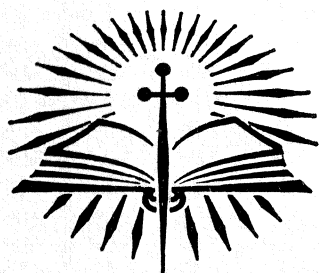


STUDII TEOLOGICE

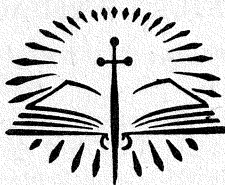


REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a - ANUL XXV — Nr. 5-6, MAI — IUNIE 1973
BUCUREȘTI



STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA a II-a - ANUL XXV, Nr. 5—6, MAI—IUNIE 1973

BUCUREȘTI

COMITETUL DE REDACȚIE :

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

Membri : *din partea Institutului teologic de grad universitar din București : P. S. Episcop Rector ANTONIE PLOIEȘTEANUL și P. C. Pr. Prof. ALEXANDRU CIUREA ; din partea Institutului teologic de grad universitar din Sibiu : P. C. Pr. Rector ISIDOR TODORAN și P. C. Pr. Prof. GRIGORIE T. MARCU.*

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

COLABORATORI

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

C U P R I N S U L

Un sfert de veac de prefaceri innoitoare în viața Bisericii Ortodoxe Române . . .	301
---	-----

Studii și articole

† Nestor Vornicescu-Severineanu, <i>Principiul sinodalității în viața Bisericii Ortodoxe Române</i>	309
Pr. Prof. Ion Bria, <i>Coordonate ale teologiei ortodoxe române</i>	318
Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, <i>Învățătura Sfântului Atanasie cel Mare despre mîntuire</i>	328
Pr. Doctorand Vasile Mihoc, <i>Sfinta Scriptură în opera lui Dimitrie Cantemir</i>	341
Doctorand Nicolae N. Stoleru, <i>«Divanul» lui Dimitrie Cantemir, unul din primele tratate românești de învățatură morală creștină</i>	352
Doctorand Matei Corugă, <i>Analele lui Zonaras în Hronicul lui Dimitrie Cantemir</i>	366
Pr. Doctorand Dănuț I. Manu, <i>Sinodul conciliarist de la Constanța (1414—1418) și participarea Bisericii Ortodoxe din Moldova și Muntenia</i>	377
Doctorand Jân Rusin, <i>Starea civilă a preoților și diaconilor după sfintele canoane</i>	387
Pr. Doctorand Silviu-Petre Pufulete, <i>Contribuția profesorului Nicolae Gr. Popescu-Prahova la dezvoltarea dreptului bisericesc</i>	399
Diac. Doctorand Ion N. Boștenaru, <i>Contribuția lui Ioan Zmeu la păstrarea și dezvoltarea cîntării psaltice tradiționale</i>	412

Din activitatea Institutelor teologice

Vizita unei delegații de profesori de la Academia teologică din Sofia la Institutul teologic din București; Conferința teologică interconfesională de la Institutul teologic universitar din București; Arhimandritul Timotei Sevcicu — doctor în teologie; «Închiderea» anului de învățămînt 1972—1973 la Institutele teologice din București și Sibiu	419
---	-----

Note bibliografice	429
------------------------------	-----

Manuscrisele (articole, studii) trebuie însoțite și de un rezumat într-o limbă străină de circulație, în întindere de cel mult 2 pagini (în patru exemplare).

*

Manuscrisele nepublicate nu se restituie. Colaboratorii sînt rugați să-și păstreze copie de pe manuscrisele pe care le trimit Redacției.

*

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

UN SFERT DE VEAC DE PREFACERI ÎNNOITOARE ÎN VIAȚA BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

Chemat la cîrma Bisericii Ortodoxe Române acum douăzeci și cinci de ani, Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian avea să fie arhitectul unor orientări și structuri bisericești, menite să asigure pe de o parte continuitatea, iar pe de alta, înscrierea Bisericii în realitățile vremii. Prea Fericirea Sa a găsit și a fixat de la început, vizionar, acel loc Bisericii Ortodoxe Române, în condițiile României de după al doilea război mondial, care avea să se dovedească cel mai potrivit.

Lucrurile n-au fost tot atît de simplu de realizat, pe cît sînt acum de ușor de spus. Pe vremea aceea, în toiul confruntării decisive dintre moștenirile de dinainte de război și situația de după război, mulți chemați și nechemăți, pe față sau pe ascuns, recomandau și militau pentru soluții radicale. Recomandau, unii, rezistență radicală față de nou, alții, o integrare radicală în el, lăsînd deoparte tradiția și dogmatica Bisericii. Nici una din aceste soluții nu oferea Bisericii garanții de opțiune autentică și în conformitate cu misiunea și cu interesele ei.

Prea Fericirea Sa a opus dintru început soluțiilor radicale o soluție de echilibru. A știut că există suficiente resurse interne, în învățătura ortodoxă, care puteau angaja Biserica în viața societății, nu numai fără a-și trăda nici unul din principiile sale dogmatice tradiționale, ci orientîndu-se pozitiv pe linia mandatului ei divin, care îi cerea să fie o Biserică slujitoare a lui Dumnezeu și a oamenilor, să se identifice cu interesele reale ale oamenilor, din orice vreme și din orice împrejurare: «Tuturor toate m-am făcut» (I Cor. IX, 19).

Concret, în căutarea și modul de exprimare a echilibrului pe care l-a avut în vedere, Prea Fericirea Sa a pornit de la trei idei, care aveau să rămînă apoi idei directoare pe tot parcursul slujirii sale ca patriarh.

1. Într-o lume nouă, a descoperit rațiunile noi ale prezenței Bisericii în viața credincioșilor. În contextul reorientărilor sociale și politice, oamenii, instituțiile și structurile de orice fel, au fost puși atunci în fața unor opțiuni care se cereau declarate pe loc. De opțiunile declarate atunci, urma să depîndă soarta de lungă durată a celor chemați să le exprime, deci și a Bisericii. Prea Fericirea Sa a înțeles imediat acest lucru, și decizia Sa a fost aceasta: se reînnoiește lumea, se reînnoiește România, reînnoim și noi Biserica. Nu vom rămîne în urmă. Nu vom rămîne anacronici. Mergem în pas cu lumea nouă, și nu numai atît: dacă imperativul vremii este reînnoirea, transformarea, așezarea lumii pe temelii mai bune, mai echitabile, ajutăm și noi la reînnoirea lumii cu mijloacele noastre. Reclamăm chiar dreptul de a contribui la această reînnoire. «În aceste clipe solemne, spunea Prea Fericirea Sa cu prile-

jul întronizării din 1948, apelul meu către cler este același cu al Sfîntului Apostol Pavel : «Înnoinind duhul minții voastre, să vă îmbrăcați în omul cel nou» (Efes. IV, 23—28)¹. Reînnoirea pe care o avea în vedere Prea Fericirea Sa privea atitudinea Bisericii față de noile idei sociale care se afirmau pregnant în viața societății românești : ideea de dreptate socială, egalitate, democrație și pace. Prea Fericirea Sa chema la înțelegerea și sprijinirea noului, dar înțelegerea noului trebuia să vină ca o «reînnoire a minții», ca o reconsiderare în viața credincioșilor a adevărurilor creștine celor mai profunde, care nu rămîn străine de nevoile oamenilor și ale societății, ci dimpotrivă se pun la dispoziția oamenilor, promovînd noul, progresul, dezvoltarea, fericirea, pacea, libertatea, înfrățirea. Oriunde se vor face prezente aceste idei, Biserica era chemată să se înscrie și ea în rîndul militanților pentru împlinirea lor, pe baza învățăturii ei specifice.

Ani de-a rîndul, cei mai buni teologi s-au angajat în cercetarea bazelor revelate ale acestei teologii a cooperării Bisericii la eforturile pentru fericirea oamenilor și a societății².

S-au putut stabili astfel principiile unei teologii noi, care avea să fundamenteze more theologico noua orientare a Bisericii spre concretul vieții de toate zilele, spre angajarea deplină a Bisericii în lupta pentru pace și pentru progres. Acesta era imperativul vremii, aici trebuia Biserica să-și ofere serviciile, spre a fi o Biserică eficientă, slujitoare. După război s-au abordat în termeni cu totul noi colonialismul, rasismul, discriminările de orice fel. A apărut, independentă și suverană, «lumea a treia». Era independentă și suverană, desigur cu unele excepții încă, dar fără excepții ieșea din epoca colonialistă săracă, nedevelopată, înapoiată din foarte multe puncte de vedere. Și în această privință Biserica s-a simțit chemată să-și spună cuvîntul pe cele mai solide baze morale creștine. În toiul acestor reasezări ale lumii, Biserica și-a redescoperit, în mare parte, propria ei vocație, pe care altă dată nu și-o bănuia. Astăzi toate Bisericile fac acest lucru, dar pe vremea aceea, această vocație abia se redeștepta după secole de somn. O teologie morală, axată pe aceste dimensiuni, a luat astfel locul teologiei morale clasice, didactice, scolastice.

Drept urmare, pentru viața propriu-zisă a Bisericilor, s-a dezvoltat și ecumenismul, ca modalitate nouă de abordare a relațiilor interconferențiale și interreligioase. Efortul omenerii spre unitate, a stimulat Bise-

1. *Apostolat Social*, vol. III, București, 1949, p. 130.

2. Cităm, printre altele : Diac. Prof. N. I. Nicolaescu : *Sensul vieții sociale după Noul Testament*, București, 1946 ; Idem, *Mislunea socială a Bisericii, în lumina Sfintei Scripturi*, în «*Ortodoxia*», III (1951), nr. 1, p. 45—50 ; Idem, *Indatorirea Bisericii de a contribui la instaurarea ideilor creștine de pace, libertate, înfrățire și dragoste între oameni și popoare*, în «*Ortodoxia*», XIII (1961), nr. 4, p. 564—575 ; *Biserica și problemele vremii*, Sibiu, 1947, volum colectiv alcătuit de profesorii Institutului teologic ortodox din Sibiu ; Pr. Prof. I. G. Coman, *Umanismul Ortodoxiei românești*, în «*Ortodoxia*», I (1948), nr. 1—2, p. 37—70 ; Pr. Prof. D. Stăniloae, *Servire și proexistență*, în «*Glasul Bisericii*», XXII (1963), nr. 11—12, p. 1019—1030 ; Idem, *Slujitori ai lui Dumnezeu, slujitori ai oamenilor*, în «*Biserica Ortodoxă Română*», LXXXVIII (1970), nr. 3—4, p. 408—416 ; † Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Umanismul evanghelic și responsabilitatea creștină*, în «*Ortodoxia*», XIX (1967), nr. 2, p. 163—165 ; † Antonie Plămădeală, episcop vicar patriarhal, *Biserica slujitoare*, București, 1972 ș. a.

ricile spre urmărirea propriei lor unități. Se știe cât de greu mai este încă acest lucru de realizat, și cât de departe mai este încă unitatea Bisericilor, dar ele s-au regăsit totuși pe un teren comun după război: toate se puteau uni în lupta pentru dreptate socială, pentru pace, în lupta împotriva discriminărilor, a colonialismului, în lupta pentru dezarmare și pentru ajutorarea lumii a treia. În felul acesta se făceau două lucruri deodată: Bisericele slujeau lumea, conform cu mandatul pe care îl aveau de la Hristos, dar slujeau și propriul lor ideal spre unitate, pentru că orice fel de dialog apropie oamenii. În fapt, și pentru această unitate Bisericele aveau un mandat profetic: «ca toți să fie una» (Ioan XVII, 21).

În țara noastră inițiatorul acestei noi orientări, a fost fără îndoială Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian. Doctrina sa, cu care va rămâne înscris în istoria Bisericii Ortodoxe Române, este doctrina Apostolatului social, a Bisericii angajate în lupta pentru dreptate socială și pace. Vorbind în 1966 la Sofia despre profesorii de teologie, Prea Fericirea Sa spunea: «Timpurile actuale au adus cu ele sarcini noi și pentru profesorii de teologie. Ei au trebuit să se coboare din sferele teoretice, pe tărîmul teologiei pentru viață, să nu mai facă, așa cum făceau odinioară, teologie pentru teologie, ci să facă teologie pentru viață, să meargă în pas cu nevoile de manifestare în actualitate a Bisericii»³. Și altă dată (în 1970) vorbind la Academia teologică din Arnoldsheim, în Germania Federală, spunea: «Dumnezeu ne provoacă, prin lumea de azi, să ieșim din turnul de fildeş al unei teologii pur speculative, sau al unor trăiri pur interioare, care erau legate adeseori de niște satisfacții prea comode și prea individualiste. Punctele de credință încep să-și arate relieful lor practic; ele se descoperă ca puncte de plecare pentru înțelegerea lumii, a istoriei, a frământărilor omenirii în cursul ei, a responsabilității creștine în ea. În acest fel teologia devine, din teologie pentru speculație și individuală, teologie care se împlinește în faptă, pentru oameni»⁴.

Doctrina apostolatului social este o sinteză a teologiei speculative și a celei active. Ceea ce respinge autorul în afirmațiile de mai sus, este «speculativul pur»; nu cere înlăturarea lui cu totul, ci recomandă conjugarea lui cu fapta, «legătura cu realitățile vieții»⁵. Dacă ne amintim că în concepția occidentalilor, Ortodoxia a fost catalogată întotdeauna ca fiind exclusiv contemplativă, și dacă recunoaștem că de multe ori teologia, în special în trecut, a fost adesea ruptă de viață, în occident ca și în orient, ne vom da seama că ceea ce a inițiat Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian, răspundea unor necesități urgente de îndreptare. Biserica trebuia ancorată în viața de aici, în aceeași măsură ca și în perspectiva eshatologică. Teologia era chemată să răspundă și imperativelor vremii, și nu să se preocupe numai de teme abstracte, bune pentru orice timp și pentru nici unul. În ședința solemnă a Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, de la 6 iunie 1968, Prea Fericirea Sa cerea din nou ca «teologia să fie pusă în slujba vieții, în slujba problemelor curente care se pun Bisericii și lumii actuale, studiile și cerce-

3. Apostolat Social, IX, p. 51—52.

4. Ibidem, X, p. 292.

5. Ibidem, VII, p. 39.

tările teologice trebuind să reprezinte contribuții reale și eficiente ale Bisericii atât în problemele ei, cât și în cele ale omenirii contemporane»⁶.

Teologii s-au bucurat de o atenție cu totul specială din partea Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian. Prea Fericirea Sa a știut de la bun început că, în opera pe care și-a propus s-o înfăptuiască, va avea nevoie de ajutoare de nădejde. Și cum era vorba de a fundamenta o nouă orientare, aceste ajutoare nu puteau fi decât teologii care, alături de ierarhie, adîncesc și pun în valoare pentru viață învățăturile revelate. Se poate aprecia acum, după douăzeci și cinci de ani de patriarhat și de muncă teologică, de scris teologic, că toți și-au făcut cu prisosință datoria.

În trei direcții teoretice au lucrat teologii cu precădere în acești ani : a) au aprofundat și au dezvoltat teologia ortodoxă în general, cercetînd multilateral Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție spre a scoate din ele învățături practice ; b) au aprofundat și lărgit bazele dialogului dintre Biserică și societate ; c) au studiat și au promovat o teologie în același timp ortodoxă și ecumenică, deschizînd astfel Biserica noastră unor contacte teologice și interbisericești multilaterale, nemaiîntîlnite în trecut. Revistele teologice s-au bucurat de o permanentă colaborare a profesorilor, și au atins un nivel remarcabil. Pe teren practic, teologii ortodocși români, urmînd aceleași sfaturi ale Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian, au lucrat de asemenea în trei direcții : a) au condus procesul de învățămînt teologic în Seminarii și Institute teologice, pregătind în duhul tradiției ortodoxe, pentru vremurile noastre, pe viitorii preoți ; b) au condus cursurile de îndrumare pastorală și misionară a preoților, chemați să-și îmbogățească cunoștințele și să fie îndrumați să țină pasul cu lumea contemporană ; c) au lărgit contactele interconfesionale pe plan local, prin conferințe interteologice, și au participat alături de membrii ierarhiei superioare la dialogurile multilaterale dintre Bisericile creștine, fie în cadrul unor contacte bilaterale (Ortodoxie-Anglicanism ; Ortodoxie-vechi catolici ; Ortodoxie-vechi orientali ; Ortodoxie-romano-catolici), fie în organizațiile creștine internaționale (Consiliul Ecumenic al Bisericilor, Conferința Bisericilor Europene, Conferința Creștină pentru Pace etc.).

Prea Fericirea Sa i-a numit pe teologi «armata de geniu a Bisericii»⁷, iar teologia românească nouă s-a bucurat din partea Prea Fericirii Sale de calificativul : «teologie în continuă reînnoire»⁸.

2. În perspectiva înnoirii, afirmată ca linie directoare, Prea Fericirea Sa a pornit prin a reorganiza instituțiile bisericești. Fiecărei instituții i-a dat legi și regulamente bine gîndite, începînd cu legea fundamentală Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române. A urmat, printre cele dintîi instituții reorganizate, învățămîntul teologic, iar cel dintîi lucru ce s-a făcut, a fost trecerea învățămîntului teologic de toate gradele sub conducerea Bisericii. De la învățămîntul teologic, în mare parte laicizat și dirijat de laici, s-a trecut la un învățămînt teologic conform cu nevoile Bisericii și cu necesitățile reale

6. *Ibidem*, X, p. 53.7. *Ibidem*, IX, p. 144.8. *Ibidem*, X, 198.

ale programului de pregătire a viitorilor preoți. Încă de la începutul arhipăstoririi sale, Prea Fericirea Sa a declarat : «Biserica noastră trebuie să se preocupe de formarea clerului ei de mir și monahal în viitor. În acest scop, trebuie să-și reorganizeze instituțiile pentru formarea clerului, care să poată răspunde tuturor năzuințelor și nevoilor poporului dreptcredincios»⁹. După ce s-a realizat trecerea învățămîntului sub conducerea Bisericii, Prea Fericirea Sa aprecia : «Reorganizarea învățămîntului teologic sub conducerea directă a Bisericii constituie o altă realizare a colaborării strînse dintre membrii Sfîntului nostru Sinod. Noua orientare a învățămîntului teologic a creat nu numai posibilitatea ca așezămintele de cultură teologică să fie aduse sub directa îndrumare și supraveghere a Bisericii, ci și posibilitatea ca teologia să fie pusă în slujba vieții»¹⁰. La baza învățămîntului teologic, așa cum e firesc, a fost reîntărită în drepturile ei Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție. De aici vor porni toate, și în lumina acestei învățăături vor aprecia viitorii elevi și studenți relația dintre teologie și celelalte discipline laice și relația dintre Biserică și societate : «Fără învățătura Sfintei Scripturi un preot nu înseamnă nimic»¹¹. Pe această temelie se zidește credința și de aici vor scoate elevii și studenții teologi argumente pentru credința lor și forța de a convinge pe alții : «Cine nu e pătruns de credință nu va putea convinge pe altul de puterea credinței»¹².

Pe profesori, Prea Fericirea Sa i-a îndrumat să-și îmbunătățească mereu informația teologică și să aibă grijă să dea tinerilor atît cunoștințe noi, cît și povețe duhovnicești. Să le fie și exemple. De aceea Prea Fericirea Sa a militat constant intrarea profesorilor mireni în cler și pentru hirotonirea celor nou-numiți, înainte de a se prezenta la catedre. În felul acesta, a urmărit să asigure tinerilor o educație cu adevărat preoțească, socotind că nimeni nu va putea lucra mai bine pentru acest scop decît un preot. Iată ce spunea Prea Fericirea Sa într-o cuvîntare ținută la Institutul teologic din București, în anul 1953 : «Vă îndemnăm să vă continuați munca cu și mai multă stăruință, fiindcă dacă episcopii Bisericii Ortodoxe sînt chemați «apostolii» și părinții ei, apoi Dvs., prin chemarea de la Dumnezeu, sînteți «dascălii și învățătorii» Bisericii Ortodoxe. Vă îndemnăm așadar, din toată inima, să adînciți învățăturile religioase, pentru ca pe temeiul lor să puteți da îndrumări noi, în pasul vremurilor de astăzi, celor care vin cu atîta drag să vă asculte și să se folosească de cele învățate aici. Vă îndemnăm, de asemenea, să depuneți o muncă neprecupețită în ce privește sădirea unei credințe puternice în viitorii noștri preoți. Trebuie să țineți seama de pilda cea bună pe care trebuie să o dați studenților, prin viața Dvs. de profesori, prin comportarea pe care trebuie să o aveți la tot pasul și mai ales, prin dragostea desăvîrșită față de creșterea și întărirea lor sufletească... Avem un deosebit respect pentru profesorii care nu numai cu cuvîntul predică pe Hristos, ci și cu viața lor»¹³.

9. Ibidem, p. 131.

10. Ibidem, X, p. 53.

11. Ibidem, V, p. 140.

12. Ibidem.

13. Ibidem, p. 135.

La dispoziția studenților au fost puse manuale noi și reviste editate de Biserică.

Prin numărul mare de Seminarii teologice și Institute teologice s-a putut menține și a putut chiar crește și numărul de slujitori ai altarelor, de cadre didactice și de administrație.

În afară de reorganizarea învățământului, căruia i s-au dat regulamente noi, au fost reorganizate organele centrale bisericești, electorale și de conducere, consistoriile, casele de odihnă, Casa de pensii a clerului, Casa de ajutor reciproc a clerului ș.a. Prin reorganizarea instituțiilor existente, Bisericii i s-au oferit noi posibilități de dezvoltare și de progres.

Printre lucrurile noi organizate de Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian, spre a ține preoțimea în pas cu dezvoltarea societății și cu tot ce se scrie nou în teologia tuturor confesiunilor, se numără și Cursurile de îndrumare pastorală și misionară. Astfel, și pe calea aceasta, teologia chemată la concret a fost reorientată spre munca pastorală. «Aș dori să atrag luarea-aminte — spunea Prea Fericirea Sa — asupra caracterului exact pe care trebuie să-l aibă cursurile noastre. Ele nu trebuie să aibă un caracter prea intelectualist... Toată grija noastră la aceste cursuri trebuie să se îndrepte asupra activității pastorale a preoților noștri... Aceste cursuri vor trebui transformate în consfătuiri între preoții profesori și cursanți, care vin cu o experiență pastorală și o cunoaștere a realităților religioase și sociale din lumea satelor și orașelor noastre, consfătuiri care trebuie să se soldeze cu concluzii îndrumătoare pentru preoți și noi jaloane pentru pastorația lor»¹⁴. Ultimele cuvinte din acest discurs rostit la deschiderea celei de a doua serii de preoți cursanți, la 4 mai 1949 (până azi s-a ajuns la 59 de serii de câte cel puțin 120 preoți), sintetizează rostul esențial al cursurilor: jaloane pentru pastorație. N-a fost vorba desigur de o schimbare a rosturilor preoțimii, așa cum le-au fost predate în școlile teologice pe care le-au absolvit, ci mai ales de o «înviorare și fortificare a vocației sacerdotale, de încălzirea și stimularea zelului misionar și de verificarea și completarea mijloacelor de activitate pastorală»¹⁵. Concomitent cu aceste cursuri, au fost organizate și conferințele protopopești, de patru ori pe an, la care preoții sînt puși la curent cu evenimentele interne și externe din viața Bisericii Ortodoxe Române, cu contactele ecumenice și cu problemele ce stau în atenția Bisericilor astăzi. În felul acesta, toată preoțimea este ținută la curent și angajată în viața de toate zilele a Bisericii, angajamentele pe plan ecumenic fiind în felul acesta o expresie a întregii Biserici, care le aprobă, și nu numai ale ierarhiei sau ale teologilor.

Preoțimea întoarsă la rosturile ei autentice, pastorale, a fost astfel îndrumată spre opțiunea esențială, care nu-i putea fi contestată de nimeni. Ea a fost în același timp scutită de dilemele inutile și false, în care încercau unii s-o implice și care n-ar fi dus altundeva decît la repetarea unor experiențe triste din trecut.

14. Ibidem, p. 187.

15. Ibidem, p. 185.

Soluția de echilibru, găsită și oferită de Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian, a garantat astfel preoțimii și Bisericii o viață liniștită, cu păstrarea intactă a rostului esențial al Bisericii și a misiunii preoțești.

3. Cea de a treia idee, care a asigurat echilibrul constant al vieții bisericești sub păstoria Prea Fericirii Sale, a fost plasarea exactă a Bisericii, în termeni preciși, fără echivocuri, ca Biserică, păstrându-și doctrina intactă, în contextul local contemporan, sub toate aspectele lui : istoric, social, cultural etc. și cointeresarea Bisericii, alături de celelalte instituții din Stat, la dezvoltarea și îmbunătățirea vieții. Ar fi fost o imensă greșală, dacă s-ar fi făcut abstracție de acest context. Biserica trăiește în lume, în societate, iar credincioșii ei sînt subiecte ale tuturor transformărilor generate de realitățile sociale, culturale, politice etc. A fi făcut abstracție de aceasta ar fi însemnat să se scoată Biserica din realitate. Ar fi însemnat ca ea să se izoleze, să opereze cu subiecte fictive și să se pună iremediabil în conflict cu realitatea istorică. Din acest conflict ar fi pierdut, bineînțeles, cel care ieșea din realitate. Acest lucru este astăzi comun : așa fac toate Bisericile din lume, cu excepția, poate, a unor «bisericuțe» sectare, a unor «jurisdicții» auto-intitulate la existență, rupte de comuniunea cu Ortodoxia universală care nu-și înțeleg rostul, care cred că Hristos a venit numai pentru niște «aleși», și care consideră că Hristos este doctor doar pentru oameni ce n-au nevoie de doctor.

Hristos a venit însă pentru toată lumea, pentru orice epocă, pentru toți oamenii. Prezența Sa și acțiunea Sa nu e condiționată de mediul exterior în care e plasată. El se plasează și trăiește în orice mediu. De asemenea și Biserica. Dacă Biserica s-ar retrage de undeva, din orice motiv, ea ar fi vinovată. Ea trebuie, potrivit cu învățătura Întemeietorului, să se facă utilă peste tot. Nu rămîne credincioasă rostului ei divin, dacă dorește să existe pentru altceva, decît pentru a fi utilă oamenilor, pentru a le aduce «vestea cea bună», Evanghelia, pentru a le aduce harul sfinților și a lucra mîntuirea tuturor.

Ideile acestea au stat și ele, la loc de mare importanță, în planul de înscriere a Bisericii în contextul contemporan, în gîndirea Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian. De aceea Prea Fericirea Sa a spus mereu : sub îndrumarea Bisericii, «teologia să fie pusă în slujba vieții, în slujba problemelor curente care se pun Bisericii și lumii actuale», pentru ca și Biserica să-și spună cuvîntul la rezolvarea, atît a problemelor ei, cît și ale lumii contemporane»¹⁶.

Prea Fericirea Sa a asociat astfel Biserica la toate idealurile mari ale lumii contemporane. Nici nu putea să fie altfel. Astăzi toate Bisericile o fac. Dar la vremea aceea, Prea Fericirea Sa a fost un pionier, un deschizător de drum. I-a trebuit nu numai înțelepciunea, ci și curajul de a o face. Și chiar în foarte mare măsură curajul. În cuvîntările Prea Fericirii Sale de la începutul slujirii ca patriarh apar mereu cuvintele : «participarea clerului la făurirea unei lumi noi»¹⁷. Prea Fericirea Sa

16. Ibidem, X, p. 53.

17. Ibidem, V, p. 20.

este în fapt autorul premiselor a ceea ce va deveni mai apoi în toată teologia creștină eclezologia diaconală, Biserica slujitoare.

Orientarea aceasta pe planul misiunii generale a Bisericii, a condus, desigur și la o orientare în același sens pe planul realităților locale. Subiectele Bisericii erau credincioșii ei, dar acești credincioși erau și cetățeni. Se putea face abstracție de aceasta? Credinciosul necetățean este o absurditate. «Cetățeanul» e o noțiune biblică în aceeași măsură în care e și o noțiune civilă, socială și politică. Poate Biserica să refuze credincioșilor ei calitatea de cetățeni? Nici vorbă! Dar atunci trebuie să opereze cu ei și ca cetățeni.

De aceea Prea Fericirea Sa a cerut slujitorilor altarelor să propovăduiască învățăturile lui Hristos și să slujească poporul. «Dorim să vedem în sfintele altare preoți conștienți de misiunea lor, iar în societate cetățeni devotați Statului și poporului»¹⁸.

«Dragostea pentru ridicarea poporului»¹⁹ a promovat în conștiința clericilor și credincioșilor ortodocși conjugarea ideii de Biserică cu ideea de Patrie. Prea Fericirea Sa a deschis calea acestei îndoite angajări: «pentru propășirea Bisericii și a Patriei»²⁰.

Pe acest drum, Biserica și-a menținut și dezvoltat instituțiile, și-a menținut și dezvoltat activitatea sfântitoare în viața credincioșilor. Aceste lucruri au fost posibile în climatul de libertate religioasă garantat de Constituția țării noastre, în care Biserica și-a găsit și ea un rost adevărat, complementar cu al Statului, în realizarea ideilor de bine și fericire a oamenilor.

Prea Fericirea Sa avertiza cândva pe slujitorii altarelor: «Cîtă vreme veți ține legătura cu realitățile vieții, veți obține rezultate bune. De îndată ce veți rupe legătura cu aceste realități, veți avea soarta lui Anteu»²¹. Echilibrul acesta între misiunea divină, dar și pămîntescă, a Bisericii îi garantează autenticitatea. Aceasta este Biserica despre care s-a zis că este nebiruită. Acesta este lucrul pe care l-a înțeles și l-a dăruit Bisericii Ortodoxe Române Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian.

La peste șaptezeci și doi de ani ca vîrstă, și 25 de ani de patriarhat, Prea Fericirea Sa își păstrează aceeași vigoare a gândirii, aceeași combativitate, același dinamism în căutarea și postularea neîncetată a soluțiilor de echilibru.

Îi dorim din inimă să rămîină astfel încă mulți și fericiți ani.

† Episcop ANTONIE PLOIEȘTEANUL
Vicar Patriarhal

18. *Ibidem*, III, p. 163, 165.

19. *Ibidem*, p. 131.

20. *Ibidem*.

21. *Ibidem*, p. 39.

STUDII ȘI ARTICOLE

† Episcop Nestor Vornicescu Severineanu
Vicar al Arhiepiscopiei Craiovei

PRINCIPIUL SINODALITĂȚII ÎN VIAȚA BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

Odată cu urcarea pe tronul de arhipăstor al Bisericii Ortodoxe Române a Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian, în anul 1948, un duh înnoitor a început să pătrundă peste tot în viața noastră bisericească: în parohii, în mănăstiri, la protopopiate, la centrele eparhiale, în școlile de învățămînt teologic și în viața tuturor organelor noastre bisericești pînă în forul suprem care este Sfîntul Sinod.

În chip desăvîrșit, hotărîrile și înfăptuirile acestui for suprem, începînd cu anul 1948, reflectă gîndirea Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian despre sinodalitate. *Principiul sinodalității stă la temelia tuturor marilor înfăptuiri pe care Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian a înțeles permanent să le săvîrșească în chip sinodal, împreună cu toți ierarhii Bisericii Ortodoxe Române.*

Despre principiul sinodalității Prea Fericea Sa, în decursul unui sfert de veac de binecuvîntată arhipăstorie în spiritul tradiției ortodoxe, a vorbit și a scris în nenumărate rînduri. Publicațiile noastre bisericești oglindesc din plin faptul acesta, iar practica dovedește că Întîistătătorul nostru este primul care întruchipează neîncetat acest principiu în timpul ședințelor Sfîntului Sinod, ale Adunării Naționale Bisericești, ale Sinodului permanent, ale Sinodului mitropolitan al Mitropoliei Ungrovlahiei și în întreaga noastră viață bisericească de fiecare zi.

Astfel, încă din 1945, pe cînd Prea Fericea Sa era arhiereu vicar al Mitropoliei Moldovei arăta că sistemul sinodal în Biserică urcă pînă la conducerea întregii instituții sfinte, de la Consiliul parohial, Consiliul eparhial, Adunarea Eparhială, pînă la Adunarea Națională Bisericească, și că «dreptul divin cu darurile harismatice, este exercitat de Sfîntul Sinod, prin reprezentanții lui»¹.

Una dintre primele realizări ale Prea Fericitului Părinte Justinian, ca Patriarh, a fost alcătuirea *Statutului pentru organizarea și funcțio-*

1. Cuvîntarea rostită la Conferința administrativă din Piatra Neamț în 2 noiembrie 1945, în «Apostolat Social», vol. II, București, 1948, p. 40. Cuvîntul «sinod» care este de origine grecească și echivalentul său latin «concilium» erau întrebuițate încă din vechime pentru a exprima noțiunile juridice și politice de adunare sau de corp reprezentativ al cetățîlor sau al unor unități teritoriale (Haddis Yeshanew, *Sinodalitatea în lucrarea Sfinților Apostoli*, în «Studii Teologice», XXIII (1971), nr. 7—8, p. 508).

narea Bisericii Ortodoxe Române, statut care a fost aprobat și votat de Sfântul Sinod în octombrie 1948, precum și a *Regulamentului pentru determinarea atribuțiunilor Patriarhului și pentru funcționarea organelor centrale din Patriarhia Ortodoxă Română*, aprobat și votat de Adunarea Națională Bisericească în februarie 1950, documente în care principiul sinodalității este precis conturat².

În Biserica noastră, cea mai înaltă autoritate bisericească pentru toate chestiunile spirituale, canonice și de cult este Sfântul Sinod, care se compune din patriarh ca președinte, din toți mitropoliții, episcopii eparhioți și — după legiuirile ulterioare, inițiate tot de Prea Fericirea Sa —, din toți episcopii și arhieriei vicari în funcțiune, ca membri³; Sfântul Sinod se întrunește în sesiune ordinară o dată pe an și în sesiune extraordinară ori de câte ori este nevoie; ia hotărâri cu votul majorității membrilor prezenți. Toți membrii Sfântului Sinod sînt datori să participe la ședințe și fiecare dintre ei are dreptul de a face comunicări și propuneri, precum și dreptul de a cere lămuriri în legătură cu anumite hotărâri. Pentru studierea chestiunilor și formularea propunerilor ce urmează a fi supuse deliberării, Sfântul Sinod alege din sînul său patru co-

2. După învățătura Bisericii Ortodoxe subiectul autorității bisericești este însuși Mîntuitorul, care o exercită în mod văzut prin ierarhie. Deci nu se concentrează autoritatea bisericească, întreagă, în persoana unui singur ierarh, și nu se concentrează nici numai în credințioșii laici. Ortodoxia nu anulează în conducerea bisericească nici drepturile ierarhiei și nici drepturile poporului care este angajat în conducerea problemelor economico-administrative bisericești (*Dosarul 17 a, Rodos, I, XVII*, din Cancelaria Sfîntului Sinod, Patriarhia Română Serviciul relațiilor externe bisericești).

Se știe că Mîntuitorul cu diverse prilejuri a subliniat atît nevoia cît și îndatorirea ca membrii Bisericii, conducătorii bisericești să viețuiască, să conlucreze și să se întrajutoreze mereu (*Matei XVIII, 20*; *Ioan XIII, 34—35* etc). Lucrarea de conducere a vieții creștine în cadrul unităților bisericești nu poate fi desfășurată în alt sens, cu alte mijloace și cu alte obiective decît cu acelea pe care le reprezintă porunca dragostei creștine.

Chiar în vremea Sfinților Apostoli, pentru a se stabili norme corespunzătoare de urmat de către toți, s-a întrunit Sinodul de la Ierusalim din anul 51. Sfinții Apostoli fac aplicarea învățăturii primite de la Mîntuitorul. Odată cu Sinodul de la Ierusalim din anul 51 Sinodul a devenit autoritatea supremă în Biserică. Întreaga putere bisericească se poate exercita numai împreună, în chip sinodal. Mîntuitorul a accentuat egalitatea dintre apostoli și este împreună cu cei care lucrează în Biserică cu egalitatea de drepturi, întreolaltă. Colegiului apostolic îi urmează adunarea bisericească, Sinodul episcopilor. În lucrările de mare importanță Sfinții Apostoli au căutat calea înțelegerii mai întii între ei și apoi cu toată obștea credincioșilor. Sinodul Apostolic de la Ierusalim reprezintă cea dintîi pildă de aplicare a principiului sinodalității. Lucrarea ulterioară a Bisericii a venit, în chip firesc, cu o seamă de norme noi, prin care s-a consacrat principiul sinodalității în conducerea Bisericii. Sinodalitatea este o structură permanentă a Bisericii, o dimensiune care face parte din însuși natura sa (*Prea Fericitul Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Predică rostită la 29 iunie în Capela Consiliului Ecumenic — Geneva, în «Apostolat Social», vol. IX, București, 1968, p. 104*; *Pr. Prof. Liviu Stan, Despre sinodalitate, în «Studii Teologice», XXI (1969), nr. 3—4, p. 56—159*); *Prof. Dr. Iorgu D. Ivan, Importanța principiilor fundamentale canonice de organizație și administrație pentru unitatea Bisericii, în revista «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLV (1969), nr. 3—4, p. 160—161*; *Haddis Yeshanew, op. cit., p. 510—511* *Dr. Valerian Șesan, Curs de drept bisericesc universal, ed. IV-a, 1942, p. 83*; *Dr. Lucas Vischer, Importanța procesului sinodal pentru mișcarea ecumenică, trad. N. C., în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLVII (1971), nr. 1—2, p. 42*.

3. Modificarea unor articole din Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române, în revista «Biserica Ortodoxă Română», LXXXV (1967), nr. 11—12, p. 1320.

misii, ca organe auxiliare, care au datorita de a studia, pregăti și raporta în ședința plenară toate chestiunile ce li s-au repartizat de birou, făcând propuneri scrise; după terminarea discuțiilor, Sfântul Sinod ia hotărâri prin vot deschis sau secret.

În timpul dintre sesiunile Sfântului Sinod, funcționează organul nou-creat, Sinodul permanent, compus din Patriarh ca președinte și Mitropolitii în funcțiune ca membri, iar unul din cei doi episcopi vicari patriarhali îndeplinește funcția de secretar.

Eparhiile grupate în mitropolii au, la rîndul lor, cîte un sinod mitropolitan, prezidat de Mitropolit, sinod care are ca membri pe episcopii eparhioți sufragani, episcopi vicari și arhieriei vicari din cuprinsul mitropoliei respective. Sinodul mitropolitan ia hotărâri valabile cu votul majorității membrilor săi.

Biserica noastră, conform predaniilor ortodoxe, «stă temeinic pe principiul sinodalității... păstrează principiul apostolic al sinodalității»⁴.

Faptul că după Legea și Statutul din anul 1925, în Congresul Național Bisericesc numărul miren timer depășea numărul ierarhilor și al clericilor, a fost interpretat ca nepotrivit cu tradiția ortodoxă. Astăzi în Biserica Ortodoxă Română ideea participării miren timer la buna chivernisire a treburilor bisericești se bucură de o largă acceptare, avîndu-se în vedere ca această participare să se desfășoare în spiritul canoanelor și tradițiilor noastre⁵.

«Prin sinodalitate sau sobornicitate se dă respectul cuvenit însăși Bisericii, prin faptul că i se respectă rînduierile tradiționale de organizare și conducere potrivit cărora organele care dețin și exercită cea mai înaltă autoritate în Biserică sînt sinoadele»⁶. Principiul sinodal ierarhic înlătură permanent posibilitatea ca întreaga putere bisericească să fie concentrată într-o singură persoană, sau să fie deținută și exercitată numai de obștea credincioșilor păstoriți⁷.

Într-o cuvîntare rostită în catedrala din Arad, la 9 decembrie 1950, Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian expune foarte clar concepția sa despre sinodalitate: «Eu sînt un exponent al conducerii supreme al Bisericii noastre pravoslavnice, al Sfîntului Sinod... Eu nu fac decît să aduc la îndeplinire hotărârile Sfîntului Sinod, nepornind la nici un lucru fără consultarea acestui for suprem al Bisericii noastre»⁸.

4. *Apostolat Social*, vol. V, București, 1955, p. 207—208.

5. *Ibidem*. 6. Pr. Prof. Liviu Stan, *op. cit.*, p. 163.

7. Prof. Iorgu Ivan, *Preocupări și studii de drept canonic*, în volumul «Douăzeci de ani din viața Bisericii Ortodoxe Române», București, 1968, p. 332. Din primele veacuri (cf. Can. 34 și 37 apostolic; Can. 5 al Sinodului I Ecumenic; can. 19 al Sinodului IV Ecumenic și 8 al sinodului VI ecumenic) s-au stabilit principiile fundamentale de conducere și organizare bisericească; principiul egalității episcopilor, principiul că în Biserică nu poate fi unitate decît numai dacă toți episcopii se pun de acord, prin mijlocirea întîistătătorului, principiul că puterea deplină bisericească, o deține și o exercită numai întreg episcopatul adunat în sinod. Sfîntul Sinod al unei Biserici locale asigură unitatea de doctrină de cult și de disciplină în Biserica respectivă (Prof. Dr. Iorgu D. Ivan, *Importanța principiilor...*, p. 161—162).

8. *Apostolat Social*, IV, București, 1952, p. 270.

De-a lungul veacurilor, prin sinodalitatea ierarhică și canonică, s-a recunoscut importanța Bisericii locale, s-a menținut unitatea episcopatului de pretutindeni, înfăptuindu-se posibilitatea acelei «unități în diversitate» și evitându-se în conducerea Bisericii centralizarea monarhică jurisdicțională. Adevărata temelie a vieții noastre bisericești și duhovnicești se confundă cu sinodalitatea, care nu poate fi despărțită de ființa și de misiunea Bisericii⁹. Prea Fericirea Sa constată cu îndreptățită satisfacție că astăzi spiritul sinodalității este imprimat cu tărie în organizarea, conducerea și lucrarea eparhiilor noastre. Se păstrează astfel unitatea Bisericii Ortodoxe Române și unitatea cu toate Bisericile din lume. Canoanele au stabilit precis modul de conlucrare a episcopilor. Toți depind de sinodul Bisericii locale, de sinodul Bisericii din țara respectivă. *Respectându-se această ordine canonică, ierarhia organizată sinodal poate conduce, poate învăța pe credincioși poruncile lui Dumnezeu și le poate împărtăși dumnezeiescul har*¹⁰. Sinodalitatea ierarhiei reprezintă comuniunea persoanelor înzestrate cu această slujire specială în Biserică: slujirea de conducere, de luminare și de sfințire. *Prin lucrarea sinodală, ierarhia conduce pe credincioși spre tot mai multă iubire spre tot mai multă unitate sau comuniune cu Dumnezeu și întreolaltă*. Realitatea acestei sfinte comuniuni se poate vedea și la hirotonia episcopului când slujesc trei sau mai mulți episcopi care reprezintă sinodalitatea episcopală dintr-o Biserică autocefală, ca cea mai înaltă comuniune în Biserica locală. *Sinodalitatea arată că nu există desăvârșire și sfințire în afara comuniunii*. Această comuniune face ca nevoile de activitate organizată a sinodalității să fie satisfăcute de un președinte, care nu iese din ordinea comuniunii. Comuniunea ierarhiei extinde duhul ei în toată comuniunea bisericească.

Însușirile fundamentale ale Bisericii sînt, după concepția Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian, constituția ierarhică și caracterul profund sinodal al conducerii ei spirituale. Aceste însușiri au asigurat totdeauna concentrarea și consolidarea corpului eclesial în fiecare Biserică, au garantat păstrarea nealterată a credinței, a organizării administrative și a cultului. Respectarea sinodalității a asigurat buna funcționare a Bisericii, ferind-o de dezbinări vătămătoare împlinirii misiunii ei mîntuitoare¹¹. Constituția ierarhică și caracterul sinodal al conducerii Bisericii fiind însușirile fundamentale ale dumnezeiescului Așezămînt au fost

9. Prea Fericitul Justinian Patriarhul României, *Temelia vieții creștine ortodoxe*, în calendarul ortodox «Credința» pe anul 1971, Detroit, 1971, p. 3.

10. *Ibidem*, p. 4. Conducătorii bisericești, episcopii sînt organe prin care lucrează Dumnezeu. La treapta episcopală se ajunge prin chemare și rînduială de sus, chemare împlinită prin organele firești ale Bisericii (Apostolat Social, vol. IV, p. 336).

11. Prea Fericitul Justinian Patriarhul Bisericii României, *Temelia vieții creștine ortodoxe*, p. 3; Pr. Prof. Liviu Stan, *Pe drumul tradițiilor și canoanelor ortodoxe*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXVI (1958), nr. 5—6, p. 427; Pr. Prof. D. Stăniloae, *Temeiuri teologice ale ierarhiei și sinodalității ei*, în «Studii Teologice», XXII (1970), nr. 3—4, p. 167—172.

păstrate pînă astăzi cu sfințenie în structura, în credința și în toată viața Bisericii Ortodoxe.

Constituția, viața și funcționarea Bisericii s-au asigurat mereu prin ierarhie, iar modul raporturilor ei și organul ei comun a fost sinodul, care s-a manifestat în diferitele lui proporții și aspecte de sinod local, sinod provincial, sinod național, sinod ecumenic.

