aceea de consilier eparhial, însărcinat cu controlul si îndrumarea școlilor confesionale ortodoxe din Arhiepiscopie. A scris cîteva manuale didactice și lucrări de pedagogie și a revizuit unele din scrierile tatălui său.

Daniil Popovici Barcianu a fost și un luptător activ pentru drepturile poporului român din Transilvania. În anul 1894 a fost implicat în vestitul proces al Memorandum-ului, împreună cu alți fruntași naționaliști români, și osîndit la un an închisoare.

Preotul Sava Popovici Barcianu și fiul său profesorul Daniil Popovici Barcianu se situează în galeria oamenilor de seamă ai țării noastre, din veacul trecut, prin munca lor stăruitoare depusă în sluja Bisericii, a școlii și a poporului român din Transilvania. — *(Pr. D. Soare)*.

Viorel Ț i g u, *Tradiție și artă bisericească în Banat*, în «Mitropolia Banatului», XIX (1969), nr. 7—9, p. 436—444.

Din cercetarea arhitecturii și picturii multor biserici de lemn și de zid din Banat, autorul demonstrează că — deși la începutul veacului al XVIII-lea influența apuseană a pus adînci amprente pe operele de artă bănățene — în arta bisericească din Banat dăinuiește totuși fără întrerupere o tradiție artistică cu origini bizantine și atonite, care se manifestă prin simplitatea și profunzimea ce caracterizează îndeletnicirile spirituale ale meșterilor populari bănățeni. Această tradiție artistică cu origini bizantine și atonite poate fi urmărită în țesături, cusături, sculpturi, desene pe ouă încondeiate și în ceramică, pictură pe sticlă și pe lemn.

Oprindu-se îndeosebi la pictura bisericească bănățeană, autorul constată că aceasta se caracterizează prin discreția culorilor, prin combinația tonurilor, prin așezarea ornamentelor pe cîmpuri mari, prin varietate, prin proporții armonioase, în care predomină linia ușoară, avîntată și elegantă.

În schimb arhitectura bisericească bănățeană în lemn nu prezintă monumentalitatea impunătoare și turnurile înalte ale bisericilor maramureșene, dar se păstrează în ansamblul general al construcțiilor în lemn de pe teritoriul locuit de români, care «formează o operă profund originală, cu un loc bine precizat în arta europeană».

Prot. Dr. Gh. C o t o ș m a n, *Mînăstirea Cebza*, în «Mitropolia Banatului», XIX (1969), nr. 7—9, p. 428—435.

Autorul urmărește să precizeze — folosind date din documente, din însemnările făcute pe o *Evanghelie* manuscris păstrată la biserica Cebza și din unele lucrări de specialitate — epoca în care a luat ființă «Mînăstirea Cebza».

Rezultatul cercetărilor duc pe autor la afirmația că biserica din Cebza a fost construită înainte de începutul dominației turcești în aceste părți (1552—1716) ca schit. Mai tîrziu a fost transformată într-o mînăstire mică, fără moșii, dar în timpul dominației turcești așezarea monahală a fost redusă la biserică de enorie.

De aceea din întreaga așezare monastică de la Cebza s-a păstrat doar biserica.

Prot. Ioan B. Mureșianu, *Aspecte din trecutul Bisericii Bănățene*, în «Mitropolia Banatului», XIX (1969), nr. 7—9, p. 396—428.

Autorul își propune să înfățișeze etapele și monumentele importante din istoria Bisericii Bănățene, în ceea ce constituie esențialul lor: lupta și frămîntările sociale pe care le-au trăit românii din aceste părți. Iar în acest cadru istoric, social și politic este înfățișat procesul cultural bănățean prin acele manifestări care confirmă: unitatea culturii românești, conținutul ei ideologic comun și continuitatea acestui proces cultural pe întreg teritoriul locuit de români.

În demonstrarea acestor aspecte, autorul prezintă la început manuscrisele păstrate în Banat: *Octoihul* de la Caransebeș, o *Evanghelie* și un *Apostol* din veacurile al XIII-lea și al XIV-lea. Apoi înfățișează manifestările culturale bisericești exprimate prin cărți, școli de grămătici, preparandii, școli de zugravi, societăți culturale și personalități bănățene care au luptat pentru păstrarea ființei etnice a poporului român, pentru dreptate socială, libertate și unitate politică.

Studiul este însoțit de 35 de reproduceri fotografice, reprezentînd biserici, pagini de manuscrise și din cărți, picturi și sculpturi din biserică și obiecte de cult.

J. Meyendorf, *Le Christ dans la Théologie byzantine*, Paris, 1969, 304 p.

Autorul prezintă în această lucrare hristologia patristică-bizantină, în legătură directă cu istoria soteriologiei. Opera a fost citită și îmbunătățită, în manuscris, de Olivier Clement și Constantin Andronikoff.

După o scurtă *Introducere* (p. 7—10), se înșiruie zece capitole: *Hristologia în secolul al V-lea, Calcedonieni și monofiziți, Criza origenistă a secolului al VI-lea, «Dumnezeu a suferit în trup», Pseudo-Dionisie, Autorii duhovnicești: mîntuire, asceză și îndumnezeire, Dimensiunea cosmică a mîntuirii: Maxim Mărturisitorul, O încercare de sistem: Sfîntul Ioan Damaschin, Viziunea Nevăzutului: disputa icoanelor* și *Hristologia la Bizanț*, urmate de o *Concluzie* generală (p. 287—293).

În epoca patristică nu se făcea deosebire între hristologia istorică și hristologia credinței. Cunoașterea Domnului Iisus Hristos este bazată pe experiența «martorilor oculari» din care Sfîntul Duh a făcut «apostoli». Meyendorf arată cum au înțeles soteriologia scriitorii patristici a căror influență a fost apreciabilă asupra curentelor generale de idei din epoca respectivă (Evagrie, Pseudo-Dionisie).

Lucrarea este concepută ca un studiu istoric și tinde să familiarizeze cititorii cu gîndirea hristologică bizantină. Hristologia numită «neocalcedoniană», acceptată drept criteriu al Ortodoxiei sub domnia lui Justinian și reprezentată prin condamnarea celor «Trei Capitole» la Sinodul al V-lea Ecumenic, constituie nu numai o concesie făcută monofiziților, ci o opțiune fundamentală, presupunînd un cadru de gîndire teologică și de antropologie.

Realitatea îndumnezeirii este baza unirii ipostatice. Omul este cu adevărat om participînd la viața divină și realizînd în el chipul lui Dumnezeu. Din vremea Sfîntului Grigorie de Nissa, gîndirea patristică arată scopul ultim al omului ca o ascensiune în cunoașterea lui Dumnezeu și în comuniunea cu viața dumnezeiască. — *(Arhim. Nestor Vornicescu).*

Antonius B r e k e l m a n s, *Glaubensbekenntnisse in der alten Kirche; Enstehung und Funktion.* (Mărturisiri de credinţă în vechea Biserică : geneză şi funcţiune), în «Concilium», nr. 1/1970.

Autorul, profesor de istorie bisericească la Facultatea de teologie romano-catolică din Tiburg (Olanda), împarte vechile Mărturisiri de credinţă în trei grupe: *evlogice, baptismale, doctrinare*, fiecare grupă numită după situaţia specială în care a apărut.

Mărturisirile de credinţă din prima grupă au apărut în context liturgic. *Liturghia* — subliniază autorul — pretinde o mărturisire de credinţă. O necesitate religioasă interioară cere ca să-L preamărim pe Dumnezeu (evlogein) şi să-I mulţumim pentru darul mîntuirii noastre. Chiar în serviciul divin vechi-testamentar, care a avut o influenţă şi asupra primelor formule liturgice creştine, mulţi psalmi aveau funcţiunea unei mărturisiri de credinţă. În Epistolele pauline şi în Apocalipsa lui Ioan sînt imnuri şi fragmente care, apreciază exegeţii, sînt din liturghia creştină primară. În cîntare şi-a căpătat expresie credinţa puternică. Sub raport doctrinar atenţie deosebită reţine, în context liturghic, doxologia, care-i un fel de cristalizare a mărturisirii evlogice. În doxologie se exprimă limpede structura internă a rugăciunii creştine, marcînd totodată etapele sesizării «misterului trinitar».

Biserica primară se ruga, împreună cu Apostolul Pavel: «Unuia Preaînţeleptului Dumnezeu, prin Iisus Hristos, Lui fie mărirea în vecii vecilor. Amin» (Rom. XVI, 27). Apoi a fost introdus şi Sfîntul Duh: «Protosul (la liturghie) dă slavă şi laudă Tatălui prin numele Fiului şi al Sfîntului Duh» (Justin Martirul). O nouă dezvoltare doctrinară semnalează Ipolit în «Traditio Apostolica», scriind: «La fiecare binecuvîntare să se spună: slavă Ţie, Tatăl şi Fiul cu Duhul Sfînt, în Biserică acum şi totdeauna şi în vecii vecilor. Amin». Deci aici Fiul şi Sfîntul Duh sînt prezentaţi «egali cu Tatăl». Menţionarea Bisericii în această doxologie este un adaos făcut de Ipolit, fiindcă Biserica este comunitatea liturgică în care se exprimă mărturisirea evlogică. Cert este că toate textele liturghiei creştine primare cuprind expuneri de credinţă.

Ritualul botezului cuprinde: 1) Formula botezului rostită de săvîrşitorul botezului; 2) întrebările puse celui ce se botează şi 3) răspunsurile lui. În ce priveşte formula botezului din unele texte noutestamentare, în care-i vorba de botezul «în» sau «pe numele lui Hristos» se poate presupune că asupra celui ce se boteza se rostea numele lui Hristos. Porunca misionară indică săvîrşirea botezului «În numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfîntului Duh», — formulă menţionată şi de *Didahii*.

Iudeii, avînd credinţa într-un Dumnezeu şi avînd oarecare cunoştinţă şi despre Sfîntul Duh (Fapte II, 14—42), la botezarea lor, Biserica primară se mulţumea numai cu rostirea numelui lui Hristos, pe cînd la botezarea păgînilor trebuiau menţionaţi şi Tatăl şi Duhul Sfînt, ceea ce se făcea prin formula trinitară. Cele două formule nu se contrazic, fiindcă privesc acelaşi fapt soteriologic.

Se pune întrebarea dacă la botez se rostea o mărturisire de credinţă în formă de întrebări-răspunsuri? Din Noul Testament s-ar putea deduce că, cel puţin tacit, forma era îngăduită. «Filip spune etiopianului: dacă crezi din toată inima este iertat (să fii botezat). El a răspuns: cred că Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu» (Fapte VIII, 36—38). În secolul al II-lea, practicarea acestei forme este menţionată de Tertulian, Ipolit, Dionisie din Alexandria, Origen. Forma: întrebare-răspuns cuprinde deci o mărturisire de credinţă.

Prin *«Mărturisirea doctrinară»*, tradiţional numită «Simbolul credinţei», se înţelege o formulă rezumativă a învăţăturii de credinţă, cu pretenţia de a fi, într-un fel, o completă expunere a acesteia. După origine şi funcţiune, această mărturisire are caracter didactic şi apologetic.

În scrierile noutestamentare şi la Părinţii apostolici sînt «afirmaţii doctrinare», cărora însă mai tîrziu li s-a imprimat caracterul de «mărturisiri de credinţă». Formulări concise ale învăţăturii de credinţă se întîlnesc la Irineu şi Tertulian, — formulări libere, dar cuprinzînd elementele fundamentale ale credinţei creştine, cu accent hristologic, luat din propoveduirea apostolilor. Menţionat trebuia, ca făcînd parte din grupa aceasta: Simbolul conciliar sau antieretic care pune preţ pe terminologie în expunerea credinţei — exemplu — Simbolul niceian cu termenul: «homoousios».