Sinodalitatea dovedește unitatea Sfintei noastre Biserici păstrată prin dogmă, morală, canoane și cult. Această unitate n-a încetat niciodată, oricît de frămîntate ar fi fost vremurile din punct de vedere istoric. *Se realizează permanent principiul inaugurat de Sfinții Apostoli de a se lua hotărîri în comun cu valabilitate generală potrivit cu principiul : «Păru-tu-s-a Duhului Sfînt și nouă...»* (Fapte XV, 28). *Sinodalitatea în Biserică realizează și ilustrează înțelesul cuvintelor Mîntuitorului «Unde sînt doi sau trei adunați în numele Meu, acolo sînt și Eu în mijlocul lor»* (Matei XVIII, 20).

Spiritul sinodalității este adînc imprimat în organizarea, în conducerea și în lucrarea Bisericii Ortodoxe Române. Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian a subliniat cu diferite prilejuri rolul gîndirii comune și al efortului unit al tuturor membrilor sfîntului nostru sinod.

Sfîntul Sinod în Biserica noastră este înaltul for bisericesc în care se analizează și se rezolvă cu spirit de mare răspundere toate problemele contemporane cu care se confruntă Biserica noastră pe plan intern și extern¹². Ortodoxia recunoaște de veacuri sinodalitatea ca obligatorie în viața internă a fiecărei Biserici, ca și în raportul dintre ele. Forma sinodală de organizare și conducere a Bisericii a fost primită mereu ca cea mai autentică și mai corespunzătoare, în deplin acord cu învățătura revelată și cu rînduielile de bază statornicite de Sfinții Apostoli și de urmașii lor.

Prin sinodalitate se înfăptuiește slujirea reciprocă a tuturor, se ține permanent o legătură între membrii obștilor creștine, se realizează înțelegerea de fiecare zi între aceștia, se caută și se găsesc în comun mijloacele care trebuie folosite în problemele bisericești, se statornicesc tot în comun norme obligatorii pentru toți.

Aceasta este sinodalitatea : mergem în comun pe aceeași cale, luarea de hotărîri în comun și cîrmuirea întregii vieții a Bisericii după chibzuința comună a celor legați prin credință și constituiți în obști bisericești mai mici sau mai mari¹³.

În pătrarul de veac de cînd Prea Fericitul Patriarh Justinian este Întîistătătorul Bisericii noastre, principiul sinodalității a fost neîncetat

12. *Apostolat Social*, vol. X, p. 51 ; Pr. Milan Sešan, *Sinodalitatea ortodoxă în secolele XIX și XX*, în revista «Mitropolia Ardealului», XI (1960), nr. 1—3, p. 55.

13. Pr. Prof. Liviu Stan, *Despre sinodalitate*, p. 156—158 ; Pr. Popescu M. Aristide, *Colegialitatea episcopală și primatul papal*, în revista «Glasul Bisericii», XXVIII, 1969, nr. 11—12, p. 1202.

adîncit, dîndu-i-se în felul acesta un sens nou și mult mai real. Acest principiu chiar dacă a fost enunțat în trecut, ceea ce îi lipsea era tocmai împletirea lui cu realitățile vieții bisericești. Lucrul acesta este firesc să se desfășoare în sensul amintit mai sus, în condițiile create în Statul nostru popular.

Modul sinodal de organizare și de conducere a vieții bisericești opus despotismului sau autocrației, se aseamănă cu modul democratic de organizare și de conducere a vieții de Stat. Fără să se identifice cu acesta, «modul sinodal sau sobornicesc propriu organizării și conducerii Bisericii întrunește și folosește toate avantajele sistemului sau modului democratic»¹⁴. Instituția sinodală bisericească, reactivată astăzi, înseamnă un nou aport la viața noastră bisericească, o verigă în plus în lanțul acelor prin care se realizează organizarea și conducerea Bisericii Ortodoxe Române. Autocefalia și autonomia Bisericii se aduc la expresie și se traduc practic în viața bisericească, prin sinodalitate, care este în fond principiul autoguvernării Bisericii¹⁵. *Statutul actual al Bisericii Ortodoxe Române pune mereu în lumină principiul canonic al sinodalității, principiu care în dreptul canonic ortodox este numit constituționalism democratic bisericesc*¹⁶. Acest principiu sacru al sinodalității este aplicat în viața Bisericii Ortodoxe Române în chip fericit și putem constata cu satisfacție duhovnicească că a dat naștere unor realizări de foarte mare importanță creștinească, ecleziastică.

În binecuvîntatul pătrar de veac de cînd Prea Fericitul Patriarh Justinian arhipăstorește Biserica Ortodoxă Română, principiul sinodalității, aplicat permanent și în chipul cel mai pilduitor în conducerea și în organizarea sfintei noastre Biserici, a rodit înfăptuiri de cea mai mare însemnatate bisericească.

O parte din aceste înfăptuiri au fost uneori amintite chiar de Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian, de unii membri ai Sfîntului Sinod sau de personalități din țară și de peste hotare. Între marile înfăptuiri sinodale din această epocă se înscriu: reîntregirea Bisericii Ortodoxe Române¹⁷, din anul 1948; alcătuirea în formă definitivă și aplicarea noii legislații bisericești; reorganizarea învățămîntului nostru teologic sub

14. Pr. Prof. Liviu Stan, *op. cit.*, p. 162; Idem, *Legislația bisericească a Înalt Prea Sfîntului Patriarh Justinian*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXI (1953), nr. 5—6, p. 508.

15. Idem, *Statutul Bisericii Ortodoxe Române*, în «Studii Teologice», I (1949), nr. 7—8, p. 638, 649.

16. *L'Eglise Orthodoxe Roumaine*, II-e ed. Bucarest, 1968, p. 19; Prot. Dr. L. Pădureanu, *Veac nou în Biserica Ortodoxă Română*, în «Biserica Ortodoxă Română», II (1950), nr. 11—12, p. 581.

17. În urma hotărîrilor luate de clericii și credincioșii greco-catolici din Transilvania, în 1948, Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian declara în fața delegaților acestora veniți la București: «În numele Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, vă declar că iau act cu mare bucurie sufletească de proclamația și hotărîrea voastră și că vă primim cu brațe părintești și cu inima caldă în staulul sfînt». Acum Sfîntul nostru sinod a încheiat un act prin care s-a hotărît anularea uniației din Transilvania și primirea fraților de credință și de singe în sinul Bisericii Ortodoxe (*Apostolat Social*, III, ed. II, p. 147, 148, 161).

conducerea directă a Bisericii; organizarea cursurilor de îndrumare misionară și socială pentru preoți; temeluirea credinței ortodoxe în inimile tuturor credincioșilor Bisericii; canonizarea unor sfinți români; reorganizarea sau organizarea sub jurisdicția Patriarhiei Române a unor comunități ortodoxe române de peste hotare; sporirea legăturilor cu Bisericile Ortodoxe surori; completarea Sfântului Sinod prin introducerea în administrația și viața Bisericii noastre a ierarhilor vicari la eparhii, pentru a ajuta și a adînci și mai mult activitatea bogată a Sfântului Sinod; reintrarea Bisericii Ortodoxe Române în Mișcarea ecumenică și aderarea ei la alte organizații creștine internaționale. Prin lucrarea plină de zel a Sfântului Sinod în frunte cu Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian, avem astăzi relații de adevărată prietenie, de colaborare frățească cu toate Cultele din țară.

În regimul de adevărată libertate din țara noastră, Sfântul Sinod a reînființat unele Arhiepiscopii și Mitropolii cum este de exemplu Arhiepiscopia Craiovei și Mitropolia Olteniei; *Sfântul Sinod a creat în Oltenia o mitropolie definitivă în hotarele ei firești și cu rost bine definit. În felul acesta credincioșii ortodocși din această parte a țării au câștigat printr-un fiu al lor mitropolia și justa participare la conducerea sinodală a Bisericii întregi*¹⁸. Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a încredințat cîrja episcopală părintelui spiritual al românilor ortodocși din America, atunci cînd a fost nevoie; a primit sub jurisdicția Patriarhiei Române pe Prea Sfințitul Teofil Ionescu de la Paris.

Permanentă conlucrare, strînsă și frățească, dintre Întîistătătorul și membrii Sfântului Sinod a fost și este factorul de căpetenie al tuturor acestor bune împliniri. Toate hotărîrile importante luate de Sfântul Sinod s-au bucurat de unanimitate a tuturor membrilor săi. Unirea și armonia domnește între membrii Înaltului for de conducere a Bisericii Ortodoxe Române. Unitatea de gîndire și de acțiune a ierarhilor a determinat preoțimea să fie profund atașată conducerii canonice a Bisericii.

*În Sfântul Sinod, dominînd cel mai înalt spirit de înțelegere și frățietate*¹⁹, toți membrii se socotesc egali și sînt însuflețiți de dorința de

18. *Apostolat Social*, vol. III, ed. II-a, p. 208—219; Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian, *Cuvîntarea ținută la înscăunarea Înalt Prea Sfințitului Firmilian ca Mitropolit al Olteniei*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXVII (1949), nr. 3—4, p. 9—10; Firmilian, Mitropolitul Olteniei, *Popas*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXVII (1949), nr. 5—6, p. 8.

19. Dacă vreodată s-a ivit cîte un caz de indisciplină bisericească prin care era stîrbită sinodalitatea, imediat sau luat măsurile ce se impuneau în acel moment. Astfel pe temeiul articolului 10 din *Statutul Bisericii Ortodoxe Române* și a articolului 50 din *Regulamentul Organelor centrale ale Patriarhiei Române*, Sfântul Sinod — transformat în for de judecată — judecat abaterile arhierului Galaction Cordun în anul 1955 (vezi «Biserica Ortodoxă Română», XXXIII (1955), nr. 3—4, p. 214), iar în anul 1969 dovedindu-se că chiriarhul de atunci al Eparhiei Oradiei s-a arătat potrivnic unor hotărîri luate de Sfântul Sinod, s-a hotărît ca imediat să fie pus în retragere din scaunul de episcop. Se constatare că acest ierarh pe de o parte desconsidera spiritul și modul sinodal în care se lucrează în Biserica Ortodoxă, iar pe de altă parte nu era cîtuși de puțin condus de sentimente de colegialitate sau de colaborare frățească. În momentul în care a fost îndepărtat din Sfântul Sinod acest membru care nu-i respecta hotărîrile Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian arăta că: «este necesar ca în acest moment să afirmăm cu toată hotărîrea importanța principiului si-

*a sluji cu devotament Biserica, Patria și toată omenirea pe cât este cu putință*²⁰.

Astfel avem unitatea atât de binefăcătoare în Biserica Ortodoxă Română, unde după treaptă și slujire, păstori și închinători, alcătuiesc un trup în care «sucul duhovnicesc suie și coboară nestingerit între vîrfuri și rădăcini... Din unitatea de trup curg apoi unitatea de poruncă, de făptuire, unitatea dării de seamă, unitatea de plinire»²¹.

În problemele contemporaneității, Sfîntul Sinod — urmînd întru totul învățătura Mîntuitorului — nu poate avea alte gînduri și alte năzuințe decît acelea pe care le nutrește și le înfăptuiește poporul nostru. Sfîntul Sinod de la început și-a dat seama de marea vîrstă a vremurilor noi care croiesc o viață nouă pentru om, și, cu înțelepciunea cu care trebuie să fie caracterizați conducătorii Bisericii lui Dumnezeu, a găsit necesar să povățuiască preoția, pe toți slujitorii bisericești și pe păstoriții lor, spre acest drum luminos. În cadrul organizării sinodale a Bisericii Ortodoxe, toate măsurile de îndreptare și de orientare a clerului și a credincioșilor sînt expresia gîndurilor bune și înțelepte ale membrilor Sfîntului Sinod. Înaltul for bisericesc își dă sprijinul și colaborarea activă și totală în lupta pentru menținerea și apărarea păcii și pentru deplina reușită a tuturor măsurilor pe care Statul le întreprinde spre dezvoltarea și înflorirea Patriei noastre. Chemări ale Sfîntului Sinod ne-au pus în mînă arma duhovnicească a iubirii. Și acolo unde sălășluiește iubirea se netezesc drumurile pentru împreuna-viețuire pașnică a oamenilor.

Sfîntul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române s-a adresat de mai multe ori cu frățească dragoste nu numai fiilor Bisericii noastre, ci și tuturor celorlalți credincioși creștini din țara noastră, chemîndu-i să strîngă rîndurile în jurul celor ce s-au ridicat și apără cu hotărîre steagul păcii și al fericirii neamului omenesc.

Sfîntul Sinod îndeamnă pe toți să urmeze cu sfințenie Evanghelia lui Hristos, «Domnul Păcii», și să sprijine neîncetat și din toate puterile lupta sfîntă a poporului nostru pentru apărarea păcii, munca lui pașnică și creatoare pentru propășirea și înflorirea Patriei²².

Sfîntul Sinod a stabilit îndatoriri precise de ordin catehetic, evanghelic și pastoral care trebuie să fie îndeplinite de preoți în timpul sfințelor slujbe. S-a introdus de asemenea cîntarea omofonă în bisericile noastre.

nodalității, după care ne conducem... Sustragerea de la obligațiile ce ne revin în urma hotărîrilor Sfîntului Sinod contravine rînduielilor bisericești și răpește sinodalității noastre eficiența necesară... Noi, membrii Sfîntului Sinod, în primul rînd, trebuie să veghem la păstrarea spiritului sinodalității» («Biserica Ortodoxă Română», LXXXVII (1969), nr. 11—12, p. 1296—1297).

20. *Apostolat Social*, X, p. 54, 120.

21. Firmilian, Mitropolitul Olteniei, *Cuvîntare la deschiderea cursurilor de îndrumare a celei de a IX-a serii de preoți*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXIX (1951), nr. 1—2, p. 38.

22. *Apostolat Social*, IV, p. 139, 142, 166, 184 și 435 ; vol. V, și vol. VI, p. 323 ; *Pastorală Sfîntului Sinod către clerul și credincioșii ortodocși și către toți creștinii din R.P.R.*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXVIII (1950), nr. 3—6, p. 166.

Biserica noastră a primit buna ei organizare cu unanimitate de voturi a tuturor membrilor Sfântului Sinod. Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian, pe drept cuvânt, a spus acum câțiva ani: «Odată cu înscăunarea Smereniei Mele ca Patriarh s-a restabilit și piatra unghiulară pe care se reazemă tot edificiul Bisericii Ortodoxe Române, i s-a restatornicit Bisericii Ortodoxe Române solidaritatea frățească între membrii Sfântului Sinod»²³. Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian împreună cu întregul Sfânt Sinod hotărăsc totdeauna asupra celor mai folositoare măsuri pentru Biserică, pentru cler și pentru toți credincioșii²⁴.

Principiul sinodalității în gândirea și înfăptuirea Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian este, în miezul său, principiul apostolic al organizării și conducerii Bisericii, principiu dezvoltat în epoca patristică, continuat până astăzi în toate Bisericile Ortodoxe, promovat și continuat de Prea Fericirea Sa în atmosfera cea nouă și prielnică din țara noastră, încadrat în coordonatele mari în contextul conducerii și organizării societății după principiul muncii diriguitoare colective.

Principiul conducerii sinodale conceput și aplicat în sfînta noastră Biserică în felul arătat aici ne ajută, în rezolvarea problemelor spirituale obștești, să lucrăm mereu sub umbrirea, luminarea și întărirea Sfîntului Duh (Fapte XV, 6 și 28).

23. *Apostolat Social*, IV, p. 183—184, 233 și 342, vol. X, p. 277.

24. *Apostolat Social*, X, p. 60.

Pr. Prof. Ion Bria

COORDONATE ALE TEOLOGIEI ORTODOXE ROMÂNE

Una din laturile esențiale ale activității Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian din cei 25 de ani de arhipăstorie, a fost aceea a promovării teologiei într-un spirit corespunzător cu misiunea Bisericii în lumea de azi, misiune pe care a conceput-o ca un «apostolat social».

Cea dintâi acțiune în cadrul acestui program de promovare a teologiei a fost aceea de a reda teologiei ortodoxe române un autentic *spirit bisericesc*, în locul spiritului laicizant din vechea teologie, prin aducerea școlilor de învățămînt teologic sub directa îndrumare și supraveghere a Sfîntului Sinod și prin corelarea cercetării teologice cu nevoile multiple ale vieții bisericești. Teologia nu mai este concepută ca un sector autonom și izolat în viața Bisericii. Teologia este o funcție importantă a Bisericii, este angajată față de Biserică și poartă răspundere pentru rezolvarea problemelor teologice și practice care se pun Bisericii. Teologia și Biserica sînt două noțiuni inseparabile. Astfel, Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian a conceput școala teologică — aceasă vatră de cultură bisericească de la care clerul așteaptă să primească «îndrumare și lumină» (*Apostolat Social*, vol. V, p. 18), anume «ca o școală adevărată a Bisericii, care ființează în Biserică și pentru Biserică» (*Apostolat Social*, vol. IV, p. 134). În acest sens «corpul profesoral a înțeles că rădăcinile învățămîntului teologic trebuie să-și tragă seva din tezaurul doctrinar al Bisericii și că roadele strădaniilor sale trebuie să aparțină Bisericii». (*Ibidem*).

De fapt, în rezolvarea problemelor atît pe plan intern cît și pe plan ecumenic, ierarhia a avut în profesorii de teologie cei mai direcți și competenți colaboratori: «profesorii de teologie sînt chemați la o muncă încordată, pentru ajutorarea ierarhiei, pentru rezolvarea acestor probleme» (*Apostolat Social*, vol. IX, p. 52).

Integrarea teologiei în viața Bisericii a impus cercetării teologice probleme și sarcini și pentru a răspunde acestora era necesară o «teologie nu numai teoretică, ci și practică pentru nevoile Bisericii» (*Apostolat Social*, vol. IX, p. 150). «Timpurile actuale — spune Prea Fericitul Patriarh Justinian — au adus cu ele sarcini noi și pentru profesorii de teologie. Ei au trebuit să se coboare din sferele teoretice pe tărîmul teologiei pentru viață, să nu mai facă, așa cum se făcea odinioară, teologie pentru teologie, ci să facă teologie pentru viață, să meargă în pas cu nevoile de manifestare în actualitate ale Bisericii» (*Apostolat Social* vol. IX, p. 51).

Prin urmare «noua orientare a învățămîntului teologic a creat nu numai posibilitatea ca așezămintele de cultură teologică să fie aduse sub directa îndrumare și supraveghere a Bisericii, ci și posibilitatea ca teologia să fie pusă în slujba vieții, în slujba problemelor curente care se pun Bisericii și lumii actuale, studiile și cercetările teologice trebuind

să reprezinte contribuții reale și eficiente ale Bisericii, atât în problemele ei, cât și în cele ale omenirii contemporane» (*Apostolat Social*, vol. X, p. 53).

Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian a subliniat printre altele ce importanță are legătura dintre studierea și predarea teologiei, pe de o parte, și viața duhovnicească și exemplul profesorului de teologie, pe de altă parte. Viața duhovnicească a profesorului de teologie trebuie să constituie un exemplu pentru studenții teologi: «Trebuie să ții seama de pilda cea bună pe care trebuie să o dați studenților, prin viața Dvs. de profesori, prin comportarea pe care trebuie să o aveți la tot pasul și, mai ales, prin dragostea desăvârșită față de creșterea și întărirea lor sufletească» (*Apostolat Social*, vol. VII, p. 135). Răspunderea profesorilor de teologie este dublă, pentru că misiunea lor are în vedere nu numai predarea de cunoștințe teoretice ci și procesul de formare spirituală a studenților: «Ei nu se pot mulțumi numai cu munca pe care o face semănătorul; nu pot să socotească slujba lor deplină dacă se vor mărgini să dea studenților și elevilor cunoștințe multe din disciplinele noastre. Ei trebuie să poarte grija ca în sufletele elevilor și studenților aceste cunoștințe să încolțească, să crească și să rodească. Pentru aceasta e nevoie ca ei să dăruiască tinerilor lor ucenici toată lumina minții lor, toată căldura sufletului lor, toată dragostea inimii lor; să nu fie numai învățători, ci și părinți, urmărind cu iubire părintească sporirea cărturărească și duhovnicească a fiilor lor întru Hristos» (*Apostolat Social*, vol. VII, p. 134).

În legătură cu aceasta, Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian a subliniat necesitatea ca teologul ortodox să fie și slujitor la altar.

O teologie «în Biserică și pentru Biserică» a însemnat o teologie angajată față de preocupările fundamentale ale Bisericii Ortodoxe Române din acest timp, și anume: pastorația credincioșilor, «apostolatul social» și ecumenismul.

Teologia în slujba pastorației. — În ultimul sfert de veac, întreaga teologie ortodoxă română a fost pusă în slujba pastorației, adică a pregătirii preotului anume pentru slujirea de păstor. Teologia trebuia să dea temei și perspectivă noii orientări pastorale a învățămîntului teologic și a clerului.

Constatînd că fostele facultăți de teologie «n-au izbutit decît în mică măsură să pregătească preoți devotați altarului și misiunii lor de păstori sufletești» (*Apostolat Social*, vol. IV, p. 80), și că, din această cauză, vremurile noi «au găsit un cler îndepărtat de misiunea lui de slujitor al lui Dumnezeu» (*Ibidem*, p. 370), angrenat adeseori în treburile parabisericești și parasacerdotale, Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian a cerut școlilor de teologie să se dedice în primul rînd pregătirii pastorale a studenților și a preoților. Făcînd aceasta, «Sfîntul Sinod a readus Institutul teologic pe făgașul rosturilor sale firești, atunci cînd i-a cerut să-și închine toată activitatea pregătirii de slujitori ai altarului lui Hristos» (*Ibidem*, p. 135).

Astfel, sarcina principală a teologilor a fost aceea de a răspunde cerinței școlilor de teologie de a face studenților o reală și autentică pregătire pentru preoție (*Apostolat Social*, vol. VII, p. 39), prin cursuri, prin publicații și manuale.

Desigur că în această acțiune nu era vorba doar de a justifica noi metode pastorale corespunzătoare timpului, ci chiar de o nouă concepție despre pastorație, concepție care are în centrul ei imaginea de părinte a preotului. Pentru Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian, preotul este înainte de orice *părinte* sufletească (*Ibidem*, p. 16): «Fiecare slujitor al altarului să-și amintească neîncetat că el este, în parohia sa, păstorul care va da seama înaintea Dreptului Judecător de toate suferințele ce i s-au încredințat spre a le călăuzi nu către pierzanie, ci către mîntuire și viață veșnică, după cuvîntul profetului Iezechiel (XXXIII, 7—8)» (*Ibidem*, p. 130). Raportul dintre ierarhie și păstoriți este descris tot în termenii relației dintre părinte și fii: «Autoritatea episcopatului în Biserică este autoritatea părintească și nu poate fi exercitată decît avînd ca permanent temei dragostea față de cei asupra cărora se exercită» (*Ibidem*, p. 59). Dintre toate titlurile ce i se cuvin ca Întîistătător al Bisericii noastre, Prea Fericitul Sa preferă titlul de «părinte» deoarece el exprimă cea mai intimă apropiere față de păstoriții săi: «De aceea și eu păstorul vostru duhovnicesc — ca unul căruia Dumnezeu mi-a încredințat sufletele voastre spre a da socoteală de ele înaintea Scaunului Judecății celei mari — am ales din dumnezeieștile Scripturi un mînunchi de sfinte povățuiri, pe care vi le dăruiesc cu dragoste de părinte» (*Ibidem*, p. 72).

Văzută prin prisma noțiunii de «părinte», misiunea preotului se identifică cu slujirea lui Dumnezeu care este inseparabilă de slujirea oamenilor. «Preoția creștinului este o preoție a slujirii lui Dumnezeu prin slujirea oamenilor. De aceea pastorația preotului ortodox nu constă în dominație și autoritate, ci în slujire umană și plină de răspundere. Astăzi se vorbește pretutindeni despre datoria Bisericii de a fi o Biserică slujitoare, combătîndu-se acel spirit triumfalist, care a dus unele Biserici în trecut să înțeleagă misiunea ca dominație asupra lumii» (*Apostolat Social*, vol. X, p. 337).

Teologia în slujba «apostolatului social». — Fără îndoială că «apostolatul social» constituie caracteristica fundamentală a activității Bisericii Ortodoxe Române în ultimul sfert de veac. Vorbind despre obîrșia «apostolatului social», Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian a spus: «Doctrina «apostolatului social» s-a născut din integrarea mea în realitățile vieții bisericești și naționale a poporului nostru» (*Apostolat Social*, vol. VII, p. 8). Este de observat aici faptul că adaptarea Bisericii și integrarea ei în realitățile sociale ale țării n-a însemnat o renunțare la principiile creștine ale misiunii Bisericii: «Biserica se găsește în pas cu vremea, fără ca prin aceasta să abdice de la marile ei îndatoriri și răspunderi și fără să coboare nimic din învățătura și prestigiul ei» (*Apostolat Social*, vol. IV, p. 106).

Apostolatul social nu poate fi înțeles deci în mod unilateral, sau ca un compromis sociologic în care s-ar fi angajat Biserica : «Atitudinea Bisericii noastre față de feluritele probleme ridicate de viața pămîntească a oamenilor — viață care se găsește în permanentă transformare — nu este dictată de calcule sau interese de moment, ci de dogmele și canoanele ei, păstrate cu sfințenie de cînd au fost statornicite de sfințele sinoade și pînă azi. De aceea, întreaga activitate a Bisericii și a tuturor instituțiilor ei, trebuie să se desfășoare pretutindeni în cea mai deplină concordanță cu învățătura Evangheliei, cu dogmele și canoanele, care rămîn unicul îndreptar de viață al slujitorilor și credincioșilor Bisericii noastre celei dreptmăritoare» (*Apostolat Social*, vol. VII, p. 54).

Esența «apostolatului social» promovat de Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian constă anume în faptul că el a ținut o cumpănire organică între «păstrarea a ceea ce este dumnezeiesc și pururea valabil în Biserică și între aplecarea ei spre necesitățile legate de vremea schimbătoare a omenirii care aspiră la un progres neconținut...» («Biserica Ortodoxă Română», LXXXVIII (1970), nr. 7—8, p. 650). De fapt, numai această dublă legătură, legătura cu Dumnezeu și legătura cu poporul credincios, a adus în Biserica noastră un spirit nou, un spirit de deschidere față de aspectul concret al existenței credincioșilor. Spiritul «apostolatului social» a făcut ca Biserica noastră, păstrînd fîgașul tradiției, să nu stea pe loc ci să înainteze : «Această înțeleaptă îmbinare și cumpănire a ferit Biserica noastră atît de conservatorismul rigid, neînțelegător al lumii contemporane, cît și de secularismul care sacrifică credința în Dumnezeu cel transcendent și în dumnezeirea lui Iisus Hristos. De aceea Biserica noastră a putut fi în acest sfert de veac în același timp o Biserică înnoită și o Biserică a tradiției..., o Biserică ferită de zguduiri, de dispute și de dezbinări și totuși o Biserică deschisă timpului, adoptînd cu curaj, în slujirea pastorală a preoției și în teologia ei poziții de înțelegere față de atîtea noi probleme pe care lumea de azi le pune creștinismului» (*Ibidem*, p. 650).

Prin urmare, «apostolatul social» îmbină această dublă slujire fără de care nu se poate concepe însăși misiunea Bisericii : «Apostolatul social» pe care l-am propovăduit și l-am practicat pînă în prezent, dorim să fie mai departe un apostolat al iubirii și al slujirii evanghelice și patristice, plin de răspundere față de Dumnezeu și față de oameni» (*Apostolat Social*, vol. X, p. 328). El reprezintă o chemare și o datorie a tuturor slujitorilor Bisericii noastre : «Pe drumul acesta al propovăduirii învățăturilor lui Hristos și al slujirii poporului, dorim să meargă de acum înainte toți slujitorii altarului» (*Apostolat Social*, vol. IV, p. 81).

Deschiderea Bisericii față de lume a însemnat pentru teologie o confruntare utilă și pozitivă, deoarece ea a putut înțelege astfel învățăturile de credință așa cum ele sînt trăite în contextul istoric al vieții credincioșilor : «Nu e mai puțin adevărat că pastorația și teologia ortodoxă română a privit ea însăși viața nouă din preocuparea față de om și de lume, că însăși înțelegerea lui Dumnezeu, a întrupării Fiului Său, a operei Lui de mîntuire, a mîntuirii în general, a eshatologiei și a îndumnezeirii omului au devenit mai vii și mai profunde, sau mai puțin

schematică și abstractă, prin aprofundarea înțelegerii omului concret, a relațiilor lui superioare cu semenii săi, a lumii, mai ales a lumii în mișcarea ei spre țințe superioare de dreptate, de frățietate» («Biserica Ortodoxă Română», LXXXVIII (1970), nr. 7—8, p. 651).

Teologia în slujba ecumenismului. — Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian a dat o importanță deosebită studierii din diferite laturi a ecumenismului, deoarece Ortodoxia este prin însăși ființa ei o Biserică a unității și a slujirii. În ultima vreme, teologia ortodoxă română a abordat trei aspecte principale ale ecumenismului: a) local; b) teologic și c) practic sau de slujire.

a) În ce privește ecumenismul local, al cărui inițiator este, Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian a subliniat mai ales roadele acestuia atât din punct de vedere practic cât și teoretic. Adresându-se într-o ocazie conducătorului cultului mozaic din România, Prea Fericitul Părinte Patriarh a spus: «sîntem datori ca din sururile și filele bătrînelor scripturi și din înțelepciunea și tradiția noastră milenară să scoatem și să valorificăm, pentru vremurile noastre, înaltele principii de umanitate, de dragoste pentru adevăr, de respect pentru viața și drepturile fundamentale ale omului...» (*Apostolat Social*, vol. IX, p. 96).

Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian a subliniat importanța ecumenismului local ca factor de unitate națională și a scos în evidență faptul că numai o cultură superioară teologică poate să ajute pe preoți să înțeleagă acest sens și rol al ecumenismului local: «O cultură spirituală și generală a preoților ortodocși români, care să ajute la ridicarea nivelului de cultură spirituală a credincioșilor, e necesară nu numai pentru prestigiul lor, al Bisericii Ortodoxe Române și al credincioșilor noștri, ci și pentru dezvoltarea unor relații de frățietate, de comunicare vie și de respect reciproc între culte în aceste timpuri de intense preocupări ecumenice, putînd contribui și ea la coeziunea sufletească între cetățenii de diferite credințe din patria noastră» (*Ibidem*, p. 227).

b) Latura teologică a ecumenismului a fost abordată cu un deosebit interes și competență de către ierarhii și teologii Bisericii noastre. «Sfîntul Sinod și teologii noștri — afirmă Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian — au găsit soluții juste pentru problemele legate de unitatea creștină, soluții pe care le-au prezentat la diferite întruniri intercreștine» (*Apostolat Social*, vol. X, p. 246).

Contribuția teologiei ortodoxe române la activitatea Consiliului Ecumenic al Bisericilor a fost apreciată de Prea Fericirea Sa astfel: «Reintrată după cel de al doilea război mondial în Consiliul Ecumenic al Bisericilor, în 1961, Biserica Ortodoxă Română îmbogățește în chip deschis gîndirea și acțiunea ecumenică a acestui mare for intercreștin și internațional, alături de celelalte Biserici Ortodoxe surori» (*Apostolat Social*, vol. IX, p. 262). «Cît privește Biserica Ortodoxă Română, spune Prea Fericirea Sa, ea colaborează activ la opera Consiliului Ecumenic al Bisericilor; Biserica și teologia română sînt preocupate de problemele ecumenice și contribuie la rezolvarea lor cu toate mijloacele și posibilitățile lor» (*Ibidem*, p. 108).

Biserica Ortodoxă Română se află acum angajată în dialog teologic cu diverse Biserici creștine, căruia teologia noastră trebuie să-i răspundă în modul cel mai corespunzător: «Teologia Bisericii noastre Ortodoxe va trebui să întreprindă un efort comun, pentru a găsi modul în care expresiile diferite actuale să nu mai fie un obstacol în calea mărturisirii comune a credinței noastre atât de apropiate», spunea Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian într-o cuvîntare rostită în fața membrilor Sfîntului Sinod al Bisericii Etiopiene (*Apostolat Social*, vol. X, p. 173). În ultimii ani Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian a exprimat într-un mod foarte clar ce sens are pentru teologia română expresia «unitate în diversitate» și ce relație este între «unitate» și «unire»: «Unirea Bisericii nu poate fi pusă înaintea unității Bisericii, adică unitatea în diversitate a Bisericii trebuie rezolvată înaintea unirii Bisericii. De aceea trebuie să lucrăm mai întîi pentru unitatea în diversitate a creștinătății, pentru o colaborare pe picior de egalitate și respect reciproc. Unirea înțilnește multe piedici, pe cînd unitatea în diversitate oferă nenumărate posibilități pentru conlucrarea Bisericii» (*Ibidem*, p. 246). Unitatea în diversitate premerge deci unirii Bisericii: «Desigur, nu neglijăm faptul că de-a lungul vremii Bisericele s-au constituit în forme confesionale diferite, din tiparul cărora e greu să iasă azi spre a se încadra într-o organizație unitară și uniformă. Dar tocmai pentru aceea subliniem că unirea Bisericii este un țel căruia trebuie să-i premeargă acțiunea unității creștine, înțelegînd prin aceasta o unitate în diversitate» (*Ibidem*, p. 304).

De asemenea, Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian a precizat în ce constă sensul autentic al ecumenismului, care nu trebuie identificat cu confesionalismul sau prozelitismul: «Biserica Ortodoxă Română dezaprobă orice ecumenism confesional și ea a militat și militează pentru un ecumenism creștin la care să participe toate Bisericile creștine, pentru a se pune capăt în mod real oricărei polemici între ele» (*Ibidem*, p. 307).

c) Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian a promovat «un ecumenism integral» care concepe refacerea unității creștinilor ca nedespărțită de slujirea creștină față de lume. Ecumenismul slujirii — parte integrantă din ecumenismul creștin, alături de ecumenismul teologic — a fost influențat în mod firesc de năzuințele spre unitate ale omenirii actuale: «Sîntem îndreptățiți să conchidem că era în care intrăm este o eră nouă și din punct de vedere spiritual. Căci noutatea ei constă în primul rînd în descoperirea mai deplină a importanței omului, a dimensiunilor lui de adîncimi necunoscute înainte, adîncimi care au un caracter spiritual» (*Ibidem*).

Această chemare a lumii a determinat pe teologii de diferite confesiuni să studieze în comun mai ales consecințele practice implicate în adevărurile de credință: «Convorbirile teologice între Biserici în era noastră, nu mai au un caracter abstract-teoretic, ci temele teologice sînt privite în consecințele practice implicate în ele» ... «Bisericile și teologii au început să vadă, în timpul nostru, în punctele de credință

implicațiile lor practice, sau legătura acestor puncte cu lumea, cu viața, cu responsabilitatea creștină în lume. Dumnezeu ne provoacă prin lumea de azi să ieșim din turnul de fildeș al unei teologii pur speculative, sau al unor trăiri pur interioare, care erau legate adeseori de niște satisfacții prea comode și prea individualiste. Punctele de credință încep să-și arate reliefurile lor practice; ele se descoperă ca puncte de plecare pentru înțelegerea lumii, a istoriei, a frământărilor omenirii în cursul ei, a responsabilității creștine în ea. În acest fel teologia devine, din teologie pentru speculație și individuală, teologie pentru slujire, teologie care se împlinește ca faptă pentru oameni» (*Ibidem*, p. 282).

Și în această direcție a ecumenismului slujirii teologii români și-au adus o contribuție importantă: «Așezămintele de învățămînt teologic ale Bisericii Ortodoxe Române, cursurile de îndrumare pentru preoți și conferințele de orientare, au dovedit o creștere a nivelului lor teologic, o preocupare permanentă pentru confruntarea teologiei românești cu problemele care preocupă creștinătatea de pretutindeni» (*Apostolat Social*, vol. IX, p. 26—27). Unul din subiectele care l-au preocupat pe Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian a fost acela al obârșiei creștinismului românesc și al specificului Ortodoxiei românești.

Biserica Ortodoxă Română, face parte din marea familie a Ortodoxiei răsăritene cu care deține o strînsă unitate dogmatică, liturgică, spirituală și canonică, dar pe plan național sau local ea este organizată ca o patriarhie autocefală. Caracterul ei «local» constă nu numai în modul ei de organizare autonomă și de conducere autocefală, ci mai ales în *etosul* sau spiritul ei propriu, care îi conferă o identitate specifică în ansamblul Ortodoxiei. Se poate vorbi astfel de o *Ortodoxie românească*, a cărei trăsătură fundamentală o constituie această întruchipare a credinței creștine în planul istoriei naționale, în ordinea etică și valorică a poporului român.

Biserica Ortodoxă Română, afirmă Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian, este «legată de ființa neamului românesc încă de la zămislirea lui» (*Apostolat Social*, vol. X, p. 226). Identitatea Ortodoxiei românești este conferită tocmai de modul în care credința creștină și-a imprimat pecetea sa pe frământătura din care s-a încheat neamul românesc. Prea Fericitul a scos în evidență în mod permanent adevărul că creștinismul românesc are nu numai o origine apostolică (*Apostolat Social*, vol. VI, p. 146), ci și că acesta păstrează fondul de spiritualitate transmis de străbunii poporului nostru: «Pe fondul acesta de rară curăție sufletească al «geților nemuritori» s-a putut lesne altoi creștinismul autentic al primelor veacuri și neamul românesc, care s-a născut în acest climat de aleasă spiritualitate, se socotește îndreptățit să spună despre sine că a apărut pe arena istoriei universale, de la început, ca un popor creștin» (*Ibidem*, p. 67).

Ortodoxia românească este de fapt o sinteză a valorilor și însușirilor proprii creștinismului și strămoșilor poporului român: «Creștinismul nostru apostolic a înrădăcinat în ființa noastră etică simțul solidarității și al întrajutorării, luminînd și cultivînd în același timp dorul

vechi al strămoșilor noștri pentru lumea de dincolo» (*Ibidem*). În fond, «valoarea cea mare a creștinismului românesc rezultă din felul în care strămoșii noștri au înțeles și trăit această învățătură dumnezeiască» (*Ibidem*, p. 149).

În istoria poporului român Biserica Ortodoxă a constituit un sprijin al unității noastre politice și al conștiinței noastre naționale: «Unit prin aceeași origine, prin aceeași limbă, prin aceeași lege sau credință religioasă, prin aceleași datini, prin aceeași străveche civilizație și cultură daco-romană, poporul român și-a făurit o conștiință de sine atît de bine închegată și de o tărie atît de mare, încît nimic n-a putut-o înfrînge» (*Apostolat Social*, vol. X, p. 128). Ortodoxia românească a contribuit la cultivarea conștiinței de sine a poporului român: «Prin rugăciunile ei în limba poporului, prin datinile religioase, în miezul cărora colindele stau mărturie vie a vechimii limbii și a poporului român, ca și prin tipăriturile ce se făceau pentru folosul românilor de pretutindeni, Biserica a contribuit în mod constant la făurirea unității și a ținut mereu vie conștiința de sine a poporului nostru și de unitate politică» (*Ibidem*, p. 129).

Pentru toate aceste motive Prea Fericirea Sa admiră și respectă monumentele care dau mărturie despre obîrșia și istoria creștinismului românesc: «Eu am o concepție specială despre biserici în general. Eu sînt mai mulțumit cu bisericuțe de lemn, mici și sărace, dar în care să sălășluiește și să se roage suflete bogate. Nu bisericile aurite, împodobite cu pietre scumpe vor întări credința noastră, ci mai degrabă aceste bisericuțe de lemn în care s-au rugat atîtea generații de credincioși. Credința noastră o datorăm acestor bisericuțe sărace, construite pe culmi de dealuri și pe munți, de țărani noștri credincioși. Aceștia au temeluit credința noastră, au temeluit Biserica noastră» (*Apostolat Social*, vol. IV, p. 378).

Și astăzi, ca și în trecut, unitatea Bisericii Ortodoxe Române rămîne folositoare unității poporului român, de aceea, «este un interes general și o datorie a Bisericii Ortodoxe Române să realizeze și să păstreze în corpul întregit al statului român și în corpul Ortodoxiei ecumenice constituția sa organică una și uniformă, că o singură Biserică ce servește întregului popor» (*Apostolat Social*, vol. IX, p. 226).

Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian a făcut aprecieri elogioase la adresa teologilor ortodocși români: «Dacă pe tărîm cultural-teologic am făcut pași înainte — și poate pași destul de mari, apoi o datorăm oamenilor noștri de știință, corpului didactic de la cele două institute teologice și de la școlile de cîntăreți. Ei constituie forul științific cel mai înalt. Dacă revistele și tipăriturile noastre sînt la nivel înalt, pentru care s-au primit aprecieri elogioase de la Întîistătătorii Bisericilor de peste hotare, aceasta se datorește, profesorilor noștri, dragostei și rîvnei cu care s-au alăturat Sfîntului Sinod» (*Apostolat Social*, vol. VI, p. 15). În cuvîntul rostit în ședința solemnă a Sfîntului Sinod din iunie 1958, Prea Fericirea Sa a spus: «Nu pot uita pe vrednicii noștri dascăli de teologie, care au profesat disciplinele sacre în institute și seminarii, au

umplut cu scrisul lor paginile publicațiilor bisericești și au fost îndrumătorii luminați ai clerului de mir și cinului monahal întru înțelegerea problemelor sociale din doctrina creștină» (*Apostolat Social*, vol. VII, p. 8). Pentru Prea Fericirea Sa misiunea teologilor este aceea de a ajuta «Bisericele în rezolvarea problemelor pe care viața omenirii de astăzi le pune Bisericii creștine» (*Apostolat Social*, vol. IX, p. 144). Prin urmare, una din caracteristicile teologiei ortodoxe române actuale este aplecarea ei spre aspectele concrete ale vieții credincioșilor, spre nevoile existenței lor pămîntești, spre aspirațiile lor sociale. Aceasta, deoarece ea a înțeles în ultima vreme că credința creștină angajează pe credincios nu numai într-o direcție personală, spre comuniunea cu Dumnezeu, ci și într-o direcție comunitară, spre comuniunea cu semenii săi, cu colectivitatea umană în care trăiește. Credința creștină are deci și un legitim sens moral, uman, comunitar, și de aceea Biserica nu se poate separa de lume, ci ea trăiește în lume pentru transfigurarea lumii.

În fiecare perioadă a istoriei Bisericii noastre s-au ivit probleme noi cărora teologia trebuia să le dea răspunsul cuvenit. În vremea noastră, în domeniul apostolatului social, datoria teologiei române este să dea o nouă expresie dragostei față de patrie, sentimentului patriotic al credincioșilor noștri. Biserica noastră trăiește momentul istoric în care se cere o mobilizare activă a tuturor forțelor poporului nostru din toate sectoarele vieții naționale, în vederea îndeplinirii programului dezvoltării societății omenești. Este azi un lucru evident pentru toți că propășirea patriei noastre este opera întregului popor și că această operă presupune un grandios efort colectiv național. Statul român se bizuie în îndeplinirea acestui program pe unitatea întregului popor, pe solidaritatea tuturor cetățenilor săi.

Teologii și preoții ortodocși români pot sprijini această acțiune arătînd ce importanță are pentru credincioși viața obștească și iubirea de patrie. Teologii și preoții noștri au fost alături de poporul nostru în toate fazele prin care a trecut construirea noii societăți de la înlăturarea urmelor războiului și a analfabetismului pînă la treptele de înflorire din ziua de azi. Astăzi ei sînt chemați să dea o mai mare amploare și intensitate vieții de obște. Ideea de colectivitate nu este o idee abstractă, deoarece comunitatea reprezintă mediul în care credincioșii noștri își manifestă iubirea lor. Prin slujirea obștei, credincioșii se mențin într-o legătură vitală cu semenii lor, intră într-o solidaritate activă cu toți oamenii. Prin urmare, iubirea față de patrie se manifestă azi ca preocupare pentru întărirea vieții de obște, pentru solidaritate cu întregul popor în efortul său de îndeplinire a unei societăți mai umane și mai bune.

Din punctul de vedere al cercetării teologice, este momentul în care teologia ar trebui să ia în considerare cu mai mult interes experiența pastorală și obștească a preoților de parohie. Așa cum s-a văzut, una din îndeplinirile Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian este aceea că a adus teologia într-un contact mai direct cu problemele majore actuale ale Bisericii noastre. În ultimul sfert de secol, teologia noastră s-a apro-

piat mai mult de viața Bisericii, căutînd să evite separarea dintre teologia cu caracter științific, academic și practica pastorală a preoților. În acest sens teologii au devenit responsabili de orientarea pastorală a preoților, iar preoții au fost datori să țină seama de rezultatele cercetărilor teologice.

Preoții de parohie pot aduce și ei o contribuție la gîndirea teologică a Bisericii noastre, căci preotul slujește nu numai la altar, nu numai preocupărilor religioase ale credincioșilor. Preotul face pe lîngă experiența sa liturgică și o experiență umană, întîlnind pe credincioșii săi în aspectele cele mai concrete ale vieții lor. Iar prin ei, preoții fac cunoștință cu preocupările sociale ale țării, căci problemele societății sînt și problemele credincioșilor noștri. Iată de ce pastorația de azi, ca de altfel și teologia, devine din ce în ce mai mult o pastorație responsabilă, în sensul că preotul, ca de altfel și teologul, trebuie să ia atitudine fermă și sinceră față de realitățile istorice ale vieții bisericești. Preotul nu poate fi indiferent față de marile experiențe și aspirații sociale ale credincioșilor săi. Prin urmare, preotul este nu numai predicator la amvon și liturghisitor la altar, ci și cetățean al unei obști umane și sociale. Acolo, în parohie, el are marele privilegiu, de a cunoaște pe viu, în mod concret, efectul învățăturii și al exemplului său etic și civic.