Deci, în rezumat: mărturisirea evlogică este expresia nemijlocită și spontană a credinței vii; mărturisirea baptismală exprimă dialogul dintre catehumenul credincios și Biserică, cu rezultat de unanimitate în credință; iar mărturisirii doctrinare îi revine funcțiune catehetică și apologetică. — *(Prof. O. Bucevschi).*

Paul Conord, *Les doctrines chrétiennes, tableaux comparatifs*, Paris, 1969, 90 p.

Așa cum Hébert Roux arată în prefața lucrării, P. Conord a căutat să condenseze și să definească esențialul pozițiilor doctrinare caracteristice ale fiecăreia dintre principalele confesiuni creștine, prezentîndu-le, după metoda comparativă, într-un fel de sinopsă menită să ușureze angajarea dialogului ecumenic.

Autorul începe prin a stabili o clasificare a Bisericilor creștine și a le defini, continuînd apoi cu o descriere sintetică a lor. Astfel el enumeră următoarele poziții confesionale de bază: romano-catolică, veche-catolică, ortodoxă, anglicană, luterană, reformată, metodistă și baptistă.

Corpul principal al lucrării îl constituie prezentarea paralelă, pe opt coloane, a doctrinei și practicilor acestor Biserici, în ceea ce privește: Revelația, credința, formularea învățăturii, cultul, rugăciunea, tainele, mărturisirea și iertarea păcatelor, viața viitoare, Biserica și, într-un ultim capitol, pozițiile diferitelor Biserici față de stat și față de lume.

În anexă se cuprind note cronologice, index bibliografic și vocabular.

Înfățișarea Bisericii Ortodoxe începe cu afirmația că «aceasta se situează în continuitatea Bisericii Vechi, primare (acordînd o importanță deosebită teologiei și sinoadelor perioadei patristice), continuitate de la care ea socotește că Roma s-a depărtat prin exagerarea pînă la infailibilitate a puterii papale, ceea ce micșorează existența și rolul Sfîntului Duh».

Urmărind coloana rezervată Ortodoxiei, se poate constata o expunere corectă a învățăturii acesteia, cu excepția că autorul n-a reușit să sesizeze distincțiile și apropierile în privința Tradiției, ceea ce îl conduce la o definiție parțial contestabilă, cînd spune: «Tradiția, care nu este sursă de Revelație, este primirea bisericească a mesajului apostolic în Sfîntul Duh, prezervînd și explicînd sensul Scripturii».

Cît despre poziția Ortodoxiei față de Stat și față de lume, se arată că: «dreptatea socială, drepturi pentru cei sărmani, repulsia față de proprietatea particulară au fost întotdeauna vii în Biserica Ortodoxă, ceea ce explică faptul că ea a putut să accepte în mod firesc orînduirea socialistă a societății».

Volumul lui Paul Conord, dovedind obiectivitate în cercetare constituie un instrument util de teologie comparată și, datorită metodei după care a fost alcătuit, se mînuiește cu ușurință. — *(Gabriel Popescu).*

Prot. Iova Firca, *Elemente folclorice de ritual în Banat*, în «Mitropolia Banatului», XIX (1969), nr. 7—9, p. 445—481.

Urmărind să lămurească prezența elementelor folclorice în cultul bisericesc, autorul demonstrează că credincioșii ajungînd să-și însușească unele din rînduielile cultice le-au aplicat la viața lor spirituală de fiecare zi. În acest fel ei și-au alcătuit — alături de ritualul bisericesc la care participau și pe care-l respectau — și un ritual propriu în legătură cu diferite sărbători și anumite zile din calendarul bisericesc, ca și în legătură cu diferite nevoi ale vieții lor de fiecare zi.

Așa se explică de ce la unele din aceste rituri populare se întrevede limpede izvorul bisericesc și semnificația lor creștină. La alte rituri populare însă — îndeosebi la cele în legătură cu sărbători neîntîlnite în calendarul bisericesc — s-au adăugat multe elemente alogene. Toate riturile populare constituie un folclor religios caracterizat printr-o impresionantă unitate la toți românii.

În studiul său autorul înfățișează schematic și fragmentar diferite elemente de ritual popular bănățean în care se răsfrîng: slujba sfintei liturghii, a Sfintelor Taine

și a ierurgiilor și date din trecutul îndepărtat în care predomină elemente magice și fantastice în legătură cu moartea și înmormîntarea.

În acest fel se explică de ce aceste credințe și rînduieli de cult popular — mai mult sau mai puțin închegate în forme tipice de manifestare, sau doar vag și imprecis conturate în variante diferite după timp și loc — demonstrează continuitatea neîntreruptă a existenței poporului român pe meleagurile pe care locuiește astăzi.

De asemenea se evidențiază asemănarea, uneori pînă la identitate, a folclorului românesc aplicat la traiul zilnic pe toată aria locuită de români; precum și faptul că unele credințe, sărbători și datini populare sînt proprii numai unora din provinciile românești.

Pr. Prof. Petru Rezuș, *Concepția doctrinară a Ortodoxiei contemporane*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLV (1969), nr. 7—9, p. 445—457.

Autorul semnalează încercările ce se fac în vremea noastră pentru crearea diferitor «teologii» care să ajute apropierea între toate confesiunile creștine. Astfel două din astfel de creații: o «teologie creștină asupraconfesională» manifestă tendința de a trece peste toate «îndepărtările» de la învățătura Mîntuitorului; iar «teologia» numită «ecumenică» intenționează adunarea tuturor creștinilor în jurul punctelor doctrinare comune, evitînd punctele care separă pe creștini în diferite confesiuni.

Arătînd că Ortodoxia se opune unor astfel de creații teologice «hibride și artificiale», autorul înfățișează concepția doctrinară a Ortodoxiei în următoarele ei puncte esențiale, pe care le expune pe scurt: Ortodoxia și Revelația divină; Ortodoxia și creștinismul; Ortodoxia și ecumenismul; Ortodoxia și celelalte religii; Ortodoxia și problemele vieții contemporane.