De fapt, tocmai aici la nivelul întîlnirii dintre preot și credincios se aplică în primul rînd «apostolatul social». Preoții înfăptuiesc în modul cel mai direct apostolatul social pe plan parohial, și de această experiență pastorală și socială trebuie să țină seamă teologii. Prin urmare, pentru a răspunde marilor probleme ale epocii și pentru a contribui la progresul spiritual al poporului român, Biserica Ortodoxă Română are nevoie nu numai de cercetările profesorilor de teologie și ale specialiștilor, ci și de experiența pastorală a preoților și mai ales de aplicarea apostolatului social pe plan parohial. Există preoți de parohie care, prin predica lor, prin exemplul lor moral și civic au adus contribuții importante la teologia și practica apostolatului social caracteristic Bisericii noastre.

Pr. Prof. Dumitru Stăniloae

ÎNVĂȚĂTURA SFÎNTULUI ATANASIE CEL MARE DESPRE MÎNTUIRE

*Cu prilejul împlinirii a 1600 de ani de la săvîrșirea lui
din viața pămîntească (mai 373)*

Sfîntul Atanasie cel Mare a fost marele apărător al învățaturii despre Dumnezeu și Iisus Hristos. Dar el nu a apărut această învățătură dintr-un interes teoretic, ci pentru că și-a dat seama că de Dumnezeu și Iisus Hristos este legată mîntuirea noastră în sensul ei deplin și definitiv.

Mîntuirea în acest sens nu e posibilă decît printr-o unire a creaturii cu Dumnezeu, izvorul suprem al vieții, sau Viața propriu-zisă. Unirea aceasta cînd e deplină produce îndumnezeirea ființei umane. Și numai îndumnezeirea reprezintă o imprimare a trăsăturilor dumnezeiești în această ființă, adică o unire interioară a ei cu Dumnezeu. Numai prin ea omul care crede devine el însuși subiect al trăsăturilor divine prin har, adică își însușește ca niște trăsături proprii trăsăturile și puterile divine, datorită cărora moartea nu-l mai poate birui.

Orice altfel de mîntuire este amenințată să fie iarăși anulată de păcat și de moarte. «Căci diavolul, purtînd pururea lupta cu creatura, ca unul ce e și el creatură, iar omul fiind la mijloc, ar fi fost pururea supus morții, neavînd pe cineva în care și prin care unindu-se cu Dumnezeu să rămînă liber de orice teamă. De aceea adevărul arată că Cuvîntul nu e dintre cele create, ci mai vîrtos Creatorul lor. În această calitate a luat El corpul creat și omenesc, ca înnoindu-l pe acesta, să-l îndumnezeiască și astfel să ne introducă pe noi toți în Împărăția cerurilor, după asemănarea Lui. Dar nu s-ar fi îndumnezit omul unindu-se cu o creatură, adică dacă Fiul n-ar fi fost Dumnezeu adevărat»¹.

Sau : «Dacă Fiul ar fi fost creatură, omul ar fi rămas mai departe muritor, neunindu-se cu Dumnezeu. Căci nu poate uni o creatură creaturile cu Dumnezeu, cînd și ea se cere după cineva care să o unească cu Dumnezeu. Nici nu poate fi o parte a creației mîntuitoare pentru creație, cînd ea însăși are nevoie de mîntuire. Ca să nu se întîmple acesta, a trimis Dumnezeu pe Fiul Său, Care a devenit Fiul omului, luînd trup creat ... Căci Cuvîntul, îmbrăcînd trupul, a desființat cu totul toată mușcătura șarpelui din el»².

Dar Sfîntul Atanasie nu concepe înlăturarea morții din trupul omenesc ca un rezultat al simplei imprimări a vieții divine mai puternice în trupul muritor, ci ca un rezultat al tăriei spirituale, pe care prezența dumnezeirii o insuflă acestei firi ca să poată birui ea însăși pornirile păcătoase. Iar imprimarea tăriei dumnezeiești în firea umană se arată

1. *Oratio II contra Arianos*, P. G., XXVI, 294.

2. *Op. cit.*, col. 293.

în tăria activă a acestei firi, într-o tărie de ordin spiritual-voluntar. Pornirile trupului sînt învinse în felul acesta și de noi înșine sau de efortul nostru spiritual. Aceste porniri fiind învinse, însăși moartea ca efect al slăbirii firii noastre, ca urmare a slăbirii spiritului în ea, va fi învinsă. «Căci orice fel de rău ce răsărea din mișcările trupești era tăiat, și împreună cu el a fost suprimată însăși moartea, rezultatul păcatului...». «Căci spre aceasta s-a arătat, cum a spus și Ioan, ca să desfacă lucrurile diavolului» (I Ioan III, 8). Iar acestea fiind desfăcute de trup, toți ne-am eliberat, în baza rudeniei (cu El) după trup, și ne-am unit cu Cuvîntul»³.

Deci mîntuirea înțeleasă ca îndumnezeire și ca victorie asupra morții, implicată în ea, are și aspectul unei întăriri a naturii umane prin întărirea spiritului ei.

Dar mîntuirea nu rezultă numai din întărirea spiritului împotriva ispitelor trupului, prin prezența plină de putere a lui Dumnezeu în el, ci capătă un caracter și mai complex, ba s-ar putea spune unul de-a dreptul paradoxal.

Căci victoria asupra morții — datorită întăririi spiritului nostru împotriva pornirilor cărnii sau a egoismului nostru, prin îndumnezeire — nu constă în puterea de a ocoli moartea, ci se obține printr-o acceptare a morții.

Sfîntul Atanasie vede deci mîntuirea rezultînd pe de o parte din îndumnezeirea naturii umane asumate de Fiul lui Dumnezeu, pe de alta din acceptarea morții acestei naturi. Neputîndu-se mîntui natura umană prin altă creatură, căci nu se puteau uni prin vreo altă creatură cu Dumnezeu, Fiul lui Dumnezeu ia El însuși trupul nostru creat, «ca odată ce toți sînt supuși morții, El fiind altul decît toți, să ofere morții pentru toți propriul său trup, și astfel întrucît toți au murit prin El, pe de o parte să se împlinească sentința (căci toți au murit în Hristos), pe de alta să devenim liberi de păcat și de blestem și să rămînem pentru totdeauna înviați din morți și îmbrăcați în nemurire și în nestrîcăciune»⁴.

Sfîntul Atanasie îmbină necesitatea îndumnezeirii și acceptării morții în vederea mîntuirii, într-un mod care nu diminuează importanța niciuneia din ele. Acceptarea morții a fost necesară pentru biruirea ei reală; dar fără prezența dumnezeirii, moartea, odată acceptată, n-ar fi putut fi biruită.

Argumentînd necesitatea acceptării morții pentru biruirea ei, Sfîntul Atanasie proclamă implicit insuficiența oricărei teorii care vede acceptarea morții din alt motiv decît acela al biruirii morții în trup și al învierii lui pentru veci, deci a oricărei alte teorii care nu unește importanța acceptării morții pentru mîntuire cu importanța îndumnezeirii și a învierii. El proclamă implicit insuficiența oricărei teorii care consideră mîntuirea realizîndu-se de către Hristos fără un efect direct în trupul lui și prin această în trupul tuturor. După Sfîntul Atanasie, mîntuirea nu se poate realiza printr-un act de putere dumnezeiască, execu-

3. *Ibidem*.4. *Ibidem*.

tat în afara trupului omenesc. E drept că el nu menționează decît o singură formă a unei astfel de mîntuiri exterioare, considerată de el insuficientă. Dar aceasta ne îndreptățește ca, în aprecierea acestei forme ca insuficientă de către Sfîntul Atanasie, să vedem implicată aprecierea de către el ca insuficientă a oricărei alte teorii despre o mîntuire realizată în mod exterior.

După Sfîntul Atanasie, dacă Hristos n-ar fi primit moartea în trupul Său, El n-ar fi învins-o pentru totdeauna, pentru că trupul nostru n-ar fi devenit purtătorul unei puteri dumnezeiești care învinge moartea din interior, care devine inaccesibil morții după ce odată a fost învins. Dacă Dumnezeu ar fi eliberat trupul nostru de moarte ținîndu-l în afara ei, acesta ar fi căzut iarăși sub puterea ei cum s-a întîmplat cu Adam: «Dacă, datorită puterii Sale, ar fi poruncit și blestemul s-ar fi dezlegat s-ar fi arătat puterea Celui ce a poruncit și omul ar fi devenit cum a fost și Adam înainte de cădere, primind harul din afară și neavîndu-l conexat cu trupul ... Ba poate ar fi fost și mai rău, căci a învățat să păcătuiască. Fiind astfel, dacă ar fi fost convins de șarpe, iarăși ar fi fost necesară porunca lui Dumnezeu pentru dezlegarea blestemului. Și așa ar fi fost o continuă trebuință de poruncă și oamenii ar fi rămas vinovați și supuși păcatului, avînd mereu nevoie de iertare și niciodată nu s-ar fi eliberat, fiind mereu trupuri și mereu biruiți de legea neputinței trupului»⁵.

Adevărul că moartea a putut fi biruită în mod real de Domnul nu-mai întrucît a fost primită în trupul Său, devine înțeles dacă luăm în considerare că și afectele (τὰ πάθη) au putut fi slăbite în trupul nostru numai întrucît au fost primite de Hristos în trupul Său. Căci moartea este, în ultimă analiză, și ea un afect, sau o trăsătură pătimitoare, trăsătura pătimitoare culminantă a trupului nostru.

Noțiunea afectului sau a patimii este foarte complexă. Ea înseamnă în general o stare de pasivitate, de neputință, de slăbiciune a naturii umane. Dar dincolo de acest caracter general, în noțiunea de afecte sau de patimi se cuprind mai multe categorii de slăbiciuni. Unele din ele sînt niște trebuințe absolut necesare care se cer satisfăcute în mod necondiționat pentru ca trupul să poată dura: așa e trebuința de mîncare, de băutură, de odihnă. Totuși satisfacerea lor neînsemnînd o eliberare a trupului de ele, nu-l eliberează pînă la urmă de sucombarea sub afectul culminant care este moartea. Satisfacerea lor procură o plăcere, nesatisfacerea lor o durere, care în forma ei culminantă însoțește moartea. Satisfacerea lor în limita necesară durării noastre părintești limitate nu e un păcat. Dar cînd le satisfacem nu numai pentru a exista, mulțumindu-ne cu plăcerea minimă produsă de satisfacerea impusă de simpla existență, ci pentru un plus de plăcere, sau exclusiv pentru plăcere, se produce păcatul. Ele se dezvoltă în lăcomie, în lux, în lascivitate trupească. Afectele se dezvoltă în acest caz în pasiuni care reprezintă, pe de o parte, o pasivitate sau o slăbiciune sporită a firii umane, cerîndu-și pe de altă parte satisfacerea cu o violență năpraznică.

5. *Op. cit.*, col. 292—293.

În cazul din urmă voința omului e enorm slăbită, dacă nu total anulată. Pe de altă parte, prin pasiuni acesta se manifestă ca dușman al lui Dumnezeu și al semenilor, necunoscînd decît poftele sale egoiste.

În afară de aceste afecte, a căror satisfacere, în limita inpusă de durarea în existență, în natura umană au mai apărut, într-o legătură cu ele, mîndria de orice fel, mînia, întristarea de moarte, cînd aceste afecte și cele anterioare nu pot fi satisfăcute.

Cea mai completă expunere a doctrinei despre afecte a făcut-o Sfîntul Maxim Mărturisitorul.

Sfîntul Maxim Mărturisitorul împarte afectele în două categorii: în afecte de plăcere și în afecte de durere, după cum satisfacerea lor este însoțită de plăcere sau de durere. Afectele de durere apar cînd firea noastră se află în anumite strîmtorări, sau chiar în preajma unor strîmtorări și a morții. Afectul în fața unor asemenea strîmtorări se numește frică. Aceste dureri sau frica de ele reprezintă și ele pe de o parte niște slăbiciuni, pe de alta, pot lua forme foarte violente. Dar nu sînt numite pasiuni în sensul rău al cuvîntului.

Sfîntul Maxim spune că aceste afecte au intrat în firea noastră prin căderea în păcat. Fiul lui Dumnezeu le-a luat asupra Sa împreună cu trupul Său, dar pe cele de plăcere nu în forma lor exagerată prin care căutau satisfacții de plăcere. De aceea Iisus a satisfăcut afectele de plăcere numai în limitele impuse de durata pămîntească a firii. Iar pe cele de durere nu le-a ocolit, ci le-a suportat pînă la moarte. Propriu-zis și pe cele de plăcere, cînd a văzut că voiau să-l domine sau cînd a socotit că e de folos să accepte moartea, le-a înfrînt, necăutînd o satisfacere a lor. De fapt cele două categorii de afecte stau într-o legătură. Căci omul fugind de durere, aleargă în brațele plăcerii ca la un antidot, iar plăcerile sînt urmate de durere.

Unitatea lor se arată și în faptul că împreună conduc spre afectul culminant care este moartea. Moartea e astfel afectul suprem de care se ferește omul atît prin satisfacerea afectelor de plăcere cît și prin ocolirea celor de durere, dar pînă la urmă chiar satisfacerea afectelor de plăcere îl duce la moarte, ca suprema durere dintre cele ce urmează plăcerilor. Dar dacă în moartea fără voie afectele biruiesc firea, în moartea acceptată de bunăvoie pentru o cauză mai înaltă afectele sînt, în mod paradoxal, biruite de fire, care a devenit iarăși puternică.

Hristos a scos prin această întărire a firii afectele din ea, sau le-a biruit, acceptînd afectul suprem de durere care este moartea. Propriu-zis le-a biruit însuși trupul lui, căci Cuvîntul nu le-a biruit fără trup ci prin trup. Dumnezeu Cuvîntul le-a biruit întărind trupul. Trupul participă la rîndul lui la lucrările dumnezeiești. «De aceea pămînd trupul, Cuvîntul nu era în afară. De aceea se numește pătîmirea Lui. Iar să-vîrșind lucrurile Tatălui, trupul nu era în afara Lui, ci Cuvîntul le să-vîrșea iarăși în el»⁶.

6. *Oratio III contra Arianos*, P. G., XXVI, 389.

Prin aceste afecte lucrau asupra omului căzut înseși puterile sata-nice. «Puterile rele își aveau, din pricina păcatului, lucrările lor ascunse în trăsătura pătimitoare primită de la Adam, ca într-o lege a firii ... După ce, prin biruința acestei încercări, venită prin plăcere (ispitirea de la începutul activității Mântuitorului), a zădărnicit planul puterilor, căpeteniilor și stăpîniilor celor rele, Domnul le-a îngăduit să-și pună în lucrare și a doua momeală (προσβολή), adică să vină și cu încercarea ce le mai rămăsese, cu ispita prin durere. În felul acesta, deșertîndu-și acelea veninul stricăcios al răutății lor, l-a ars ca printr-un foc, nimicindu-l cu totul din fire. Așa a dezbrăcat, în timpul morții pe cruce, căpeteniile și stăpîniile, întrucît a rămas neînfrînt de durere. Mai bine zis, s-a arătat înfricoșător împotriva morții, a scos din fire laturea de durere a trăsăturii pătimitoare, de care fugind omul cu voia, din pricina fricii, ca unul ce era chinuit pururea fără să vrea de frica morții, stăruia în robia plăcerii, numai și numai pentru a trăi» ⁷.

Sfîntul Maxim are ca precursor în această învățătură pe Sfîntul Atanasie. Reluînd cuvîntul Sfîntului Apostol Pavel: «Moartea a domnit de la Adam pînă la Hristos și asupra celor ce n-au păcătuit după ase-mănarea lui Adam» (Romani V, 14), Sfîntul Atanasie zice: «Astfel oamenii au rămas nu mai puțin muritori și alterabili, supuși propriilor pa-timi (afecte) ale firii. Acum însă Cuvîntul făcîndu-se om și însușindu-și cele ale trupului, acestea nu se mai ating de trupul lui, datorită Cuvîntului prezent în el, ci au fost arse de El. În consecință oamenii nu mai rămîn păcătoși și morți din cauza afectelor lor ci, înviind prin puterea Cuvîntului, rămîn nemuritori și inalterabili» ⁸.

Dacă Dumnezeu ar fi tămăduit aceste afecte (slăbiciunile, moartea) numai din afară, ele ar fi apărut din nou în firea noastră. De aceea și-a făcut Cuvîntul propriu Sieși trupul nostru cu afectele lui, ca să le biruiască dinăuntru și să mențină acest trup veșnic liber de ele. «Slăbiciunile noastre le-a tămăduit El însuși, ca să nu lase pe oameni iarăși supuși morții, vindecînd trupul numai din afară, cum a făcut totdeauna» ⁹.

La baza acestei doctrine stă concepția că firea noastră se menține numai prin puterea ce-i vine de la Dumnezeu prin legătura cu el. Afectele ca slăbiciuni și pasiunile ca slăbiciuni exagerate ale firii noastre, manifestate în violența lor, din teama de disperare, provin dintr-o rupere a legăturii naturii noastre cu Dumnezeu ca izvor de putere. Puterile rele întăreau aceste porniri din ea și chiar o slăbiciune exagerată în spiritul și trupul uman, prin iradierea din ele a lipsei de încredere în Dumnezeu. Legătura cu Dumnezeu aduce putere în spiritul și în trupul uman și micșorează slăbiciunea trupului și grija sufletului de a întări viața trupului și existența ființei umane în general prin satisfaceri necondiționate și exagerate ale afectelor, prin acumulări de bunuri materiale, prin poziții de dominare, prin tot felul de asigurări împotriva morții.

7. *Questiones ad Thalasium*, ch. 21.

8. *Ibidem*.

9. *Oratio III contra Arianos*, P. G., XXVI, 389.

Afectele se dezvoltă în astfel de pasiuni cu deosebire înainte de Hristos, cînd nu se știa că moartea nu e definitivă, că poate fi și a fost învinsă prin înviere.

După Hristos, credința în înviere îi face pe creștini să nu se teamă de moarte ca de un sfîrșit definitiv al vieții, deci nici să se lase robiți în mod exagerat de afecte ca mijloace de prelungire cu orice preț a vieții. Pe de altă parte, ei cred că din trupul înviat al lui Hristos le vin, prin Duhul Sfînt, puteri în suflet și în trup prin rugăciune. Toate rugăciunile Bisericii Ortodoxe cer, pe lîngă mîntuirea veșnică, putere de la Dumnezeu pentru trup și pentru suflet, pentru biruirea ispitelor, pentru luminarea și întărirea sufletului, ca să lupte împotriva păcatelor ca satisfacere exagerată a afectelor. În această putere e marea lor nădejde, nu în satisfacerea exagerată a afectelor.

Asceza ortodoxă, care e aplicarea acestei doctrine despre mîntuire prin oprirea dezvoltării afectelor în patimi, nu trebuie înțeleasă ca așteptînd totul de la încordarea omului, ci în primul rînd de la puterea lui Dumnezeu, de la puterea aflătoare în trupul înviat al lui Hristos, obținută de noi prin rugăciune. Rugăciunea este totdeauna o chemare a Duhului Sfînt, a Duhului lui Hristos, care ne face proprie nouă puterea lui Hristos. Rugăciunea are un rol tot așa de mare ca și înfrînarea în viața monahală ortodoxă și într-o măsură mai moderată în viața creștinilor ortodocși. Ea e o aplicare de fiecare zi a doctrinei sinergiei între efortul omului și puterea lui Dumnezeu obținută prin rugăciune, în cadrul Bisericii, care e concepută în primul rînd ca un cîmp al energiilor necreate divine, convertite și prelungite în energiile umane.

Doctrina Sfîntului Atanasie despre mîntuire are un caracter net spiritual și în consecință, o spiritualitate practică, transformatoare a întregii ființe umane, sau o voință de a spiritualiza întreg trupul și toată viața concretă a omului. În comparație cu ea teoria juridică a răscumpărării apare ca o adevărată mitologie. Poate această mitologie juridică explică reacția demitologizantă a lui Bultmann, care vrea să vadă mîntuirea într-o experiență spirituală. Este regretabil numai că această experiență spirituală nu e văzută ca eficace în viața concretă a omului, în relațiile lui sociale, în relațiile cu lumea.

Hristos efectuează eliberarea firii noastre de afecte și de moarte prin puterea Sa excepțională ca Logos dumnezeiesc, combinată cu voința Sa umană care se supune întru totul și conlucrează cu voia Sa dumnezeiască. Voind să fie nu numai Dumnezeu, ci și om, ca om cere prin rugăciune puterea dumnezeiască. Observăm aceasta, mai ales înainte de înfrîngerea ispitelor prin plăcere la începutul activității Sale și a ispitei prin durere, în preajma morții.

Numai pentru că Hristos a fost în calitate de Cuvîntul întrupat, nesupus patimilor (*ἀπαθής* — nepătimitor), dar pe de altă parte a luat în trupul Său afectele sau trăsăturile noastre pătimitoare, le-a putut scoate pe acestea din trupul Său, împreună cu moartea, afectul culminant al trupului. «Și El, fiind nesupus patimilor după fire, rămîne cum este, nefiind vătămat de ele, ci mai degrabă nimicindu-le și desființându-le, iar oamenii, odată ce afectele lor au trecut asupra Lui și au fost nimicite,

au devenit și ei liberi de ele pentru veci»¹⁰. Dar lipsa de patimi a Cuvîntului trebuie concepută nu ca o impasibilitate nepăsătoare, ci ca un izvor de putere, care se coboară la dispoziția lui Hristos ca om, ca acesta să se folosească de acest izvor pentru înfrîngerea patimilor și a morții, nu fără efortul Său uman și fără rugăciune. Hristos ca om convertește astfel slăbiciunea umană a suportării afectelor și a morții în putere. E ceea ce vom putea face apoi și noi din puterea lui Hristos.

Concepînd astfel nepătimirea Fiului lui Dumnezeu cel întrupat, ea nu mai este ireconciliabilă cu pătimirea lui și întruparea nu mai apare ca un fapt contradictoriu în sine, căci între nepătimirea și pătimirea lui se manifestă o convergență: amîndouă converg în putere. Fiul lui Dumnezeu cel nepătimitor întrupîndu-se își deschide vistieria puterilor pe care le are în această calitate, la cererea Sa ca om, umanității asumate, întărind efortul ei de a birui cu ajutorul puterilor dumnezeiești primite pătimirea Sa. Fiul lui Dumnezeu se coboară prin efluvii de putere spre pătimirea firii omenești asumate fără să devină pătimitor, iar firea tinde spre nepătimire și o obține din puterea dumnezeiască a ipostasului său. Încă în suportarea cu putere a afectelor a atins o anumită nepătimire, ca să ajungă deplin la ea după înfrîngerea afectelor prin înviere.

Nepătimirea dumnezeiască nu înseamnă lipsă de viață și neputință de mișcare, de dăruire, și de aceea nepătimirea la care e ridicată umanitatea asumată nu e nici ea lipsă de viață și de mișcare, ci viață puternică și curată din puterea și puritatea lui Dumnezeu, pe care o manifestă în efortul de suportare și prin aceasta de înfrîngere a afectelor și de ridicare deasupra lor la nepătimire. Amîndouă se întîlnesc în viața iubirii. E greșit să credem că pătimirea este viață, iar nepătimirea e lipsă de viață. Nepătimirea e o viață superioară în iubire curată, la care se poate ridica și existența noastră ca la un nivel de putere superioară, față de și după cea manifestată în efortul de biruire a afectelor. Deosebirea între viața pătimirii și a nepătimirii este că prima e trecătoare, a doua a nemuritoare. Hristos scăpînd firea noastră de pătimire, o ridică în viața netrecătoare și incoruptibilă.

Căderea noastră în starea pătimitoare, trecătoare și muritoare, a fost posibilă, pentru că sîntem făpturi, avem o ființă creată, în stare de devenire. Ca să ne scape nu numai de starea pătimitoare, ci și de posibilitatea recăderii în ea, Cuvîntul ne ridică chiar din starea de ființe create, din starea devenirii, dar nu după fire, ci după har. Iar aceasta o face, luînd asupra Sa însăși starea noastră de ființe create. Prin aceasta El nu desființează însă starea noastră, ci o îndumnezeiește din puterea existenței sale superioare calității de făptură, de devenire. Totuși noi nu încetăm prin aceasta să ne păstrăm în esență însușirea noastră de făpturi, într-o anumită devenire, întrucît nu avem din noi infinitatea puterii divine, ci primim din El neîncetat această putere și ca atare înaintăm veșnic în starea de îndumnezeire.

Cel nefăcut, nesupus calității noastre de ființe făcute și în stare de devenire, ia această calitate a noastră asupra Sa, ca să o ridice la viața

10. *Op. cit.*, col. 397.

veșnică din devenirea închisă între nașterea în păcat și moartea ca efect al patimilor păcătoase, eliberînd-o de începutul în păcat și de moartea păcătoasă, dar fără să o desființeze ca viață, ci umplînd-o de viața în Dumnezeu, ca să umple și calitatea noastră de făpturi, de ființe în devenire, de veșnica iubire și de sporirea în îndumnezeire. «De aceea născîndu-se trupul din Maria, Născătoarea de Dumnezeu, se spune că s-a născut Cuvîntul, Cel ce dă altora facerea (γένεσις — devenirea), ca să transfere în Sine facerea (devenirea) noastră și ca să nu ne mai întoarcem în pămînt, ca unii ce sîntem numai din pămînt, ci ca uniți cu Cuvîntul din cer, să fim ridicați împreună cu El în cer. Deci și celelalte afecte ale trupului nu fără rost le-a transferat în Sine, ca să nu ne mai împărtășim ca oamenii, ci ca aparținînd Cuvîntului de viața veșnică. Căci nu mai murim conform devenirii dinainte de Adam, ci devenirea și toată slăbiciunea noastră transferîndu-se în Cuvîntul, sîntem ridicați de pe pămînt, dezlegîndu-se blestemul de pe urma păcatului, pentru Cel ce s-a făcut în noi pentru noi blestem. Și cu cuviință s-a făcut aceasta. Căci precum fiind din pămînt toți murim în Adam, așa renăscuți în Iisus, din apă și din Duh, toți sîntem făcuți vii în Hristos, ca nemaifiind în trup pămîntesc, ci în trup imprimat de Cuvîntul (λογωσθεΐσης σαρκός), pentru Cuvîntul lui Dumnezeu, care s-a făcut pentru noi trup» ¹¹.

Trupul imprimat de Cuvîntul este trupul îndumnezeit de Cuvîntul, trupul în care sălășluiește Cuvîntul cu puterea Lui dumnezeiască imprimată în el. Dar Cuvîntul are și sensul de Logos sau de Rațiune. Cuvîntul care e imprimat în trup e și o raționalitate pe care trupul a cîștigat-o prin făptuirea lui rațională, un trup care a dobîndit deprinderea virtuților contrarii dezordinii patimilor iraționale, cum spune Sfîntul Maxim Mărturisitorul ¹². Efortul etic, raționalizează, practică, puterea dumnezeiască, se sintetizează într-un tot, care echivalează cu spiritualizarea nu numai umană, ci și divină a trupului. Viața lui Dumnezeu care se unește cu trupul e putere care-l ridică pe acesta deasupra morții, iar puterea se repercutează ca putere și raționalitate în toate subiectele umane, în toate actele lui, ca putere și ca raționalitate legată cu înțelegerea unui sens superior al existenței.

S-ar putea spune că Sfîntul Atanasie apără învățătura despre Dumnezeirea deplină a Cuvîntului, nu numai din încrederea ce o are în iubirea lui Dumnezeu față de om, ci și din încrederea ce o are în om, în capacitatea acestuia pentru unirea cu Dumnezeu. De aceea aproape întotdeauna cînd vorbește despre întruparea Cuvîntului, îl arată pe acesta nu numai ca Dumnezeu desăvîrșit, ci și ca om deplin : «Precum nu ne-am fi eliberat de păcat dacă trupul pe care l-a îmbrăcat Cuvîntul n-ar fi fost prin fire omenesc — căci n-am fi avut nimic comun cu ceva străin nouă — tot așa nu s-ar fi îndumnezeit omul, dacă Cuvîntul care s-a făcut trup n-ar fi fost prin fire Cuvîntul adevărat și propriu al Tatălui. Căci de aceea s-a făcut această unire, ca să unească cu Cel prin care Dumnezeu pe cel prin fire om și să se facă sigură mîntuirea și îndum-

11. *Op. cit.*, col. 396.12. *Explicarea la Tatăl nostru*, Filoc. rom. vol. II.

nezeirea lui ... N-am avea nici un câştig noi oamenii dacă (Cuvîntul) n-ar fi fost nici Fiul adevărat şi prin fire al Tatălui, nici trup adevărat cel pe care L-a luat»¹³.

Dar tocmai pentru că Cuvîntul este Dumnezeu adevărat, care s-a făcut şi om adevărat, mîntuirea constă într-o transformare sfinţitoare şi îndumnezeitoare a naturii umane şi nu într-un act de simplă răscumpărare juridică, săvîrşită în afara naturii umane şi fără efecte transformatoare asupra ei. «Pe urmă trebuie ştiut şi aceea că corupţia ce s-a produs nu era în afara trupului, ci se introdusese în el. De aceea era necesar ca tot în el să introducă viaţa în locul stricăciunii, ca precum în trup s-a produs moartea, aşa şi viaţa să se producă în el»¹⁴.

Mîntuirea adevărată nu se putea realiza decît prin asumarea naturii umane autentice şi depline de către Fiul cel adevărat al lui Dumnezeu, căci mîntuirea constă în înfrîngerea morţii şi a afectelor care o preced şi o produc chiar în această natură, nu ca ceva exterior ei. De altfel, cum s-ar fi arătat Hristos ca Fiul al lui Dumnezeu sau ca Viaţa întrupată dacă nu ar fi făcut viu trupul muritor? Credinţa bazată numai pe o răscumpărare nedovedită prin efectele ei în trup, ar fi lipsită de orice bază. «Cum s-ar fi arătat Domnul peste tot ca Viaţă, dacă n-ar fi făcut viu pe cel muritor?»

Insistînd asupra faptului că moartea era o realitate în trup şi deci în trup trebuia învinsă sau în trup trebuia sădită puterea biruitoare a morţii, Sfîntului Atanasie explică şi motivul pentru care moartea a trebuit acceptată în mod real de Cuvîntul cel întrupat, pentru ca să fie învinsă. El foloseşte în acest scop următoarea comparaţie: «Precum dacă cineva împiedică focul de la trestia pe care ~~aceia~~ o descompune prin fire, trestia rămîne trestie, dar cu frica de ameninţare a focului, căci focul este prin fire consumatorul ei; dar dacă cineva o îmbibă cu o substanţă inaccessibilă focului, trestia nu se va mai teme de foc, avînd o asigurare în această substanţă, la fel se poate spune şi de trup şi de moarte: dacă moartea ar fi împiedicată de la el numai prin poruncă, trupul ar rămîne nu mai puţin muritor şi coruptibil, conform cu naţiunea trupurilor. Dar ca să nu se întîmple aceasta, Cuvîntul netrupesc al lui Dumnezeu s-a imprimat în trup şi acesta nu se mai teme de moarte, nici de corupţie, avînd haina vieţii şi în ea nimicindu-se corupţia»¹⁵.

Dar în concepţia aceasta despre mîntuire e implicată ideea că într-un fel oarecare viaţa dumnezeiască din trupul lui Hristos se extinde în toate trupurile, în toţi oamenii care se deschid lui prin credinţă, ca toţi să fie îmbrăcaţi în veşmîntul ei biruitor de moarte. Fără îndoială aceasta nu constă într-o apărare a omului de moarte veşnică, ca printr-o substanţă fizică, care nu cere o colaborare a omului. Aşa cum Cuvîntul a făcut trupul Său biruitor lucrînd, cu colaborarea lui, la biruirea afectelor, ca pricini ale morţii veşnice, aşa se întîmplă cu toţi cei ce se

13. *Oratio II contra Arianos*; P. G., XXVI, 297.

14. *Oratio de incarnatione Verbi*; P. G., 25, col. 176.

15. *Op. cit.*, col. 176.

deschid prin credință lui Hristos. În general Sfîntul Atanasie declară : «Dacă faptele dumnezeirii Cuvîntului nu s-ar fi săvîrșit prin trup, n-ar fi fost îndumnezeit omul»¹⁶. Comentînd cuvîntul : «Și Iisus înainta cu înțelepciunea și cu vîrsta»¹⁷, Sfîntul Atanasie zice : «Precum am spus că a pățimit prin trup și a flămînzit prin trup, tot așa înainta prin trup. Căci nu se făcea înaintarea, aflîndu-se cuvîntul în afară... Ci al Lui era trupul care înainta și a lui se zice înaintarea. Și aceasta pentru că înaintarea oamenilor să rămînă neclătinată pentru Cuvîntul care este împreună cu ei. Deci nu a cuvîntului era înaintarea, nici nu era înțelepciunea trup, ci corpul s-a făcut trupul înțelepciunii. De aceea, precum am spus înainte, nu înțelepciunea ca înțelepciune înainta, întrucît e înțelepciune, în sine ; ci omenescul înainta în înțelepciunea, depășind cîte puțin natura umană și îndumnezeit fiind și făcîndu-se și arătîndu-se tuturor organ al ei spre lucrarea îndumnezeirii și luminarea ei»¹⁸. Spunînd pe de o parte că omenescul înainta în înțelepciunea, sau în cuvîntul (adică în Fiul ca înțelepciune), pe de alta că omenescul era organ prin care se exercita lucrarea înțelepciunii, Sfîntul Atanasie ne dă să înțelegem că și cuvîntul dumnezeiesc este activ în umanitatea Lui, dar și umanitatea este activă în El ; Cuvîntul își coboară lucrarea la posibilitatea umanului, umanul se înalță continuu în capacitatea de reflecție și folosire activă a lucrărilor divine.

Și mai clar arată Sfîntul Atanasie că întărirea naturii noastre prin prezența activă a Logosului în ea s-a realizat ca o întărire etică a ei, nu ca o investire a ei cu o calitate statică, prin identificarea morții cu nemișcarea și a învierii cu o stare activă. Cel mai efectiv lucrează Hristos prin faptul că a înviat ; și în starea de înviere. Dar prin lucrarea Lui îi face pe toți cei ce cred în El activi, eliberîndu-i de moartea spirituală. Ba chiar prin moartea Sa Hristos își manifestă puterea dătătoare de putere, căci nu e o moarte suportată pasiv, ci acceptată de bunăvoie printr-o încordare de putere și biruită cu putere. «Dacă e adevărat că cel mort nu lucrează, iar Mîntuitorul lucrează atîtea în fiecare zi, atrăgîndu-i la evlavie, înduplecîndu-i la virtute, învățîndu-i despre nemurire, ridicîndu-i la dorința celor cerești, descoperindu-le cunoștința despre Tatăl, însuflîndu-le puterea împotriva morții, tuturor arătîndu-se pe Sine și desființînd necredința idolească..., iar prin semnul crucii înțe-tează vrăjile, se suprimă farmecele, se pustiesc și se părăsesc idolii, încetează orice plăcere nerațională și oricine își întoarce privirea de la pămînt la cer, pe cine mai numesc mort ? Pe Hristos care lucrează atîtea... ? Fiul lui Dumnezeu fiind viu și lucrător, lucrează în fiecare zi și efectuează mîntuirea tuturor». Prin înviere El a făcut și trupul Său lucrător la culme. «Deci a murit ca muritor ; dar a înviat din cauza vieții din El și semnul învierii sînt faptele lui»¹⁹.

Doctrina despre mîntuire a Sfîntului Atanasie ca acțiune de îndumnezeire a tuturor prin trupul lui Hristos, nu poate fi înțeleasă dacă nu

16. *Oratio III contra Arianos*, P. G., XXVI, 393.17. *Op. cit.*, col. 433.18. *Op. cit.*, col. 436.19. *Oratio de incarnatione Verbi* ; P. G., XXV, 149.

se ține seama de două implicații ale ei : de o anumită cuprindere a tuturor persoanelor umane în Hristos ; de o anumită cuprindere a cosmosului însuși în El.

Trupul purificat și înviat al lui Hristos stă într-o legătură cu trupul nostru al tuturor. El e ca un aluat, sau ca un focar iradiant, înnoit și înviat, al întregii corporalități umane. Deoarece corupția și moartea era în om, nu în afară, «în mod cuvenit Cuvîntul s-a folosit de trup ca de un organ și s-a extins la toți» ²⁰.

Nu putem aștepta să găsim la Sfîntul Atanasie o deplină explicație a faptului cuprinderii noastre a tuturor oamenilor în Hristos. Lipseau în timpul acela cunoștințele despre legătura ontologică și psihologică dintre persoane. Sfîntul Atanasie mai mult afirmă această cuprindere ca un fapt ce are ca bază unitatea de natură. Dar unitatea de natură a fost slăbită prin păcat. Ea e refăcută și reactualizată prin Duhul lui Hristos, primit prin împărtășirea de trupul lui Hristos. Duhul ne leagă într-o unitate cu trupul lui Hristos și între noi. Comentînd cuvîntul Domnului către Tatăl : «Eu în ei și Tu în Mine» (Ioan XVII, 22), Sfîntul Atanasie zice : «Este evident că Cuvîntul a venit la noi, că s-a îmbrăcat în trupul nostru». «Dar Tu ești în Mine, Părinte, căci sînt Cuvîntul. Și deoarece ești în Mine, fiindcă sînt cuvîntul Tău, iar Eu în ei pentru trup și pentru că pentru Tine s-a desăvîrșit în Mine mîntuirea oamenilor, Îți cer ca și ei să fie una pentru trupul care este în Mine. Și pentru desăvîrșirea acestui trup, să se facă și ei desăvîrșiți, avînd unitatea cu El și fiind una în El, ca, întrucît toți sînt purtați de Mine, toți să fie un trup și un duh și să ajungă la bărbatul desăvîrșit. Căci toți împărtășindu-ne din El, devenim un trup, avînd pe Domnul Cel Unul în noi» ²¹. Cele spuse în aceste rînduri se completează cu cele spuse în următoarele : «Întru aceasta cunoaștem că rămînem în El și El în noi, că ne-a dat din Duhul Său. Deci pentru harul Duhului dat nouă, noi sîntem în El și El în noi. Și pentru că este Duhul lui Dumnezeu, prin acest duh aflător în noi, cu drept cuvînt și noi, avînd Duhul, ne socotim că sîntem în Dumnezeu» ²².

Unirea noastră în Dumnezeu, prin Duhul, se manifestă în legătura iubirii ce există între noi : «Lucrul și l-a săvîrșit prin aceea că, răscumparați fiind de păcat, oamenii nu mai rămîn morți ci, fiind îndumnezeiți, au, cum vedem în noi, legătura iubirii întreolaltă» ²³. În Cuvîntul cel întrupat «popoarele devin concorporale (σύσσωμα) și părtașe la Hristos» ²⁴.

Dar Cuvîntul cel întrupat se așază prin întrupare într-o legătură mai intensă cu întregul cosmos. El este încă prin creație în tot cosmosul și în ființa umană. Dacă e așa, nimic nu-l împiedică să se unească

20. *Op. cit.*, col. 173.

21. *Oratio III contra Arianos*, P. G., XXVII, 369.

22. *Op. cit.*, col. 373.

23. *Op. cit.*, col. 372.

24. *Contra Appollinarium*, liber secundus ; P. G., XXVI, 1140.

în mod mai special cu ea²⁵. Căci omul e cel ce a căzut și avea lipsă de vindecare. Dar omul fiind împletit cu natura, vindecarea lui se întinde și asupra acesteia. «Căci toate părțile creației le-a atins Domnul și pe toate le-a eliberat de toată amăgirea și a dat pe față puterile rele, cum zice Sfântul Apostol Pavel : «Dezbrăcînd începătoriile și stăpîniile, le-a biruit pe cruce» (Colos. II, 15), ca să nu mai poată fi amăgită, ca să afle peste tot pe Cuvîntul adevărat al lui Dumnezeu. Astfel din toate părțile și peste tot fiind împresurat omul, și văzînd peste tot întinsă dumnezeirea Cuvîntului, adică în cer, în iad, în om, pe pămînt, nu mai e amăgit cu privire la Dumnezeu ; numai acestuia I se închină și prin El cunoaște pe Tatăl»²⁶.

Prin Hristos s-a arătat că Dumnezeu este în toate, dar nu se identifică cu nici una din acestea, căci toate sînt create. Omul a devenit liber în cosmos. Știința a putut să se dezvolte. Dumnezeu, Creatorul tuturor, și Mîntuitorul lor, este Cel ce dă toate fiecărei persoane umane ca dar al iubirii sale, și este deschis prin toate cu iubire, iubirii și cunoașterii nelimitate a omului care vrea să-L iubească și să-L recunoască.

Dependența cosmosului de Hristos, Cuvîntul întrupat, o indică Sfîntul Atanasie și prin următoarele cuvinte : «Care om murind, s-a întunecat soarele, sau s-a cutremurat pămîntul ? Iată mor oamenii pînă azi și au murit de la început. Cînd s-a întîmplat cu ei vreo astfel de minune ?»²⁷.

Forța spirituală a celui înnoit în cuvîntul se repercutează asupra cosmosului. E afirmată prin aceasta forța ce iradiază din omul subțiat în Duh și transparent prin Duh asupra naturii. La învierea generală, la biruirea totală a morții, transparența spirituală a tuturor plină de transparența Duhului în ei, va copleși toată opacitatea naturii și va face deplin transparentă toată adîncimea sensurilor cuprinse în ea, ca reflec-tare a sensurilor cuprinse în Logosul divin.

Am voit să tragem aci unele concluzii din doctrina despre mîntuire a Sfîntului Atanasie, care este comună Părinților orientali în general.

1. Pentru Sfîntul Atanasie mîntuirea subiectivă se obține prin efortul omului de a deveni, cu puterea lui Hristos care și-a îndumnezeit trupul, comunicată lui, sfînt și îndumnezeit. Se degajează din această doctrină despre mîntuire marea încredere în posibilitatea omului de a deveni sfînt, sau îndumnezeit în Dumnezeu. O bună parte din creștinism a pierdut mai tîrziu această încredere. A reținut doar și și-a dezvoltat cu timpul încrederea în alte multe posibilități ale sale. Și conform acestei încrederi, a avut curajul multor aventuri, multor eroisme.

2. Cuprinderea potențială a noastră în Hristos și în raza mîntuirii Lui și condiționarea actualizării ei de realizarea legăturii în iubire, care se degajează și ea din doctrina Sfîntului Atanasie, se impune azi și ea

25. *Oratio de incarnatione Verbi* ; P. G., XXV, 168—173.

27. *Op. cit.*, col. 185.

26. *Op. cit.*, col. 177.



mai mult ca în trecut în vederea ajutorării omenirii. Forma durabilă a acestei cuprinderi nu poate veni decât dintr-o dezvoltare a comuniunii, ca condiție a mântuirii, ca condiție a salvării chiar din greutățile pămîntului, dar și ca formă a unității creștine, de a cărei dorință e cuprinsă azi tot mai mult omenirea creștină. Biserica cea una, spre care tinde creștinismul, se conturează tot mai mult ca Biserica comuniunii. Dar dincolo de Biserică, creștinii trebuie să simtă o responsabilitate pentru toți oamenii.

3. Pentru Sfântul Atanasie, mântuirea se desăvârșește prin învierea tuturor sau prin desființarea generală a morții. Hristos a făcut începutul mântuirii în acest înțeles, prin învierea Sa. Moartea a acoperit sensul existenței, care e una cu Înțelepciunea sau cuvîntul lui Dumnezeu, reflectată cu bogăția de sensuri sau de «cuvinte» eterne cuprinse în El, în creație. Învierea lui Hristos, făcînd transparent pe Logosul creator în trup, redescoperă sensul, sau sensurile întregii creații.

Prin aceasta, doctrina despre mîntuire a Sfîntului Atanasie are un pronunțat caracter eshatologic. Toată creația tinde spre învierea generală ca spre sensul ei deplin și spre desăvîrșirea ei în Dumnezeu. Revelația clară a lui Dumnezeu în creație și revelația sensului creației coincid, și ea va atinge deplinătatea la învierea generală.

«Înțelepciunea lui Dumnezeu, care înainte se arăta prin chipul ei în creaturi ... și prin ea arăta pe Tatăl ei, după aceea ea însăși, fiind Logosul, s-a întrupat, ceea ce spune și Sfîntul Ioan (Ioan I, 14) și după desființarea morții și mîntuirea neamului nostru, s-a revelat și mai mult pe Sine însăși și prin ea pe Tatăl ei»²⁸.



28. *Oratio III contra Arianos*, P. G., XXVI, 320.

SFÎNTA SCRIPTURĂ ÎN OPERA LUI DIMITRIE CANTEMIR *

Anul acesta se împlinesc 300 de ani de la nașterea marelui cărturar român, de talie europeană, Dimitrie Cantemir. Principele iubitor de țară, care a luptat pentru independența neamului său și care și-a consacrat întreaga viață ideii coalizării tuturor forțelor creștine în lupta împotriva tiraniei otomane; cel care a fost «filozof între regi, dar și rege între filozofi», cum este omagiat în diploma din 11 iulie 1714 a Academiei din Berlin, a fost o personalitate multilaterală, a cărei activitate prodigioasă s-a manifestat puternic în cultura vremii. Literatura și istoria, filozofia și etica, logica și teologia, au fost deopotrivă abordate în operele acestui principe, considerat drept «cărturarul cel mai reprezentativ pentru trecerea de la vechi la modern în cultura românească»¹.

Dimitrie Cantemir a fost nu numai un mare cărturar umanist și un înflăcărat patriot ci și un bun ortodox, care, în diverse prilejuri, și-a dovedit atașamentul față de Biserica strămoșească și tradițiile sale.

Astfel, în *Cartea de închinăciune*, așezată în fruntea operei «Divanul» și adresată fratelui său Antioh, pe atunci domnitor al Moldovei, tânărul Dimitrie spune că pentru trei lucruri slăvește pe Dumnezeu cel în Treime: «mai întâi, pentru că nu m-a făcut străin și de altă credință, ci creștin ortodox; în al doilea rând, pentru că nu m-a făcut adept al altei Biserici, ci al celei răsăritene; în al treilea rând, pentru că m-a născut și m-a făcut nu fratele altcuiva, ci al prealuminăției tale»².

Dragostea constantă pe care a avut-o pentru Biserica Ortodoxă se întrevade în toate operele sale. De aceea, la peste douăzeci de ani de la moartea lui, în 1745, în prefața ediției germane a *Istoriei Imperiului otoman*, tipărită la Hamburg, se spune despre Cantemir că «este foarte zelos pentru credința sa religioasă și urăște din suflet tirania turcească»³. Din această scurtă caracterizare se desprind foarte clar cele două mari coordonate de viață ale lui Dimitrie Cantemir: patriotismul înflăcărat și atașamentul profund față de Ortodoxie.

Faptul de a fi creștin ortodox, Cantemir îl consideră un lucru de laudă, nu numai pentru el, ci și pentru neamul din care face parte. Scriind despre religia moldovenilor în *Descrierea Moldovei* el afirmă cu mândrie: «În zilele noastre tot norodul ține de Biserica creștină a Răsăritului. Ține tare la capul credinței (Hristos, n.n.). Face tot ce-i poruncește și nimic ce-i oprește Biserica. Vreun eretic sau vreo erezie nu s-au arătat niciodată în Moldova și cu atât mai puțin s-au putut încuiba. Poate pentru că acest neam n-a voit niciodată să primească teologia scolastică, nici doctrinele dialecticilor, ci a crezut că Evanghelia în simplitatea ei și învățăturile Sfinților Părinți sint de ajuns și fără schola pentru mântuirea sufletului»⁴.

* Lucrare de seminar, susținută în cadrul pregătirii doctoratului în teologie, întocmită sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Dr. Mircea Chialda, care a dat și avizul pentru publicare.

1. Dimitrie Cantemir, *Divanul*, ed. îngrijită și studiu introductiv de Virgil Cândea, București, 1969, p. 10. 2. *Ibidem*, p. 8, 10.

3. D. Cantemir, *Opere*, edit. Acad. Române, vol. III, *Istoria Imperiului Otoman*, trad. și prefață de Dr. Iosif Hodoșiu, București, 1876, p. 37.

4. *Idem*, vol. II, *Descrierea Moldovei*, trad. și prefață de Al. Papiu Ilarian, București, 1875, p. 173.

Ortodoxia va rămâne pentru Dimitrie Cantemir piatra de neclintit⁵. Acest atașament îl va determina mereu la luptă cum se vede și din scrierea sa, din ultima perioadă a vieții, *Loca obscura in catechisi...*, în care ia atitudine, în mod hotărât, împotriva oricăror influențe străine în expunerea învățăturii ortodoxe.

Ca un bun ortodox, Dimitrie Cantemir acordă o mare atenție Sfintei Scripturi, pe care o consideră izvorul cunoștințelor despre Dumnezeu. «În această Sfântă Scriptură, scrie el, se află, ca într-o cămară cerească, comori spirituale de mare preț și folositoare. Acolo se găsesc cuvintele Dumnezeului adevărat însuși, făgăduințele, poruncile, îndemnul și amenințările sale și tot acolo stau scrise pildele faptelor bune și rele. Acolo vedem de ce trebuie să ne ferim și ce trebuie să urmărim. Judecățile și dreptățile aceluia ceresc monarh schimbă sufletele, dau înțelepciune celor neînvățați, luminează ochii minții (Psalmul XIX, 8—9). De va păzi cineva această învățătură, își va face curată calea, adică viața lui și își va curăți și îndrepta obiceiurile»⁶.

Sfânta Scriptură este, pentru Dimitrie Cantemir, «cuvîntul lui Dumnezeu, scris de oameni luminați de Duhul Sfînt»⁷. În *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago*, afirmă că Sfînta Scriptură este oglinda pe care Bătrînul (simbolul înțelepciunii divine) i-a arătat-o pe pieptul său și în care autorul a văzut minunatele taine ale creației lumii și omului⁸. De aceea, îi îndeamnă pe cititori: «Cuvîntul lui Dumnezeu... citește-l și recitește-l cu grijă, cu atenție și adeseori»⁹. Acest îndemn îl exprimă și în versuri, reluînd cuvintele Psalmistului: «Dzua și noaptea în mîni să-ți fie / Sara, dimineața, în minte să-ți vie»¹⁰.

Tîlmăcirea Sfintei Scripturi în graiul poporului este, pentru Dimitrie Cantemir, un fapt de neapărată necesitate. De aceea îl laudă pe domnitorul moldovan Vasile Lupu, care, întemeind tipografia românească, a dat posibilitatea de a se «citi în graiul țării, la început Evangheliile și scrierile apostolilor, după aceea și toată Liturgia»¹¹.

După Dimitrie Cantemir, părinții au datoria, față de copiii lor, ca, sfătuiindu-i și educîndu-i «să le pună temei învățătura Sfintelor Scripturi, nu cumva să se întîmple ca omul să rămînă ca animalul, iar cel viu ca mortul»¹². Cantemir însuși, de mic copil, a fost educat și învățat din Sfînta Scriptură de dascălul său Ieremia Cacavela. Cunoștințele teologice și le va desăvîrși la Academia Patriarhiei din Constantinopol. Pe cînd era tînăr, seara, Dimitrie stătea împreună cu tatăl său, care nu știa carte, «și-i tîlmăcea din Sfînta Scriptură sau din cuvintele Sfîntului Ioan Gură de Aur»¹³. Scrierile sale dovedesc o bună cunoaștere a Sfintei Scripturi; în ele, Cantemir recurge adesea la cuvîntul dumnezeiesc, pentru a-și formula susținerile.

Trei dintre lucrările lui Dimitrie Cantemir și anume: *Divanul*, *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago* (Imaginea științei sacre) și *Loca obscura in Catechisi...* sînt în cea mai mare parte opere teologice. Prima, *Divanul*, este o carte moral filozofică creștină, a doua, este de «filozofie teologică»¹⁴, iar ultima reprezintă atitudinea

5. Dan Bădărău, *Filozofia lui D. Cantemir*, București, 1964, p. 194.

6. *Divanul*, cartea a III-a, p. 358 și 360.

7. *Ibidem*, III, p. 358.

8. *Metafizica*, trad. de Nicodim Locusteanu, cu o prefață de Em. Grigoraș, București, 1928, p. 199.

9. *Divanul*, III, p. 358.

10. *Ibidem*.

11. *Descrierea Moldovei*, trad. de Petre Pandrea, București, 1956, p. 290.

12. *Divanul*, II, p. 264.

13. Nicolae Iorga, *Istoria literaturii române în sec. al XVIII-lea (1688—1821)*, vol. I, București, 1969, p. 246.

14. P. Valda, *Dimitrie Cantemir și umanismul*, București, 1972, p. 20.

lui teologică față de catehismul publicat de teologul rus Teofan Procopovici în anul 1720, cu titlul *Prima învățătură a copiilor*.

Chiar și operele istorice ale lui Dimitrie Cantemir dezvăluie concepția sa biblică despre lume. Legile dezvoltării istorice a popoarelor sînt schițate în acord cu datele Sfintei Scripturi¹⁵. În cadrul acestei concepții, Dumnezeu este înfățișat drept creator și proniator al lumii și cauza tuturor lucrurilor. Sfînta Scriptură este pentru el princi palul izvor de cunoaștere a adevărului și totodată îndreptar pentru viață; «...legea și învățătura dumnezeiască, zice el, e ca un felinar, care ne luminează calea»¹⁶.

Operele filozofice, sau, mai bine zis strict filozofice, ca: *Van Helmont Physices universalis doctrina* (mai ales introducerea intitulată: «Laudă către izvoditoriu și către virtutea învățăturii lui»), *Compendium universae logices institutionis* (Micul tratat de logică) sau *Scrisoarea către contele Golovkin despre conștiință*, relevă o concepție filozofică creștină, care își are izvorul în adevărul Sfintei Scripturi.

În acord cu datele Sfintei Scripturi, Dimitrie Cantemir afirmă că Dumnezeu este Creatorul universului și cauza tuturor lucrurilor: «Toate lucrurile firești cîte soarele vede, luminează și încăldzește, fără pricinuitoarul clătirii lor, nu numai a nu fi, ce așeși nici a se gîndi pot»¹⁷. În *Laudă* lui V. Helmont, Cantemir îl elogiază pe alchimistul și medicul flamand (1577—1644) tocmai pentru că, în acord cu datele Sfintei Scripturi, afirmă că lumea a fost creată de Dumnezeu din nimic, în cele 6 zile¹⁸.

În opera *Imaginea științei sacre*¹⁹, Dimitrie Cantemir dezvoltă pe larg într-un stil alegoric, tema creării lumii²⁰. Un Bătrîn (Creatorul lumii, deținătorul înțelepciunii adevărate) vorbește cu autorul, prezentîndu-i procesul creației lumii, așa după cum este exprimat în «știința sfîntă» (adică revelația divină cuprinsă în Sfînta Scriptură). Autorul tratează problema filozofic, parcurgînd toate cele șase zile în care a fost creată lumea. Dumnezeu este înfățișat drept creator al tuturor celor văzute și nevăzute: «Căci după doctrina adevărului, unul este autorul formelor, unul este creatorul existenței lucrului și unul este Tatăl luminilor și dătătorul de viață, care nici-odată nu va da altuia puterea Sa; Iahve este numele Lui»²¹. D. Cantemir arată că despre crearea lumii a scris Moise²², pe care îl numește «suprem filozof și teolog al adevărului»²³.

În legătură cu crearea omului, autorul subliniază participarea tuturor celor trei persoane ale Sfintei Treimi la acest act, după cum reiese din textul Facerii: «Să facem om...» (I, 26). Prin greșeala protopărinților a intrat păcatul în lume. Deoarece s-au înmulțit răutățile oamenilor, Dumnezeu a dat Legea veche prin Moise²⁴. Pentru Dimitrie Cantemir, toate cele scrise în Vechiul Testament cu privire la creație sînt lucruri adevărate; de aceea el afirmă: «Ești creștin? Crede în cărțile sfînte demne de crezut!»²⁵.

15. Dan Bădărău, *Le concept de loi historique chez D  m  tre Cant  mir*,   n «Analele Universității C. I. Parhon», seria «Acta logica», anul IV (1961), nr. 4 p. 63.

16. D. Cantemir, *Despre Coran*, trad. rom. de Ioan Georgescu, 1927, p. 14.

17. *Istoria ieroglicic  *, ed.   ngrijit   și studiu introductiv de P. P. Panaitescu și I. Verdeș, vol. II, București, 1965, p. 38.

18. D. Cantemir, *Opere*, edit. Acad. Române, vol. VI, București, 1883, p. 479.

19. Această operă a fost terminată în 1700 și a circulat în manuscris, fiind tipărită numai în veacul nostru, în traducerea lui Nicodim Locușteanu, care o intitulează, necorespunzător, *Metafizica* (București, 1928).

20. P. Vaida, *op. cit.*, p. 77.

21. *Metafizica*, p. 87.

22. *Divanul*, I, p. 111.

23. *Metafizica*, p. 237.

24. *Ibidem*.

25. *Ibidem*, p. 242.

Creind lumea, Dumnezeu a rânduit în ea o anumită ordine: «Căci Ziditoriul, după înțelepciunea și puterea Sa zidirea săvârșind, de lucru să odihnește și, ca un deplin în putere stăpîn, o dată numai poruncind, din vécî zidirea ca o slujnică după poruncă nepărăsit aleargă»²⁶. Fără această ordine, lumea n-ar putea să se dezvolte: «Ieste dară firea în lucruri carea le face a fi ce sînt și a lucra ce au poruncă a lucra și aceasta afară din toată socoteala pricinii săvîrșitoare, însă numai porunca și orînduiala Aceluia, carile din-ceput spre vécinică și neobosită clătire au pornit-o, carea precum a nu să obosi, așé nici a să schimba, nici a să muta știe sau poate»²⁷.

Omul este punctul final al creației divine și de aceea el trebuie să cunoască și să urmeze cuvîntul lui Dumnezeu, așa cum este expus în Sfînta Scriptură. Omul a fost răscumpărat din păcat prin jertfa mîntuitoare a lui Hristos. Uneori, Dimitrie Cantemir rezumă în cîteva propoziții întreaga iconomie divină prin care s-a realizat împăcarea omului cu Dumnezeu: «Așadar, acest Iisus Hristos, Dumnezeuul și Mîntuitorul, s-a făcut nădejdea și apărătorul nostru. El s-a arătat mai întîi prin sfinții Săi prooroci, iar mai apoi, sosind timpul să se împlinească spusele proorocilor, s-a arătat El însuși, nescîrbindu-se de pîntecele fecioresc, luînd trup omenesc din Sfîntul Duh și din Maria Fecioara; și întrupîndu-se și pătîmind și răstîgnîndu-se și înviînd a treia zi (așa cum era scris de către aleșii Săi), noul și cel fără de păcate Adam l-a înviat din morți pe vechiul și păcătosul Adam și împreună cu Adam, întregul neam al oamenilor»²⁸.

Ca să ajungă la mîntuire, omul trebuie să lupte împotriva poftelor care îl desfi-gurează. Calea pe care trebuie să o urmeze îi este indicată în cuvîntul Sfîntei Scrip-turi. Dimitrie Cantemir aduce nenumărate exemple din Sfînta Scriptură pentru a arăta ce cale trebuie să urmeze omul în viața aceasta, pentru a se bucura și de mîntuirea veșnică. El istorisește pe larg anumite pasaje din Vechiul Testament, ca cele despre Noe, Moise, David, Solomon etc.²⁹, sau din Noul Testament, ca cel despre tînărul bogat³⁰. Condiția omului creștin este cu totul alta față de cea a omului din Vechiul Testament. Vorbînd despre puterea credinței creștine, care, împreună cu faptele bune, aduce credinciosului viața veșnică, spune: «Dar cum este cu puțință aceasta? Este cu puțință pentru că El însuși ne-a răscumpărat cu sîngele Lui (de la moarte)» (Efes. I, 7), sau, ca și cum ne-ar fi născut a doua oară, precum zice Apostolul: «Prin Evan-ghelie v-am născut pe voi» (I Cor. IV, 15); «Și astfel celor ce au crezut într-însul le-a dat puterea să devină fii ai lui Dumnezeu» (Ioan I, 12)³¹.

Legea Noului Testament este superioară Legii mozaice. Această idee autorul o demonstrează cu citate biblice, în lucrarea intitulată *Loca obscura in Catechisi, quae ab anonymo authore slaveno idiomate edita et Pervoe ucenie otrokom intitulata est, dilucidata authore Demetrio Cantemirio* (Locuri obscure în Catehismul editat de un autor anonim în limba slavonă și intitulat Pervoe ucenie otrokom, lămurite de prin-cipele Dimitrie Cantemir)³². Față de Teofan Procopovici, care recomanda ca instrucția religioasă a copiilor să înceapă cu Decalogul, Dimitrie Cantemir spune că creștinul nu are decît o lege, care e legea lui Hristos și deci instrucția religioasă a copiilor tre-buie să înceapă cu Noul Testament: «pro Catechisi Orthodoxa, respondere debuissé,

26. *Istoria ieroglifică*, vol. II, p. 175.

27. *Ibidem*, p. 173.

28. *Divanul*, II, 158.

29. *Ibidem*, p. 63, 195.

30. *Ibidem*, p. 65.

31. *Ibidem*, II, p. 158, 160.

32. Lucrarea aceasta nu a fost tipărită niciodată, dar a circulat în manuscris și a trezit un mare interes la vremea ei. La Biblioteca Academiei R.S.R. se găsește o copie după ms. latin de mîna lui D. Cantemir, care se află în biblioteca Lavrei Sf. Sergiu (Acad. R.S.R., ms. latin nr. 76, f. 101–224).

Legem Dei esse doctrina Evangelii, quae, secundum B. Paulum est in Iesu Christo, quem proposuit»³³, și citează pe Sfântul Evanghelist Ioan: «Legea prin Moise s-a dat, iar harul și adevărul au venit prin Iisus Hristos» (Ioan I, 17). Vechiul Testament își păstrează întreaga valoare, dacă este înțeles în duh, sau tipic³⁴.

În toate operele sale, Dimitrie Cantemir afirmă credința ortodoxă. El este convins, că nu Orientul, ci Occidentul s-a abătut de la adevărata credință creștină³⁵. Despre români, el afirmă că aceștia păstrează cu sfințenie credința ortodoxă, că zic crezul de la Niceea, fără filioque, au șapte sfinte taine, iar în biserici se slujește mai ales sfânta liturghie a Sfântului Ioan Gură de Aur și cea a Sfântului Vasile, cel Mare. La sfânta liturghie se folosește pîinea dospită, iar credincioșii primesc sfânta Euharistie sub ambele forme. Ei cinstesc sfintele icoane, dar nu cioplite, ci zugrăvite, venerază pe sfinți; nu admit purgatoriul, însă cred, totuși, că păcatele mai mici se pot ierta după moarte prin rugăciunile Bisericii și prin milostenie³⁶. Această scurtă mărturisire a credinței ortodoxe o găsim expusă mai pe larg în operele lui Dimitrie Cantemir. Când învățătura ortodoxă i se pare primejdioasă, el se ridică în apărarea ei, așa cum a făcut în *Loca obscura*... El expune această învățătură cu o bogată argumentare biblică, patristică și rațională³⁷.

Pentru Cantemir, primul izvor al acestei învățături creștine este «lumina spirituală» pe care omul nu o poate avea decît în parte și în cazuri rare, dar care îl pune în legătură directă cu Creatorul. Revelația divină, hărăzită în trecut unor oameni aleși o avem în Sfînta Scriptură³⁸. De aceea, el acordă o mare atenție cunoașterii Sfintei Scripturi și îndeamnă pe domnitori să privegheze «cu rîvnă și cu multă grijă ca purtarea și învățătura fețelor bisericești să se potrivească cu temeiurile credinței» (Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție)³⁹.

Concepția teologică a lui Dimitrie Cantemir se sprijină la fiecare pas pe texte din Sfînta Scriptură. În ce privește opera «*Divanul*», însuși titlul complet al ei evidențiază acest lucru: «*Divanul... întîiu izvodit și de iznoavă din Vechiul și Noul Testament...*». În «Cartea către cetitoriu» său cuvîntul înainte al acestei opere, autorul va sublinia din nou locul Sfintei Scripturi în argumentarea înțeleptului (sufletul), care «așiderea a lumii, adevă a trupului rău cunoscute și strîmb grăite minciuni, cu ale sale drepte răspunsuri și cu vechile și noădle Svinte Scripturi adeverește, ivește și dezvălește, care cu întreg suflet cercîndu-le și ispitindu-le, vecinica vei afla viață, precum mărturisește Evanghelistul: «Ispitiți Scripturile, că vi să vede voaă întrînsele viața vecilor a avea» (Ioan V, 39)⁴⁰. Primind și citind opera elevului său, dascălul Ieremia Cacavela, scoate din nou în evidență bogata argumentare biblică a acesteia, spunînd că ea este «adîncă și bogată la dovedirile a Vechii și a Noaăi Scripturi»⁴¹.

În cele trei opere ale sale, *Divanul*, *Imaginea științei sacre* și *Loca obscura*..., citatele și aluziile la texte biblice sînt foarte numeroase. Întîietatea în această privință o deține *Divanul*. Operele istorice nu cuprind citate biblice, decît în mod cu totul incidental. Un loc aparte între acestea îl ocupă lucrarea *Monarchiarum physica exa-*

33. Ms. latin nr. 76 din Biblioteca Acad. R. S. R., p. 35. 34. *Ibidem*, p. 200.

35. D. Cantemir, *Opere*, edit. Rom., vol. II., *Descrierea Moldovei*, p. 153.

36. *Ibidem*.

37. Foarte pe larg este expusă învățătura despre cinstirea sfintei Cruci, a sfintei icoane, a Sfintei Fecioare, și a sfinților în general, cu citate biblice, în *Loca obscura*, p. 200 ș. u.

38. *Metafizica*, p. 49.

39. *Descrierea Moldovei*, III, cap. II, la Dan Bădăraș, *Filozofia lui D. Cantemir*, p. 78.

40. *Divanul*, I, p. 19. 41. *Ibidem*, Scrisoarea lui I. Cacavela, p. 29.

minatio (Interpretarea naturală a monarhiilor), care este o operă de filozofie a istoriei, centrată pe o profeție a lui Daniel (cap. II).

Dacă în *Divanul* sînt înșirate o mulțime de texte biblice la fiecare paragraf, în celelalte opere teologice sau filozofico-teologice, Cantemir va face cu totul altfel. În *Divanul*, autorul nu-și propune să facă exegeză biblică, ci textele biblice pe care le citează sînt folosite numai spre a-și argumenta ideile expuse mai înainte. De multe ori, textul este parafrizat chiar înainte de a fi citat, ca de exemplu: «Viețuind și umblînd pe o cale, nu este cu puțință să se întoarcă cineva iarăși pe aceeași cale», precum frumos adevărește Iov (XVI, 22): «Și anii cei numărați au ajuns la capăt și voi merge pe calea de pe care nu mă voi mai întoarce»⁴². În *Imaginea științei sacre și Loca obscura*, autorul pornește de la textele biblice, analizîndu-le detaliat și stabilindu-le sensul adevărat. În prima operă el pornește de la primele capitole ale cărții *Facerii*, pentru a da o amănunțită expunere filozofico-teologică asupra creației lumii și omului; iar în a doua, ia rînd pe rînd poruncile Decalogului, dîndu-le o interpretare în perspectivă creștină, combătînd interpretările greșite⁴³.

Dimitrie Cantemir citează aproape din toate cărțile biblice. Dintre cărțile canonice ale Vechiului Testament nu sînt citate numai următoarele: Iosua, Judecători, Rut, Ezdra, Neemia, Plîngerile lui Ieremia, Ioil, Avdie și Agheu. Cele mai multe citate sînt luate din Psalmi; urmează apoi, după frecvența cu care sînt citate, Proverbele, Isaia, Ieremia, Ecclesiastul, Iov etc. Citatele din Vechiul Testament sînt introduse cu următoarele formule: mărturisește profetul, mărturisesc Sfintele Scripturi, ne face cunoscut Ecclesiastul, adevărește Scriptura, zice Scriptura, spune Înțeleptul, strigă profetul, scrie Moise etc. Dintre cărțile anaghiinoscomena, sînt citate următoarele: Înțelepciunea lui Solomon, Înțelepciunea lui Isus Sirah, I și II Macabei, Tobit, III Ezdra, Baruh și adaosul la cartea Daniel, Bel și balaurul (denumit «Pentru Vil și pentru Zmău»). Citatele luate din cărțile necanonice sînt introduse cu: proorocul mă învață (la Baruh), zice Sirah etc. Deși Cantemir nu afirmă în mod expres deosebirea dintre cărțile canonice și cele necanonice, totuși el face această deosebire; cărțile necanonice sînt citate foarte rar și numai pentru a întări o idee argumentată mai întîi cu texte din cărțile canonice.

Din cărțile Noului Testament nu sînt citate următoarele cărți: II Tesaloniceni, Filimon, II și III Ioan, Iuda. Cele mai numeroase citate sînt luate din Sfintele Evanghelii, apoi din epistolele: Romani, I Corinteni și, în sfîrșit, din Apocalipsă. Citatele din Noul Testament sînt introduse prin formule ca acestea: zice cuvîntul Evangheliei, spune Apostolul, însuși Domnul mărturisește, mărturisește Apostolul, zice cuvîntul lui Dumnezeu etc.

Este destul de greu de precizat din ce traducere a Sfintei Scripturi a luat Dimitrie Cantemir citatele pe care le-a folosit în operele sale. În *Descrierea Moldovei*, la capitolul «Despre religia moldovenilor», autorul spune că moldovenii «citesc în biserică Sfînta Scriptură după tălmăcirea celor șaptezeci de tălmăcitori; ei leapădă Vulgata și toate celelalte tălmăciri»⁴⁴. Totuși, pentru majoritatea operelor sale, Dimitrie Cantemir nu a luat citatele din Septuaginta, ci din Vulgata, traducîndu-le apoi în ro-

42. *Ibidem*, p. 170.

43. De pildă, cu privire la porunca a doua, arată pe larg deosebirea între idoli și sfintele icoane: ms. 76, p. 64 ș. u.

44. *Descrierea Moldovei*, București, 1961, p. 183.

mâneşe. G. Sion, în prefaţa la *Divanul*⁴⁵, afirmă că «citaţiunile din Vechiul şi Noul Testament par a fi traduse din greceşte, iar nu luate din cărţile româneşti tipărite până atunci» şi motivează acest lucru astfel: «Cantemir, izolat de patria mamă de mic, ţinut la Constantinopol sau Adrianopol, nu avusese ocazia să citească nici cărţile Mitropolitului Dosoftei, nici Biblia tipărită în zilele lui Şerban-Vodă Cantacuzino»⁴⁶. Este adevărat că Dimitrie Cantemir n-a luat citatele din traduceri româneşti tipărite până atunci, şi, după cum remarcă un erudit cercetător al operei sale, Virgil Cândea, «este neaşteptat, ca la zece ani după publicarea Bibliei de la Bucureşti, Cantemir să n-o folosească»⁴⁷. Dar, dacă n-a folosit traducerea românească, el n-a folosit nici Septuaginta, ci «Vulgata, sau altă versiune latină după textul ebraic al Vechiului Testament»⁴⁸.

De altfel, într-o scriere din ultimii ani de viaţă, «Pismo kneazea Dimitria Kante-mira, k grafu Gavriilu Golovkinu», în limba rusă (1721—1722)⁴⁹, Dimitrie Cantemir citează tot din Vulgata şi precizează acest lucru. Arătând că faptele omului sînt judecate de conştiinţa lui, spune că acest lucru îl «mărturiseşte şi preaînțeleptul Solomon (Înțelepciunea lui Solomon XVII, 10, după Biblia ce se numeşte Vulgata), spunînd...»⁵⁰. Precizarea pe care o face autorul, că citează din Vulgata, ne îndreptăţeşte să afirmăm că şi în Rusia a continuat să folosească această traducere pentru textele biblice citate în operele sale.

Cu privire la «Divanul», Virgil Cândea spune că «nu este exclus ca prezenţa citatelor din Vulgata să se explice numai prin folosirea unui *Thesaurus biblicus*»⁵¹, dicţionar de citate în care textele biblice sînt grupate pe teme teologice şi morale, ordonate alfabetic, operă destul de răspîdită în cultura latină medievală. Augustin Calmet descrie numeroase asemenea concordante biblice, publicate de Lauret, Balingham, Eulard, Wading etc.⁵². Între cele mai cunoscute este «*Thesaurus biblicus, hoc est dicta sententiae et exempla ex SS. Bibliis collecta et per locos communes distributa lexicorum ordine alphabeto, ad usum concionandi et disputandi*», întocmit de Guillelmus Alottus, îmbunătăţit de Ph. Merz şi publicat în numeroase ediţii⁵³. Citatele din Cartea a II-a a «Divanului» provin în mod aproape sigur dintr-un asemenea izvor, din care au fost luate nu numai textele, ci uneori şi titlurile⁵⁴.

Unele texte sînt traduse direct după Vulgata. De exemplu: «Tot puternicul scurt» (Eclesiast X, 11)⁵⁵ este o traducere incompletă şi forţată după Vulgata: «*Omnis potentatus brevis*» (s-a omis *vita*); sau la p. 155: «Că tu dară pămîntul tău prăpădişi şi poporul tău uciseşi» (Isaia XIV, 20), un citat incomplet şi fără legătură cu contextul; trebuie adăugat: «*non vocabitur in aeternum semen pessimorum*» (niciodată nu se va mai vorbi despre neamul celor răi). Eroarea provine din neînţelegerea textului Vulgatei,

45. D. Cantemir, *Opere*, vol. V, partea a II-a, Bucureşti, 1878, p. XII.

46. *Ibidem*.

47. *Divanul*, studiu introd., p. XXX.

48. *Ibidem*.

49. Tradusă în româneşte de N. Gogoneaţă şi tipărită în «*Revista de filozofie*», tom. 17, 1970, nr. 1, p. 107—110.

50. *Scrisoare către contele Golovkin despre conştiinţă*, în «*Revista de filozofie*», tom. 17, 1970, nr. 1, p. 109.

51. *Divanul*, introd., p. XXXI.

52. Aug. Calmet, *Dictionnaire historique, critique, chronologique, geographique et littéral de la Bible*, nouv. éd., tom. VI, Toulouse-Nîmes, 1783, p. 216—217 (la V. Cândea, studiu introd. la *Divanul*, p. XXXI, nota 3).

53. *Divanul*, Comentarii, 98 (de V. Cândea), p. 488.

54. *Ibidem*, p. 489.

55. *Ibidem*, II, p. 149.

unde acest pasaj formează o propoziție nouă, pe cînd citatul din «Divanul» se încheie cu punct. De aici reiese că autorul a întîlnit indicația biblică, a mers la text și a copiat textul din Isaia XIV, 20, fără completarea care ar fi dat sens citatului⁵⁶. La p. 155, textul: «Că nebun s-a făcut tot omul de știință» (Ieremia X, 14) este o traducere greșită a textului latin: «stultus factus omnis homo a scientia» (a tradus «de știință» în loc de «față de știință» lui Dumnezeu, subînțeles în text)⁵⁷.

În traducerea grecească a «Divanului», făcută de Ieremia Cacavela⁵⁸, citatele sînt luate din Septuaginta. În general, traducătorul în grecește verifică citatele biblice din textul românesc cu Septuaginta. Această confruntare nu este, însă, consecventă și de aceea uneori referințele sînt reproduse în forma lor greșită din textul românesc (de pildă, la p. 190: Întel. XLI, 1—4, în loc de Întel. Sir. XLI, 1); iar alteori se dă textul grec după Septuaginta și referința după Vulgata (de exemplu, la p. 170, Tobit IV, 23, sau la p. 180, Baruh VI, 67, locuri inexistente în Septuaginta). De aici provine și inconsecvența curentă în textul grec a numelui cărții lui Isus fiul lui Sirah, care este numită cînd *ὁ ἐκκλησιαστής* (Eclesiastul, greșit, sub influența numelui Eclisiasticul din textul românesc), cînd corect, *ὁ Σειράχ*⁵⁹.

În general, Dimitrie Cantemir tilcuiește textele biblice după sensul lor literal. Pentru el, evenimentele descrise în Sfînta Scriptură s-au întîmplat cu adevărat. Persoanele și lucrurile sînt reale. Lumea a fost creată de Dumnezeu din nimic, în cele șase zile; după creație Dumnezeu s-a odihnit; patriarhii Vechiului Testament au fost persoane reale, asemenea lui Alexandru cel Mare, de pildă, sau filozofilor antichității. Tot în sens literal sînt luate și textele din Noul Testament. Din aceste texte sînt scoase apoi anumite precepte morale. De exemplu, după ce istorisește pe larg și prin cuvinte proprii întîmplarea cu tînărul bogat, Dimitrie Cantemir conchide: «Și astfel el, prin avere, mai tare și-a închis și a pierdut împărăția cerurilor decît să o deschidă și să o cîștige, pentru că într-atît de strîmtă și de îngustă i s-a făcut, încît mai ușor să-i fie cămillei să intre prin urechea acului, decît lui în împărăția cerurilor. De aceea mă tem că nu voi da banul, ca femeia cea sărmană, ci mă voi întrista ca bogatul atunci cînd mi-l cere cineva»⁶⁰.

În multe locuri, Dimitrie Cantemir folosește stilul predicatorial, reluînd în propoziții succesive ideea cuprinsă într-un text biblic: «Pentru aceasta amintește Iov (I, 21): «Gol am ieșit din pîntecele mamei mele și gol mă voi duce». Cu alte cuvinte, se va despărți sufletul de trup, se va despărți omul de casa lui și va intra în mormînt; se va despărți de viață; se va despărți de putere și bogăție și va merge în neputință și sărăcie și nu va putea ridica și lua cu sine nimic dintru ale sale...»⁶¹. Pentru a sublinia și mai mult sensul adevărat al unor texte biblice citate, autorul aduce mărturia Sfîntilor Părinți (Sfîntul Grigorie Teologul, Sfîntul Ioan Gură de Aur, Sfîntul Vasile cel Mare, Fericitul Augustin etc.)⁶², sau a unor teologi medievali (de exemplu, Bernard de Clairvaux, A. Wissowatius etc.)⁶³.

În cele mai multe cazuri, textele biblice sînt folosite pentru a ilustra sau combate o stare contemporană autorului, de aceea aplică acestor texte sensul acomodativ.

56. *Ibidem*, Comentarii, 102, p. 439.

57. *Ibidem*, Comentarii, 103, p. 489.

58. *Divanul*, Studiu introd., p. XLVII.

59. *Ibidem*.

60. *Ibidem*, p. 66.

61. *Ibidem*, p. 170.

62. *Ibidem*, p. 152, 158, 160, 164, 172 etc.

63. *Ibidem*, p. 182, 208 etc.

Astfel, de pildă, pentru a arăta cât de nedesăvirșită este înțelepciunea unora, Cantemir spune: «Bine se potrivește cu aceasta și ceea ce spune Isaia (XIX. 8): «După cum acei care în somn visează că beau și mănincă, iar după ce se trezesc își dau seama că visul lor a fost amăgitor și după cum cel însetat visează că bea și trezindu-se tot fi este sete, iar sufletul său în zadar a nădăjduit», tot la fel și acestora li se pare că în toate se înmulțesc și sporesc, în vreme ce ei rămân în aceeași stare, ba încă într-una și mai de jos»⁶⁴.

Un exemplu de aplicare a sensului acomodativ, găsim și în mica lucrare: *Închinare în formă de panegiric lui Petru întâi... împărat, domn și protector al său* (1714). Stilul panegiricului este acela de alegorie biblică cu numeroase texte din Sfânta Scriptură și mai ales din Psaltire. Vorbind despre starea grea a popoarelor creștine, subjugate de Imperiul otoman, autorul exclamă, cu cuvintele Psalmistului: «Iată dușmanii Tăi au sunat din trâmbițe și cei ce te urăsc au ridicat capul... Pe poporul Tău, Doamne, l-au umilit și moștenirea Ta au chinuit-o... sintem rușinea vecinilor noștri». Acestei situații tragice a popoarelor creștine, Dumnezeu trebuie să-i pună capăt. «Până când, Doamne, va ține mînia Ta?», exclamă Dimitrie Cantemir⁶⁵.

În câteva locuri, Cantemir tilcuiește alegoric textele scripturistice. Astfel, vorbind despre crearea lumii, dă o interpretare alegorică forțată textului din primul capitol al Facerii, interpretare ce nu poate fi admisă pentru textul respectiv, deoarece spune că: lumina este credința, cerul este nădejdea, apele cele de deasupra sînt grijile omului lăsate de Dumnezeu, pămîntul este trupul etc.⁶⁶.

Cantemir cunoaște și interpretarea tipică a unor texte din Vechiul Testament. Deosebirea dintre sensul literal și sensul tipic sau sensul mistic (spiritual) este subliniată de autor în lucrarea *Monarhiarum physica examinatio* (Interpretarea naturală a monarhiilor) scrisă în Rusia, în 1714. Punctul de plecare al acestei lucrări este o profeție a lui Daniel (cap. II). Deși interpretarea pe care o dă acestei profeții nu poate fi acceptată din punct de vedere teologic, reținem faptul că autorul vorbește despre un sens primar al Sfintei Scripturi (sensul literal) și un sens secundar (mistic sau spiritual) și că acesta din urmă nu trebuie să fie neglijat de exeget. Astfel, Cantemir zice: «Cu toate că trebuie să ne plecăm cu evlavie urechea la această prezicere, așa cum se cuvine și cu toate că sfinții noștri tălmăcitori (adică Sfinții Părinți, n.n.) au alcătuit cărți grandioase asupra acestei profeții, totuși ei susțin cu toții într-un glas, că înțelesul ei mistic și deslușirea curată și adevărată a înțelesului sînt cu totul imposibil de descurcat și de lămurit pentru intelectul omenesc. Deși ei susțin aceasta, totuși cînd e vorba de înțelesul literal, ei afirmă că, după ce vom fi descoperit înțelesul spiritual, trebuie să-l respectăm și pe cel literal»⁶⁷. Această idee o va sublinia, din nou, ceva mai jos: «Muritorilor însă li se par foarte de nepătruns acestea, dintr-o îndoită pricină și anume fiindcă sensul Sfintei Scripturi trebuie înțeles atît mistic, cît și literal»⁶⁸.

În «Divanul» găsim unele exemple de interpretare mistică sau tipică. Astfel, de pildă, cu privire la cuvintele: «Era lumină pentru toți fiii lui Israil, iar întunericul și

64. *Ibidem*, p. 206.

65. D. Bădărău, *Filozofia lui D. Cantemir*, p. 163.

66. *Ibidem*, p. 111, 113.

67. *Interpretarea naturală a monarhiilor*, în vol. «Descrierea Moldovei», București, 1967, p. 62.

68. *Ibidem*, p. 63.

ceața peste tot pământul Egiptului» (Ieșire X, 22), el afirmă că lumina este tipul lui Hristos, iar întunericul simbolizează păcatul⁶⁹.

Pentru textele din Vechiul Testament, care conțin profeții mesianice, Cantemir le păstrează sensul. «Nici să cauți vreo altă frumusețe — zice el — sau vreo altă lumină mai frumoasă și mai strălucitoare decît cea dumnezeiască, pentru că tot El zice: «Eu sînt lumina lumii» (Ioan VIII, 12). Aceasta a cunoscut-o mai înainte Isaia, care a zis: «Poporul care umbla în întuneric a văzut lumină mare; celor ce locuiesc în pământul și în umbra morții le-a răsărit lumina» (IX, 2)⁷⁰, sau, cînd vorbește de învierea Domnului, zice: «Lucrul acesta mai înainte de a se fi întîmplat în fapt, cunoscîndu-l cu adevărat de la Sfîntul Duh, l-a mărturisit Osea, zicînd: «Ne va vindeca pe noi, după două zile și a treia zi ne va scula pe noi» (VI, 2)⁷¹.

Cînd citează un text, care a fost uneori greșit interpretat, Dimitrie Cantemir stăruie asupra sensului său adevărat: «După cum spune și Pavel, vasul ales al lui Hristos: «ca prin foc» (I Cor. III, 15). Pentru care cuvînt cu o socoteală rătăcită papistașii spun cum că în lumea de dincolo ar exista un foc curățitor, pe care în limba lor îl denumesc purgatoriu. La aceasta și împotriva acestei păreri vă răspund, ție (adică lumii, n. n.), ca și papistașilor, că în locul amintit nu spune fericitul Pavel că ar exista un al treilea loc deosebit, adică purgatoriul, pe lângă rai și iad, ceea ce nici Biserica noastră nu admite, ci numai două locuri, raiul și iadul, de purgatoriu nepomenind nici Biserica răsăriteană, nici vreo altă Sfîntă Scriptură. Prin cuvintele «ca prin foc» te numește pe tine foc și arată că dreptii, umblînd în tine, umblă ca prin foc și din focul tău ies curățați și purificați ca aurul»⁷².

Foarte rar Dimitrie Cantemir folosește citate care nu există în Sfînta Scriptură. Vorbînd despre cei care, pentru mulțimea păcatelor lor, vor fi dați pradă gheenei, spune: «iar aceluia, o, nenorocitul, i-ar putea spune cineva cuvîntul lui Hristos: «Mai bine i-ar fi fost lui să se fi născut piatră și nu om»⁷³. Acest text, cel puțin în forma aceasta, nu apare în Noul Testament.

Bogata argumentare scripturistică, interpretarea textelor biblice în acord cu întreaga tradiție patristică, au făcut ca operele lui Dimitrie Cantemir, mai ales *Divanul*, care a fost scrisă în limba română, vorbită de popor, să se bucure de o largă răspîndire și să fie mult citite de știutorii de carte. V. Cîndea notează că exemplarul manuscris al «Divanului» pe care l-a folosit, poartă următoarea însemnare de lectură: «Citit-am, văzut-am, priceput-am, înțeles-am, minunat-m-am de această carte, cu atîtea dovediri și mărturii ce adeverează din Sfînta Scriptură. Mare duh a avut (cel) care o au tîlmăcit. Să zic ca al lui Eliseu, îndoit după cum a fost la Ilie proorocul. Pe care dar să mi-l dea și mie Dumnezeu. Amin. Popa Nicolae, 1834»⁷⁴.

*

Prin opera sa, impresionantă ca varietate și volum, Dimitrie Cantemir se relevă ca o personalitate multilaterală, de tip umanist, deschizător de drumuri în mai multe ramuri ale culturii române. Nu numai opera sa politică, ci și cea literară ne îndreptătesc să vedem în el un înflăcărat patriot, care și-a pus întreaga viață în slujba

69. *Divanul*, II, p. 158.

70. *Ibidem*, II, p. 163.

71. *Ibidem*, II, p. 158.

72. *Ibidem*, I, p. 158.

73. *Ibidem*, I, p. 114.

74. *Ibidem*, Studiu introd., p. LXXXV.

ideii de libertate și independență. Atașat sincer Bisericii Ortodoxe strămoșești, Cantemir năzuia să vadă cu ochii coalizarea tuturor neamurilor creștine sub un singur steag, pentru a putea birui și a scăpa de sub asuprirea otomană.

Activitatea sa s-a făcut bogat simțită și pe tărîm teologic. *Divanul*, *Imaginea științei sacre* și *Loca obscura* sînt lucrări care dovedesc că Dimitrie Cantemir a fost un profund cunoscător al Sfintei Scripturi și, în general, al teologiei ortodoxe. Căci dacă el a fost un patriot activ, angajat, în aceeași măsură s-a considerat și un fiu al Bisericii Ortodoxe și un apărător al învățăturii acestei Biserici. Curajul de a se arunca în luptă atunci cînd crede că această învățătură este periclitată de influențe străine este completat de o solidă cultură teologică, dobîndită prin studiu perseverent.

Din fragedă tinerețe, cînd a scris *Divanul* și pînă în ultima etapă a vieții sale, cînd a scris *Loca obscura* și *Scrisoarea către contele Golovkin*, Cantemir s-a dovedit un statornic cititor al Sfintei Scripturi, un iubitor al cuvîntului sfînt al lui Dumnezeu, care este cuprins în ea, împlinind el însuși recomandarea pe care o face tuturor, cu cuvintele Psalmistului, de a cugeta ziua și noaptea la legea Domnului.

Numărul citatelor biblice din operele lui Dimitrie Cantemir este impresionant. În general, citatele sînt bine alese pentru a ilustra sau a dovedi o idee expusă de autor. În ce privește interpretarea textelor biblice, el folosește în mod constant sensul literal. Numai rareori, unele texte din Sfînta Scriptură sînt luate în sens tipic, spiritual sau alegoric. Interpretarea Sfintei Scripturi la Dimitrie Cantemir rămîne constant pe linia tradiției patristice.



Doctorand Nicolae N. Stoleru

„DIVANUL“ LUI DIMITRIE CANTEMIR, UNUL DIN PRIMELE TRATATE ROMÂNEȘTI DE ÎNVĂȚĂTURĂ MORALĂ CREȘTINĂ *

Opera lui Dimitrie Cantemir (1673—1723), «primul savant român de talie europeană», deosebit de vastă și multilaterală¹, abordează probleme din mai toate domeniile, în conformitate cu tendințele umaniste de unificare și diversificare a culturii într-un spirit larg și trădează caracterul enciclopedic al formației sale intelectuale².

Domnitorul moldovean s-a remarcat din început ca autor de lucrări cu specific filozofico-religios, în genul spiritualității erudite a secolului al XVII-lea, și a sîrșit cu opere istorice, științifice și geografice.

Lucrarea care marchează debutul activității scriitoricești a cărturarului Dimitrie Cantemir este *«Divanul sau Gilețava înțeleptului cu lumea sau Giudețul sufletului cu trupul»*, «a tineretilor... înția născută roadă», scrisă la vîrsta de 25 de ani și apărută la Iași în tiparnița domnească, în 1698, — o lucrare cu caracter teologic în care nota moral-dogmatică predomină. Era aproape de așteptat ca prima sa lucrare să trateze o problemă de cultură religioasă și aici Cantemir se înfățișează ca un bun cunoscător al moralei creștine.