Dr. Gabriel Popescu, *Das gegenseitige Sich-Kennen und der Okumenismus der Gegenwart-Zeugnisse aus dem Leben der Orthodoxen Kirche Rumäniens* (Cunoașterea reciprocă și ecumenismul creștin contemporan. Mărturii din viața Bisericii Ortodoxe Române), în «Catholica Unio», Ostkirchliche Zeitschrift, 38, Yahrgang, März 1970, Heft 1, p. 6—8.

După ce face o apreciere asupra lumii vechi la apariția creștinismului, autorul afirmă că în perioada de o jumătate de mileniu de *comuniune în cele sfinte* a Bisericilor «reticențe și ignoranță voită, ambiții și neînțelegeri au fărîmițat unitatea de gîndire și acțiune a creștinilor». Aceasta însă s-a petrecut în cercurile ierarhice răsăritene și apusene pe cînd «creștinii au trăit cu sufletul nealterat în întreaga Biserică».

În viața Bisericii Ortodoxe Române spiritul pașnic, îngăduitor și receptiv al creștinului român a depășit asemenea ambiții formînd o tradiție proprie care a rămas permanent «în limitele adevărului revelat și a creat, după sufletul deschis al românului, lumină din lumină». Așa se explică tezaurul folcloric de colinde românești care este socotit «fructul unei evlavii de veacuri». Această evlavie a fost apoi pecetluită cu autenticul culturii plămădite în Bizanț și a devenit o moștenire generală a Ortodoxiei.

Specificul poporului drept credincios român, creștinism curat moștenit de la Sfinții Apostoli, a fost tolerant cu cei ce n-au mai avut țară și religie primindu-i «ca pe niște frați» ca într-o «renaștere a dorinței de cunoaștere» și într-ajutorare. Jertfele eroilor martiri ai gliei străbune au consfințit pe de o parte chemarea lor, iar pe de altă parte a înaripat dragostea de strămoși și apărarea tezaurului lor.

Autorul demonstrează apoi că dragostea și dorința de cunoaștere a găsit un apostol în persoana Întîistătătorului Bisericii Ortodoxe Române, Prea Fericitul Părinte

Patriarh Justinian, care nu s-a mulțumit numai cu informații indirecte, ci a urmărit la fața locului în timpul vizitelor sale, adevărata trăire religioasă la credincioșii ortodocși, vechi-orientali, catolici, anglicani etc., constatînd identitatea ei.

Autorul subliniază aportul deosebit al publicațiilor și revistelor Patriarhiei Române care împreună cu celelalte instituții anexe ale Administrației Patriarhale formează un exemplu «pentru buna organizare» a unei Biserici Ortodoxe autohtone, autocefale și naționale. Acest fapt a fost evidențiat cu ocazia «Declarației de la Geneva a Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian, din iunie 1966, declarație care angajează orice conștiință religioasă, indiferent de apartenența confesională... Toți credincioșii tuturor religiilor trebuie să-și unească glasul împotriva mizeriei pentru o lucrare binecuvîntată de susținere a țelurilor spre care aspiră toate popoarele și pe care Organizația Națiunilor Unite le urmează în activitatea sa».

«În această perspectivă, căile cunoașterii reciproce, scrie autorul, devin încă și mai intime», iar credincioșii sînt mulțumiți că vor putea odată să vadă împlinite cuvintele Domnului ca toți să fie una».

Arhim. Nestor V o r n i c e s c u, *Die Orthodoxe Kirche in Rumänian*, în «Catholica Unio», Ostkirchliche Zeitschrift, 37 Yahrgang (Luzern), Dezember, 1969, Heft 4, p. 78—83.

Articolul prezintă o interesantă privire de ansamblu asupra Bisericii Ortodoxe Române, ca factor important în familia Ortodoxiei, în activitatea Bisericilor Europene și în Mișcarea ecumenică, ca răspuns la un colocviu cerut de Regulamentul universitar al Institutului ecumenic de la Bossey.

Lucrarea înfățișează informații obiective în legătură cu originea creștinismului pe teritoriul Daciei, din timpurile Sfinților Apostoli, cu populația daco-romană și martirii ei din dreapta și stînga Dunării, apoi vlaho-slavii și în legătură cu organizarea Bisericii Ortodoxe Române, stăruind îndeosebi asupra rodnicei păstoriri a Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian, în timpul căreia, pe lîngă «o organizare exemplară a unei Biserici autocefale» a fost reînnoit spiritul tradițional al Ortodoxiei autentice. Pe lîngă reorganizarea administrativă prin Regulamente precise, au fost restaurate monumentele istorice-bisericești, au fost înființate muzee și instituții de asistență-socială pentru călugării și preoții pensionari și suferinzi și pentru călugărițele și preotesele fără ajutor sau văduve.

Reîntregirea Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania; reorganizarea mînăstirilor pe principiul monahismului activ; trecerea învățămîntului teologic sub conducerea Bisericii și orientarea lui în sprijinul problemelor puse Bisericii; înființarea de cursuri speciale pentru îndrumarea misionară și pastorală a preoților; stabilirea unui nou climat ecumenist în relațiile dintre cultele din țara noastră; dezvoltarea relațiilor externe bisericești și organizarea unui centru editorial a cărui activitate a fost încununată prin tipărirea Bibliei în 1968, au făcut ca Biserica Ortodoxă Română să devină un exemplu în familia ortodoxă și între frații creștini de pretutindeni.

Autorul insistă apoi asupra monahismului românesc, care respectă cu stricteță și convingere înalta spiritualitate monastică și asigură desfășurarea vieții și activității călugărilor și călugărițelor din mînăstirile Bisericii Ortodoxe Române după regulile stabilite de fondatorii monahismului creștin, care au combinat armonios rugăciunea și munca cu o intensă viață duhovnicească». — *(P.I.D.)*.