Din punctul de vedere al cercetării teologice, lucrarea nu este altceva decît un ghid de îndrumare creștinească și educație religioasă, un catehism moral, sprijinit îndeaproape pe texte scripturistice ca și pe sentințe formulate de înțelepții profani, o antologie³ de principii religioase și morale, asemănătoare altor alte scrieri de edificare spirituală din literatura vremii. În *Divan*, Cantemir adună învățături vechi și noi, pilde din Sfînta Scriptură și de la «păgîni», «nevestedzitoare floricele... adunate și-ntrulocate...», «spre slava și folosința moldovenescului niam»⁴, așa cum el însuși mărturisește în epistola dedicatorie. *Divanul* nu e carte bisericească ci cartea unui român al vremii asupra învățăturilor Bisericii⁵, bazată cu precădere pe învățătura ortodoxă și destinată «nevoilor spirituale ale societății românești la sîrșitul veacului al XVII-lea»⁶. Pentru literatura religioasă veche românească *Divanul* trece drept o lucrare din genul «disputelor între suflet și trup», gen de altfel familiar întregului Orient grecesc și literaturii medievale în acea vreme⁷.

* Lucrare de seminar susținută în cadrul pregătirii pentru doctoratul în teologie și întocmită sub îndrumarea D-lui Prof. Constantin C. Pavel, care a dat și avizul pentru publicare.

1. Lista completă la P. P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir, Viața și Opera*, Biblioteca istorică, III, Editura Academiei, 1958.

2. C. I. Gullian, *Dimitrie Cantemir, un mare patriot și cărturar*, în «Lupta de clasă», XXXIII (1953), nr. 9, p. 50.

3. Sub influența operei *Gulistan* (Grădina cu trandafiri) a poetului persan Saadi, își concepe Cantemir lucrarea ca o antologie, în care caz *Divanul* trece drept prima antologie în literatura românească.

4. D. Cantemir, *Divanul*, ediție îngrijită și studiu introductiv de Virgil Cîndea, Editura pentru literatură (col. «Scriitori români»), București, 1969, p. 13.

5. P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 47.

6. Dan Bădărău, *Filozofia lui Dimitrie Cantemir*, Editura Academiei, București, 1964, p. 125.

7. Petre Vaida, *Umanistul Andrea Wissowatius tradus de Dimitrie Cantemir, cu privire la izvoarele «Divanului»*, în «Gazeta literară», XI (1964) nr. 37.

În această lucrare, Cantemir încearcă o împăcare a moralei religioase cu etica filozofică și aspirațiile sale umaniste⁸, pentru care lucru opera a fost considerată «prima carte românească originală de gândire religioasă»⁹ (la timpul când circulau doar traduceri din alte limbi), dacă avem în vedere că *Învățăturile lui Neagoe* au fost scrise în slavonă, *Floarea darurilor* (1700) și ea tot o traducere¹⁰, iar Antim Ivireanu nu-și tipărise încă *Didahiile*.

În *Divanul* principiile moldoveană dă dovadă de vastă erudiție, și face profesiune de înțelepciune pe coordonatele învățăturii creștine. Deși a sfârșit ca istoric, opera sa filozofico-religioasă a constituit titlul de glorie pentru pionieratul gândirii românești¹¹.

Prin multitudinea lui de sensuri, *Divanul* a trezit un interes viu cercetătorilor mai vechi și mai noi ai filozofiei și istoriei literare românești¹². El trebuie să intereseze nu mai puțin pe teologi.

Raportată la faza de formație culturală a lui Cantemir și la opera sa ulterioară, geneza *Divanului* prilejuiește nedumeriri nu neapărat prin felul în care este conceput, cât prin însăși ideea de a-l scrie. Esențialul rămâne faptul că această primă operă ne ajută să reconstituim profilul moral și intelectual al cărturarului la începuturile lui de drum.

Cercetările mai noi¹³ susțin că rațiunea compunerii *Divanului* stă în dorința expresă a lui Cantemir de a scrie și publica o carte în vederea stabilirii unei reputații culturale care să servească acțiunii politice în care diplomații abili luaseră locul oamenilor de arme.

«Prima carte trebuia să se adreseze deci compatrioților — «moldovenescului niam», —, pentru a atesta, în românește și grecește, însușirile autorului: un domn creștin cu respect față de tradiții, iscusit în arta scrisului, erudit de la Sfânta Scriptură și Sfinții Părinți, pînă la clasicii greci și latini sau înțelepții orientali»¹⁴. Cît privește genul literar, o carte originală de etică religioasă era atunci nimerită

8. *Ibidem*, p. 53.

9. B. P. Hașdeu, *O scrisoare de filozofie morală în limba română*, în «Arhiva istorică a României», II (1861), p. 81.

10. *Fiore di virtù*, a benedictinului Tommaso Gozzadini, sec. XIII, tipărită la Snagov, 1700 (V. Căndea, *Divanul*, stud. introd. p. XXIV).

11. George Ivașcu, *Istoria literaturii române*, vol. I, București, 1969 p. 246. Cercetătorul Alexandru Dușu în lucrarea *Cărțile de înțelepciune în cultura română*, București, 1972, include *Divanul* în respectiva categorie de scrieri.

12. Începînd cu B. P. Hașdeu, primul exeget și editor (1865) care descoperă *Divanul* pentru istoriografia culturală românească și sfîrșind cu temeinicele preocupări din ultima vreme ale lui G. Călinescu, P. P. Panaitescu (cel care raportează prima oară creația lui Dimitrie Cantemir la umanismul Renașterii și sesizează în *Divanul* oscilația între morala creștină și cea laică dar caracterizează exagerat gîndirea savantului moldovean ca o evoluție de la concepția mistică la una științifică), Dan Bădărău (care explorează cu precădere filonul filozofic al operei cantemirene) — lucrarea a constituit obiect de studiu, în implicațiile și filiațiile acesteia cu un domeniu sau altul de cultură. Ultima dintre contribuții, și cea mai valoroasă pentru evidențierea valențelor *Divanului*, este cea a cercetătorului Virgil Căndea, care și-a făcut o preocupare mai ales din a sublinia permanența lucrării în cadrul culturii sud-est europene. V. Căndea redă textul operei potrivit regulilor de transcriere interpretativă, iar pentru edificarea documentară asupra cărții a III-a reproduce și opusculul latin al lui Wissowatius. Pe două coloane sînt așezate textul traducerii versiunii grecești și textul românesc, în spiritul limbii moderne. Apărută la 271 de ani de la ediția princeps, ediția lui V. Căndea este o operă de reconsiderare critică și restituire a textului.

13. *Divanul*, p. XIX și XX.

14. *Ibidem*, p. XXI.

literatura nefiind încă despărțită de gândirea religioasă. Oricărei rațiuni va fi slujit conceperea *Divanului* și destinația lui, cartea dovedește din punctul nostru de vedere preocupare și interes pentru problemele religioase, — totul dublat de o solidă cultură teologică. Meritul și măiestria lui Cantemir este de a fi creat, exploatarea o temă circulantă atunci, o operă originală, fără a se depărta de coordonatele cugetării ortodoxe și care, ca valoare, se ridică mult asupra celor similare.

Problematica centrală a lucrării lui Cantemir este cea a raporturilor dintre om și lume. Subiectul propriu-zis îl formează disputa, dialogul de factură platonice (luat ca model din lecturile anticilor și a filozofului flamand Johan Baptist van Helmont) între lume și înțelept, trup și suflet, materie și spirit, păcat și viețuirea virtuoaasă, cu referire expresă la textul din Epistola Sfintului Apostol Pavel către Galațeni V, 17: «lupta neîncetată / a trupului cu sufletul».

Tema nu este originală și nici la prima ei tratare — fusese de mult dezbătută, atît în Apus cit și în Răsărit, deopotrivă de scriitorii bisericești și laici, continuatori ai tradițiilor literaturii greco-latine¹⁵. Cantemir rămîne de altfel ultimul scriitor european care tratează într-o scriere disputa suflet-trup¹⁶. Cărturarul moldovean n-a ales la întîmplare subiectul *Divanului*. Gîndirea românească a acelei vremi era dominată între altele, în problema raporturilor dintre om și lume și de teoria «norocului nestatornic» (*fortuna labilis*), expresie a neputinței omului de a înțelege și controla cursul existenței. Astfel de idei aveau antecedente și erau cuprinse în *Învățăturile lui Neagoe*¹⁷ și în poemul *Viața lumii*, creație apropiată perioadei cantemiriene, a lui Miron Costin. Cantemir reia tema și o dezvoltă cu mijloace incomparabil mai bogate, dînd la iveală o operă superioară.

Contrar aparențelor, Cantemir nu realizează o simplă culegere de sentințe și maxime. El selectează și folosește materiale apreciate pentru frumusețe și înțelepciune, indiferent de proveniență, de la gîndirea antică și păgînă sau creștină, pînă la genul popular, procedeul folosit nealterîndu-i personalitatea, el puțînd transfigura măiestrit tot împrumutul. Este de aceea impropriu să vorbim de izvoarele cărții (chiar dacă aceasta ne-ar ajuta la înțelegerea ei și a paternității ideilor ce le cuprinde), deoarece la dimensiunile orientării umaniste, împrumutul nu poate fi considerat decît o asimilare constructivă. «Însuși modul cum a folosit Cantemir «izvoarele» dovedește atitudinea obișnuită a gînditorului umanist, bucuros că ideile sale găsiseră la alți autori o exprimare fericită, pe care o adoptă fără rezerve. Ceea ce împrumută reprezintă de fapt propria-i gîndire». Indiferent de amploarea aportului străin în *Divanul*, opera însăși reprezintă, în forma sa ultimă, o creație exclusivă a lui Dimitrie Cantemir¹⁸.

Afirmăm mai sus că *Divanul* se încadrează, ca specie literară, în seria lucrărilor ce înfățișează, într-un context sau altul, arhicunoscuta dispută suflet-trup. Tema disputei între acești doi redutabili adversari, încheiată invariabil și conformist cu triumful celui dintîi, era foarte răspîndită și gustată în întregul Orient gre-

15. P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 48.

16. *Divanul*, p. XVI. Contemporane cumva cu *Divanul* sînt *Cugetările* lui Gabriel Thureson Oxenstiern (1641—1707) care cuprinde un dialog similar între trup și suflet și care s-au bucurat de răspîndire, fiind traduse de mai multe ori în românește în secolele al XVIII-lea — al XIX-lea.

17. A se vedea la acest punct, Ierom. Antonie Plămădeală, *Cuprinsul teologic al Învățăturilor lui Neagoe Basarab*, în «Studii Teologice», XXI (1969), nr. 3—4, p. 245—262.

18. *Divanul*, p. XXXVI.

cesc și avea antecedente valoroase în galeria creațiilor literare¹⁹. Dimitrie Cantemir utilizează și izvoare latine aparținând literaturii teologice a celorlalte două mari confesiuni²⁰ ca și referințe din scriitorii antici și renașcențiști de limbă latină²¹. Multitudinea și varietatea surselor citate face dovada unui eclectism umanist pe care Cantemir și-l justifică printr-un citat din Epistola I a Sfântului Apostol Pavel către Tesaloniceni V, 21 — «Cuvine-să și cade-să dară creștinului ca albină să fie, carea miare din multe feluri de flori și culege și fieteunde a strînge gătînd șie cele folositoare». — «Toate de ispitit și de cercetat, carele sînt bune, acelea de ținut»²².

19. În antichitate tema fusese ilustrată de Democrit, Galenus, în secolul IV—V; de scriitorii creștini ca Sfîntul Grigore de Nazianz, (*Comparația vieților* sau *Dialogul lumii cu sufletul* — *Carmina iambica* XIX, P. G. XXXVII), Sfîntul Efreim Sirul, Boetius (*De consolatione philosophiae*, libri V — traducere David Popescu, București, «Casa Școalelor», 1943, p. 166) etc. Literatura bizantină și postbizantină cunoaște două astfel de dispute de mare notorietate: una în secolul al XI-lea a lui Philippos Monotropos (Solitarul) intitulată *Dioptra* (Oglinnda lumii) P. G. CXXVII col. 703—872, care sintetiza constructiv elemente fundamentale din operele Sfîntului Ioan Damaschin și Maxim Mărturisitorul, iar cea de a doua în sec. al XII-lea, «Προσωποπία» (Personificări), P. G. CL, 1347—1372). Lucrarea a doua este atribuită lui Grigorie Palama dar aparține de fapt lui Grigore Mihail Choniates. *Dioptra*, Cantemir însuși mărturisește a o fi luat drept model (*Divanul* text, p. 17), aceasta dîndu-i ideea conceperii în formă dialogată și inspirîndu-l. P. P. Panaitescu a stabilit riguros ce și cît datorează Cantemir *Dioptrei*.

20. Textul primei din cele trei cărți ale *Divanului* este o succesiune de citate biblice grupate tematic, dar reproduse din Vulgata și nu din Septuaginta (ca în versiunea greacă a *Divanului*), după care fusese tradusă Biblia de la București, 1688. Presupunem de aici folosirea așa-numitului *Thesaurus biblicus*, dicționar sistematic de citate moral-dogmatice, mult răspîndit în evul mediu. Textul cărții a doua este tribut ar în mare proporție primei enciclopedii de știință medievală *Reductorium morale* din sec. al XIV-lea, a benedictinului Pierre Bersuire (Berchorius), prieten și admirator al lui Petrarca; însă nu se poate afirma utilizarea din sursă directă (*Divanul*, coment. 139, p. 495—496). Surprinzător este că nu se întîlnesc dovezi de folosire, pentru referințele scripturistice a florilegiilor și dicționarului morale din literatura răsăriteană: *Loci communes* ale Sfîntului Maxim Mărturisitorul, *Sacra paratela* a Sfîntului Ioan Damaschin etc. În alcătuirea părții a treia a *Divanului*, Cantemir a prelucrat și adaptat scrierea *Stimuli virtutum (ac) fraena peccatorum*, Amstelaedami, 1682, a teologului unitarian Andrea Wissowatius.

De origine lituanian, Wissowatius este prigonit de Biserica de stat poloneză și se refugiază în Olanda, unde scrie *Religio rationalis* și compune un număr de teze contra Sfîntei Treimi combătute atunci de Leibnitz. B. Spinoza și John Locke i-au cunoscut scrierile din care s-au inspirat în concepțiile lor deiste (P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 51). Cartea lui Wissowatius ca și alte izvoare latine ale operei sale, Cantemir se pare că le-ar fi găsit în campania otomană în Ungaria (1697) la care a participat în timp ce se afla în cercul demnitarilor Constantinopolului. Deși nu se știe să folosească un astfel de autor, ba chiar reclamă și împrumutul, Cantemir nu face o simplă muncă de traducător sau compilator. El întreprinde o serie de modificări, se abate uneori flagrant de la text lucru care trădează mai ales pe teologul Cantemir dînd o coloratură ortodoxă unor citate susceptibile de echivoc doctrinar și dezacord cu concepția ortodoxă. Opusculul unitarian este încorporat *Divanului*, deoarece Cantemir l-a considerat conform viziunii sale doctrinare și morale. De concesiile făcute concepțiilor eterodoxe în speță de o contaminare doctrinară unitariană, nu poate fi vorba. Mulțumită contribuției cercetătorului Petre Vaida (*Dimitrie Cantemir și Andrea Wissowatius — Contribuție la problema izvoarelor umanismului lui Dimitrie Cantemir*, în «Revista de Filozofie», XII (1965) nr. 1 p. 37—48) problema așa-ziselor influențe «eretice» a fost clarificată pe deplin.

21. Întîlnim astfel pe Thales și Platon, Herodot și Tacitus, Aristotel și van Helmont (acesta din urmă cu opera *Venatiox scientiarum*, Frankfurt, 1682) Seneca, Epictet, Cicero și în general stoicii tîrzi (influența stoică se remarcă îndeosebi în cartea a III-a prelucrată după Wissowatius; neapărînd deci propriu-zis lui Cantemir, nu poate fi conlucrată pentru definirea raporturilor cu această doctrină filozofică) Fericitul Augustin și Sfîntul Grigorie cel Mare, Thomas de Kempis și Erasmus de Rotterdam (*Encheiridion militis christiani*, Halae, 1724).

22. *Divanul*, text p. 33.

Pentru o inițiere în teologia *Divanului* lui Cantemir, este nevoie să reproducem, foarte pe scurt, cuprinsul lucrării, în împărțirea ei sub forma a trei cărți.

Substanța lucrării se consumă în Cartea I care este, în principal, un dialog între Înțelept și Lume, împreună cu corespondențele lor, suflet-trup, microcosmos-macrocosmos. Cartea I se deschide cu o meditație a omului care se întreabă ce este lumea și în ce raporturi se află față de ea: «Vrere-ași și așa pofti ca să te știu, precum mi se pare, o, lume falnică, amăgitoare și trecătoare, cine te-au făcut și ce ești, de când ești, și de când ești cum te ții?»²³. Dialogul ia de la primele replici o turnură violentă. Deși acceptă principial că Lumea este creație divină, Înțeleptul o învinuiește ca amăgitoare, trecătoare și pieritoare — tot ce oferă ea: demnități, bogății, frumusețe sînt iluzorii. Lumea se apără însă și se laudă cu ajutorul simțului comun, enumerînd și etalîndu-și atracțiile — «Eu sînt fapt și plăzmuirea a vecinicului împărat... visteriu plin de tot binele...»²⁴.

Înțeleptul împarte existența în temporală și veșnică, îndemnînd spre pregătirea încă din viața pămîntească pentru cea viitoare — cu aceasta reprezintă principiul superior al descătușării de vremelnice și al orientării spre idealuri spirituale, se instituie într-un vehement apărător al spiritului și al primatului acestuia asupra vieții materiale. Lumea înțelege existența mai judicios, limitată la durata ei terestră, nu-i ignoră și nu-i disprețuiește frumusețile, afirmă viața pămîntească drept singura realitate²⁵. Cu precizarea Înțeleptului că omul este deplinul stăpîn al creației, Lumea capitulează brusc și neconvîngător. Se stabilește mai întîi un acord prin teoria «macrocosm-microcosm», care impune înțelegerea și folosirea Lumii ca instrument de realizare a virtuților care asigură omului viața veșnică. Lumea intervine cu soluția hedonistă conciliantă care acordă omului în viață un minimum de satisfacție. Înțeleptul intervine și el cu «teoria vîrstelor» care impune folosirea întregii vieți, avînd în vedere scurtimea ei, pentru o conviețuire conform moralei creștine. Concilierea o exprimă Cantemir în termeni ca aceștia: «de va putea cineva cu întriagă înțelepciune și cu bună socotială, în lume fiind, pe lume să chivernisească și sufletul betejit și neîntinat să-l păzească, frumos și minunat lucru ar fi de vreme ce și oamenilor și lui Dumnezeu ar fi plăcut»²⁶. Cantemir nu este deci pentru fuga de lume nici pentru renunțarea la bucuriile ei ci pentru viața virtuoasă («chivernisala») ale cărei norme sînt însumate de ultima carte, traducere și prelucrare a lucrării unitarianului Andrea Wissowatius, pe care are acum prilejul să o prezinte. Această parte I, este fără îndoială cea mai valoroasă parte a lucrării, unde Dimitrie Cantemir se dovedește deosebit de viu, polemic și conciliant cu ideologia religioasă a vremii.

În Cartea a doua Înțeleptul lui Cantemir este apologetul vieții morale în sens creștin. El își întemeiază concepția morală pe dogma căderii în păcat, cu consecința dureroasă a degradării creației, ea devenind «deșertăciune a deșertăciunilor» — «ale lumii bunuri sau avuții nestătătoare și omului nefolositoare s-au făcut»²⁷. Pentru reabilitarea creației, Dumnezeu a trimis pe Fiul Său pe pămînt însă va trebui și omul credincios să depună eforturi pentru izbăvirea sa de păcat²⁸.

23. *Ibidem*, 24. *Ibidem*,

25. Surprinde aici un vers pe tema «carpe diem» — «prea tîrziu este viața cea de mîine, trăiește astăzi», frumosul dicton din Martial (sera nimis vita est crastina, vive hodie).

26. *Divanul*, text, p. 39.

27. *Ibidem* p. 33.

28. *Ibidem*, 157—159.

împotrivindu-se mai cu seamă ispitelor, detestînd frumusețea iluzorie și bogăția. Lumea îi poate servi ca mijloc de cunoaștere a Creatorului (argumentul cosmologic «ex contingentia mundi»²⁹, într-o viață în care să aibă conștiința permanentă a valorilor divine³⁰). De altfel pentru perfecționarea sa interioară creștinul are datoria să convertească elementele materiale ale lumii în valori spirituale. Cantemir se străduiește să reconcilieze principiile creștine cu cele păgine, retragerea de viață, refuzul ascetic al lumii cu atitudinea activă de luptă pentru progresul moral.

În cartea a III-a este prezentat, cu îndreptările de rigoare, conținutul lucrării lui Andrea Wissowatius, anunțată la sfîrșitul primei cărți. Cartea intenționează aplanarea «gilcevei», «veșnica pace, legămînt și așezare» între Înțelept și Lume. Despre pace ca temei al împăcării, se vorbește în întreitul ei aspect: pacea interioară, cu semenii și cu Dumnezeu. Pe principiul formulat de Sfîntul Apostol Pavel că «Dumnezeu nu este al neorînduiei ci al păcii» (I Cor. XIV, 23), autorul consideră că partenerii disputei, sufletul și trupul, trebuie să se afle în bune relații, conlucrînd «pentru a trecătoareii și fiitoareii lumi bună chiverniseală»³¹. Se expun cîteva prețioase învățături morale, corespunzătoare celor 77 de «ponturi», necesare din lucrarea amintită, și prilej de silințe deosebite pentru credinciosul care vrea să trăiască înțelept și să cîștige fericirea: cunoașterea de sine, a lui Dumnezeu, săvîrșirea de fapte bune, lecturi din Sfînta Scriptură și înțelepții profani, examenul conștiinței etc. În afara operei lui A. Wissowatius, se expun zece dintre preceptele stoicilor care, prin cuprinsul lor erudit și sugestiv (cunoașterea de sine, «memento mori», «sequere naturam» etc.), i s-au părut un rezumat potrivit al întregii lucrări.

Teologia Divanului. — «Teologia» lui Dimitrie Cantemir din *Divanul* vizează trei mari grupe de probleme: cosmologie, antropologie și precepte morale.

Concepția despre lume și viață. Cu privire la concepția despre lume și viață, vom expune ideile din *Divanul*, nu cele disputate, ci cele care trec drept concluzii și exprimă poziția autorului însuși referitor la ele. Am văzut că Înțeleptul reprezintă o poziție ascetică extremistă, Lumea, una laică, hedonistă. Cantemir le conciliază într-o concepție moderată, de echilibru, dînd cîștig de cauză amîndurora și rămînînd în granițele Ortodoxiei.

De la început autorul își exprimă concepția cosmogonică arătînd (conform referatului biblic, Fac. I, 1) că lumea este creația și făptura lui Dumnezeu, înfrumusețată și desăvîrșită întru toate. În sensul creștin lumea are mai multe accepțiuni: ea este mai întîi cosmosul, universul material cu tot ceea ce cuprinde el; pămîntul, aștrii, regnul animal și vegetal etc. în care sens este denumită macrocosm, «lumea mare». Cosmosul este identic cu creația și în acest sens îl cuprinde și pe om, stăpînul acesteia (microcosm)³². În viziunea lui Cantemir lumea nu e însă numai natura ci deopotrivă și societatea ce-și are viață proprie, unde ființa umană trăiește printre oameni.

În *Divanul* problema lumii este dezbătută frecvent și cu deosebire în perspectiva raporturilor, acesteia cu omul. Lumea este făcută de Dumnezeu, iar omul creat deosebit prin cuvînt și faptă, stăpîn al creației, îndatorat s-o împodobească și să-și împlinească menirea sa în ea. Rațiunea legăturii stă în faptul alcătuirii

29. *Ibidem*, p. 161.30. *Ibidem*, p. 207—209.31. *Ibidem*, p. 181.32. *Ibidem*, p. LI stud. introd.

omului conform structurii universului, lucru sugerat de analogia macrocosm-microcosm. Peste creație este stăpîn, transfigurator și innobilator, la dimensiunea pămîntească, singur omul. Dar omul, creatură superioară, este capabil să aprecieze răutatea sau bunătatea lumii, utilitatea sau primejdia, frumusețea sau mizeria ei. Stăpînirea aceasta asupra lumii, care marchează legătura indisolubilă dintre ea și om, nu este una absolută. Deși stăpîn al creației, toate lucrurile sînt date omului în chip de «zălog»³³. Aceasta ar fi una din dovezile despre suficiența firii umane și a atributelor ei ca și pentru Nealipirea înrobitoare de bunurile pămîntești ale lumii.

În cartea întii a *Divanului*, Cantemir repetă de mai multe ori, expresia «lumea mică», adică omul, în relație dar și în opoziție cu lumea mare, macrocosmul, replică la scară redusă a întregului cosmos. Autorul folosește relația ca simplu motiv literar, ca figură de stil mai degrabă, vrînd să scoată în relief contrastul dintre o lume doar sensibilă și alta inteligibilă. El va conveni de altfel că microcosmul, care are atîtea similitudini cu macrocosmul, trebuie să se sustragă unei folosiri vicioase că nu trebuie să imite universul în mod servil, în care lucru ar consta înțelepciunea omului³⁴.

Două soluții ale raporturilor om-lume se confruntă în *Divanul* a Înțeleptului și a Lumii. Înțeleptul recomandă atitudinea clasică a moralei creștine, axată esențial pe principiile evanghelice, întărite cu extrase din filozofii laici care nu contravin idealului vieții creștine îmbunătățite. Soluția lui este aceea a vieții «chivernisite», echilibrate, de dominare, cu minte luminată, a pasiunilor și vicisitudinilor capabile să sacrifice sufletul, o viață bine orientată doctrinar și cu perspectivă exhatologică. Se subliniază aici că sfinții care s-au supus chinurilor și privațiunilor n-au făcut-o din dispreț față de lume și frumusețea ei, ci pentru că au avut oroare de modul domestic și păcătos de a viețui. Înțeleptul consideră Lumea nu ca pe un școar în sine ci ca pe un mijloc pentru dobîndirea celei veșnice, spirituale. Soluția Lumii, partenerul imbatabil de dispută, deși pornește de la premise creștine înțelege existența într-un context mai veridic, cu exigențele ei majore, ajungînd la o rețetă asemănătoare cumva hedonismului antic atenuat («carpe diem»). Lumea se face purtătoarea de cuvînt a omului obișnuit și implicit a autorului care exprimă o mare dragoste și dorință de viață și de lucrurile ei.

Cantemir nu urmărește un divorț, o separație între lumea trupului și cea a sufletului, ci să aducă împăcarea și reciprocitatea între aceste două elemente ale creației. O viață trăită în lumina «rațiunii drepte și întregi», nu trebuie să ignore frumusețile și bunătățile lumii și utilizarea lor constructivă. În contextul religios ele se adaugă strădaniei pămîntești a credinciosului pentru dobîndirea mîntuirii. Sfirșitul prin moarte, prozaic și obișnuit, nu trebuie să îndemne la o repulsie și abandon față de elementele vieții pămîntești. Deși veșnică și plenară este doar viața viitoare, pe care credinciosul trebuie să se silească a o dobîndi, sacrificîndu-se pentru căutarea lui Dumnezeu, nici viața prezentă nu trebuie neglijată dar nici absolutizată. Timpul vieții pămîntești trebuie chibzuit matur în această privință, căci biologic toți sfîrșim invariabil și inevitabil prin moarte, curgerea vieții însăși este ireversibilă. Detașarea de lume, «prin tine împlînd împlu ca și

33. *Ibidem*, p. 197.

34. Paul Simionescu, *Dimitrie Cantemir, domnitor și savant umanist*, Editura enciclopedică română, București, 1969, p. 18.

cum nu aş îmbla în tine», contemplația searbădă, cugetarea în exclusivitate la cele de pe urmă nu edifică spiritual. De lume și de solicitările ei credinciosul nu se poate lipsi, ci se folosește de ea urmînd exigențele și comandamentele umane înseși. Efortul pentru depășirea stării sale din lume, pentru împlinirea aspirațiilor spirituale, credinciosul va trebui să-l depună tot în lume, folosindu-se de mijloacele ei și dominînd-o — «cite fortune în lume sînt, toate omul a le trage îi iaste»³⁵. Observăm aici lesne apelul la rațiune eficientă și refuzul implicit al oricărei morale intransigent ascetice³⁶. Cantemir adoptă și recomandă un mod de viață religios moderat, constînd în viața virtuoasă în mijlocul societății, credinciosul avînd a se folosi «și de cea trecătoare și de cea viitoare viață»³⁷. Prin gura înțeleptului autorul definește funcția Lumii în ansamblul strădaniilor pentru o viață îmbunătățită și mîntuire. Trăirea în lume are darul să stimuleze exercițiul virtuților, îl ajută să devină mai bun: «Așeadară... cu cit în tine (lume) mai mult... voiu trăi (însă nu după a ta poftă, ce după a lui Dumnezeu poruncă), cu atîta mai fericit și de mai mare dar vrednic voiu ieși»³⁸. Punctul de vedere, pe lîngă autenticitatea creștină, este și evoluat umanist, deoarece acordă încredere în forțele și disponibilitățile spre bine ale omului.

Lumea, căreia Cantemir s-a străduit să-i descifreze sensurile, trebuie prețuită și pentru un fapt nu mai puțin esențial. Ea oferă cea dintîi dovadă și ajută efectiv credinciosului să cunoască pe Dumnezeu. Autorul dezvoltă în *Divanul* unul din argumentele clasice dogmatice, argumentul cosmologic, într-un capitol care sună, «Pre Dumnădzău de pe faptele sale cunoaște»³⁹. Acestui sistem de cunoaștere îi este superior cel prin credință: «Căci pre Dumnădzău nîme l-au văzut undeva, însă... prin svintele sale Scripturi înșămnat și prin minile sale arătat, adevărat și vederat îl avem»⁴⁰. Urmare credinței noastre, Dumnezeu se înfățișează atotdesăvîrșit, nevăzut, omniprezent etc. Pentru măreția firii Sale și creaturii, cu înțelepciune plămuită se cuvine laudă și cinstire.

Pe Dumnezeu nu-L cunoaștem, în natura esenței Sale ci în natura voinței în care ni s-a descoperit. Numai prin încredere în El și în atotbunătatea Lui, prin podoaba virtuților ne facem bine plăcuți (I Ioan II, 4). Deci nu cunoașterea teoretică a lui Dumnezeu este eficace ci cea practică: «pentru Dumnădzău nu atîta știința cea privitoare (contemplativă), ne cit cea practicească a ști, nevointă a pune trebuie»⁴¹. Trupul, rațiunea, viața noastră însăși sînt un dar al lui Dumnezeu, pentru care sîntem îndatorați cu recunoștință și iubire. Iubim pe Dumnezeu păzîndu-I poruncile, rivnînd la comuniunea cu El, trebuînd să însoțim iubirea aceasta cu îndreptarea vieții noastre morale.

Concepția antropologică, ce se desprinde din paginile *Divanului* este fără rezerve creștină dar oarecum detașată de cea a Sfinților Părinți și îndreptată mai

35. *Divanul*, text, p. 105.36. Dan Bădărău, *op. cit.*, p. 286.37. *Divanul*, text, p. 141.38. *Ibidem*, p. 109.39. *Ibidem*, p. 45. El ne este cunoscut și ca echivalent al căii de cunoaștere prin perfecțiune (via eminentiae) din teologia anselmiană și a lui Thoma d'Aquino (coment. 43, p. 475, V. Cădea).40. *Divanul*, p. 217.41. *Ibidem*, p. 305; Cantemir reproduce aici pe Wissowatius care atacă inițial contemplația sterilă însă are siguranța că textul nu e antiortodox (coment. 175, p. 501—502).

mult spre raționalismul secolelor al XVI-lea — XVII-lea. Spirit universal, Cantemir voia să îmbrățișeze întregul cîmp al cunoștințelor omenești, în special cele privitoare la om.

În cadrul lumii create de Dumnezeu omul ocupă un loc special: pe de o parte se supune mersului lumii naturale, ca orice făptură creată, iar pe de altă parte este asemănător lui Dumnezeu, întrucît este înzestrat pe lingă corpul material, cu suflet rațional («duh sămăluitoriu»), ceva dumnezeiesc și ceresc în om, cu conștiință («ascunsului inemii știința») ⁴² care îi conferă atributele și îi impune exigențele unei ființe morale, îl transformă în cenzor al propriilor sale fapte, pe linia binelui și a răului. Omul are suflet «înțelegătoriu», nemuritor (numit și «inemă» din latinescul «anima»), incoruptibil, de natură divină (insuflat de Dumnezeu) ⁴³, spre deosebire de al animalelor, «dobitoace simțitoare», care este «murtoriu și în nemică întorcătoriu» ⁴⁴. Prin suflet singur omul, dintre creaturi, se aseamănă cu Dumnezeu; trebuie însă să activeze pentru a pune în evidență această asemănare și calitatea sa de făptură divino-umană. Cantemir face distincție între sufletul rațional propriu-zis și rațiune, facultatea acestuia de cunoaștere și judecată, «cea dinlontrul capului lumină... socotiala minții» ⁴⁵. Rațiunea de care dispune omul poate fi dreaptă și bună, integră dar și defectuoasă, «rătăcita socotială» ⁴⁶. Ca să slujească realmente pe purtătorul ei, «socotiala» trebuie luminată de credință ⁴⁷ prin acceptarea învățăturii revelate ce se păstrează în cărțile sfinte. La astfel de rațiune apelează Cantemir în principal pentru fundamentarea însăși a sistemului său moral.

Ca ființă morală omul este judecat prin prisma liberului arbitru. Pe linia gîndirii înaintașilor, Cantemir spune că deși este liber și capabil să aleagă binele sau răul, îndreptățit să aspire sau nu la viața veșnică ⁴⁸, în virtutea libertății deliberative ce i s-a acordat, intervenția divinității este necesară pentru omul credincios. În strînsă legătură cu liberul arbitru, Cantemir ia în discuție problema predeterminismului. Împotriva tezei după care oamenii apar buni sau răi din naștere, în care caz este inutilă educația și influența mediului social, autorul susține că există o lege morală anume determinată care face ca toți oamenii să se nască buni de la natură, cu predispoziții spre bine (bonus conatus — «nevoința bună»), pe care trebuie mai apoi să le cultive cu voință tenace. Mediul social, la rîndul lui, ca teren de exercitare a voinței este și el un important factor transformator al omului ⁴⁹. Urmind binele, spre care este inclinat, omul este o ființă educabilă. În comportamentul său matur evită inteligent viciul și-și însușește virtutea: «fietecine... năravurile rele și păcatele a le dezbrăca și a le scutura iară bunătățile a le agonisi și a le îmbrăca ari vrea și ari pofti» ⁵⁰. Pentru realizarea efectivă a

42. *Ibidem*, p. 329.

43. *Ibidem*, p. 99

44. *Ibidem*, p. 93.

45. *Ibidem*, p. 47.

46. *Ibidem*, p. 105 : Andrea Wissowatius, de la care Cantemir preia acest principiu etic, îl împrumutase inițial de la Seneca (*Epistola LXXV*), în a cărui operă se găsește o întreagă teorie despre «ratio recta et consummata» dar și din Erasmus (*Encheiridion*, cap. IV) — cf. Petre Vaida, *Dimitrie Cantemir și Andrea Wissowatius...* p. 44.

47. *Ibidem*, text, p. 111.

48. *Ibidem*, text p. 115.

49. I. Verdeș, *Dimitrie Cantemir, patriot gînditor și om de știință*, în «Din istoria filozofiei în România», Ed. Academiei, Buc., 1959, vol. II, p. 115.

50. *Divanul*, text, p. 297.

încălnației spre bine, proprie omului, pentru formarea și desăvîrșirea din punct de vedere moral, e necesară cunoașterea, a cărei primă treaptă este cea de sine, edificarea asupra vredniciei și nevredniciei personale.

Dimitrie Cantemir reține din învățătura ortodoxă ca foarte înțeleaptă ideea demnității omului ca ființă rațională și liberă, stăpînirea acestuia asupra firii și propriilor sale manifestări⁵¹. El însă lucrează principial și în spiritul filozofiei moderne, care își luase ca sarcină la început să-l așeze pe om în mijlocul naturii și să-l înțeleagă ca atare⁵².

Idei morale propriu-zise: păcat-virtute. — Ideile antropologice sînt conjugate și organic legate în *Divanul* cu o seamă de idei morale axate în principal pe noțiunile păcat-virtute.

Vorbînd despre liberul arbitru și afirmînd acel «bonus conatus» în ființa umană, Cantemir lasă a se înțelege că răul, opusul binelui și al înclinației spre bine, nu provine din ființa omului ci din voința dezorientată, laxă, canalizată esențial spre rău. Cantemir definește răul, în speță, păcatul, ca fiind încălcarea cu știință și mai ales de bunăvoie a legilor dumnezeiești, întunecarea și pervertirea sufletului spre fapta nedemnă și îmbolnăvirea lui, supunerea la robia plăcerilor subterane⁵³. Păcatul originar, prim izvor al decăderii, a adus coruperea naturii umane, bună și demnă inițial, a violentat rațiunea și voința omului. În accepțiunea creștină ortodoxă, el nu se poate regenera și mîntui fără ajutorul harului divin.

Un comandament moral fundamental dictează evitarea păcatului din principiu (obsta initiis) și nu numai a celui greu. Dacă nu în noi înșine, atunci în exemplul oferit de alt păcătos să vedem urîtenia păcatului. Văzînd răutățile altora să reflectăm și la ale noastre și să le îndreptăm. Săvîrșirea păcatului aduce consecințe grave și de neînlăturat pentru cel căzut. Perseverarea inconștientă în păcat scurtează viața. Măcar cu gîndul la acest lucru să ne înfrîmăm. Nu ne vom bizui pe lungimea vieții, socotînd că spre sfîrșitul ei vom avea destul timp să ne căim, sau pe nesiguranța zilei următoare. Trebuie apoi să apreciem dacă mai avem vreme de pocăință și de întoarcere înainte să cădem în deznădejde. Ne este deja cunoscut că după moarte vom avea să dăm socoteală întru totul pentru cele ce am făcut și vom fi răsplătiți în consecință la «strașnicul și nefățarnicul județ»⁵⁴. Este nereal să invocăm pe diavol și meșteșugirile lui ca determinante în comiterea păcatului. Diavolul nu are putere asupra omului. Intervenția lui rămîne doar la stadiul de îndemn după care depinde de om dacă să cadă sau nu în ispită⁵⁵. Principial izvorul păcatului stă în ignoranță — «Nesțiința și necunoștința a lucrurilor carile prelesne sînt a să cunoaște, sau nesămăluirea (iraționalitatea) și oamenilor negîndirea a multe răutăți pricină iaste în părăsirea bunătăților (virtuților) și în agonisirea răutăților (viciilor) sau a păcatelor»⁵⁶. Nu există și nu-și au

51. În *Istoria ieroglifică* (ne referim la ediția îngrijită cu studiul introductiv de P. P. Panaitescu și I. Verdeș, București, 1964—1965, p. 178) va dezvolta conceptul că omul este: «cea mai de-afirea și mai evghenichi» (nobilă) dintre toate ființele deoarece creatorul a dotat-o cu rațiune și conștiință». A se vedea și capitolul «De dignitate hominis» din lucrarea lui Petre Valda, *Dimitrie Cantemir și umanismul*. 52. Dan Bădărau, *op. cit.*, p. 271.

53. *Divanul*, text, p. 327.

54. *Ibidem*, p. 337.

55. *Ibidem*, p. 239.

56. *Ibidem*, p. 297.

rostul scuzele pentru justificarea păcatelor de care ne mustră în primul rînd conștiința. Păcatul odată săvîrșit, trebuie mărturisit, fără gînd ascuns duhovnicului, însoțindu-l de făgăduința de a nu-l mai repeta. Urînd păcatul și neînfăptuindu-l, putem fi martorii bucuriei că moartea surprinzîndu-ne, ne află pregătiți și ea nu înseamnă decît trecerea de pe tărîmul vieții pămîntești și muritoare pe cel al vieții fericite și cerești.

Virtutea. — Laitmotivul care străbate ideile morale ale lui Cantemir este ideea practicării consecvente a binelui, cultivarea virtuții cu precizarea complementară că răul nu rămîne niciodată nepedepsit, mai cu seamă de justiția divină. Așa cum o prezintă Cantemir, virtutea s-ar defini ca fiind viețuirea conformă legilor dumnezeiești: «după cinstitele pravile a trăi». Ea se caracterizează printr-o ordine și sănătate a sufletului. Frumusețea ei se arată în aceea că, făptuind-o consecvent, credinciosul se aseamănă lui Dumnezeu, devine întreg spiritualicește și dumnezeiesc, este îndreptătit la moștenirea împărăției veșnice unde legătura virtuților este indisolubilă⁵⁷. Asociată demnității umane, virtutea trebuie practică din convingere, înțelegînd mai întîi rațional utilitatea ei. Este necesar să facem precizarea că, în cuprinsul *Divanului* Cantemir, prin termenul «înțelepciune» nu înțelege capacitatea de a filozofa, ci în principiu fapta bună («virtus», în originalul latin), ca ummare, pentru el, înțeleptul este sinonim cu omul virtuos⁵⁸.

Disponibilitățile umane spre bine trebuie sprijinite de înțelepciune, de cunoașterea cauzelor care impulsionează, mijloacele necesare practicării virtuții ca aceasta să aducă desăvîrșirea morală⁵⁹. Fiecare credincios trebuie să-și fie un judecător imparțial al propriilor fapte. De roadele virtuții autentice, de altfel perfect conformă cu natura omului, dă mărturie însăși conștiința celui ce s-a învrednicit sau nu de ea. Conștiința curată asigură echilibrul sufletesc al credinciosului dar slujește deopotrivă de acuzator și judecător, pentru faptele săvîrșite contrar legilor morale. Bilanțul zilnic al faptelor săvîrșite decurge de aceea ca o obligație vitală. Dacă unele roade ale virtuții privesc în genere viața pămîntească⁶⁰, răsplata supremă pentru efortul mîntuitor o constituie fericirea neprețuită din viața viitoare: «...fii nevoitoriu ca nu într-această viață, ce în cea viitoare dzilele... (tale) să se lungească și să să înnoiască»⁶¹. Numai pe calea virtuții este posibilă o viață cu adevărat demnă și creștinească. Credinciosului care vrea să îmbrățișeze calea virtuții i se oferă pilde vrednice de urmat în această privință. Mai întîi pilda cea înaltă și desăvîrșită a Mîntuitorului despre care Sfîntul Apostol Petru spunea: «Hristos a pătimit pentru voi, lăsîndu-vă pildă să pășiți pe urmele Lui» (I Petru II, 21). Pilde se pot lua apoi de la sfinți, învățînd credința, ascultarea, puterea rugăciunii neîncetate, răbdarea, înțelepciunea. Exemple se pot lua de la păgîni învățînd la fel de bine dreptatea, cumpătarea, iubirea adevărului etc. Sintem cu atît mai de condamnat cu

57. *Ibidem*, p. 315. 317.58. *Ibidem*, p. XI.59. Concepția aceasta contrastează oarecum cu cea ortodoxă, care consideră că natura umană a fost slăbită și coruptă prin păcatul originar, aceasta necesitînd însă, ajutorul supra-natural al harului; Cantemir amintește totuși în carte de funcția acestuia (P. Vaida, *Cantemir și antichitatea*, în «Revista de Filozofie», XII, 1965, nr. 3, p. 42).60. *Divanul*, text p. 319.61. *Ibidem*, p. 213.

cît avînd învățătura divină n-o urmăim, în comparație cu păgînii care cultivau virtuți de valoare a celor citate, avînd drept călăuză doar legea morală naturală.

La propășirea vieții virtuozelor contribuie substanțial și activitatea constructivă, osteneala cuvioasă, efortul nobil. Descoperim astfel în *Divanul* un suflu de prețuire a muncii omenești, menită să înnobileze firea umană și să schimbe fața lumii, ea folosind deopotrivă și lucrării mintuitoare. Dumnezeu poartă de grijă deopotrivă dreptilor și păcătoșilor cu condiția aversiunii declarate împotriva lumii păcătoase și manifestînd năzuința spre lucrurile cerești. Bunătățile Sale divine le împarte însă nu leneșilor și trîndavilor, «ce celor ostentitori și de trudă iubitori»⁶².

De mare importanță este să nu ne lăsăm amăgiți și să perseverăm în rău văzînd pe semenii săvîrșindu-l. Mari neajunsuri ne procură faptul că trăim după părerea comună, considerînd foarte bune lucrurile acceptate unanim, trăind nu obiectiv, ci prin contaminare. Omul virtuos care-și vede încununarea nădejdlor în viața viitoare nu se va sminti și nu va dezamăgi văzînd că în viața pămîntească norocul favorizează frecvent pe păcătoși. Necazurile, supărările, lipsurile, suferința în general, pentru cel care este decis să reziste eroic încercărilor vieții, nu vor constitui cazuri de inechitate divină. Teodiceea creștină reprezintă în acest sens punctul de vedere după care suferințele fortifică și desăvîrșesc moral. Cît despre prosperitatea păcătoșilor, aceștia nu vor scăpa pedepsei mai devreme sau mai tîrziu.

Calea virtuții este într-adevăr aspră și grea însă doar pentru cei ce nu vor s-o lucreze. Ca să devii bun trebuie să vrei cu adevărat și deplin acest lucru (I Timotei IV, 7). Credinței trebuie să i se adauge cu necesitate virtutea (II Petru I, 3). Prezența acesteia presupune o grijă permanentă și neobosită pentru suflet. Este hotărîtor pentru credincios să nu-și lase pervertită și atacată integritatea spirituală trăind în exclusivitate după trup, căci murind cu trupul va muri și cu sufletul, autodeștinîndu-se pentru iad⁶³. În urcarea pe treptele virtuții să fim totdeauna nemulțumiți de noi înșine și doritori de mai mult bine, adăugînd zilnic și perseverent cite ceva spre folosul sufletului. Cu hotărîrea de a muri păcatului și a trăi conform dreptății divine, trebuie să renunțăm la mîndrie, să urmăm smerenia, indispensabilă progresului în virtute — «Cu sufletul nice te înălța, cu firea înfla, ce cu bună socotială sigur pe tine te ia aminte» — «(cu cît ești mai) îmbunătățîmat, cu atîta mai blind și mai supus te porți»⁶⁴.

Morala socială. — *Divanul* cuprinde și elemente bine conturate de morală socială. Cantemir face critica îmbogățirii nedrepte, prin mijloace necinstite și a consecințelor ei nefaste pe plan moral. Bogăția, expresia alipirii exagerate de bunurile pămîntești, este cauza multor păcate; ea generează lăcomia, invidia, rapacitatea, egoismul, împietrirea inimii, uciderea, în general, degradarea umană: «avuția înmulțindu-să lăcomie crește, din lăcomie zavistia să naște»⁶⁵. Bogăția înseamnă implicit mîndrie, dorință avidă de onoruri și parvenire socială — «bogatul prin tîmplări îmbogățindu-să, cinstea și scaunul cel mai de sus cearcă; și cu cît s-ar sui mai sus, cu atîta încă mai sus a se urca pofteste» însă «bogatului mîndru Dumnădzău neprieten

62. *Ibidem*, p. 229.63. *Ibidem*, p. 237.64. *Ibidem*, p. 380.65. *Ibidem*, p. 49.

lui (este)»⁶⁶. Bogăția te face să nu mai fii bun creștin, te îndepărtează de aspirațiile creștine și-ți ia dreptul de la dobândirea împărăției cerurilor — «...bunurile și bogățiile spre a cerului suire grele sarcini sînt»⁶⁷. Ea dă doar iluzia măreției, bunăstării și nemuririi, abate de la grija pentru suflet și destinul lui și-l pierde. Agonisirea bogățiilor înseamnă într-un fel cîștigarea lumii dar aduce inevitabil pierderea sufletului. În plus, odată cu sfîrșitul vieții pămîntești, bogăția nu-și mai are rostul. Cantemir condamnă vehement în perspectiva concepției creștine «nebulnia strîngerii de averi», sistemul abuziv de înavutire a stăpînitorilor nedrepti, socotind necreștină și păgubitoare de suflet orice întinsă stăpînire a pămîntului prin șantaj, exploatare, ucidere. Stăpînul lacom se bucură ordinar de truda agonisită a săracului, de sudoarea frunții lui. Concomitent cu oprobiul față de cei îmbogățiți necinstit și acaparatori, Cantemir manifestă o largă înțelegere și o vie simpatie față de cei asupriți, dragoste pentru cel sărac și năpăstuit, lucru care dă o deosebită pregnanță ideilor morale cuprinse aici.

Încercînd o caracterizare sintetică a teologiei morale cuprinsă în *Divanul*, vom repeta afirmația că Dimitrie Cantemir se situează, în gîndirea sa, între morala creștină și etica filozofică. Morala *Divanului* deși are și elemente profane este esențial religioasă și clădită pe principii religioase, fără să facă însă apologia vieții intens spirituale.

Principele filozof detestă izolarea și idealul creștin realizat prin asceză și mortificare⁶⁸; nu se arată schimnic, ci uman și comunitar. În *Divanul*, ca și în *Învățăturile lui Neagoe*, coexistă două viziuni contradictorii și ireductibile: pe de o parte cea a ascetului înțelept care propovăduiește fuga de lumea păcătoasă, iar pe de altă parte cea a lumii care are conștiința utilității și valorii ei pentru om și colectivitate. Cantemir pune centrul de greutate nu pe contemplație ci pe activitate, pe urcușul sistematic, pe viața de obște și practicarea virtuților. Aici s-a întrevăzut unul din aspectele caracteristice ale spiritualității românești a secolului al XVIII-lea⁶⁹.

Valoarea religioasă a Divanului. — *Divanul* se încadrează în literatura religioasă a vremii, cu precizarea că este vorba de o scriere deosebită în acest gen. În el Cantemir se dovedește un cugetător devotat ideii creștine, însă pune teologia să predice umanismul⁷⁰.

Cantemir slăvește pe Dumnezeu și se mîndrește că nu e străin și de altă credință, ci «pravoslavnic creștin... nu alții beserici, ce ai Răsăritului următoriu»⁷¹.

El urmează îndeaproape învățătura Bisericii, ajustează în spirit ortodox elemente doctrinare împrumutate, se dovedește un bun și la obiect cunoscător al Sfintei Scripturi etc.

În *Divanul* se duc discuții raționale în jurul adevărurilor de credință, dogmele creștine sînt explicitate sau apărute cu ajutorul rațiunii⁷². Dimitrie Cantemir este un gînditor care atacă probleme de filozofie morală creștină cu mijloace proprii gîndirii

66. *Ibidem*, p. 167. 67. *Ibidem*, p. 114.

68. Dan Bădărău, *op. cit.*, p. 287; *Istoria filozofiei românești*, București, 1972, vol. I. p. 85.

69. Doct. Ierom. Antonie Plămădeală, *op. cit.*, p. 250.

70. P. Vaida, *Dimitrie Cantemir și umanismul*, p. 84.

71. *Divanul*, text, p. 11. 72. *Ibidem*, coment. 43, p. 475.

secolului al XVII-lea fără a se depărta esențial de Ortodoxia răsăriteană. Abandonînd pozițiile teologice severe, în ortodoxia sa el lasă deoparte în primul rînd idealurile predominante eshatologice, conjugînd punctul său de vedere cu direcțiile umaniste. Atitudinea sa nu pare cu nimic ostentativă mai ales că-și declară dorința de a rămîne în granițele doctrinei ortodoxe⁷³, iar în vederile teologiei de astăzi este binevenită. Ca o notă deosebit de lăudabilă, trebuie să consemnăm că gînditorul Cantemir s-a instituit în general ca un apărător al purității Ortodoxiei atît în lucrările cu tematică religioasă, cît și în cele de altă factură. Atașat și receptiv culturii în primul rînd ca laic, Cantemir și-a cîștigat o faimă reală prin serioase convingeri ortodoxe, asumîndu-și rolul de teolog ori de cîte ori a întîlnit probleme de spiritualitate. Dacă n-a exprimat totdeauna punctul de vedere ortodox, va trebui să luăm în seamă faptul că n-a scris în numele Bisericii, ca reprezentant al ei și în speranța aprobării Bisericii. Nu i se poate imputa deci lipsa absolutei purități doctrinare. Odată cu admirația pentru cultura greacă a apreciat Ortodoxia pentru indestructibila ei unitate, pentru faptul că n-a generat sciziuni și n-a avut nevoie de reformă. Pentru Cantemir Ortodoxia a fost un lucru esențial iar Ortodoxia românească a primit de la el chiar o coloratură patriotică⁷⁴.

Divanul urmează imediat *Învățăturilor lui Neagoe*, ca un monument la fel de propriu de teologie morală și de spiritualitate creștină românească. Sub semnul aceleiași spiritualități românești, ce-și trage seva din împreunarea originală dintre liturghie și didahie, dintre dogmatică și filocalie, dintre teologie și umanism social, putem afirma că *Divanul* are valoare de simbol al unei epoci și al unei conștiințe receptive la marea luptă de idei a epocii.

73. *Ibidem*, stud. introd. p. LIV—LV.

74. Dan Bădărău, *op. cit.*, p. 195.

Doctorand Matei Corugă

ANALELE LUI ZONARAS ÎN HRONICUL LUI DIMITRIE CANTEMIR*

Ceea ce impune pe Dimitrie Cantemir ca istoric este nu numai bogăția materialului faptic ci mai ales concepția sa despre istorie, datorită căreia el se situează deasupra contemporanilor săi în vechea istoriografie românească. Această concepție plină de merite, deși nu fără unele limitări, s-a răsfrint și asupra *Hronicului vechimei a romano-moldo-vlahilor*¹ — ultima scriere a lui Dimitrie Cantemir menită a fi — și este în parte — prima istorie critică și sistematică a tuturor românilor, priviți ca o unitate. Aici, Cantemir abordează problemele centrale ale istoriei noastre: latinitatea poporului român, continuitatea elementului roman pe teritoriul Daciei, și unitatea neamului românesc, raportându-le mereu la ideea că istoria trebuie să fie o pildă și un îndemn pentru românii epocii sale². Dar teoreticianul nu se mai pierde de data aceasta în cugetări și sentințe filozofice asupra tezei ciclurilor în istorie, ci lasă izvoarele să vorbească mai mult, având convingerea că nu hazardul ci Rațiunea divină dirijează evoluția proceselor istorice³. În *Hronic*, Cantemir se străduiește să lămurească pe români asupra originii lor străvechi, să le arate locul pe care îl au ei în cadrul istoriei universale, să le demonstreze după documente că ei au fost stăpîni permanenți ai acestui pămînt, care a fost și trebuie să rămînă neatîrnat. Și toate acestea le încearcă cu un țel precis: ca urmașii glorioșilor romani «urma și bărbăția lor rîvnind, lipsele să-și plinească, și să-și aducă amente că precum odată, așa acmu tot acia bărbați sînt, carii cu multul mai cu fericire au ținut cinste-și a muri, decît cu chip de cinste și de bărbăția lor, nevrednic a trăi»⁴. Prin aceasta, Cantemir este primul în istoriografia

* Lucrare de seminar, susținută în cadrul pregătirii doctoratului în teologie, alcătuită sub îndrumarea D-lui Prof. Alexandru Elian, care a dat și avizul pentru publicare.

1.- *Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor* a fost redactat de Dimitrie Cantemir într-o primă versiune, în limba latină, intitulată *Historia Moldo-Valachica*, în anul 1717, la cererea Academiei de științe din Berlin. Versiunea românească, mult mai voluminoasă decît prima, a fost scrisă între 1719—1722, și dedicată neamului său: «slujească-se dară cu ostenințele noastre niamul moldovenesc și ca-ntr-o oglindă curată chipul și statul, bătrînețele și cinstea niamului său privindu-și-l sfătuiesc» (p. 180). Cantemir își mărturisise intenția de a scrie istoria românilor pînă la vremea sa, de aceea *Hronicul*, conceput ca un prim volum, merge pînă la vremea lui «Radu-Vodă și Dragoș-Vodă care s-au întors din Ardeal și și-au întemeiat stăpînirile și le-au așezat însă nu le-au descălecat, precum greșesc de spun cronicile, ci, ca cum din bejenie întorcîndu-se și pe la locurile și moșiile lor s-au așezat» (p. 482). Cantemir, care vedea în acești doi voievozi pe urmașii direcți ai lui Ioniță împăratul vlahilor și bulgarilor, datează această întoarcere din bejenie în sec. XIII. Lucrarea a circulat multă vreme în manuscris, ajungînd și în Ardeal, unde a influențat pe reprezentanții Școlii ardeleni, care au reluat în discuție — în alte împrejurări — problema latinității poporului român. Ediția princeps a apărut la Iași în anul 1835, îngrijită de Gh. Săulescu. Din păcate, cele două volume, pe lângă faptul că abundă în greșeli, comportă și o serie de omisiuni. Ediția a doua, publicată după original, a apărut la București în 1901, în «*Operele principelui Dimitrie Cantemir publicate de Academia Română*», vol. VIII: *Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor*, sub îngrijirea lui Gr. G. Tocilescu.

2. *Hronicul...*, p. 180.

3. *Ibidem*, p. 169; «...acea dintr-un nalturi în toate și peste toate Minte».

4. *Ibidem*, p. 180.

noastră care politizează ideea latinității românilor, legînd-o de lupta pentru neamîrnare.

În vederea acestui scop, el întreprinde o vastă informare livrescă, culegînd știrile referitoare la trecutul poporului și pămîntului românesc din peste o sută cincizeci de izvoare, ce acoperă în timp distanța de la Plutarh la autor. Căutînd pe români în izvoarele istorice ale antichității și ale evului mediu bizantin, Cantemir face o operă de pionierat, și pentru aceasta se cerea în primul rînd, o bună metodă istorică de lucru, pe care, de altfel, Cantemir ne-o promite în paginile *Hronicului*, unde găsim o excelentă expunere de principii metodologice, judicios concepute. Astfel, el apreciază că numai izvoarele contemporane cu evenimentul istoric sînt demne de crezare, pe cînd celelalte trebuie privite cu mult discernămint și rezervă⁵; că izvoarele interne sînt mai parțiale uneori decît cele externe în aprecierea meritelor unui popor⁶; că în cercetare trebuie să se procedeze «sine ira et studio»⁷ și, în sfîrșit, că mărturia unui singur izvor este îndoielnică⁸. Cantemir nu s-a putut însă desprinde, în multe privințe, de mentalitatea feudală a epocii sale; de aceea nici nu-i putem face o culpă personală din anumite limitări ce sînt specifice epocii în care s-a format și a scris el. Astfel unele afirmații exagerate ca: nasa română de pur sînge roman, exterminarea sau expulzarea tuturor dacilor din Dacia, colonizată numai cu cetățeni nobili din Roma și din Italia, permanenta rămînere a Daciei în cadrul politic al Imperiului roman și apoi al celui bizantin, pînă la întemeierea statului vlaho-bulgar sub frații Petru și Asan (1186) poartă în ele amprenta epocii și, în locul unei critici severe ar merita mai curînd din partea noastră o atenție egală cu aceea pe care o acordăm genealogiei lui Cantemir, prin care el se voia os din osul lui Tamerlan — fapt ce a stîrnit la vremea respectivă zîmbețele causticului Voltaire.

Este adevărat că metodologia lui Cantemir are și părți de umbră în modul cum a fost aplicată în *Hronic*, dar ceea ce precumpănește rămîne tot lumina, deoarece principiile de critică istorică, formulate de umanistul român, au răsturnat, încă înainte de a se fi fost născut, argumentul «a silentio», agitat mai tirziu cu atîta patos de către istoricii Sulzer și Roesler. În acest sens, Cantemir demonstrează că lipsa izvoarelor istorice nu constituie o dovadă că un fapt nu a existat⁹. Cine vrea să conteste sau să ateste existența unui fapt, trebuie să se bazeze în mod necesar pe documente¹⁰; și dacă faptul a fost odată atestat ca existent, tăcerea care urmează după aceea nu poate fi interpretată neapărat ca dispariția acestuia, alîta vreme cît nu aflăm din alt document că el a încetat să mai existe sau s-a schimbat¹¹. Toate acestea le spune Cantemir, referindu-se la continuitatea românilor în Dacia, într-un limbaj ales de filozof al istoriei.

5. *Ibidem*, p. 62, «...scuturînd adevărînta istoriei noastre nu din pîraie abătute, ce din singure izvoarele și fîntîile ei, ceale din-ceput să scoatem».

6. *Ibidem*, p. 62, «... pentru sine mai mult trebuie să cîriază pre altul, decît pre sine».

7. *Ibidem*, p. 177, «...dragostea slavii niamului său și dinpotrivă zavistia cinstii altuia, carile, adevărat, nu puțin calea adevărului spre rătăcirea minciunii abate pot».

8. *Ibidem*, p. 368, «...dictum unius, dictum nullius». Vezi și P. P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir — viața și opera*, București, 1958, p. 233—235.

9. *Hronicul...*, p. 182, «...tăcerea nici pune, nici rădică lucrul».

10. *Ibidem*, «...iară zisa îl și pune și-l și rădică».

11. *Ibidem*, «...tăcerea după zisă adevărește zisa odată; căci totdeauna poveasta cea mai de pre urmă trebuie să ții la adevărînta istorii».

Lăsînd la o parte erorile de detaliu, se poate afirma că în esență, Cantemir a ajuns la rezultate ce sînt recunoscute de istoriografia noastră modernă: continuitatea poporului român pe teritoriul românesc, de altfel problema centrală a *Hronicului*, latinitatea neamului românesc și unitatea poporului român, ideea exprimată chiar în titlul-program al *Hronicului*.

Cantemir, care, pe lângă izvoarele literare, se adresase documentelor, inscripțiilor și chiar legendelor și creațiilor populare¹², s-a străduit să-și construiască opera pe baza unui serios aparat critic. El citează pe marginea filei, uneori și în text, autorul, opera, volumul și locul, dînd astfel oricui posibilitatea de a-l verifica¹³. Și, spre plăcuta surpriză a cititorului modern, *Hronicul* se încheie cu o «tablă hronologhicească» și o «scară a lucrurilor și cuvintelor carile sînt mai de însemnat în acest *Hronic*».

În lista celor peste o sută cincizeci de nume de autori și titluri de opere, folosite de Cantemir ca izvoare ale *Hronicului*, figurează peste patruzeci de scriitori greci și bizantini. Dintre aceștia din urmă, autorul a folosit mai frecvent pe istoricul Ioan Zonaras, care apare citat de peste cincizeci de ori.

Apelînd la opera lui Zonaras, 'Επιτομή ιστοριῶν — *Annales*¹⁴, Cantemir s-a orientat în primul rînd după un criteriu practic, întrucît acest rezumat de istorie

12. *Ibidem*, p. 217, 241.

13. *Ibidem*, p. 52.

14. Ioan Zonaras ('Ιωάννης ὁ Ζωναρᾶς), scriitor bizantin din sec. XII, care a deținut funcții importante la curtea lui Alexios I Comnen (1081—1118), fiind comandant al corpului gărzilor imperiale — μέγας δρουγγάριος τῆς βίγλης — și prim secretar — πρωτασηκρήτης. Din motive pe care nu le cunoaștem, s-a călugărit la Mînăstirea Hagia Glykeria, într-una din insulele Prinikipo. Aici a rămas pînă la sfîrșitul vieții, compunînd numeroase scrieri de drept bisericesc, precum și o lucrare de istorie, intitulată: 'Επιτομή ιστοριῶν — *Annales*. Acest rezumat de istorie universală, care ne conduce pe firul istoriei de la creație pînă la înscăunarea lui Ioan Comnen (1118), a fost divizat de către bizantinologul francez Du Cange în 18 cărți. Primele douăsprezece cărți cuprind perioada pînă la Constantin cel Mare († 337), iar ultimele șase, de la Constantin cel Mare, pînă la Ioan Comnen.

Pentru alcătuirea *Analelor*, Zonaras a folosit numeroase izvoare pe care le-a rezumat într-un mod inteligent, și faptul că unele dintre ele mai pot fi cunoscute astăzi doar prin fragmentele înserate în diferite scrieri tîrzii, printre care se numără și *Analele*, face ca valoarea operei lui Zonaras să fie apreciabilă. La timpul său, problema izvoarelor în opera lui Zonaras n-a fost un lucru tocmai simplu, însă cercetătorii au reușit să identifice pentru prima parte ca izvoare: Vechiul Testament, lucrările lui Iosif Flaviu, Ciropedia, Istoria lui Alexandru Macedon, lucrările lui Eusebiu de Cezareea, Istoria bisericească a lui Teodoret, lucrările lui Herodot, Xenofon, Plutarh, Polybiu, Arrianus, Appian, Dio Cassius, și Petru Patricius. Pentru partea a doua: scrierile istorice ale lui Zosimos, Procopiu, Ioan Malalas, Theophanes, Nikephoros, Georgios Hamartolos, Simeon Magister, Skylitzes-Kedrenos, Mihail Attaliates și Mihail Psellos.

Valoarea operei lui Zonaras este recunoscută în mod unanim de către bizantinologi, atît din punct de vedere al formei cit și al fondului, fapt ce a făcut ca autorul să fie numărat printre istorici, deși a scris o cronică. Așa se explică și larga circulație pe care a cunoscut-o opera lui Zonaras în lumea bizantină, de unde a trecut de timpuriu și în lumea slavă, în traducere sîrbă și rusă. Din nefericire, nu avem încă o ediție critică a acestei lucrări, deși s-a tipărit pînă acum în șase ediții. Ea a apărut mai întîi la Basel, ediția lui Hieronymus Wolfius, în trei volume, în anul 1557, ediție ce a fost preluată apoi de către Du Cange, în «Bizantina» de la Louvre, apărută în două volume, divizate în optsprezece cărți, în 1686—1687, reeditată în 1729, la Veneția. În «Corpus de la Bonn», a apărut ediția lui M. Pinder — primele două volume, 1841—1844 — și a lui Büttner-Wobst — volumul trei, 1897. Această ediție a fost preluată și de *Patrologia Graeca*, volumele 134—135. Ultima ediție, a apărut în «Bibliotheca Teubneriana», în șase volume, 1868—1875, îngrijită de Dindorf. Vezi Gyula Moravcsik, *Byzantinoturcica*, vol. I, ed. II, Berlin, 1958, p. 344—346; N. Iorga, *Médailles d'histoire littéraire byzantine*, în «Byzantion», tom. II (1925), 276—280; P. Potapov, *Sudiba hronika Zonari v slaviano-russka literatura*, în «Izvestia otdeleniia russkogo iazika i slovesnosti rossiiskoi akademii nauk, tom. XXII (1917), Petrograd, p. 141—186.

universală îi pune la îndemână informații pe o perioadă aproape egală ca întindere cu *Hronicul*, și acolo unde informațiile date de Zonaras nu sînt suficient de explicite, Cantemir face trimiteri la alți autori clasici. Uneori chiar sintetizează informațiile luate din mai multe izvoare și le citează prin parafrază. De altfel, sînt destul de rare cazurile cînd Zonaras apare ca singurul martor pentru un eveniment de importanță capitală; și este firesc să fie așa, deoarece Zonaras compilase la rîndul lui izvoarele antice și medievale.

Cît despre ediția după care va fi lucrat Cantemir, putem fi siguri că a fost cea a lui Du Cange, apărută în 1686—1687. Mai există una în afară de aceasta, cea a lui Hieronymus Wolfius, apărută la Basel, în 1557, dar cum Cantemir citează pe Zonaras, indicînd cartea și capitolul este clar că folosește ediția Du Cange, pentru că acesta a făcut diviziunea în cărți și capitole a lucrării respective.

Din informațiile pe care Cantemir le-a extras din *Analele* lui Zonaras, înscrîndu-le în corpul *Hronicului*, și care ne îndreptătesc să vorbim de Zonaras ca izvor al acestuia, vom reține aici numai pe cele care vizează în mod expres evenimente principale din istoria formării și dezvoltării poporului român. Dar pentru aceasta se cere să ținem seama și de modul în care a conceput Dimitrie Cantemir *Hronicul*, ca și de problemele mari pe care le-a urmărit el în evoluția istorică a Daciei, în cadrul istoriei Imperiului roman și bizantin, pînă la întemeierea țaratului vlaho-bulgar (1186).

Astfel, în cartea a III-a din Prolegomena, cap. 16, unde Cantemir își propune să aducă «pre scurt mărturiile a multor istorici, carii adevăresc precum Ulpie Traian au descălecat Dacia cu cetățeani de la Roma și cu oșteani bătrîni romani, și precum românii cești ce astăzi lăcuiesc în Dacia sînt dintr-aceiași niam și dintr-aceiași viță a acelorași romani»¹⁵, el citează, alături de Eutropius, Procopius, Kedrenos, și pe Ioan Zonaras. Rezumînd capitolul 21 al cărții a XI-a din *Anale*, Cantemir spune: «Zonaras, luînd de la Appian, scrie: Traian după ce au bătut întîi pe dachi, și ducînd cu sine solii lui Decheval la Roma, cu triumf au intrat și au luat de la senat titlul Dacicus — adică Dătanul; iar în cel de pre urmă războiu, Decheval singur sieși moarte făcîndu-și: *κάνθευτεν* (*sic!*) τὸ ἔτνος (*sic!*) τοῦτων Δαχῶν καὶ ἡ Χώρα σφῶν Ῥωμαίοις ὑπὲρ τοῦ γένους (*sic!*) γέγονε — adică: de atuncia încoace niamul dachilor și țara lor au rămas supt supunerea romanilor»¹⁶.

Greșelile de ortografie se datoresc copistului, deoarece chiar originalul *Hronicului*, după cum mărturiseste Cantemir, este o copie a «diacului carile a scris-o de pe izvodul nostru» și care «era nedeplin știutoriu orthografiei»¹⁷.

Dacă faptele relatate de Cantemir sînt astăzi binecunoscute, aceasta se datorește în bună parte și acestui cap. 21 al *Analelor* lui Zonaras, pe care autorul l-a consacrat în întregime domniei lui Marcus Ulpius Traianus (98—117). Pentru redactarea acestui capitol, Zonaras a folosit cărțile LXVII și LXVIII, din *Istoria romană* a lui Dio Cassius, precum și cartea a XXIII-a din *Istoria romană* a lui Appian,

15. *Hronicul...*, p. 153.

16. *Ibidem*, p. 156; Cf. Ioannis Zonarae, *Annales*, ed. M. Pinderi, vol. II, Bonn, 1844, p. 510; XI, 21, 19 *κάνθευτεν τὸ ἔθνος τὸ τῶν Δαχῶν καὶ ἡ Χώρα σφῶν Ῥωμαίοις ὑπὲρ τοῦ γένους γέγονε* și din acel moment neamul dacilor și țara lor a devenit supusă romanilor; Cassii Dionis Cocceiani, *Historiarum Romanorum quae supersunt*, LXVIII, 14, 3, ed. U. Ph. Boissvain, Berlin, 1895—1931, în *Izvoarele istoriei României*, vol. I, București, 1964, p. 694; *καὶ οὕτως ἡ Δαχία Ῥωμαίων ὑπὲρ τοῦ γένους ἐγένετο* — și astfel Dacia a devenit supusă romanilor.

17. *Hronicul...*, p. XIX.

ambii scriitori de limbă greacă și istorici din sec. II-III, ultimul chiar contemporan cu războaiele lui Traian în Dacia. Din lucrările menționate tocmai aceste cărți pe care le-a folosit Zonaras, și care tratau epoca lui Domițian și Traian, s-au pierdut, și ele nu mai pot fi reconstituite decât din fragmentele înserate în operele lui Xifilin și Zonaras.

Informații interesante a găsit Cantemir în *Analele* lui Zonaras și referitor la invazia popoarelor migratoare, care au pus la grea încercare stăpânirea romană în Dacia, determinând-o pînă la urmă să se retragă cu armata și administrația în dreapta Dunării. Dar în ciuda evidenței informațiilor, care mărturisesc despre pustii-urile unor părți, mai mari sau mai mici, din ținuturile Daciei Traiane, Cantemir, în concepția căruia «barbarii» pustiesc și distrug totul, inclusiv populația, încearcă să demonstreze că ținuturile Daciei ar fi rămas «neclătite și de călcăturile varvarilor depărtate»¹⁸, goții ar fi trăit «numai în Crimeea și pe coastele de nord ale Pontului Euxin, nicidecum în Dacia»¹⁹, iar «avarii, sclavonii și alte neamuri varvare, de carele s-au pomenit, toate mai sus de Volohia să fie lăcuit»²⁰. În acest context, Cantemir redă cu multă satisfacție un citat din Zonaras, ce se referă la perioada de liniște relativă ce a domnit în Dacia în timpul lui Commodus (180—192), cînd s-au înregistrat doar cîteva tulburări la granița de nord a Daciei, produse de o încercare de invazie a sarmaților iazigi, a dacilor liberi, a vandalilor și burilor»²¹. Polemizînd cu M. Pretorius, «de ieri de alaltăieri scriitoriu», și trecînd peste informațiile referitoare la marea migrație a goților din anul 167, ce pusese la grea încercare pe Marc Aureliu (161—180), Cantemir îl citează pe Zonaras, spunînd că Dacia a rămas în afara primejdiei, de vreme ce «Commodus nu cu dachii ce cu varvarii carii mai sus de Dachia lăcuia, să fie avut război ὅπερ τὴν Δακίαν»²².

Nu vom mai insista asupra informațiilor pe care le furnizează Zonaras în legătură cu marea coaliție scitică, condusă de regele goților Kniva, care a pustiit peninsula Balcanică, Scythia Minor și o parte din cîmpia Munteniei, coaliție pe care, încercînd s-o înfrunte, însuși împăratul Decius (249—251) a căzut în lupta de la Abritus (Razgrad) localitate din sudul Scythiei Minor, pe care istoricii Zosimos și Zonaras, și după ei și Cantemir, o localizează undeva la nordul Pontului Euxin²³; nu vom mai insista nici asupra celorlalte coaliții «barbare», întreprinse concomitent pe uscat și pe mare, și care vizau în mod expres orașele lipsite de apărare de pe coastele Peninsulei Balcanice și ale Asiei Mici — după Cantemir tactica aceasta a migratorilor s-ar fi datorat strașnicei apărări a «tractului (ținutului) Dachii» (*Hronicul...*, p. 211) — și care prin numărul și asprimea lor au determinat pe unii istorici vechi să vorbească despre o părăsire a Daciei — «amissio Daciae»²⁴ — în timpul împăratului Gallienus (260—268), ci vom reda numai citatul

18. *Hronicul...*, p. 277.

19. *Ibidem*, p. 256, 264.

20. *Ibidem*, p. 329—330.

21. R. Vulpe, I. Barnea, *Din istoria Dobrogei*, vol. II, București, 1968, p. 175.

22. *Hronicul...*, p. 204; Cf. Zonaras, XII, 4, 18—19, vol. II, p. 533: 'Εγένοντο δὲ καὶ πόλεμοι αὐταρχοῦντος αὐτοῦ πρὸς τε ὅπερ τὴν Δακίαν βαρβάρους.

23. *Hronicul...*, p. 209; Zonaras, XII, 20, 3—9, vol. II, p. 589; Zosimos, *Historia nova*, I, 23, în *Izvoarele istoriei României*, vol. II, București, 1970, p. 300—302; Aurelius Victor, *De Caesaribus*, XXIX, 2, în *Izvoarele istoriei...*, p. 24.

24. Vl. Iliescu, *Părăsirea Daciei în lumina izvoarelor literare*, în «Studii și cercetări de istorie veche», XXII (1971), 2, p. 260—285; *Istoria României*, ed. Academiei R.P.R., vol. I București, 1960, p. 460—465. «Amissio Daciae» este interpretată ca o cedare parțială a unor teritorii de la granița de est a Daciei, cu scopul de a apăra mai bine restul teritoriului roman, din Dacia Traiană.

împrumutat de Cantemir din *Analele* lui Zonaras, pe care l-a socotit atât de interesant, încât ni l-a redat în original. El spune că «pe vremea acestui împărat (Gallienus) precum Dachia noastră cu romani să fie fost lăcuită bună dovadă avem din istoricul Zonaras, care lăzuice: Δορίολος δὲ ἐκ Χώρας ὡν Γετικῆς τῆς ὕστερον Δακίας ἐπικληθείσης — adică: iară Avrelius era din țara Ghetii, care mai pre urmă s-au chemat Dachia»²⁵. Într-adevăr acest Aurelius a jucat un rol important în această vreme, având chiar veleități de împărat²⁶ dar oricât de vrednic conducător de oști ar fi fost acest fost păstor, ridicat din neamul dacilor, a-i acorda o poziție cheie pentru continuitatea stăpînirii romane, într-o anumită perioadă, în Dacia, înseamnă să forțăm noțiunea de argument istoric.

Ajuns la părăsirea Daciei de către armatele și administrația Imperiului roman, eveniment ce a avut loc în anul 271, sub domnia lui Aurelian, Cantemir încearcă s-o interpreteze la fel ca pe una din multele bejenii din vremea năvălirilor tătare. Zonaras nu-i mai furnizează știri despre acest eveniment, dar informându-se din Vopiscus, Eutropius și Aurelius Victor, el scrie cartea a doua a *Hronicului*, «care arată trecerea romanilor din Dachia în Mysia, apoi dovedește precum aceeași romani iarăși s-au înturnat de la Mysia în Dachia»²⁷. Pentru el era de neconceput o continuitate etnică fără cea politică.

În căutare de puncte de sprijin pentru demonstrarea teoriei continuității politice, Cantemir a găsit la Zonaras informații prețioase, referitor la relațiile lui Constantin cel Mare (306—324—337) cu «barbarii» din stînga Dunării. Dealtfel Constantin cel Mare este ultimul împărat roman care a inițiat între 324—329, un plan de construcții strategice la Dunăre și de războaie pentru recucerirea Daciei ca unul ce-și dădea seama de poziția-scut, pe care ar fi deținut-o Dacia împotriva valurilor migratoare ce-i amenințau noua capitală. Și, într-adevăr, el și-a ajuns ținta, refortificînd limesul dunărean prin refacerea cetății de la Drobeta, prin construirea podului de piatră de la Sucidava și prin construirea cetății Daphne. Apoi, înfrîngînd invaziile goților și carpilor, și-a întins stăpînirea în nordul Dunării pînă la valul de apărare, cunoscut astăzi sub numele de «Brazda lui Novac»²⁸. Imperiul roman avea să păstreze controlul asupra acestui teritoriu pînă în vremea lui Valens (364—378). Aici trebuie să recunoaștem meritul lui Dimitrie Cantemir, care s-a aplecat cu interes și erudiție asupra acestei probleme, culegînd informații din scriitorii bizantini și chiar străduindu-se să localizeze podul făcut de Constantin cel Mare peste Dunăre.

Textul pe care îl parafrazează Cantemir, redînd într-un mod sintetic informațiile luate de la Zosimos, Kedrenos și Zonaras²⁹, ne spune că: «...nu puțin argu-

25. *Hronicul...*, p. 212; Zonaras, XII, 24, 1—2, vol. II, p. 597: Δορίολος δὲ ἐκ Χώρας ὡν Γετικῆς τῆς ὕστερον Δακίας ἐπικληθείσης, καὶ γένους ἀσκήμου ποιμὴν γὰρ ἐτόγγλανε πρότερον.

26. R. Vulpe, I. Barnea, *op. cit.*, p. 255—260.

27. *Hronicul...*, p. 216.

28. D. Tudor, *Oltenia romană*, ed. III, București, 1968, p. 425—460; R. Vulpe, I. Barnea, *op. cit.*, p. 388—390.

29. Zosimos, *Historia nova*, II, 21; În *Izvoarele istoriei României*, vol. II, p. 306; Zonaras, *Epitomae Historiarum*, XIII, 2, 42, vol. III, ed. Th. Büttner-Wobst, Bonn, 1897: Σαρματῶν δὲ καὶ Γόθων κατὰ τῆς Ῥωμαίων ὑπερχόνου κεκινημένων καὶ τὴν θρακίαν μοῖραν ληϊζομένων, δια- νίσταται κατ'αὐτῶν Κωνσταντῖνος ὁ μέγιστος καὶ τὴν θρακίαν καταλαβὼν τοῖς βαρβάροις σὺρ- ῥήγνυται καὶ κατ'αὐτῶν ἱστίαι λαμπρότατον τρόποιον. Cf. Aurelius Victor, *Libelus de vita et moribus imperatorum*, XLI, 13, în *Izvoarele istoriei României*, vol. II, p. 26: «...hic pontem in Da- nubio construxit».

ment și dovadă iaste precum romanii din Dacia bine lăcuit să fie fost, de vreme ce nebiruite armatele lui Constantin pre neprietenii și varvarii carii erau mai dincolo de Dacia suppuși și biruiți ținea... și pentru ca să nu să văză cu ceva mai gios decît Traian a fi, sau precum cea bună socoteală arată, părțile Dacii și alte locuri carile pe de ceasta parte de Dunăre avînd nevoie, și împiedecare a trecere încoace și încolo apă mare și lată ca aceea, ca mai pre lesne să fie obștirea țărilor una cu alta, au zidit pod peste Dunăre, iară unde și în ce loc să fie fost zidit acel pod, pre cît a noastră nevoie a să întinde au putut, la istorici afla, n-am putut, fără cît din pomenirea moșilor strămoșilor auzim, precum unde acum iaste Oblucița (Isaccea) să să fie chemat vadul Dunării... ce încă și în cîntecele prostești vadul Obluciții să pomenească»³⁰.

Evident, podul căutat de Cantemir se afla departe de Oblucița, dar interesant este că el îl căuta în legende păstrate din moși strămoși și în creațiile folclorice.

Un alt eveniment, pentru a cărui desfășurare Cantemir a cules informații din *Cronografia* lui Theophanes și din *Analele* lui Zonaras³¹, și care cu atît mai mult merită să ne rețină atenția, cu cît el are implicații și în istoria Bisericii Ortodoxe, este revolta armatelor de «foederati» din zona Dunării de Jos, care, sub conducerea lui Vitalian Tracul, a frămîntat dioceza Traciei între anii 513—518. Iată cum descrie Cantemir acest eveniment, folosind cele două izvoare menționate: «...multă parte a Schitiei — zice Cantemir — cu domnul lor, Vitalian, la credința lui Hristos, să să fie întors, și legătura de confederație cu împărăția Răsăritului să fie făcut. De vreme ce la anul 512, Anastasie împăratul, scornindu-să cîntarea Trisaghionului au vrut să adauge și aceasta: «Cela ce ai pățimit pentru noi» și așa pătîmirea lui Hristos vrea să o dea și dumnezeirii, pentru care lucru mare tulburare întru năroade făcîndu-să, pravoslavnicii au îndemnat pe Vitalian, ca cu arme să rătuiască Ortodoxia. El, încă la anul 514, sculîndu-să au supus Thrachia și Mysia, și luînd cu sine *călărimea oștii românești* (subl. n.), au purces spre Tarigrad, mărțurisind precum mearge asupra ereticilor evthyhiani pentru ca să scutească Ortodoxia»³².

Răscoala popoarelor de la Dunăre, condusă de Vitalian — un trac romanizat — n-a pornit în exclusivitate din motive religioase, așa cum ne relatează istoricii citați. În primul rînd, împăratul Anastasie (491—518) inițiasă o serie de reforme fiscale și de ordin administrativ ce provocaseră o nemulțumire generală, și cînd la aceste măsuri s-a mai adăugat și tăierea subsidiilor anuale, acordate trupelor de «foederati» pentru apărarea frontierei, atunci pretextul ereziei și ambiția lui Vitalian au constituit doar scinteia care a declanșat revolta. Trupele alcătuite din huni, bulgari și goți³³ — pe care Cantemir le numește cu emfază «călărimea oștii

30. *Hronicul...*, p. 239—240.

31. Theophanes, *Chronographia*, în *Izvoarele istoriei României*, vol. II, p. 596: Βιταλιανὸν τὸν οὖν Πατριχιόλου, κόμητος φοιδεράτων Zonaras, XIV, 3, 23, vol. III, p. 137: Τοῦ μέντοι θρακὸς Βιταλιανοῦ τυραννίδι ἐπιχειρηχότος, Μουσούς τε καὶ Σκύθας προσεταιρισμένους, καὶ ὅμα τούτοις τὰ περὶ τὴν βασιλίδαν ληϊζομένου τῶν πόλεων... (3, 31): Ἀναστάσιος δὲ σπουδαστὴς τῆς Εὐτοχῆος αἰρέσεως ὢν, ἐβουλήθη προσθεῖναι εἰς τὸ Τρισάγιον τὸ „Ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς...“.

32. *Hronicul...*, p. 312.

33. Ioannes Malalas, *Chronographia*, XVI, ed. L. Dindorf, Bonn, 1831, p. 402—403, în *Izvoarele istoriei României*, vol. II, p. 500—501: Βιταλιανὸς ὁ θράξ... ἔχων μεθ' ἑαυτοῦ πλῆθος Οὐννων καὶ βουλγάρων... Γότθων καὶ Οὐγγων καὶ Σκύθων στρατιωτῶν.../.

romnăești» — la care s-a aliat și un impresionant număr de țărani, avind în frunte pe Vitalian, s-au îndreptat spre Constantinopol cu gândul de a restabili Ortodoxia, și, pentru a-și compensa subsidiile oprite, au procedat la jefuirea provinciei Tracia. Anastasie, eșuind în încercarea de a-i reprima, s-a obligat să îndrepte situația ce se crease în urma reformelor și să țină un sinod pentru restabilirea Ortodoxiei. Pe moment, zelul lui Vitalian a fost potolit prin numirea lui ca «magister militum per Thraciam». Cum promisiunile împăratului au rămas doar promisiuni, iar sinodul întrunit la Heraclea (515) sfârșise printr-un eșec, răsculații au atacat din nou Constantinopolul. Deși înfrinți, situația avea să se normalizeze abia după moartea lui Anastasie (518) — obiectul revoltei de altfel. Veteranul Ortodoxiei Vitalian, compensat cu o funcție de vază la curtea lui Justin I (518—527), avea să-și încheie curînd cariera, fiind asasinat³⁴.

Pentru perioada următoare, Cantemir a întilnit în cronicile lui Theophanes și Zonaras o nouă problemă ce ridică semne de întrebare asupra continuității stăpînirii politice bizantine în Dacia — migrația bulgarilor. După ce ne relatează prima apariție a bulgarilor la granița de nord a imperiului³⁵, Cantemir, intrigat de faptul că bulgarii, pînă la așezarea lor în nord-estul Peninsulei Balcanice, au stat o vreme în ținuturile dacice, mai exact în Bugeac, scrie un capitol întreg, intitulat: «Arată-să Volohia supt Constantin Pogonat, apucată de bulgari, însă nu mult ținută»³⁶, unde pledează pentru o fantasmă: «precum aceiași romani, pre locurile lor trăind, Publică deosăbită să-și fie legat, măcar că pînă la vreamile lui Isachie Comnenul Anghel (1185—1195), tot de trupul împărăției Țarigradului să țină»³⁷. Iată ce ne relatează Cantemir despre bulgari: «...însă, din istoricul Zonaras, putem cunoaște că pe aceste vreami bulgarilor... nu numai să fie stropșit, ci încă și cuprins țările împărăției, precum dincoace așa și dincolo de Dunăre. Istoricul Zonaras așa o scrie: Βουλγάροι τὰς Ῥωμαϊκὰς Χώρας τὰς πέραν τοῦ Ἰστροῦ — zice — bulgarii în țările românești, ceale de peste Dunăre, răvărsați pustiind... (urmează relatarea eșecului expediției împăratului Constantin IV (668—685) împotriva bulgarilor) ...și așa apoi și Dunărea după dinșii trecînd, s-au așezat șatrele în pămîntul romanilor ...pentru care au căutat împăratul a face pace cu dinșii»³⁸.

La ce se referă Cantemir cînd vorbește de «Volohia apucată de bulgari însă nu mult ținută?» La sfîrșitul secolului al VII-lea, Imperiul bizantin întreprinde acțiuni pentru a păstra Scythia Minor și nordul Peninsulei Balcanice, mereu inva-

34. Vezi: I. I. Rusu, *Obîrșia și răscoala lui Vitalianus*, în *Omagiu lui P. Constantinescu-Iași*, București, 1965, p. 133—139.

35. *Hronicul...*, p. 301; Theophanes, *Chronographia*, p. 143, în *Izvoarele istoriei României*, vol. II, p. 596; Zonaras, XIV, 3: κατὰ τοῦτου τοὺς χρόνους ἱστορεῖται παὶ τὸ τῶν Βουλγάρων ἔθνος τὸ Ἰλλυριζὸν καὶ τὴν θράκην καταδραμεῖν μὴπω πρὶν γινωσκόμενον. Spre deosebire de Theophanes, care datează evenimentul în anul 502, Zonaras se mulțumește să spună: «cam în acele timpuri». Istoria modernă a stabilit că bulgarii au apărut pentru prima dată la frontiera Dunării de Jos, în anul 480, pe vremea împăratului Zenon (474—491), care a încercat, însă fără succes, să-i atragă în lupta împotriva goților din imperiu. Vezi Gyula Moravcsik, *op. cit.*, vol. I, p. 108.

36. *Hronicul...*, p. 336.

37. *Ibidem*, p. 338.

38. *Ibidem*, p. 337; Zonaras, XIV, 21, 10—11, 18, 20, vol. III, p. 226—228: Τὸ δὲ τῶν βουλγάρων ἔθνος εἰς τὰς Ῥωμαϊκὰς Χώρας τὰς πέραν τοῦ Ἰστροῦ γεγόμενον ταῦταις ἀκρατῶς ἐλυμαίνετο. Ἐκστρατεύει τοίνον κατ'αὐτῶν ὁ βασιλεὺς Κωνσταντῖνος κατὰ γῆν τε καὶ θάλασσαν, στόλον πολλὸν ἐκ τῆς θαλάσσης εἰσαγαγὼν εἰς τὸν Δάνουβιν... 18. οἱ βαρβάρου... τὸν Ἰστρον περαιωθέντες ἐν τῇ Ῥωμαίων ἐπήξαντο τὰς σχηνάς... 20. ὁ κρατὼν σπονδὰς ἔθετο πρὸς αὐτούς...

date de slavi, avari și bulgari. Aceștia din urmă, cu puțin timp înainte de anul 680, poposiseră sub conducerea hanului Asparuh (Isperich), în regiunea numită Oglu (Ὠγλος — Ungui — Bugeac)³⁹ de la nordul Deltei, în unghiul format de Nistru, Dunăre și Marea Neagră, de unde atacând ținuturile de la sudul Dunării, deveniseră o primejdie continuă pentru imperiu. Împotriva acestora Constantin IV (668—685) a întreprins expediția pe care ne-o relatează Theophanes, Zonaras și Cantemir. Bizanțul, înfrânt, a fost constrâns să încheie pacea din anul 681, prin care nu numai că se obliga la plata unui tribut anual bulgarilor, care se instalaseră în nord-estul Peninsulei Balcanice, dar pentru prima dată fusese nevoit să recunoască independența unei formații politice străine pe teritoriul său — formația politică bulgaro-slavă. Așadar Oglu sau Bugeacul ar fi localizarea în spațiu a acelei «Publice deosebite» — republică independentă — despre care ne vorbește Cantemir.