Bernard-Dominique D u p u y, *Der Konstitutive Charakter der Ethik im christlichen Glaubensbekenntnis*, (Caracterul constitutiv al Eticei în mărturisirea de credință creștină), în «Concilium», nr. 1/1970.

Gîndirea creștină din ultimele veacuri s-a străduit să releveze mai mult deosebirea dintre teologie și morală, dintre contemplare și acțiune, decît să accentueze omogenitatea lor necesară. Astfel este explicabilă apariția unui anumit hiat, uneori

chiar a unui contrast între teologia propriu-zisă — domeniul gîndirii, și între etică — domeniul acțiunii, al activității practice. Azi însă creștinii cunosc importanța etică a Evangheliei, subliniind dimensiunile morale, sociale, chiar și politice ale mesajului creștin. Faptul acesta presupune posibilitatea abordării, în lumina credinței și a moralei creștine tradiționale, a problemelor de natură morală, socială, economică și politică puse de realitatea vieții cotidiene.

A accentua azi dimensiunile etice ale creștinismului înseamnă nu numai a admite că între morală și dogmă există o legătură evidentă, ci că trebuie să existe o legătură între etica creștină tradițională, aflată pe planul contemplării, al înțelepciunii, al virtuții, și între etica profană de azi, aflată pe planul faptelor îndeplinite, al trăirii, al practicii. Probator în privința aceasta este faptul că revelația iudaică și creștină nu cunoaște o separație între dogmatică și etică, și deci ei nu-i revine nici o responsabilitate pentru sciziunea dintre ele, apărută în decursul veacurilor. Etica se trăiește în concret; ea trebuie examinată sub unghiul lumii, în care trăiește omul, sesizîndu-i lipsurile și insuficiențele.

O primă dificultate în reflectarea asupra eticii creștinismului o constituie extensiunea mare a domeniului ei. Pentru acest motiv unii exegeți au formulat chiar teza că Iisus n-a transmis ucenicilor Săi nici o etică și că Evanghelia oferă în cîteva texte numai etica curentă din primul veac, pînă ce s-a putut constitui etica creștină, fundamentată de Apostolul Pavel. Deci ar fi vorba numai de o «etică interimară», fapt oarecum explicabil — zic ei — fiindcă primii creștini așteptau parusia.

O a doua dificultate se desprinde din faptul că civilizația creștină apuseană uită ades de rădăcinile ei creștine, reținînd numai pe cele din lumea greco-latină. Tradiția greacă în general înclina să contrapună contemplarea pură a ideilor, privită ca realități imobile, fluxului «formării heraclitice», discontinuității acțiunii concrete. Desigur, Platon a sesizat sciziunea dintre realitățile imobile și viața cotidiană și și-a dat bine seama despre necesitatea conexării lor. Dar aceasta a rămas să fie intuiția numai a unui mare gînditor, pe cînd tradiția grecească continuă să pună contemplarea în opoziție față de acțiune. Dezacordul acesta e întîlnit și în lumea latină, — ușoare amprente voiesc unii să-i găsească și în tradiția creștină. Ca probă se aduce textul scripturistic despre Marta și Maria (Luca X, 38—42). Despre *credința* Mariei Iisus spune că «și-a ales partea cea bună, care nu se va lua de la ea».

De aici s-a tras concluzia, după conceptul grecilor, că viața contemplativă este superioară vieții active și deci are valoare superioară, și în consecință viața creștină are două compartimente: viața contemplativă și viața activă. Concilierea acestei antinomii a fost posibilă numai «marilor sfinți». Astfel relația dintre acțiune și viața duhovnicească n-a fost privită pe planul unei unități superioare, ceea ce evident nu corespunde doctrinei creștine autentice.

Dumnezeul filozofilor este o noțiune constituită din idei abstracte, pe cînd Dumnezeul biblic se face cunoscut prin fapte și evenimente. Revelația divină nu-i obiect de speculație, ci izvorul realităților, organizînd viața credincioșilor după criteriile divine. Revelația nu privește «misterul lui Dumnezeu», ci viața omului credincios, care poate și trebuie să fie trăită pe temeiul «misterului lui Dumnezeu». În acest context s-a spus: «Biblia nu-i o teologie pentru credincios, ci o antropologie pentru Dumnezeu». Dar viața creștină premerge cercetării teologice și formulărilor ideologice. Credința se transmite mai puțin prin cuvinte decît prin viață, prin practicarea ei vie. Trebuie să credem și să trăim așa cum au trăit ucenicii Mîntuitorului și urmașii lor.

În «practica comunității» transmiterea credinței se face mai ales prin cult, înțelegînd prin aceasta nu numai actele liturgice, ci toată atitudinea culturală și spirituală a comunității. Cultul este un stil de viață creștină, un fel de «a fi creștin» în lume și un mijloc de a se recunoaște reciproc ca creștini. Diversificațiile posibile ale comunităților creștine pot determina apariția în concret a unei multitudini de culte, care însă nu afectează cu nimic ființa cultului creștin. Credința creștină, în ființa ei, nu se rezumă la formule teoretice, care, desigur, își au valoarea lor, — ea este viață prin definiție, determină actele vieții creștine cotidiene. În creștinism morala nu poate fi separată de dogmă nici aceasta de morală, care intră ca element constitutiv în învățătura creștină. — *(Prof. O. Bucevschi).*

Constantin Noica, *Ce cuprind caietele lui Eminescu*, în «Calendarul ortodox «Credința» pe anul 1970», editat de Episcopia Ortodoxă Română în America, p. 102—108.

Autorul analizează conținutul unora din cele 44 manuscrise eminesciene aflate la Biblioteca Academiei R. S. România, subliniind faptul că în afară de cîțiva mari specialiști, care au extras din aceste manuscrise ceea ce au socotit vrednic de tipărire, «nimeni sau aproape nimeni nu le-a străbătut în întregime». Chiar și cercetătorii care și le-au putut face accesibile s-au oprit numai la ceea ce-i interesa personal, urmărind fie manuscrisele cu proză, fie cele cu poezie, cu notații istorice, economice, filozofice sau științifice. Autorul remarcă *necesitatea unei cercetări integrale* a acestor manuscrise, lucrare menită să descopere «întregul unei conștiințe de cultură». În acest scop, se oprește la cîteva manuscrise eminesciene care dovedesc complexitatea preocupărilor marelui poet, sesizînd îndeosebi unele aspecte mai puțin luate în seamă ale gîndirii acestuia.

Astfel, din manuscrisul 2289, fila 15, se citează următorul fragment care dezvăluie atitudinea lui Eminescu cu privire la însușirea de către oameni a marilor idei ale culturii: «Oamenii învățați dar fără talent propriu, adică purtătorii sciinței moarte, mi-i închipuiesc ca o sală întunecată cu o ușă de intrare și una de ieșire. Ideile streine intră printr-o ușă, trec prin întunericul sălii și ies pe cealaltă, indiferente, sigure și reci... Capul unui om de talent e ca o sală iluminată, cu pereți și oglinzi. De afară vin ideile într-adevăr reci și indiferente — dar ce societate, ce petrecere găsesc!»

În caietele sale Eminescu și-a notat, alături de versuri, diferite însemnări de lectură, conspecte, traduceri, lucrări în proză, fragmente de opere sau însemnări din cele mai variate compartimente ale gîndirii și activității umane. Uneori — lucru destul de ciudat pentru un om socotit «dezordonat» — scrierea e deosebit de frumoasă și îngrijită, ca de exemplu aceea cuprinsă în *Histrion, drama într-unu actu, de Guilomu Iarovitz*, din manuscrisul 2254.

În manuscrisele 2255 și 2257 sînt notații din domeniul filozofiei, unele în limba germană, «poate nedescifrate încă de nimeni» — după părerea autorului. Un fragment din manuscrisul 2257, scris cu creionul, începe astfel: «Dumnezeu e un atomu, un punct matematic; punctul comun unde se topescu toate puterile pămîntului, spre a constitui organismul de legi, sistemu cosmicu». În același manuscris sînt însemnări din cele mai diferite domenii: critică literară, economie, agricultură, biologie, chimie, istorie, filologie. «Toate acestea — spune C. Noica — într-un manuscris care, dacă singur ar fi reprodus, ar pune pe gînduri pe cei ce cred că știu ceva despre Eminescu, după lectura celor 90 de poezii din primul volum și a cîtorva postume».

Interesantă ar fi în această privință și cercetarea manuscrisului 2258, care cuprinde traducerea *Criticii rațiunii pure* a lui Kant. Într-adevăr, deși această traducere a lui Eminescu a mai fost tipărită (în ediția Cuza, din 1914), dar cu multe erori și fără comentariile necesare, deși ea e programată să apară din nou, într-o altă ediție, totuși «nimic nu poate înlocui paginile, scrisul, ștersăturile, căutările, dovezile de evlavie, vrednicie, candoare și extraordinară pricepere ce se desprind din filele manuscrisului».

Chiar și dintr-un manuscris eminamente poetic, cum este cel notat 2261, reiese preocuparea lui Eminescu pentru tot ceea ce e cultură. După zeci de pagini de versuri, el introduce problema sufixelor vii și a sufixelor moarte în limba română, pentru ca apoi, la filele 192—194 ale manuscrisului, să-și contureze o viziune filozofică originală, afirmînd: «Fără eu nu există timp, nu există spațiu, nu există Dumnezeu, fără ochi nu e lumină, fără auz nu e cîntecul — ochiul e lumina, auzul e cîntecul, eu e Dumnezeu... Națiunea mea e lumea; cum fără eu nu e Dumnezeu, astfel fără națiunea mea nu e lume». O asemenea lărgire de perspectivă — de la eul subiectiv la o realitate istorică obiectivă de tipul națiunii —, ca și frămîntările și argumentările următoare privind problema existenței, intercalate între exerciții de rime, încercări de scriere a literelor chinezești sau desene de arabescuri, se bucură fără îndoială de o cercetare cît mai atentă.

Între timp, Uniunea Scriitorilor Români a hotărît să facsimileze toate cele 44 de manuscrise eminesciene. — *(Pr. D. Soare)*.

André Laurentin, Michel Dujarier, *Catechumenat — données de l'histoire et perspectives nouvelles*, Ed. du Centurion, Paris, 1969, 438 p.

În literatura pastorală romano-catolică, iată o nouă lucrare care încearcă să se libereze de tiparele scolastice și să se înscrie în perspectiva deschisă de Conciliul al II-lea de la Vatican. Autorii pleacă de la datele epocii apostolice și perioadei patristice, insistînd asupra primelor șase veacuri, cu extrase din operele Părinților răsăriteni și apuseni. Totodată ei se străduiesc să resitueze catehumenatul în cadrul vieții liturgice creștine, așa cum era el în cele mai vechi timpuri. — *(G. P.)*.

Cardinal Jean Danielou, *Celibato sacerdotale*, în «L'Osservatore Romano», din 31 ianuarie 1970.