Vom mai reține doar o ultimă informație din cele pe care Zonaras i le-a furnizat lui Cantemir, și aceasta pe motivul că ea încă mai constituie subiect de discuție între specialiști. Iată despre ce este vorba: căutând dovezi «pentru traiul romanilor în Dachia de la Mihail Duca pînă la Alexandru (sic) Comnenos»⁴⁰, Cantemir a aflat în *Analele* lui Zonaras un text ce se referă la un oarecare Vestarh Nestor, «pe care împăratul l-au făcut hatman oștilor carile păzia malurile Dunării»⁴¹. Textul redat de Cantemir sună astfel: «Zonaras, cartea a XVIII-a, cap. 17 scrie: precum în al treilea an a împărăției lui Mihail Parapinachie... un sirb... anume Nestor, carile întâi fiind rob la tatăl împăratului, apoi la boieria ce să chiuma vestarhis agiunsesse, împăratul Mihail l-au făcut hatman oștilor carile păzia malurile Dunării. Acesta, viclenindu-să și împreunindu-ș armele cu Tatu, voievodul pazinachilor, s-au ridicat asupra împărăției și viind cu multă oaste, ș-au pus tabăra tocma supt cetatea Tarigradului; și neputînd ceva isprăvi, s-au sculat de sub cetate ș-au prădat Thrachia, Machedonia și a Bulgarii cîteva locuri... și decia cu totul au trecut la pazinachi»⁴². Cantemir își încheie aici citatul fără alte comentarii, însă istoricii moderni au închinat multe pagini acestei probleme, încercînd să vadă cine a fost acest Tatu și ce fel de formație politică conducea el aici la Dunăre⁴³.

Răscoala despre care este vorba în textul preluat de Cantemir din *Analele* lui Zonaras, a fost cauzată de criza economică prin care trecea Imperiul bizantin în urma înfrîngerilor și pierderilor teritoriale suferite în anul 1071. De fapt, imperiul se afla de mai multă vreme în plină anarhie militară; invaziile pecenegilor și ungurilor se țineau lanț în Peninsula Balcanică. Sub Mihail VII Dukas (1071—1078) criza economică culminează; chiar supranumele de Parapinakes, atribuit acestui împărat, se leagă tocmai de prețul exagerat la care se vindea grîul în vremea sa. Pentru

39. N. Bănescu, «Ὠγλος — Oglu : le premier habitat de la horde d'Asparuch dans la région du Danube, în «Byzantion», XXVIII (1958), p. 433—440.

40. *Hronicul...*, p. 386.

41. *Ibidem*, p. 387.

42. *Ibidem*; Cf. Zonaras, XVIII, 17, 3—6, vol. III, p. 713—714.

43. N. Iorga, *Les premières cristallisations d'état des roumains*, în «Bulletin de la section historique de l'Académie roumaine», V—VIII (1920), p. 33—46; N. Bănescu, *Les premiers témoignages byzantins sur les roumains du Bas — Danube*, Weimar, 1922; A. Sacerdoțeanu, *Despre originea numelui Tatos*, în «Revista istorică», XV (1929), 1—3, p. 13—17; N. Bănescu, *Les duchés byzantins de Paristrion (Paradunavon) et de Bulgarie*, București, 1964, p. 92—95; P. Diaconu, *Les Petchénègues au Bas — Danube*, București, 1970, p. 67—70; I. Barnea, Șt. Ștefănescu, *Din istoria Dobrogei*, vol. III, București, 1971, p. 136—137.

orașele de la Dunăre situația s-a agravat și mai mult atunci cind, din îndemnul logotețului Nikephoritzes, li s-au suspendat subvențiile anuale în bani, pe care le primeau din vistieria statului, pentru apărarea frontierei. Din această cauză, în anul 1072, o parte din orașele de la Dunăre, în frunte cu cetatea Dristra (Dorostolon) — Silistra de astăzi — reședința ducatului Paristrion⁴⁴, s-au răsculat, trimițind soli la pecenegi. Îngrijorat de întorsătura pe care o luaseră lucrurile, Mihail VII Dukas, încercînd să normalizeze situația, a trimis ca guvernator la Dristra — δούξ τῶν Παριστρίων — pe vestarhul Nestor. Ajuns aici, acesta constată că populația «pe jumătate barbară» — μιξοβάρβαροι⁴⁵ — răsculîndu-se, încredințase conducerea cetății unui comandant ales din rindul lor, pe nume Tatus⁴⁶. În fața faptului împlinit, și din alte motive ce nu sînt prea bine cunoscute, vestarhul Nestor, împreună cu armata ce-l însoțea, au trecut de partea localnicilor — οἱ ἐγλωρίοι — răsculați, și, aliniîndu-se cu pecenegii, au invadat Macedonia și Tracia, îndreptîndu-se spre Constantinopol. Răsculații cereau capul logotețului Nikephoritzes, și cum împăratul a refuzat să le îndeplinească dorința, ei s-au întors devastînd tot ce găseau în cale. Situația creată s-a remediat abia sub Nichifor al III-lea Botaniates (1078—1081), cînd paristrieni au recunoscut din nou autoritatea Bizanțului.

Încheiem aici șirul principalelor evenimente din *Hronic*, la baza cărora, într-o măsură mai mare sau mai mică, au stat *Analele* lui Zonaras, folosite ca izvor istoric. În majoritatea cazurilor, informațiile culese din *Anale*, în *Hronic* apar corelate cu știrile furnizate de alte izvoare, și chiar textul nu este decît în parte identic cu ceea ce aflăm în opera lui Zonaras. Cantemir obișnuiește să redea citatele mai mult prin parafrază, deoarece așa era mai ușor să sintetizeze informațiile și să expună evenimentele cu mai multe detalii.

Munca de investigație pe care a întreprins-o Cantemir, este mai mult decît meritorie, gîndindu-ne la priceperea cu care s-a aplecat asupra izvoarelor istorice ale antichității și evului mediu bizantin, încercînd să reconstituie în mod științific istoria formării și dezvoltării poporului român. Într-un anumit sens, Cantemir face implicit și o muncă de bizantinolog. El cercetează izvoarele bizantine, le compară, le comentează și reține din ele dovezile principale ce erau necesare pentru a ilustra problemele ce intrau în programul *Hronicului*, și am văzut aici, mai pe larg, cum l-a folosit pe Zonaras. Bizantinologia pe care o face Cantemir este în slujba istoriei românești și numai de la el încoace, putem vorbi în istoriografia românească despre contribuția izvoarelor bizantine la dovedirea romanității și con-

44. Paristrion — ducat bizantin creat după distrugerea Primului țarat bulgar, pe teritorii de astăzi al Dobrogei, cuprinzînd și o porțiune din nord-estul Bulgariei. Reședința ducatului era cetatea Dristra, Dorostolon (Silistra) — cea mai puternică și bine fortificată la vremea aceea dintre orașele limesului dunărean. În istoriografia bizantină, ducatul sau catepanatul Paristrion este statornic amintit ca unitate administrativă a orașelor și ținuturilor de la Dunăre.

45. Mihail Attaliates, *Historia*, Bonn, 1853, p. 204, r. 18—19 : ἐθρολλεῖτο δὲ καὶ τὸ παρὰ τὸν Ἰστρου κατοικοῦν μιξοβάρβαροι.

46. Zonaras, XVIII, 17 : Τατούς; Skylitzes-Kedrenos, vol. II, p. 719, r. 12 : Τάτος; Attaliates, VIII, 13, p. 205, r. 16 : Τατρός (eroare); Anna Comnena, *Alexiada*, VI, 14; VII, 3, 5 : Τατού; N. Iorga și după el și N. Bănescu susțin că singurul caracter ce trebuie atribuit formației politice independente, pe care o conducea Tatus la Dunărea de Jos, este cel românesc.

tinutății poporului român, considerat ca o unitate, pe teritoriu românesc. Este adevărat că izvoarele bizantine fuseseră cunoscute la noi și înainte de Cantemir: astfel, unele din volumele editate în «Bizantina» de la Louvre, se știe că au existat în biblioteca lui Constantin Brîncoveanu; prin filiera slavă, ajunsese la noi *Cronica* lui Manasses, dar ceea ce îl interesează pe cronicarul moldovean Macarie, nu a fost adevărul istoric din această cronică, ci stilul pe care el l-a imitat, îmbrăcîndu-și gîndirea cu o haină străină de realitățile vremii lui Petru Rareș, pe care o tratează. Meritele lui Cantemir sînt cu atît mai mari cu cît el lucra într-un pămînt înțelenit sau aproape nedestelenit, și cum unele greșeli sînt inerente tuturor începuturilor... Dealtfel multe din problemele pe care le-a adus în discuție Cantemir în *Hronic*, s-au lămurit abia în vremea noastră, cînd atîtea discipline auxiliare ajută pe istorici să restabilească adevărul, și cu toate acestea unele din ele încă își mai așteaptă dezlegarea.

De asemenea este adevărat că în *Hronicul* lui Cantemir găsim și multe erori, și în privința acestora nu ne putem exprima cu ușurință. Problema ridicată de acestea este ceva mai nuanțată decît pare la prima vedere. Nu toate greșelile din *Hronic* sînt imputabile lui Cantemir, mai cu seamă cele ce se leagă de mentalitatea epocii în care s-a format și a scris autorul, și care inevitabil și-a lăsat amprenta asupra operei sale. În intenția lui Cantemir n-a fost numai restabilirea unor adevăruri istorice de dragul valorii lor în sine, ci prin ele Cantemir urmărea să transmită cititorilor, într-o formă savantă, crezul său politic, pentru care se zbatuse de-a lungul vieții și pentru care își riscase domnia la Stănilești (1701). Cantemir mizează totul în acest mesaj-pledoarie pe gloria trecută a neamului românesc, prin care urmărea să înflăcăreze pe compatrioții săi, îmbărbătindu-i în lupta pentru neafrînare și scuturare a jugului otoman, de a cărui vulnerabilitate Cantemir era mai conștient decît mulți din vremea sa. Deci, în *Hronic* avem o operă de erudiție pusă în slujba unei pledoarii, unde Cantemir înțelege să folosească erudiția ca instrument în vederea unei mai eficiente materializări a mesajului politic al lucrării.

Pr. Doctorand Dănuț I. Manu

SINODUL CONCILIARIST DE LA CONSTANȚA (1414—1418) ȘI PARTICIPAREA BISERICII ORTODOXE DIN MOLDOVA ȘI MUNTENIA*

Sinodul conciliarist de la Constanța s-a ținut între anii 1414 și 1418, și a fost convocat de către papa Ioan al XXII-lea, la 9 decembrie 1413. Sinodul de la Constanța împreună cu sinoadele ținute la Pisa și Basel poartă numele de «sinoade conciliariste», pentru că au căutat să arate superioritatea conducerii sinodale în Biserică față de aceea a papei. Sinodul s-a deschis în marea catedrală a orașului la 16 noiembrie 1414, dată care coincide și cu ținerea primei sesiuni generale: Sinodul a fost deschis de către papa Ioan al XXII-lea, care a pus în fruntea discursului său textul de la proorocul Zaharia VIII, 16, îndemnându-i pe toți membrii sinodului la muncă cu zel și devotament pentru pacea și în avantajul Bisericii¹.

La 24 decembrie 1414 Sigismund, regele Ungariei, sosea la Constanța în fruntea unei mari delegații. El avea să fie regele care va prezida alături de cardinali multe dintre sesiunile sinodului. Sinodul de la Constanța, pe lângă dorința de a interzice scrierile lui Wicleff, a condamnat pe Jan Hus și Ieronim de Praga, a arătat superioritatea sinodului ecumenic asupra papei în ședința a cincea de la 6 aprilie 1415², și a pus capăt schismei papale prin alegerea lui Martin al V-lea ca unic suveran pontif. Sinodul a ținut 45 de ședințe, ultima avînd loc la 22 aprilie 1418 sub președinția noului papă Martin al V-lea și a împăratului Sigismund.

Ceea ce a însemnat sinodul de la Constanța pentru Biserica Romano-Catolică s-a arătat cu alte prilejuri în alte studii. Scopul nostru este de a arăta, pe baza documentelor păstrate, dacă la acest sinod au participat, așa cum s-a afirmat, delegații și din partea Bisericii Ortodoxe din Moldova și Muntenia, și, dacă au participat, la ce s-a rezumat această participare.

*

Știrile despre prezența românilor la sinodul din Constanța sînt puține, dar ele au interesat în mare măsură pe istoricii noștri pentru că ar fi pentru prima dată în istoria noastră ca popor cînd am fost reprezentați la o adunare de nivel european. Prezența românilor la sinod a fost cercetată de mulți istorici în arhivele românești și străine. După cercetări minuțioase istoricii noștri și-au arătat fiecare părerea în această problemă. Vom expune în cele ce urmează ipotezele pro și contra emise de istoricii români în legătură cu acest subiect.

Primul istoric care s-a ocupat de această problemă a fost D. A. Sturdza, care a prezentat Academiei Române o ediție mai nouă a cronicii lui Ulrich von Richental. Comunicarea a fost făcută Academiei Române în ședința din 12 noiembrie 1893, arătîndu-se că «consiliul cetății a însărcinat pe Ulrich von Richental să facă des-

* Lucrare de seminar întocmită și susținută în cadrul pregătirii doctoratului în teologie, sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Ioan I. Rămureanu, care a dat și avizul spre a fi publicată.

1. Charles Joseph Hefele — Dominic Leclercq, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, Paris, 1916, vol. VII, partea I, p. 209.

2. *Ibidem*, p. 210.

crierea conciliului»³. Cronica lui Richental numită *Conciliumbuch zu Costence* a fost tipărită pentru prima dată de către Anton Sorg, la Augsburg în anul 1483, avind 248 file numerotate, 2 nenumerate, 45 gravuri și planșe xilografice și 1145 steme⁴. Cronica despre sinod a lui Richental, tipărită de Anton Sorg, a fost tipărită și mai târziu de către Heinrich Steiner în 1536 la Augsburg, avind 215 file, de către Paul Refeler și Siegmund Feyerabend, la Frankfurt în 1575, avind 206 file numerotate și 3 nenumerate. Este o copie după aceea a lui Heinrich Steiner din 1536. Din parcurgerea textului se vede că autorul nu cunoștea ediția lui Anton Sorg. În comunicarea sa D. A. Sturdza afirmă că Richental a scris cronica în 1417 și că manuscrisul original ar mai exista la Constanța. Știrea este eronată, și când spunem aceasta avem în vedere faptul că sinodul de la Constanța s-a încheiat la 22 aprilie 1418, iar manuscrisul original după cum aflăm din izvoare istorice demne de luat în seamă, a ars în anul 1697⁵. Richental a scris cronica sa în limba latină, dar editorul său Anton Sorg a tipărit-o tradusă în limba germană vorbită în Augsburg. Acest lucru îngreunează foarte mult aflarea unor lucruri clare. Copierea, traducerea și tiparul au adus multe greșeli.

Cronica originală a lui Richental a fost copiată de mulți cronicari, dar dintre toate aceste manuscrise au rămas numai șase, care sînt scrise în diferite dialecte ale limbii germane. Genealogia lor a fost întocmită de R. Kautsch. Ele au fost copiate după același original, miniaturile fiind asemănătoare în toate. Iată cele mai importante manuscrise, care s-au păstrat după cronica lui Richental:

1. Codexul de la Aulendorf, aparținînd contelui Kōmiggseg. Este scris în dialectul german din Renania. Acesta este cel mai vechi manuscris existent și datează din anii 1433—1450. Manuscrisul a fost reprodus la Karlsruhe în 1881 în 40 de exemplare. Ediția este epuizată. M. R. Buck a făcut o nouă ediție după acest manuscris, și a publicat-o la Tübingen în 1882, avind 255 pagini. Este ediția cea mai folosită.

2. Manuscrisul de la Biblioteca Universității din Praga, datat din 1464. Stemele lipsesc din el.

3. Codexul păstrat la Rosgartenmuseum din Constanța. Datează din 1455—1465. Pe acesta l-a considerat D. A. Sturdza ca fiind cel original. Din el lipsește enumerarea orașelor. Manuscrisul a fost expus în facsimil în 1869 la cîteva biblioteci occidentale.

4. Codexul păstrat la Hofburg-Viena. R. Kautsch datează acest manuscris între anii 1465—1470.

5. Codexul denumit «St. Georgen LXXII (G)», păstrat în Badische Landesbibliothek din Karlsruhe. Stemele figurează în acest manuscris și sînt aproape întocmai ca în edițiile tipărite, dar lipsesc unele foi. Textul este inexact.

6. Codexul Ettenheim-Münster, considerat destul de corect din punct de vedere al textului. A fost terminat în 1466⁶.

Atît cronica lui Richental cît și celelalte manuscrise care se păstrează vorbesc despre participarea unor delegați români la sinod. Istoricul Karadjea care s-a ocupat îndeaproape de această problemă, într-o comunicare ținută la Academia

3. A. D. Sturdza, *Delegați români la conciliul din Constanța*, în «Analele Academiei Române», București, 1893, seria II, tom. XVI, p. 99.

4. Constantin Karadja, *Delegați din țara noastră la conciliul din Constanța*, București, 1927, p. 1.

5. *Ibidem*, p. 2.

6. *Ibidem*, p. 3—4.

Română spunea bazându-se pe cronica lui Richental¹ și a copiilor existente, că Biserica Ortodoxă din Moldova și Muntenia a trimis reprezentanți la acest sinod. Cronica lui Richental enumeră pe toți participanții la sinod. Din parcurgerea ei aflăm și numele delegaților țărilor și Bisericilor românești și orașele pe care ei le reprezentau. Cele două principate Moldova și Muntenia au fost reprezentate la acest sinod de următorii participanți:

— Tugomir sau Dragomir, cu o solie din partea lui Mircea cel Bătrîn (1386—1418). D. A. Sturdza și Ch. Auner afirmă că acesta Tugomir era un simplu cavaler care a însoțit pe delegatul Munteniei la sinod. Tugomir este solul lui Mircea cel Bătrîn cum vom vedea în cele ce urmează.

Boierii moldoveni Georgeo Samurinis și Stanislau Rotompan împreună cu alți delegați din partea Moldovei.

— Grigorie Țamblac mitropolitul Kievului, care era însărcinat să reprezinte la acest sinod și Biserica moldovenească⁷.

Richental dă în cronica sa pe lângă numele reprezentanților munteni și moldoveni la sinod și o listă a orașelor celor două principate care au avut delegați la sinod. Unele din aceste orașe au fost identificate datorită scrierilor corecte și a unor izvoare auxiliare, dar altele au rămas necunoscute fie și din necunoașterea lor de către autorul cronicii sau a manuscriselor, fie și din transcrierea greșită. Dintre orașele identificate menționăm pe următoarele: Suceava — Sorcha; numele de Socea îl găsim de altfel și într-un document din 1527⁸. Tirgu-Neamț — Mencz; Roman — Reinsmarkt; Iași — Iessmarkt; Baia — Molda. După numele Iessmarkt și Molda găsim în cronica lui Richental cuvintele «di zwu seind philistei». Aceste cuvinte arată că în Baia și Iași locuiau în acea vreme filistei sau iasigi veniți din Ungaria, care erau catolici. Dintre orașele Munteniei, care eu fost reprezentate la sinod au fost identificate următoarele: Cîmpulung — Langnaw; Argeș — Ergx; Zûrm — Turnu (Severin) sau Turnu (Măgurele). În această listă sînt incluse greșit Burlat — Birlad și Bahlo — Bacău, ea fiind în Muntenia. Această confuzie nu trebuie să ne mire: cunoștințele geografice ale lui Richental despre cele două principate Moldova și Muntenia erau destul de limitate. Mai sînt în cronica lui Richental și alte orașe pe care autorul le menționează dar ele nu au putut fi identificate pînă acum.

O altă mărturie culeasă tot din cronica lui Richental, care atestă participarea românilor la sinod, este enumerarea și gravarea stemelor tuturor participanților. Stemele gravate de meșterii lui Anton Sorg sînt unele fanteziste, iar altele corecte, fapt ce ne face să ne bazăm pe această mărturie. Stemele sînt copiate după un manuscris, astăzi pierdut, care seamănă mult cu codexul «St. Georgen LXIII», anterior anului 1472. Acesta este iscălit de Gebdarn Dacher, despre care se crede că ar fi fost martor ocular la Constanța. Cu siguranță că el, ca participant a văzut stemele întrebuițate. Aceasta se vede din faptul că stemele occidentale sînt copiate fidel. Ceea ce ne face să credem că stemele din manuscris sînt corecte, este identificarea unora despre care avem știri și din alte izvoare. Așa de pildă sînt: vulturul cu două capete bizantin, vulturul alb al Poloniei, cavalerul lituan⁹.

7. *Ibidem*, p. 6.

8. Nicolae Dobrescu, *Din istoria Bisericii Române. Secolul al XV-lea*, București, 1910, p. 152.

9. Constantin Karadja, *op. cit.*, p. 6.

Putem admite și faptul că unii dintre participanți și-au adoptat pe loc o stemă, avînd în vedere obiceiul occidental. Stemele desemnate a fi ale celor două principate Muntenia și Moldova sînt corecte. Astfel, stema lui Stanislaus este foarte nimerită pentru un pîrcălab de cetate. Cu siguranță că nimeni dintre cei care au copiat aceste steme, fie el Dacher sau Anton Sorg, nu puteau bănui aceasta. Stemele participanților noștri pot fi socotite ca autentice și vor fi fost aplicate pe casele unde au fost găzduiți. Întemeiem această presupunere pe faptul că Richental spune în cronică sa, că înainte de sinod slugile luară în primire locuințele unde vor fi găzduiți stăpînii lor și că aplicară stemele lor pe case și pe uși. Cînd solii noștri au fost anunțați cu siguranță că se vor fi aplicat stemele lor și pe casele unde ei au fost găzduiți. Atît Richental cît și ceilalți copişti nu au putut să desemneze stemele fiecărui principat în parte.

Acest lucru se datorește în mare măsură slabelor cunoștințe ale acestora despre Moldova și Muntenia și apoi secolele al XIV-lea și al XV-lea nu definitivaseră încă denumirile celor două principate în fața străinilor. Astfel numele de Valahia era întrebuițat și pentru Muntenia și pentru Moldova¹⁰.

Cuvîntul Moldavie și Moldova sau uneori Moldovlahia este cel pe care îl întîlnim în documentele occidentale. Cîteodată se întrebuițează totuși Valachia Major, Vallachie la Grande, die Grosse Walachei pentru Muntenia și Valachia Minor, Vallachei la Petite, din Mindere Walachei pentru Moldova¹¹. Richental în cronică sa face confuzie între aceste denumiri. El dă, «die Grosse Walache» drept Moldova și «die Mindere Walache» drept Muntenia. Confuzia aceasta a dus la scrierea greșită a numelor unor orașe reprezentate la sinod. Examinînd inscripțiile care se referă la stemele principatelor vom observa că prima se pretinde a fi a despotului «in d'mere walachie». În legătură cu această primă stemă și cu inscripția ei s-au emis două ipoteze fiecare dintre ele avînd un temeinic suport istoric.

Dimitrie Cantemir vorbește despre un sinod care s-a ținut în vremea domniei lui Alexandru cel Bun (1402—1432), dar îl consideră ca ținîndu-se la Florența. Știrea este eronată pentru că sinodul din Florența-Ferrara s-a ținut între anii 1438—1439, dată la care Alexandru cel Bun era deja mort de 6 ani. Avînd în vedere faptul că Dimitrie Cantemir vorbește despre el ca avînd loc în vremea lui Alexandru cel Bun, nu poate fi decît cel de la Constanța. Dimitrie Cantemir spune că «în vremea sinodului de la Florența, împăratul bizantin Ioan al VIII-lea Paleologul (1425—1448) a recunoscut lui Alexandru cel Bun titlul de despot și coroana de de rege»¹².

Numele de «despot» recunoscut de către Ioan al VIII-lea Paleologul lui Alexandru cel Bun a făcut pe unii să creadă că această primă stemă ar fi stema Moldovei. Karadjea crede că această stemă este a lui Mircea cel Bătrîn, bazîndu-se și el pe faptul că este prima și pe titlul de despot dat domnitorului a cărui stemă este reprezentată. După cum vedem această mărturie a lui Dimitrie Cantemir îndreptățește și pe unii și pe alții în afirmația lor pentru că fiecare tabără își are mărturia ei istorică. Cu toate acestea, deși amîndouă ipotezele par a fi adevărate, totuși una singură a trecut granița criticii istorice. Este afirmația lui Constan-

10. Hurmuzachi, *Documente I*, partea II, p. 163.

11. N. Iorga, *Chilia și Cetatea Albă*, p. 80.

12. D. Cantemir, *Descrierea Moldovei*, București, 1956, p. 93.

tin Karadjea care avînd în vedere unele mărturii istorice bine întemeiate a rezistat timpului. În cazul acesta Tugomir este solul lui Mircea cel Bătrîn pentru că se scria despre el ca venind din «der mindere Walachy», iar prima stemă socotim că este a Munteniei, pentru că Mircea cea Bătrîn putea purta în anii (1414—1418) cînd s-a ținut sinodul titlul de despot, avînd în vedere că el cucerise Dobrogea, Amlașul, Făgărașul devenind domn pînă la mare și era în legătură de rudenie cu despoții sirbi, fapt care putea influența și titulatura lui.

Dimitrie Cantemir arată că lui Alexandru cel Bun i s-a recunoscut titlul de despot de către Ioan al VIII-lea Paleologul, dar după 1425, adică la 7 ani de la terminarea sinodului. Un alt fapt care vine în sprijinul afirmației de mai sus este, că Richental dă pe aceeași pagină un scut roșu cu o cruce albă însemnat ca fiind al lui «Georius Solimiu de Samaicen». Karadjea, crede că este vorba despre un boier din Samuschin sau Sămușeni în Bucovina¹³. El se bazează pe un document al lui Alexandru cel Bun dat la 1407 și unde sînt menționați mai mulți boieri, iar printre ei găsim pe Georgio și Stano Samurinis¹⁴. Este foarte posibil ca acest Gheorghe să fi fost delegatul lui Alexandru cel Bun la sinod. Despre Stanislau Rotompan, menționat de Richental ca participant la sinod împreună cu Georgio Samurinis, s-a spus că ar fi de origine poloneză și nu poate fi introdus printre români căci stema lui este asemănătoare cu cele aparținînd castelanilor polonezi. Richental știa că românii au venit împreună cu polonezii — de unde confuzia unora în legătură cu stema, este evidentă. Stanislau Rotompan a fost cu siguranță reprezentantul Moldovei la sinod. Printre boierii lui Alexandru cel Bun, găsim un Stanislau menționat în documentele din anii 1404—1412¹⁵, fapt ce ne face să credem că Stanislau Rotompan menționat de Richental în cronică sa este trimisul lui Alexandru cel Bun. Cercetînd documentele epocii lui Alexandru cel Bun aflăm că în șirul pîrcălabilor de Neamț, pentru anul 1415, nu găsim pe nimeni. Stema lui Stanislau, așa cum am arătat mai sus, felul cum este reprezentată ne-a îndreptățit să credem că ar fi a unui pîrcălab de cetate. Nu este exclus ca Stanislau Rotompan să fi fost pîrcălab de Neamț în 1415.

Stanislau Rotompan și Georgio Samurinis au fost delegații lui Alexandru cel Bun la sinodul din Constanța, atestați de cronică lui Richental. Din aceeași cronică aflăm și de alți participanți reprezentanți ai unor țiguri moldovene, mai ales a celor care aveau și locuitori catolici. Pentru un alt oraș din Moldova, și anume Chilia, avem atestată participarea și din alte izvoare. În documentul numărul 409 al lui Hurmuzachi¹⁶, aflăm despre delegații orașului Kiryla Moldaviae la Constanța. Acest document este datat 7 februarie 1415. Data nu este eronată și prezintă un deosebit interes pentru elucidarea problemei. Autenticitatea datei o vedem din faptul că documentul începe cu împărțirea delegaților la Constanța în cinci națiuni pentru votare. Această împărțire aparține și lui Richental. Cercetînd acest document, N. Densușianu a crezut că este vorba de un deputat moldovean cu numele de Chiril. Părerea este greșită. Participarea orașului Chilia la sinodul din Constanța este atestată de Hurmuzachi, Nicolae Iorga¹⁷ și C. Auner¹⁸.

13. Constantin Karadja, *op. cit.*, p. 8.

14. Hurmuzachi, *Documente*, I, partea II, p. 328.

15. *Ibidem*, p. 327, 332.

16. Hurmuzachi, *Documente* I, partea II, p. 497.

17. N. Iorga, *Studii și documente*, I—II București 1901—1906 p. XXXIII.

18. Ch. Auner, *La Moldavie au concile de Florence*, București, 1915, p. 7.

Cavalerul Tutomir, reprezentantul lui Mircea cel Bătrîn își are și el stema sa, numerotată cu nr. 154¹⁹. Despre Tutomir vorbește și D. A. Sturdza în comunicarea făcută la Academia Română care arată că «în trimișii extraordinari se văd figurind doi trimiși ai ducelui despot al Valahiei Mari și Valahiei Mici în suita cărora este cavalerul Debeobiru sau Thebemur sau Thobermur din Valahia»²⁰. D. A. Sturdza îl consideră pe cavalerul Tutomir ca făcînd parte dintr-o suită mai mare. Cavalerul Tutomir, după cum afirmă Káradjea, nu este un simplu însoțitor ci însăși solul lui Mircea cel Bătrîn la sinod. În sprijinul ipotezei participării Munteniei la sinod vine și N. Iorga, după ce menționează orașele moldovene care au fost reprezentate la sinod spune: «știm că și Chilia a participat, și muntenii n-au lipsit de la acest mare sinod»²¹. N. Iorga nu dă numele participanților munteni la sinod, dar atestă participarea lor. Numele lui Tutomir îl aflăm din cronica lui Richental despre sinod și din manuscrisele existente în diferite biblioteci. În sprijinul participării lui Tutomir la sinod vine și P. P. Panaitescu²², care arată că «din partea domnului Țării Românești a participat o delegație în frunte cu boierul Dragomir și o alta din partea lui Alexandru cel Bun, cu doi boieri, Gheorghe Samurin și Stanislau Rotompan». Știrea este prețioasă avînd în vedere că certifică participarea celor două delegații din amîndouă principatele române. Acest cavaler numit fie Tutomir, sau Tugomir sau Dragomir este deci solul lui Mircea cel Bătrîn la sinodul din Constanța.

Am văzut pînă acum pe baza unor documente importante care au fost delegații români la sinodul din Constanța, ipotezele emise în legătură cu ei și cu participarea lor. Cu siguranță că istoricii care s-au ocupat de această problemă au căutat să afle timpul cînd au plecat la sinod aceste delegații, care a fost aportul lor și cînd s-au înapoiat în țară.

Pînă astăzi nu s-a putut afla cu certitudine data plecării sau a înapoierii celor două delegații. Ipotezele care s-au emis sînt în cea mai mare parte șubrede și niciuna din ele nu are o bază sigură. Știrile culese din cronica lui Richental despre sosirea și plecarea delegațiilor române sînt, de asemenea, confuze. Richental spune că la sinod au venit delegați ai «orașelor» din Grecia, Rusia, Turcia și Italia. Printre reprezentanții orașelor turcești figurează și Kylo-Chilia. Moldova în mod greșit este numită «die grosse Walachie», iar Muntenia «die windere Walachie». «Delegații veniră cu doi arhiepiscopi, șapte episcopi din țara lor și mulți învățați mireni de seamă»²³. Din cei doi arhiepiscopi, s-a spus că Grigore Țamblac ocupă primul loc. Pe celălalt nu-l putem identifica. N. Iorga spune că «în cei doi mitropoliți și șapte episcopi de care se vorbește în cronica lui Richental, trebuie să vedem mai mulți preoți și egumeni»²⁴. Moldova, cîștigase dreptul de a avea un mitropolit al său, din partea Patriarhiei Ecumenice abia în 1401, iar despre Iosif Mușat, primul mitropolit se crede că a murit înainte de 1415. Ultima dată cînd este pomenit într-un document Iosif Mușat este 16 septembrie 1408. Despre succesorul

19. A. D. Sturdza, *op. cit.*, p. 102. 20. *Ibidem*, p. 99.

21. N. Iorga, *Istoria Bisericii Române*, București, 1928–1930, vol. I, p. 72–73.

22. P. P. Panaitescu, *Alexandru cel Bun*. «La cinci sute de ani de la moartea sa», București, 1932, p. 18–19. 23. Constantin Karadja, *op. cit.*, p. 10. 24. N. Iorga, *op. cit.*, p. 73.

său aflăm din istoria lui Silvestru Syropulos, care ne spune că un mitropolit al Moldovlahiei²⁵, pe care însă nu-l numește a venit la Constantinopol spre a fi recunoscut, dar patriarhul Eutimie refuză să-l primească²⁶. Patriarhul muri la 31 mai 1416, iar mitropolitul Moldovlahiei fu recunoscut abia în 1418, când Manuel al II-lea Paleologul (1391—1425) întorcându-se din Peloponez, făcu să fie recunoscut și îl trimise în Moldova²⁷. Numele lui îl aflăm dintr-o notiță istorică de pe un epitaf: Macarie. Numele este dat de notița aflată într-un cronograf bizantin²⁸, notiță din 1429, care reproduce un antimis al acestui mitropolit. Titlul care i se dă aici, «al Moldovlahiei și al părților de lângă mare» corespunde cu epoca lui Alexandru cel Bun, când Moldova era numită bisericește Moldovlahia. Nimic nu ne împiedică să admitem că acest Macarie din 1429 poate să fie același care a stat la Constantinopol între 1416—1418. Cel de-al doilea mitropolit atestat de Richental nu poate fi acest Macarie, pentru că el a stat la Constantinopol aproape în anii în care s-a ținut sinodul. După cronica lui Richental, delegații noștri au venit la sinod cu Grigorie Țamblac. Din mai multe izvoare aflăm că Grigorie Țamblac a sosit la Constanța în ziua de vineri 18 februarie 1418. El a sosit deci aproape la sfârșitul sinodului, nu la începutul lui. Data reiese limpede din afirmația lui Heinrich Rinke²⁹, care spune că Grigorie Țamblac nu sosi la Constanța decât în februarie 1418, timp acceptat de altfel de toți istoricii. Într-un pasaj al unui ziar aparținând prelatului francez Guillaume Fillastre, se arată că arhiepiscopul ortodox a sosit la Constanța în ziua de vineri 18 februarie în primul an de pontificat al lui Martin al V-lea, și în al patrulea an al conciliului³⁰. Hefele în lucrarea sa³¹, spune că «ambasadorul împăratului și patriarhului de Constantinopol sosi la Constanța la 19 februarie 1418». Ambasadorul nu este altul decât Grigorie Țamblac. Auner, Nicolae Dobrescu, episcopul Melchisedek fixează ca dată a venirii lui Grigorie Țamblac la sinod ziua, de sâmbătă 19 februarie 1418.

Richental afirmă că delegații noștri au venit la sinod cu Grigorie Țamblac. Tot el spune că imediat după sosirea delegației conduse de Grigorie Țamblac, a sosit și o delegație a papei destituit Benedict al XIII-lea. Cercetind calendarul vedem că 19 februarie este sâmbătă însă nu în 1415 când afirmă Richental ci în 1418.

De altfel știrile date de Richental în privința aceasta sînt fără plan și lipsite de cronologie. Motivăm aceasta deoarece sosirea lui Grigorie Țamblac este descrisă la începutul cronicii, cu toate că ea a avut loc la sfârșitul sinodului. Înainte de a menționa venirea lui Grigorie Țamblac, pe aceeași pagină dă într-un pasaj, cu totul deosebit, venirea delegaților altor țări răsăritene. Mulți dintre orientali

25. Silvestru Syropulos, *Vera historia unionis non veras inter Graecos et Latinos, sive concilium Florentine*, ed. Robert Creighton, Haga, 1640, p. 1.

26. Ch. Auner, *op. cit.* p. 11, E. Golubinski, *Istoria Bisericii bulgare, sirbe și române*, Moscova, 1871, trad. I. Caraicoveanu, Iași, 1879, p. 37. 27. Silvestru Syropulos, *op. cit.*, p. 3.

28. Melchisedek spune în «Analele Academiei Române», seria II, tom. VI secția II, p. 45, nota 1, că a aflat această notiță într-un cronograf bizantin, tradus în românește și scris la 1723 de Gavril Dascălul. Acest cronograf a fost depus în biblioteca seminarului din Huși, unde Melchisedek era rector.

29. Heinrich Rinke, *Forschungen und Quellen zur Geschichte des Konstanzer Konzils*, Paderborn, 1889.

30. Constantin Karadja, *Portretul și stema lui Grigorie Țamblac și misiunea sa la conciliul din Constanța*, București, 1944, p. 3.

31. Ch. Iosepf Hefele — Domenic Leclercq, *op. cit.*, p. 505.

cuprinzînd și pe români avînd cu ei 180 de cai au fost găzduiți în casa lui Hans Ruch³². Aflăm de pe aceeași pagină și despre alte delegații răsăritene ca poloneze, lituaniene și din Moscova care venise încă din 1416. Întrebarea se pune dacă ceilalți delegați, preoți și mireni din sud-estul Europei, menționați de Richental, printre care și delegați români au venit cu Grigorie Țamblac. Cronicarii moldoveni vorbesc despre acest sinod apusean din vremea lui Alexandru cel Bun însă ei amestecă lucrurile. Astfel Grigore Ureche³³, vorbește de soborul mare adunat la Florentina în anul 6940 (1432), în zilele lui Alexandru cel Bun, la care au participat și «den țara noastră au fost trimis pre Grigore Țamblac». Același lucru îl spune și Miron Costin: «trimis-au și Alexandru Vodă cu voia țări sale cu Grigore Țamblac»³⁴. Deși se afirmă de către Richental și cronicarii moldoveni că delegația română a fost însoțită de Grigorie Țamblac, mulți istorici au infirmat acest lucru. Constantin Karadja afirmă că este vorba despre niște soli care n-au sosit nici n-au plecat împreună. S-a afirmat de alți istorici, printre care P. P. Panaitescu că dacă Grigorie Țamblac ar fi însoțit delegația română la sinod ar fi spus-o în cuvîntarea sa ținută în limba latină în fața participanților la sinod pentru a da mai multă pompă misiunii sale. Gunzo de Zwolo care a fost martor ocular la Constanța susține că Grigorie Țamblac a fost reprezentantul patriarhului de Constantinopol și că ar fi avut puteri depline de a încheia o unire cu Roma³⁵. Afirmatia este eronată avînd în vedere faptul că între Grigorie Țamblac și patriarhul Eutimie al Constantinopolului se iscase o ceartă din cauza hirotoniei acestuia pentru eparhiile ruse din sudul țării. Refuzul patriarhului de a-l hirotoni a dus la această ceartă».

Acest lucru ne îndreptățește să credem că Grigorie Țamblac nu a fost reprezentantul patriarhului ecumenic la sinod și nici n-a avut din partea acestuia vreo misiune specială.

Dacă delegații români n-au sosit împreună cu Grigorie Țamblac, despre care știm cu certitudine data exactă a venirii lui la Constanța, se pune fireasca întrebare: cu cine și cînd anume au sosit delegații români la sinod? Este foarte probabil ca delegații români să fi sosit la Constanța împreună cu polonii în 1416. După cum am văzut mai sus Richental spune în cronică sa că odată cu polonii și alte popoare răsăritene au sosit și românii. Cu toată afirmația lui Richental nu putem certifica acest lucru din cauza confuziei și neclarității știrilor din cronică despre care am mai vorbit. În sprijinul acestei afirmații s-a emis ipoteza că Polonia a exercitat toată influența spre a hotărî Moldova să ia parte la sinod, căci în mai 1415, Vladislav Jagello, regele Poloniei, primea cu mare pompă la Snyatin pe Alexandru cel Bun cu doamna sa. Odată cu Alexandru cel Bun au sosit și trimișii împăratului și patriarhului din Constantinopol, cerînd ajutor contra turcilor. Este foarte probabil ca Alexandru cel Bun să fi luat parte la aceste întrevederi, unde cu siguranță s-a discutat și despre sinodul din Constanța, și mai tîrziu el se conformă angajamentului ce își va fi luat aici trimițînd reprezentanți la sinod. Sau se poate ca Alexandru cel Bun să fi fost poftit a-și trimite delegați la sinod de Sigismund, regele Ungariei, după cum afirmă Nicolae Iorga³⁶.

32. Constantin Karadja, *op. cit.*, p. 4.

33. Grigore Ureche, *Letopisețul Țării Moldovei*, București, 1958, p. 72.

34. Miron Costin, *Letopisețul Țării Moldovei*, București, 1958, p. 140.

35. Ch. Ioseph Hefele — Domenic Leclercq, *op. cit.*, p. 506; Gill J., *Constance et Bâle — Constance, Histoire des conciles oecuméniques*, Paris 1965.

36. N. Iorga, *op. cit.*, p. 64.

O altă ipoteză emisă este că delegații români au plecat la Constanța încă din 1415 împreună cu cei din Chilia. Ipoteza este mai puțin adevărată, avînd în vedere anul plecării, dar rămîne totuși un punct de plecare pentru elucidarea problemei. Documentele existente nu ne dau o dată precisă a sosirii delegaților români la Constanța, dar indiferent cînd au sosit sau plecat, important este că Moldova și Muntenia figurează în actele sinodului, în cronica lui Richental și celelalte manuscrise, participantă pentru prima dată la o conferință internațională, trimițînd ca orice alt stat suveran solii săi.

Grigorie Țamblac prezintă o supunere a sa față de Biserica Catolică în ședința din 25 februarie 1418. După cum am arătat mai sus nu avea mandat să încheie o unire. Nimic nu ne îndreptățește să credem că delegații lui Alexandru cel Bun și ai lui Mircea cel Bătrîn, s-ar fi alăturat acțiunii personale a lui Grigorie Țamblac, chiar dacă solii români se mai aflau pe atunci la sinod. Reprezentanții domnilor noștri nu vor fi jucat un rol prea însemnat în sinod, chiar dacă au luat parte la tratative. Ei făceau parte din acele delegații venite pentru o anumită problemă și plecară imediat după punerea ei la punct. Poate conflictul dintre poloni și cavalerii teutoni va fi fost obiectul venirii lor la Constanța. Un alt motiv al prezenței românilor la Constanța îl găsim la P. P. Panaitescu³⁷ care spune: «Atît Mircea cît și Alexandru au fost reprezentați printr-un boier. Români n-au aderat la unire, dar din pricina relațiilor ce le aveau amîndouă principatele cu Sigismund al Ungariei și cu Vladislav Jagello, cei doi domni au făcut act de prezență». Știrea lui P. P. Panaitescu are o dublă importanță pentru că atestă participarea reprezentanților celor două principate, Moldova și Muntenia, la sinod și arată unul dintre motivele participării lor.

Bazîndu-se pe vacanța scaunului mitropolitan din Moldova, s-a afirmat de către unii istorici români, ca de exemplu P. P. Panaitescu și Alexandru Elian, că la acest sinod au participat numai delegați mireni, excluzîndu-se orice participare a fețelor bisericești. Am arătat mai sus că Richental vorbește despre delegațiile din cele două principate care au venit la sinod în frunte cu doi arhiepiscopi și șapte episcopi. Chiar dacă numărul este exagerat, totuși nu putem exclude din aceste delegații prezența clericilor avînd în vedere tipul sinodului. S-a arătat în decursul lucrării că Richental este de multe ori confuz și rău informat în privința unor delegații mai puțin cunoscute, dar pe baza celor cercetate avem credința că de data aceasta afirmația lui Richental este adevărată.

Chiar dacă cele două delegații au plecat la Constanța numai cu asentimentul domnilor și fără consimțămîntul mitropoliților respectivi, nu putem exclude prezența clericilor în aceste delegații care dădeau o mai mare importanță celor prezenți. Sinodul de la Constanța era un sinod pur bisericesc, și aceasta o știau și domnii români care au introdus cu siguranță în delegațiile lor clerici învățați care să-i reprezinte la înălțime. Ceea ce nu putem afirma cu certitudine, este dacă aceste delegații au plecat la Constanța cu aprobarea Patriarhiei Ecumenice, sau numai cu asentimentul domnilor respectivi. Dacă ar fi să dăm crezare întru toate cronicii lui Richental, atunci cele două delegații au ajuns la sinod odată cu delegația Bisericii Ortodoxe de Răsărit, condusă de mitropolitul Grigorie Țamblac. În cazul acesta este de presupus că delega-

37. P. P. Panaitescu, *Mircea cel Bătrîn*, București, 1944, p. 173 ; Emil Diaconescu, *Alexandru cel Bun*, București, 1968, p. 78.