Sub acest titlu, Cardinalul Daniélou își arată îngrijorarea și indignarea față de formularea și răspîndirea opiniilor clerului olandez, în această problemă. El face afirmația gravă că problema celibatului din Olanda nu este centrul preocupărilor Conferinței Episcopale Olandeze, ci că ea atrage cu sine, mascînd-o, o altă problemă de mare importanță. Problema pusă de Consiliul pastoral olandez — spune Cardinalul — «este de o altă natură. Noi sîntem obligați să luăm act, scrie el, că este vorba de un aspect al celei mai întinse crize care invadează actualmente o parte a Bisericii. Nu este întîmplător faptul că în aceleași cercuri se contestă nu numai celibatul preoților, ci însăși valoarea specifică a sacerdoțiului ministerial, că se practică intercomuniunea și intercelebrarea, ceea ce presupune necunoașterea realității Euharistiei; dar în afară de aceasta, *se pune în discuție autoritatea Înaltului Pontif* (sub. n.) și în general instituția divină a Ierarhiei și se tinde la o secularizare progresivă a vieții Bisericii»... «Pentru unii din promotorii săi, continuă înaltul prelat, campania împotriva celibatului sacerdotal nu este decît un fals scop: *ceea ce ei vor să lovească prin intermediul lui este autoritatea Înaltului Pontif* (subl. n.). Vedem apărînd o manevră de a pune în contrast pe Paul VI, față de colegialitatea episcopală. Apeluri abile se îndreaptă către episcopatul mondial pentru a-l face să se solidarizeze cu Olandezii. Se caută prin aceasta *să se zdruncine autoritatea Papei*, exercitîndu-se asupra ei o încercuire restrictivă, iar apoi *să fie suprimată*» (subl. n.).

Dar afirmațiile Cardinalului Danielou nu se opresc aici. El face un surprinzător și ineficace apel la «frații ortodocși și protestanți», pe care-i consideră mai fideli Papei decît pe catolicii olandezi. Iată textul articolului său: «Ceea ce stă la baza tuturor campaniilor acestora este în fond aversiunea față de autoritatea Romei. Și *cei mai nedumeriți, aș spune de-a dreptul cei mai scandalizați, sînt frații noștri ortodocși și protestanți, care recunoșteau forța reprezentată de autoritatea Romei, pentru întreaga creștinătate*» (subl. n.).

În încheiere, Cardinalul Daniélou face apel ca întregul «Popor creștin să se strîngă în jurul Papei, să-și proclame fidelitatea, să-i manifeste încrederea sa, ca să-l apere împotriva celor care ar dori să împingă Biserica spre decădere».

Este cazul să reamintim că Ortodoxia nu a considerat niciodată că viața Bisericii ar fi dependentă, sau condiționată, de autoritatea, sau măcar de existența unui Primat al Romei, prerogativele actuale ale papalității fiind tocmai o piatră de poticnire în încercările de unire a Bisericilor noastre. Nu cunoaștem sursele care au îndreptățit pe Cardinalul Daniélou să considere pe ortodocși «*scandalizați*» tocmai de acele mișcări dinăuntrul catolicismului, care duc spre o reîntoarcere a lui în vechea tradiție a Bisericii nedespărțite și anume: sinodalitatea, ca principiu diriguitor în viața Bisericii și libertatea de a alege, a preotului ortodox, între forma celibatară, a monahismului, sau cea a căsătoriei, în preoția de mir. Biserica ortodoxă înțelege neliniștea Bisericii Romano-Catolice și gravitatea crizei de autoritate în lumea întreagă și în Biserică. Dar ea nu poate participa în nici un fel la afirmații ca cele făcute de Cardinalul J. Daniélou, în articolul său sus citat. — *(Anca Manolache)*.

Pr. Chiril, *Hirotonirea bărbaților căsătoriți*, în «Le Monde», an. XXVIII, nr. 7846, de la 5—6 aprilie 1970, rubrica «Opinii libere», p. 9.

Conducătorul parohiei ortodoxe grecești, din Marsilia Pr. Chiril, socotind că cunoașterea punctului de vedere ortodox asupra celibatului monahal și asupra clerului de mir căsătorit poate fi utilă în controversele ce au loc în lumea catolică cu privire la recrutarea și la celibatul clericilor, publică acest succint articol asupra acestei probleme.

În primul paragraf, care ar putea fi intitulat: *Biserica Ortodoxă a lăudat totdeauna și laudă și astăzi celibatul monastic*, arată că, renunțînd în chip liber la orice legătură cu lumea, călugărul își dedică viața descoperirii plenitudinii dragostei către Dumnezeu. Vocația monahală însă este cu totul deosebită de vocația preoțească; pentru că în Ortodoxie călugării au ales în chip liber celibatul nu pentru a deveni preoți, ci pentru valoarea intrinsecă a căii ascetice pentru a-și potoli setea de Dumnezeu.

În paragraful al doilea, care ar putea fi intitulat: *Biserica Ortodoxă a lăudat totdeauna și laudă și astăzi viața conjugală*, autorul arată că, întrucît tinde să înfăptuiască unitatea iubirii în diversitatea persoanelor — ca chip omenesc al Treimii dumnezeiești —, perechea conjugală constituie locul privilegiat în care soții, uniți prin Taina Căsătoriei, pot descoperi în adîncul iubirii lor proprii prezența Celui ce este iubire.

Vocația conjugală — care constituie o paralelă a vocației monahale, pentru că și una și alta cheamă pe om să comunice cu iubirea lui Dumnezeu — este în chip evident deosebită de vocația preoțească, pentru că vocația conjugală are și ea o valoare intrinsecă: Taina Căsătoriei, Taina iubirii nu constituie o concesie față de slăbiciunea umană, ci constituie o cale de mîntuire, care poate fi comparată cu calea ascetică fiind, poate, pe tot atît de anevoioasă.

În paragraful al treilea, Pr. Chiril arată că poporul lui Dumnezeu își alege păstorii fie dintre bărbații căsătoriți o singură dată, avînd calitățile arătate de Sfîntul Apostol Pavel în Epistola I Timotei (III, 5) și în Epistola către Tit (I, 6—8), fie dintre călugării a căror sobrietate și castitate au trecut încercarea dură a ascezei monahale.

Și într-un caz și într-altul, candidații la preoție trebuie să fie maturi (cel puțin de treizeci de ani, după canonul 14 al Sinodului al VI-lea Ecumenic), pentru a fi putut face dovada în viața de familie, ori în mînăstire că merită stima comunității ai căror păstori urmează a fi. De aceea școlile de învățămînt teologic nu trebuie să pregătească pe ucenicii lor ca pentru o carieră, ci trebuie să dezvolte cultura teologică în poporul lui Dumnezeu, pentru ca Biserica să poată afla cu ușurință între laicii cultivați teologic preoți — tați de familie ori călugări — conștienți de responsabilitatea lor bisericească și de slujirea și rolul lor în Biserică.

După aceste considerații generale, Pr. Chiril trece la considerații speciale, demonstrînd că «cu toate că harisma și experiența preoților-călugări («ieromonahi») și harisma și experiența preoților căsătoriți sînt diferite, amîndouă sînt indispensabile vieții Bisericii». De aceea a se lipsi de preoții-călugări (îmbogățiți prin experiența viziunii contemplative) — cum au făcut protestanții timp de secole — înseamnă o sărăcire sigură pentru Biserică. De asemenea, a se lipsi de preoții căsătoriți (modele strălucite de viață echilibrată și senină) — cum a făcut Biserica Latină după veacul al XI-lea — înseamnă o sărăcire pe tot așa de mare a Bisericii.

Pentru aceasta hirotonirea ca preoți a bărbaților căsătoriți nu trebuie justificată ca o concesie «laxismului» epocii sau ca un expedient necesar pentru împlinirea lipsei de preoți, ci trebuie socotită ca «un aport permanent și indispensabil la menținerea sănătății spirituale a corpului eclezial».

Pe de altă parte, a considera celibatul ca o condiție obligatorie pentru preoție înseamnă a deprecia viața monahală în care celibatul este liber ales și dorit pentru împărăția cerurilor (Matei XIX, 12), nu pentru preoție. Preotul celibatar, care nu este nici călugăr nici preot căsătorit, riscă să fie frustat de iubire; de aceea majoritatea Bisericilor Ortodoxe refuză să hirotonească preoți

celibatari necălugări. De fapt, spre deosebire de monahism și de viața conjugală, celibatul obișnuit nu constituie o treaptă în ascensiunea spirituală a omului.

În Ortodoxie, unde preoții sînt sau călugări, sau bărbați deja căsătoriți, nu poate exista o problemă «a căsătoririi preoților». Căci preotul-călugăr care a ales celibatul trebuie să rămînă fidel angajamentului monahal, așa cum preotul căsătorit trebuie să rămînă fidel angajamentului său conjugal. De aceea preoții hirotoniți ca celibi care se căsătoresc mai tîrziu introduc un element de confuzie în discuția acestei probleme.

Întrucît însă, în genere, călugărul care se căsătorește sau omul care divorțează sînt victime ale absurdității păcatului, pe care Biserica îl poate ierta, dar ea nu trebuie să-l justifice niciodată, Pr. Chiril încheie afirmînd că a menține drept conducători ai poporului dreptcredincios pe preoții-călugări care se căsătoresc, constituie un act dăunător Bisericii; în timp ce a hirotoni ca preoți pe bărbații căsătoriți, care s-au distins prin pietatea și prin virtuțile lor constituie nu numai un act conform cu Tradiția apostolică, ci și un act de dorit pentru binele Bisericii. — *(O. P.).*

Ernst-Wolfgang Böckenforde, *Politisches Mandat der Kirche?* (în «Stimmen der Zeit», nr. 12/1969, p. 360—373.

Problema dacă și, în caz dat, în ce măsură îi revine Bisericii un mandat politic, poate fi privită din două puncte de vedere: al ordinii juridice, statale, și al legitimării teologice, adică dacă un mandat politic corespunde misiunii Bisericii, așa cum este ea cuprinsă în Revelație. Autorul se ocupă numai de al doilea punct de vedere.

Misiunea Bisericii desprinsă din Revelație privește, în general, propovăduirea operei mîntuitoare săvîrșite de Dumnezeu în Iisus Hristos, deci transmiterea darurilor divine mîntuitoare. Determinant pentru activitatea Bisericii este deci cuprinsul mesajului mîntuirii, pe care are să-l păstreze viu și să-l propovăduiască. Competența magisteriului bisericesc coincide deci cu limitele acestui cuprins. Revelația creștină nu cuprinde un program politic concret, apt de înfăptuire nemijlocită, precum nu cuprinde nici un apel la activitate politică directă. Mîntuitorul respinge constituirea unui imperiu mesianic politic și se ferește de poporul care voia să-L proclame rege. Se menține într-o anumită distanță față de problemele politice concrete. Schimbarea orînduirilor și situațiilor existente, care, desigur nu corespundeau dreptății și iubirii creștine, apare drept consecință a practicării conținutului evanghelic și a acceptării mesajului mîntuirii de către credincioși. Ca probe scripturistice servesc textele de la Matei IV, 1 ș.u.; XXII, 15; Marcu XII, 13; Ioan XIX, 10; Romani XIII, I, ș.a.

Conflictul lui Iisus cu fariseii și învățătorii de lege, ca și cel cu sinedriul, este, după originea și felul său, de natură religioasă, rezultat nemijlocit din noul mesaj de mîntuire adus de Mîntuitorul și din abaterea Sa de la pietrificata religie iudaică a Legii. Faptul că conflictul acesta a luat și caracter politic se explică din specificul organizației politice iudaice de atunci, bazată pe teocrație, în care fiecare problemă religioasă în mod necesar era totodată și politică.

Din Revelația creștină nu rezultă în mod nemijlocit o misiune politică a Bisericii. Revelația creștină nu-i — după cuprinsul ei — nici explicit și nici implicit, o teorie politică, ci un mesaj al mîntuirii. Din traducerea acestuia în practică, firește, se desprind anumite efecte de ordin politic și social, dar ele nu sînt obiect, ci consecință a mesajului mîntuirii, condiționate de intervenția creștinului în procesul concretizării și aplicăriii mesajului menționat, intervenție pe care Biserica n-o interzice, adesea intervenind și ea spre sprijinul autorității statale în activitatea pentru o mai bună organizare a vieții umane, sub aspect individual și colectiv. — *(Prof. O. Bucevschi).*