țiile celor două Biserici românești au plecat cu aprobarea mitropoliților lor, deci cu aprobarea Patriarhiei Ecumenice.

*

Delegațiile Moldovei și Munteniei la sinod au avut cu certitudine în componența lor și clerici pentru că este știut rolul pe care îl juca Biserica în viața țărilor respective. Tocmai acest lucru ne face pe noi să susținem, împotriva altor opinii, prezența clericilor în cele două delegații. Domnii români care au trimis delegații la acest sinod cunoșteau cu siguranță scopul și menirea acestuia, și atunci pentru a da mai multă importanță delegațiilor lor au introdus în ele clerici, care să reprezinte cu cinste țara și Biserica ortodoxă atunci când vor fi întrebați. Nu se cunoaște rolul pe care l-au jucat clericii și mirenii români la sinod. Cronica lui Richental și manuscrisele existente se mulțumesc numai să-i menționeze, fără să ne arate dacă au luat cuvântul în sesiunile la care au participat.

Cu tot rolul lor modest, faptul că Moldova și Muntenia își trimit solii nu este de mică importanță. Ele se afirmă ca făcând parte dintre statele care au interese de apărut la o conferință de talie europeană, fie ea în primul rînd și religioasă.

Am încercat pe baza documentelor existente, a lucrărilor de specialitate să prezint în lucrarea de față un moment important din viața Bisericilor Ortodoxe din Moldova și Muntenia. Lipsa unor știri clare, confuzia care domnește în unele pasaje ale cronicii lui Richental referitoare la români, și neclaritatea manuscriselor existente, ne fac să lășăm această problemă deschisă viitorului. Poate că cercetarea arhivei de la Constanța sau descoperirea unor documente inedite vor duce la elucidarea problemei de față. În limita celor cercetate credem că am reușit să prezentăm cititorului o imagine mai clară despre participarea Bisericii Ortodoxe din Moldova și Muntenia la sinodul de la Constanța, făcînd lumină în controversele iscate. Așa cum am arătat mai sus, poate ca studiile viitoare bazate pe noi descoperiri să aducă în fața cititorului rolul și importanța delegațiilor, celor două Biserici Ortodoxe la sinod. Pînă atunci, cele expuse mai sus constituie un pas înainte în această controversată participare a Bisericii Ortodoxe din Moldova și Muntenia la sinodul conciliarist de la Constanța.



Doctorand Ján Rusin

STAREA CIVILĂ A PREOȚILOR ȘI DIACONILOR DUPĂ SFINTELE CANOANE*

Actualitatea problemei. — Problema celibatului a dat naștere în ultimul timp unei perioade de criză intensă așa cum nu a mai cunoscut Biserica Romano-Catolică de la Reformă încoace. După cum se știe, preoții Bisericii Latine sînt obligați la celibat. Această regulă a fost prezentă în Biserica Occidentală, încă din secolul al IV-lea, iar papa Grigore al VII-lea (1073—1085) a generalizat-o în viața clerului, cu ajutorul unor aspre sancțiuni. Obligația celibatului a fost legiferată solemn la Conciliul tridentin (1545—1565). Începînd cu această dată, obligația celibatului figurează și în canonul 132 din *Codex Juris Canonici*.

Pînă la Conciliul II Vatican obiecțiunile împotriva acestui canon au fost solitare, dar cu prilejul Conciliului, ele s-au intensificat, dînd naștere la aprinse discuții în timpul sesiunii a IV-a, care a dezbătut decretul despre viața și activitatea preoților.

Problema a fost ridicată de unul din episcopii brazilieni, care a cerut modificarea legii celibatului sacerdotal în Biserica Latină. Ca urmare a acestei situații Papa Paul al VI-lea a trimis o scrisoare Conciliului, la 11 octombrie 1965, în care afirmă, pe lîngă faptul că va păstra «legea veche, sfîntă și providențială a celibatului ecleziastic, că va întări chiar menținerea ei, reamintind preoților Bisericii Latine cauzele și rațiunile care o fac să fie eficientă și în contemporaneitate»¹.

Papa și-a rezervat cercetarea problemei. În ziua de 24 iunie 1967 a fost publicată enciclica *Sacerdotalis coelibatus* prin care Papa Paul al VI-lea a împlinit făgăduința dată membrilor conciliului, de a păstra și întări legea celibatului preoțesc². Ca urmare, în diferite țări catolice a început o adevărată campanie de modificare a legii celibatului prin deliberarea voluntară a preoțimeii.

Preoții francezi din grupa «Echanges et Dialogue» s-au ocupat în sesiunea din iunie 1969 cu trei probleme principale: celibatul, munca și activitatea politică. În Austria grupa «509—Osterreich» (cuprinde 200 preoți) a primit cu bucurie vestea înființării grupei «Echanges et Dialogue», în programul căruia a descoperit multe puncte de interes comun, accentuînd că în viitor sînt necesare schimburi reciproce de înformații.

Mulțimea preoților din Spania ce cuprinde și grupul celor 70, cunoscut sub numele de «Gogortosuna», care a ocupat seminarul din Derin (Bilbao) și-a manifestat solidaritatea ei față de grupurile din Franța și Austria³.

Preoții grupei «Septuaginta», grupa așa-zisă progresistă a Bisericii Romano-Catolice din Olanda, au trimis tuturor preoților olandezi un chestionar, prin care sînt

* Lucrare de seminar, susținută în cadrul cursurilor pentru doctoratul în teologie, întocmită sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Dr. Liviu Stan, iar avizul de publicare a fost dat de Dl. Prof. Dr. Iorgu Ivan.

1. Dumitru Ichim, *Problema celibatului preoțesc în Biserica Romano-Catolică*, în «Studii Teologice», XXII (1970), 9—10, p. 707.

2. Enciclica «*Celibatus sacerdotalis*». Prefață, alineat 2, trad. Frantisek Cicholes, în «Duchovný pastier», Bratislava, XLVII (1972), ianuarie, p. 41.

3. Jean de Vaillant, *Cirkev je mrtva (Biserica este moartă)*, în rev. «100+1», VI (1969), p. 26.

rugați să se pronunțe asupra problemei celibatului preoțesc. Din această anchetă rezultă că trei sferturi (73%) dintre preoții, diaconii, ipodiamonii Țărilor de Jos, se pronunță împotriva legii celibatului, în forma în care există acum; majoritatea (52%) nu iau opoziție radicală, ci pledează pentru o reală pluriformitate; 17% declară obligația legii celibatului valabilă pentru un timp; și numai 5% optează în mod formal și fără rețineri pentru statuquo⁴.

Nici enciclica papală *Sacerdotalis Celibatus* prin autoritatea și prin toate argumentele sale pentru întărirea celibatului ecleziastic nu a putut schimba opiniile preoților din Țările de Jos. Numai 21% se declară de acord, grosso modo, cu conținutul ei; 45% se declară categoric împotriva ei, iar 34% se abțin de la orice apreciere.

Se pare că majoritatea preoților din Țările de Jos nu gîndesc că prin această enciclică a fost spus ultimul cuvînt în privința acestei probleme. Ei cred că episcopii trebuie și pot să ia inițiativa unei intervenții în această direcție. Din chestionar reiese că aproape 70% sînt de părere că trebuie să se admită, atît timp cît e posibil ca preoții să se căsătorească să-și continue exercitarea funcției lor. 80% găsesc chiar că e de dorit să se dea posibilități largi laicilor căsătoriți de a deveni preoți⁵.

Chiar dacă în alte țări catolice nu s-a făcut o anchetă asemănătoare, aceasta nu înseamnă că problema în discuție este specific olandeză. «Criza este prezentă pretutindeni — spune cardinalul Alfrink — în Italia criza este poate ascunsă, dar oare ea este mai puțin urgentă ca la noi?»⁶.

Legea celibatului obligatoriu și mai ales actuala discuție în jurul ei, a avut drept consecință împuținarea candidaților la preoție, iar preoții care s-au căsătorit au părăsit clerul punînd astfel Biserica Romano-Catolică în fața unei probleme noi. În consecință, episcopul brazilian, Mgr Pierre Hoop a fost silit să ceară de urgență crearea unui cler căsătorit, în aceste locuri unde situația Bisericii era dezastruoasă. Un pas spre realizarea acestui deziderat s-a făcut prin hotărîrea Vaticanului de a se institui un diaconat căsătorit⁷.

S-a considerat că ajutînd preotul necăsătorit prin diaconi căsătoriți, problema celibatului ar căpăta o oarecare soluționare.

Lupta clerului catolic împotriva celibatului a constrîns Biserica Romano-Catolică la un compromis, care pe undeva comportă o nuanță pozitivă.

Catolicii olandezi cu toți cei care sînt contra celibatului obligatoriu, înainte de toate, se întemeiază pe faptul că celibatul nu este o dogmă, nu este legea lui Dumnezeu, ci o lege pe care oamenii au pus-o pe «umerii» preoților romano-catolici, lege care n-a existat în Biserica Veche.

Starea civilă a clerului în Biserica veche. — În Biserica veche au existat trei trepte ierarhice: 1. diaconii instituți din primul an de existență a comunității din Ierusalim (Fapte VI, 1—6); 2. prezbiterii sau preoții instituți prin hirotonie de către Apostoli (Fapte XIV, 23), iar mai tîrziu de către episcopi despre care Simeon de Tesalonic spune că ei (prezbiterii) sînt urmașii celor 70 ucenici (Luca X, 1—24)⁸; 3. episcopii, inițial colaboratorii Sfinților Apostoli, cărora le-a fost încredințată conducerea bisericilor locale devenind astfel succesorii direcți și nemijlociți ai acestora.

4. *Le célibat du prêtre : un problème de l'Eglise*, Paris, 1969, p. 13—14.

5. *Idem*, p. 15—16.

6. *Frămîntările din sinul Bisericii Romano-Catolice într-un stadiu nou*, în «Ortodoxia», XXII (1972), 1, p. 168.

7. Dumitru Ichim, *art. cit.*, p. 708.

8. Valeriu Șesan, *Curs de Drept bisericesc universal*, ed. II-a IV-a, 1947, p. 93.

Pentru toate aceste trepte ierarhice se cereau calități morale deosebite. Sfântul Apostol Pavel, în epistola sa către Timotei, episcopul Efesului, ne arată care sînt calitățile morale necesare candidaților la cler, scriind: «Se cuvine însă episcopului să fie fără de prihană, bărbat al unei femei, treaz, cuminte, cuviincios, primitor de străini, destoinic să învețe pe alții, nebețiv, nedeprins să bată, neagonisitor de câștig urît, ci blind, pașnic, neiubitor de argint, bun chivernisitor în casa lui, avînd copii ascultători cu toată bunăcuviința» (I Timotei I, 2—4). Același autor scrie și lui Tit episcopul Cretei: «De este cineva fără de prihană, bărbat al unei femei, avînd fii credincioși, nu sub învinuire de desfrîmare sau neascultători» (Tit I, 6).

În aceste două epistole Sfântul Apostol Pavel stabilește legile clerului. Diaconii episcopii și prezbiterii erau fideli lui Hristos. Totul dovedește că ei erau oameni demni, cu bună reputație crescîndu-și bine copiii. Sfântul Apostol Pavel nu amintește nimic despre celibat ci dimpotrivă el arată că cei vechi (preoți și diaconi) erau căsătoriți cu o singură femeie. Evident, nu toți episcopii, preoții și diaconii vor fi fost căsătoriți. În timpul Apostolilor, ca și după aceea, unii clerici mai ales episcopii trăiau în feciorie sau văduvie⁹. Dacă cercetăm Istoria Bisericii primelor trei secole, vom constata că preoții și episcopii necăsătoriți nu erau mai numeroși, decît cei căsătoriți¹⁰.

Practica bisericească a primelor trei secole a oferit posibilitatea slujirii preoțești atît celor căsătoriți cît și celor necăsătoriți, fără nici o discriminare. Această practică reluată în Biserica de Răsărit, se întemeiază pe cuvintele lui Hristos: «Nu toți pricep cuvîntul acesta, ci acei cărora le este dat» (Matei XIX, 11). Biserica creștină și ulterior cea Ortodoxă, receptivă întotdeauna la situațiile de fapt, valorificînd viața socială, a recunoscut și a aprobat căsătoria preoților, întemeindu-se pe însuși actul creației după Scriptură, unde citim: «Și a zis Domnul Dumnezeu: Nu e bine să fie omul singur, să-i facem ajutor potrivit pentru el» (Facere II, 18). Și a făcut Dumnezeu ajutorul lui Adam, pe care El l-a numit femeie. «Și a privit Dumnezeu toate cîte făcuse și iată că erau bune foarte» (Facere I, 31).

Preoția în Vechiul Testament, ca să o îplinească, cum reiese și din răspunsul Mîntuitorului referitor la căsătorie, dat fariseilor: «N-ați citit că cel ce i-a făcut de la început, i-a făcut bărbat și femeie?» Și a zis: «Pentru aceea va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va lipi de femeia sa și vor fi amîndoi un trup» (Matei XIX, 4—6; Efeseni V, 23—32). Și Apostolul Pavel spune, la rîndul său, evreilor: «Cinstită este căsătoria întru toate și patul nespurcat» (Evrei XIII, 4).

Într-adevăr Sfântul Apostol Pavel preferă pentru sine și chiar pentru cei care se devotează slujirii lui Dumnezeu și chemării Bisericii, viața celibatară, dar nu o cerea și celorlalți. El spune că ar fi putut să fie căsătorit asemenea lui Petru sau altor Apostoli. Putem afirma așadar că în Biserica primară viața celibatară era privită ca ceva preferabil pentru cei ce se devotau în serviciul lui Dumnezeu și al Bisericii. Chiar Sfinții Părinți apreciază mai mult persoanele care n-au fost căsătorite. De exemplu Sfântul Clement al Alexandriei, numește pe acești preoți «Aleși din aleși»¹¹. Iar Origen consideră celibatul ca pe o condiție necesară desăvîrșirii preotului și spune că: «Nu se cuvine unui preot desăvîrșit să aibă relații cu femei»¹².

9. *Istoria bisericească universală*, manual pentru Institutele teologice, București, 1956, vol. I, p. 107.

10. А. П. Лебедев, *Духовенство грешней в селенской церкви*, *Preoțimea veche a bisericii universale*. Moscova, 1905, p. 138.

11. *Ibidem*, p. 136.

12. *Ibidem*.

În *Canones Ecclesiastici*, după cum afirmă Lebedev: «este bine dacă episcopul nu este căsătorit și că ar fi de dorit ca preoții să se abțină de la relații cu femei»¹³. Dar în nici un caz, aceasta nu înseamnă că Sfinții Părinți și cu atât mai puțin Noul Testament, sînt împotriva căsătoriei legale a candidaților la preoție. Acestea sînt numai sfaturi și rămîn la libera alegere a candidaților la preoție.

În sprijinul celor afirmate putem cită cazul Sfinților Apostoli Petru și Filip, despre care Sfînta Scriptură ne spune că erau căsătoriți. Chiar și Sfîntul Apostol Pavel, cînd l-a numit pe Timotei episcop în Creta nu s-a împiedicat de faptul că acesta era căsătorit¹⁴.

Teologii care vor să ne facă să credem că celibatul este o instituție evanghelică și apostolică, recurg în mod obișnuit la doi mari scriitori ecclesiastici, martori în acest sens, spun ei, pentru Biserica Orientului și Occidentului: Clement Alexandrinul (150—217) și Tertulian din Cartagina (155—240). Dar textul acestora nu au sensul pe care-l dau apologeții catolici.

Clement depune mărturie în favoarea libertății sacerdotale, comentînd textele Sfîntului Apostol Pavel (I Cor. VII, 32; I Tim. V, 14), pe care le consideră drept autentice spunînd: «Biserica admite foarte bine bărbatul, soț al unei singure femei, fie că acești bărbați sînt preoți, diaconi sau laici, dacă ei folosesc ireproșabil căsătoria, ei vor fi mîntuiți, crescînd copii»¹⁵.

Pe de altă parte, voind să combată pe ereticii Nicolaiți, care condamnau căsătoria, el scrie: «Oare condamnă Apostolii căsătoria? Petru și Filip au avut copii legitimi din căsătorie, iar Filip și-a căsătorit fetele»¹⁶.

Tertulian este mai pasionat susținător al celibatului în comparație cu Clement. Totuși el spune: «La creștini preoții au dreptul la o singură căsătorie așa că după cîte știu, cine a avut două femei, acesta nu are voie să fie preot»¹⁷.

Ca toți montaniștii, Tertulian este împotriva celei de a doua și a treia nunți, nu numai la preoți, ci el dorește ca această lege să fie aplicabilă tuturor creștinilor. Pe soția sa o sfătuiește ca după moartea lui să nu se căsătorească, dar nu insistă, spunînd că dacă va fi împinsă «prin concupiscentă» să se recăsătorească cu un creștin»¹⁸.

Sfîntul Ioan Gură de Aur spune că nunta este sfîntă, iar cel căsătorit poate sta și înaintea Sfîntei Mese¹⁹.

Istoria secolului al II-lea și al III-lea citează oameni căsătoriți în sinul clerului. Sfîntul Policarp († 156) ne amintește de preotul numit Valent, care a fost căsătorit²⁰. Minucius Felix pe cînd funcționa ca avocat la Roma, declară că printre creștini, unii se căsătoreau o singură dată, alții păstrau starea de feciorie²¹. În tratatul lui Origen *Despre martori*, autorul ne vorbește despre Ambrozie, un diacon foarte bogat, căsătorit și tată de familie. Origen evidențiază meritul martiriului lui Ambrozie, prin sacrificiul ce-l face renunțînd la bogăția sa, la femeia și copiii săi, pentru Iisus Hristos²².

13. *Ibidem*.

14. Traian Costea, *Căsătoria din punct de vedere istoric, dogmatic și canonic*, București, 1935, p. 90.

15. Albert Houtin, *Courte histoire du célibat ecclésiastique*, Paris, 1929, p. 41.

16. *Ibidem*, p. 42. 17. A. P. Lebedev, *op. cit.*, p. 137.

18. I. G. Coman, *Patrologie*, București, 1956, p. 66. 19. P. G. LXII, 669—670.

20. A. P. Lebedev, *op. cit.*, p. 137.

21. Minucius Felix, *Octavius*, XXXI; după Albert Houtin, *op. cit.*, p. 47.

22. Origen relatează, că Ambrozie era căsătorit și avea copii; Fericitul Ieronim adaugă și faptul, că Ambrosie era diacon. Vezi Albert Houtin, *op. cit.*, p. 49.

Caecilianus, preot al Cartaginei, care-l convertește pe Sfântul Ciprian la creștinism în anul 245, era într-o situație asemănătoare. În ultimele clipe ale vieții sale el recomanda pe soția și copiii săi grijii celorlalți creștini²³.

Un alt preot al Cartaginei, vinovat de schismă în Cartagina, era căsătorit. Sfântul Ciprian îl admonesta pentru purtarea lui dură față de soția sa²⁴.

O jumătate de secol mai târziu, în anul 304, *Actele Sfântului Saturnin și al tovarășilor săi, martiri ai Cartaginei*, ne vorbesc despre preotul Felix și soția sa Victoria, pentru care episcopul Caldonius trimite o scrisoare Sfântului Ciprian, arătând că acest preot a suferit patimile împreună cu cei patru copii ai săi²⁵.

Relatarea lui Dionisie din Alexandria, cuprinsă în *Istoria Bisericească* a lui Eusebiu (VI, 42), afirmă că: «Cheremon, episcop al Nilului s-a retras cu soția sa într-un munte al Arabiei și n-a mai revenit niciodată²⁶. În timpul persecuțiilor lui Deciu (249—251), a pățimit Sfântul Spiridon, episcop de Trenithus (Cypru), care era căsătorit și tată de familie²⁷. Sfântul Fileas, episcop de Tunis, în Egipt se afla într-o situație similară. Eusebiu și actele martiriului acestui Sfânt ne relatează că, pentru a umili curajul său, i se cerea în zadar să nu-și părăsească soția și copiii. Soția era prezentă la interogatoriul său, pentru că guvernatorul îi spunea: «Săraca ta soție te privește»²⁸.

Considerăm suficiente exemplele citate mai sus pentru a ne forma o imagine despre starea civilă a clerului în secolul II și III d. Hr. Ceea ce trebuie să evidențiem referitor la starea civilă a clerului din această perioadă, este faptul că preoții și chiar episcopii erau căsătoriți. Încercările care s-au făcut — și este chiar dureros că uneori se mai fac încă, — pentru a găsi un fundament scripturistic și patristic practicii celibatului, sint sortite eșecului. Singura justificare a acestei practici este de natură umană.

Starea civilă a preoților și diaconilor în lumina sfintelor canoane. — Mărturiile scripturistice și patristice atestă în mod incontestabil că în Biserica Veche au slujit clerici căsătoriți și necăsătoriți. Această practică a Bisericii Vechi a fost înscrisă ca lege pozitivă și în textele sfintelor canoane, care reglementează starea civilă a clerului. Căsătoria preoților, după aceste canoane, a fost și este nu numai îngăduită, ci oarecum chiar recomandată. Canonul 5 apostolic oprește pe clerici să-și lase soția pe motive de evlavie, spunând: «Episcopul, preotul și diaconul nu trebuie să-și lase soția pe motive de evlavie; de o va lăsa, să se afurisească, iar dacă stăruie în greșală, să se caterisească»²⁹. Canonul 51 apostolic pedepsește cu caterisirea pe acel cleric, care se abține de la căsătorie din îngrețosare pentru această taină³⁰.

Practica Bisericii în secolul al III-lea în privința stării civile a clerului nu a fost nicidecum împotriva căsătoriei. Căsătoria clerului a fost un lucru normal. Canoanele Bisericii au recunoscut legalitatea căsătoriei preoților cu condiția ca aceasta să fie făcută înainte de hirotonie; după hirotonie căsătoria este permisă numai cîteților și cîntăreților³¹, iar în unele Biserici locale chiar și diaconilor care «la punerea mîini-

23. V. Pontius, *Vita Cypriani*, IV, în «Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum», III, p. 95; după Houtin, *op. cit.*, p. 49.

24. *Творения св. Киприяна*, după Lebedev, *op. cit.*, p. 136.

25. Albert Houtin, *op. cit.*, p. 50. 26. *Ibidem*, p. 49.

27. Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, vol. I, p. 430.

28. Albert Houtin, *op. cit.*, p. 50.

29. Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, însoțite de comentarii*, trad. Uroș Kovinčić și Nicolae Popovici, Arad, 1930, vol. I, part. I, p. 186. 30. *Ibidem*, p. 266.

31. *Ibidem*, p. 230.

lor au mărturisit și au zis că trebuie să se însoare, fiindcă nu pot să rămână așa, aceștia însurându-se după aceasta să rămână în slujbă, pentru că li s-a dat lor voie de la episcop»³².

Pentru că Biserica a ținut totdeauna la demnitatea clerului ea a fixat niște reguli referitoare la modul căsătoriei acestuia. Astfel canonul 17 apostolic arată că: «cel ce s-a căsătorit cu două nunți după botez, sau a avut concubină nu poate fi episcop sau prezbiter sau diacon sau orice din catalogul ieraticesc»³³.

Pe clerul căsătorit a doua oară canonul 12 al Sfintului Vasile cel Mare îl oprește cu desăvîrșire de la slujire³⁴.

Pentru a apăra demnitatea clerului, canonul 18 apostolic interzice ca cel ce va lua în căsătorie «o văduvă ori lepădată, ori desfrînată, ori sclavă, ori din cele de la teatru» să fie admis în catalogul ieraticesc³⁵. În același scop a fost redactat și canonul al 8-lea al sinodului din Neocezarea, care spune: «De se va vădi în public că soția cuiva care este laic a comis adulter, unul ca acela nu poate veni în slujba preoțească. Iar dacă ea va comite adulter după hirotonie, el este dator să o demită, iar de va vieții cu dînsa nu poate ține slujba ce i s-a încredințat»³⁶. Părinții sinodului de la Cartagina după învățătura Sfintului Apostol Pavel au cerut ca demnitatea preoților să fie justificată și prin comportarea copiilor lor (Timotei I, 3—4) și au redactat canonul 15, privitor la copii, în care se spune: «Iar copii clericilor nici să nu meargă la spectacolele lumești, nici să le privească»³⁷. Chiar dacă aceste canoane nu se mai respectă astăzi întru totul, ele pun în evidență faptul că în primele secole au fost preoți și diaconi căsătoriți legal, legalitate pe care o demonstrează și canoanele discutate mai sus, și care aparțin primelor trei secole.

În secolul al IV-lea problema căsătoriei sau necăsătoriei preoților a intrat într-o nouă fază. În Biserica Răsăriteană de la început au existat clerici căsătoriți și necăsătoriți, întrucît căsătoria nu era interzisă după cum nici celibatul nu era obligatoriu. Din această stare de fapt s-a ajuns în Biserica Răsăriteană la întrebarea dacă nu cumva era necesară o lege care să reglementeze această practică. Desigur că au existat și alte cauze convergente la această chestiune. Pe de o parte constatăm că acolo unde erau preoți necăsătoriți se comiteau și multe abuzuri care atentau la demnitatea clerului în general. În secolul al III-lea, clerul necăsătorit a început să introducă femei suspecte, sub numele de «surori sufletești»³⁸. Sinodul de la Niceea a luat măsuri împotriva acestei proceduri, prin canonul 3, care a oprit cu desăvîrșire ca: «episcopul sau prezbiterul sau diaconul sau oricine din cler, să aibă femei introduse pe furiș, afară numai de mamă, soră sau mătușă sau pe singurele persoane care sînt libere de orice bănuială»³⁹.

Problema căsătoriei clerului a rămas și după sinodul de la Niceea; căsătoria nu a fost interzisă, și nici celibatul impus, deși după o tradiție relatată de istoricul Socrate sinodul ar fi dezbătut și această problemă. Împotriva celor care au vrut să impună celibatul s-a ridicat Pafnutie, un bătrîn episcop de Tebaida de sus (Egipt) vestit prin viața sa de ascet, care vorbind în numele majorității sinodalilor a spus că: «nu trebuie să impunem clericilor și persoanelor sacerdotale acest jug greu, deoarece viața conjugală este onorabilă, și patul conjugal nepătat, și pe deasupra rigorismul

32. *Ibidem*, vol. II, part. I, p. 12.

33. *Ibidem*, vol. I, part. I, p. 215.

34. *Ibidem*, vol. II, part. II, p. 68.

35. *Ibidem*, vol. I, part. I, p. 217.

36. *Ibidem*, vol. II, part. I, p. 32.

37. *Ibidem*, p. 165.

38. Aceste femei la început se numeau «surori sufletești»; mai tîrziu s-au numit «introduse pe furiș», *Ibidem*, vol. I, part. II, p. 13.

39. *Ibidem*, p. 10.

«exagerat comportă riscuri mai mari pentru Biserică, întrucît nu oricine se poate su-pune unei legi de înfrînare, atît de stricte, fără a risca anumite compromisuri. Legă-tura dintre soț și soția legală este castitatea adevărată. Prin urmare este suficient dacă în conformitate cu doctrina și practica bisericească nu se permite căsătoria pe seama celor care au intrat deja în cler, dar nici într-un caz respectivul să nu se des-partă de soția sa pe care a luat-o fiind laic»⁴⁰.

Din această cauză Sfinții Părinți ai sinodului din Niceea nu au socotit necesar nici măcar să redacteze vreun canon referitor la astfel de hotărîri ci a admis practica de pînă atunci a Bisericii, ca oricine dorește să intre în cler, să se hotărască pentru căsătorie sau celibat. Pe de altă parte, sub influența monahismului, societatea vea-cului al II-lea a început să stimeze mai mult pe preoții necăsătoriți decît pe cei căsă-toriți. S-a ajuns pînă acolo încît credincioșii au început să refuze primirea cumine-căturii de la un preot căsătorit. Evident Biserica a fost silită să ia atitudine împotriva unor astfel de manifestări. Sinodul din Gangra (340) a luat apărarea preoților căsă-toriți hotărînd că: «dacă cineva ar afirma că nu se cuvine a primi cuminecătura de la un prezbiter înșurat, cînd liturghisește acesta, să fie anatemă»⁴¹.

Această problemă a fost definitiv soluționată în Sinodul VII ecumenic Trulan (692), care prin canoanele 3, 6, 12, 13, atinge toate aspectele problemei. Canonul al 3-lea reluînd canoanele 17, 18 apostolice întărește regula impusă de Biserică, prin care se oprește a doua căsătorie a preoților și interzice celor ce au luat «văduvă ori lepădată, ori desfrînată, ori sclavă, ori din cele de la teatru sau orice altceva să intre în cata-logul ieraticesc»⁴². Canonul 6, al aceluiași sinod este elocvent pentru problema căsă-toriei. «Dar dacă ar vroi vreunul dintre cei ce intră în cler să se împreune cu o fe-meie prin căsătorie legală, să facă aceasta înainte de hirotonisirea ipodiaconului sau diaconului sau prezbiterului»⁴³.

După cum se vede canonul nu interzice ca: «cineva să se împreuneze cu o fe-meie prin căsătoria legală», dar precizează că aceasta trebuie să se facă înainte de hirotonie, căci după aceea în nici un caz nu-i este îngăduit. Canonul 12 al sinodului Trulan arată că a ajuns la cunoștința Sfinților Părinți faptul că: «în Africa cît și în Libia și în alte locuri, unii dintre înainte șezători (episcopi) prea iubitori de Dum-nezeu de acolo, chiar și după hirotonia administrată lor, nu încetează a trăi cu soțiile lor»⁴⁴; dar nu se spune nimic despre preoți, care bineînțeles erau căsătoriți și este evident că Sfinții Părinți au cunoscut starea lor civilă însă nu le-au interzis convie-țuirea cu soțiile lor, așa cum au interzis-o episcopilor prin acest canon.

Din contră, canonul următor, 13, — pe care-l vom analiza mai pe larg — cate-risește pe cei ce ar îndrăzni să împiedice intrarea persoanelor căsătorite în cler, în cazul că aceștia s-ar arăta că ar fi vrednici. Analizînd canoanele care se ocupă de starea civilă a clerului, observăm că practica Bisericii a cunoscut căsătoria preoților și textul canoanelor constituie un argument clar și indiscutabil în sprijinul căsătoriei ilegale a clerului.

Respingerea celibatului obligatoriu al preoților și diaconilor de către sinodul al VI-lea (Trulan) ecumenic. — În Biserica Veche au existat preoți căsătoriți și preoți necăsătoriți. Această practică a fost păstrată în primele trei secole și în Biserica Romei și în general în întreaga Biserică Apuseană, așa cum a fost și este în Biserica

40. *Ibidem*, p. 11. 41. *Ibidem*, vol. II, part. I, p. 42.

42. *Ibidem*, vol. I, part. II, p. 318.

43. *Ibidem*, p. 321.

44. *Ibidem*, p. 333.

Răsăriteană. Despre celibatul obligatoriu, pentru persoanele care oficiază Sfintele Taine nu există nici o urmă în Istoria Bisericii Apusene din primele trei secole. Numai în secolul al IV-lea la unele sinoade locale apusene, sub influența direcției ascetice și a monahismului răsăritean, care pînă atunci a început să se generalizeze în Biserică, începe să se ivească această concepție.

Problema celibatului clericilor o găsim consemnată pentru prima dată în canonul 33 al sinodului din Elvira (Illiberius) în Spania, din anul 306, care interzice celor ce sînt chemați să fie propovăduitori ai Evangheliei, fie episcopi, preoți sau diaconi, să aibă vreun fel de legături cu soția lor și să aibă copii, sub pedeapsa caterisirii⁴⁵.

A doua dispoziție asupra celibatului o dă canonul 29 al sinodului din Arelate (Galia), în anul 314, similar canonului 33 din Elvira⁴⁶, cu toate că a căzut în desuetudine, la puțin timp după promulgare. Preoții au trăit mai departe cu soțiile lor, invocînd drept argument căsătoria preoților în Vechiul Testament. Împotriva lor a luat atitudine papa Siricius, în cadrul conciliului ținut în anul 386, unde a spus: «Domnul Iisus Hristos a binevoit să lumineze Biserica Sa la lumina purității, ca în ziua cea de Judecată, cînd va veni din nou, să o găsească fără pată și greșeală. Prin puterea Sa, noi, toți preoții, de la ziua hirotoniei noastre, sîntem legați să păstrăm inimile și trupurile noastre în cumpătare și puritate, ca să împlinim dorința lui Dumnezeu, prin Jertfele pe care le aducem în fiecare zi; ori cei care sînt căsătoriti nu pot să satisfacă această dorință»⁴⁷. Apoi a dispus îndepărtarea din cler a persoanelor ce s-au devotat «nelegiuirii», înțelegînd prin aceasta, căsătoria legală a clerului⁴⁸.

Cîteva ani mai tîrziu, papa Inocențiu I (401—417) a reînnoit această dispoziție pe care o vor urma și Bisericile din Africa, Spania și Galia. Papa Leon cel Mare acceptă căsătoria preoților, dar ea trebuie să fie spirituală și nu trupească. El nu cere acestora să-și lase soțiile, dar cere să trăiască cu soțiile lor așa, ca și cum nu le-ar avea⁴⁹. Evident, ceva foarte dificil. Cu toate acestea, celibatul riguros al lui Siricius a continuat să se impună, mai ales în timpul papilor Teodor I (642—649) și Martin I (649—653), care s-au străduit din toate puterile pentru primatul episcopului Romei asupra întregii Biserici și pentru centralizarea în mîinile acestuia a întregii puteri spirituale, folosindu-se de zelul preoților celibatului, care erau izolați de societate, rupti de familie și de interesele pe care le comportă aceasta, ca de un instrument docil și eficient în vederea cuceririi de noi spații geografice de către Roma.

Părinții Sinodului Trulan, în străduința lor ca Tradiția Apostolică și prescripțiile canonice ale Bisericii Ecumenice să se păstreze în Biserica întreagă, văzînd că Biserica Romei și Biserica Apusului s-au abătut de la practica Bisericii Vechi prin promulgarea Canonului 33 al Sinodului din Elvira, au emis canonul 13 care zice: «Fiindcă am cunoscut că în Biserica Romei s-a transmis în calitate de canon ca cei ce vreau a se învrednici de hirotonirea întru diacon sau prezbiter să mărturisească că mai mult nu se vor împreuna cu soțiile lor, noi, urmărind canonul vechi al perfecțiunii și orînduirii apostolice, voim ca viața comună, cea după legea sfinților bărbați, să rămîină în ființă și de acum înainte, nicidecum dezlegînd legătura cu soțiile lor, lipsindu-i de împreunarea laolaltă la timpul convenit. Drept care de se va afla vreunul vrednic pentru hirotonia de ipodiacon sau prezbiter, acesta să nu se oprească nicidecum de la promovarea la acea treaptă, dacă trăiește laolaltă cu soția legitimă, ca nu cumva prin aceasta să fim siliți să ocărîm nunta cea legiferată și binecuvîntată de

45. *Ibidem*, p. 355.46. *Ibidem*.47. A. P. Lebedev, *op. cit.*, p. 146.

48. P. L. XIII, 138.

49. A. P. Lebedev, *op. cit.*, p. 149.

Dumnezeu, prin prezența sa; căci glasul Evangheliei strigă: «Ceea ce a împreunat Dumnezeu, omul să nu despartă» (Matei XIX, 6), iar Apostolul învață: «Cinstită este nunta și patul nespurcat» (Evrei XIII, 4) și: «Legat ești cu femeie? nu căuta desfacere» (I Cor. VII, 27).

Știm însă că cei adunați în Cartagina, purtînd grijă de viața curată a liturghisitorilor, au zis că ipodiamonii care ating Sfintele Taine și diaconii și prezbiterii să se rețină la timpuri anumite de cele cu care trăiesc laolaltă. Astfel ca și noi să păstrăm cele rînduite prin Apostoli și din vechime în vigoare, constatînd că tot lucrul are timpul său și mai ales cel al ajunării și al rugăciunii. Căci se cuvine ca cei ce se apropie de dumnezeiescul Altar, să se înfrîneze întru toate la vremea cînd deservesc cele sfinte, pentru a dobîndi ceea ce în genere, cer de la Dumnezeu. Deci de va îndrăzni cineva procedînd împotriva canoanelor apostolice, pe cineva dintre cei sfințiți — adică pe prezbiteri, diaconi, ipodiamoni — să-i lipsească de legătura și împreunarea cu soția legitimă, să se caterisească; asemenea și dacă vreun prezbiter sau diacon va lepăda soția sa sub pretext de evlavie să se afurisească; iar dacă persistă să se caterisească»⁵⁰.

Părinții sinodului Trulan prin acest canon au combătut inovația pe care Biserica Apuseană a căutat s-o impună clericilor, arătînd temeiul scripturistic al Tainei Căsătoriei și au condamnat celibatul obligatoriu din Biserica Romano-Catolică, ca fiind în contradicție cu canonul vechi al orînduirii apostolice. Prin acest canon legislația privind căsătoria clerului și-a găsit împlinirea. De drept acest canon anulează toate dispozițiile referitoare la celibatul obligatoriu, pe care Roma se străduise să le impună pînă atunci.

Papa Sergiu (687—701) reprezentat la Sinodul Trulan de către episcopul Vasile al Gartinei⁵¹, ca de altfel și papa Ioan VII (705—707), în actele de recunoaștere a caracterului ecumenic al Sinodului Trulan, declară că se supun canonului acestui sinod. Referitor la canonul 13, ei au înțeles să lase problema căsătoriei la alegerea fiecărui cleric, însă, din păcate, starea aceasta a durat destul de puțin în Biserica Apuseană. Chiar în cursul aceluiași secol, papa Zaharia, uitînd de dispozițiile înaintașilor, a repus în vigoare practica papei Siriciu. Cu toată impunerea ei oficială, practica celibatului cere niște eforturi pe măsura asprimii legilor prin care a fost impusă. Cu toate amenințările papale, întîlnim și în secolul al X-lea o mulțime de preoți și diaconi căsătoriți și la Roma⁵². Abia papa Grigore al VII-lea, prin sancțiuni aspre, contrare canoanelor sinodului Trulan, a introdus în viața clerului din Biserica Apuseană celibatul, ca practică definitivă. Din cele arătate mai sus, reiese limpede că celibatul este o practică tardivă, impusă prin sancțiune, împotriva hotărîrilor canoanelor sinodului Trulan, deci ale Bisericii ecumenice. Fără îndoială, ne aflăm în fața unei practici noi, care a fost impusă împotriva libertății candidaților la hirotonie și totodată împotriva dreptei învățături a Bisericii celei Una.

Libertatea candidaților de a se hotărî pentru căsătorie sau celibat. — Eforturile papei Grigore al VII-lea (1073—1085) de a impune celibatul s-au continuat și sub papii următori. În secolele XII și XIII sinoadele au înmulțit canoanele prin care se prescria celibatul obligatoriu⁵³.

50. N. Milaș, *op. cit.*, vol. I, part. II, p. 351—353.

51. *Istoria Bisericii Universale...*, p. 129.

52. N. Milaș, *op. cit.*, vol. I, part. II, p. 361.

53. J. W. Rehaeg, *Celibey*, în «New catholic encyclopedia», 1967, vol. III, p. 367.

Regii amenzau pe preoții care-și păstrau concubinele. Dar amenzile erau plătite sau iertate; canoanele erau violate, iar preoții își păstrau soția sau concubina.

În Normandia la 15 ani după moartea papei Grigore al VIII-lea, concubinajul era general; preoții se căsătoreau în mod public, jurînd în prezența părinților că nu-și vor părăsi soția⁵⁴.

Cu toate că în conciliul de la Londra, din anul 1102, s-a luat o hotărîre ca preoții să-și părăsească familiile, interzicînd celor căsătoriți să liturghisească, situația nu s-a schimbat cu nimic. Preoții căsătoriți își păstrau soțiile, iar cei necăsătoriți se căsătoreau cînd aveau un prilej favorabil. Nici conciliul de la Londra (1108) și nici amenzile la care au fost impuși de către regele Henri Beauclerc nu au reușit să înfrîngă rezistența clerului căsătorit. Din contră, preoții plăteau bucuroși impozitul brăvînd astfel rigoarea legilor impuse de arhiepiscop⁵⁵. Nici în Germania situația nu era mai bună.

În 1131 papa Inocențiu interzice prin conciliul de la Liege, credincioșilor să asiste la liturgia preoților căsătoriți. Dar, cîțiva ani mai tîrziu episcopul din Liege, Alberon, autorizează căsătoria preoților⁵⁶. Nici în Polonia, Silezia și Boemia legea Papei Grigore al VII-lea nu s-a bucurat de mai mult succes, preoții rezistînd pe poziție. În anul 1197, conciliul ținut la Lenezig a dat dispoziție obligatorie ca preoții să-și lase soțiile. Hotărîrea a stîrnit proteste în întreaga Boemie, Polonia mai supusă în aparență a reacționat ca și Boemia⁵⁷. Constatăm din cele de mai sus, că legea celibatului, cu toate avantajele ei și cu toate că a fost prescrisă de mai multe concilii și de mai mulți papi, nu a fost respectată de clerul secolului al XII-lea.

Girand de Cambrie, ales în 1198 episcop de Saint-David spune că, papa Alexandru al III-lea (1159—1181), constatînd ineficiența practică a legii celibatului, precum și multiplele compromisuri, pe care le implica aplicarea ei, ar fi fost dispus să abolească această dispoziție, care crease atîtea neajunsuri Bisericii romane, însă proiectul său s-a lovit de atîtudinea intransigentă a cancelarului papal, care susținea necesitatea stării de celibat a clericilor.

Girand notează întristat: «Păcatele noastre au făcut ca opoziția unui singur om să împiedice pe acest părinte venerabil și atît de puternic să-și pună în practică proiectul său»⁵⁸. Urmașii lui Alexandru al III-lea au menținut valabilitatea legii celibatului și s-au străduit s-o impună clerului, care, volens-nolens, a trebuit s-o accepte. După mărturiile aceluiași Girand de Cambrie, conformarea preoților cu legea celibatului — «conformîndu-se practicii de pretutîndeni a preoților din parohiile Angliei more sacerdotum parochialium Angliae fere cunctorum» (în *Speculum Ecclesiae*)⁵⁹, a fost mai mult formală, deoarece practic, concubinajul a rămas în vigoare⁶⁰, practică existentă în R. F. Germania ca și în alte țări occidentale cu credincioși catolici.

La rîndul ei Reforma a dat o nouă lovitură legii celibatului. Luther, marele reformator, căsătorindu-se cu călugărița Caterina de Bora, și-a justificat într-un mod strălucit atîtudinea sa față de pretențiile Romei, scriînd următoarele: «Dacă papa retrace celui căsătorit dreptul de a fi preot, înseamnă că taina căsătoriei pe care Biserica o numește lucrarea lui Dumnezeu, este de fapt o lucrare pe care Dumnezeu o face împotriva Sa însuși. Or, este absurd ca o taină să blameze pe alta»⁶¹.

54. Albert Houtin, *op. cit.*, p. 153.

55. *Ibidem*, p. 143.

56. *Ibidem*, p. 141.

57. Héfélé-Leclercq, *op. cit.*, vol. V, p. 1178.

58. Albert Houtin, *op. cit.*, p. 145.

59. *Ibidem*, p. 146.

60. *Istoria Bisericească Universală...*, p. 200.

61. Julius Madaras, *Lutherové názory o manželstve*, în «*Cirkevné listy*» 85 (96), 3, 1972, p. 38 (*Părerea lui Luther despre căsătorie*).

Argumentul lui Luther a rămas valabil numai pentru lumea protestantă, deoarece Contrareforma prin conciliul de la Trident (1545—1563) a înțeles să bareze lovitură impunând cu mai multă rigurozitate legea celibatului⁶². Referindu-se la avantajele și dezavantajele celibatului clerului și la eficiența sau deficiența lui pentru slujirea sacerdotală A. Fouillée spune următoarele: «Abandonînd vechile forme monastice și ascetice ale creștinismului, protestanții au admis căsătoria preoților, apropiind în felul acesta viața sacerdotală de viață obișnuită. Rezultatul acestei schimbări a stării civile a clerului a adus protestantismului elite de slujitori devotați, care n-au făcut decît să-i sporească eficiența în lume, pe cîtă vreme clerul catolic recrutat nu totdeauna dintre oamenii cei mai indicați, n-a făcut decît să adîncească prăpastia dintre viața sacerdotală și cea laică, menținînd astfel o practică medievală care se împacă destul de greu, dacă se împacă, cu cerințele slujirii preoțești în lumea modernă⁶³. Eforturile Romei de a salva celibatul au dus la îndepărtarea de ea a numeroși clerici și credincioși. Dar nici cei care au continuat să rămînă sub ascultarea ei, nu s-au arătat mulțumiți de starea lor celibatară, ci atunci cînd au găsit momentul oportun, au schimbat cu bucurie această stare. Este suficient să ne amintim cum au procedat preoții în Biserica Angliei sau cei din Franța în timpul revoluției.

Situația nu este mai bună nici în epoca modernă. Astfel, la începutul secolului nostru, în 1901, preotul E. Dlouhy-Pakorny, slujitor al Bisericii Romano-Catolice din Cehoslovacia, a înființat o revistă cu profil politico-social, numită «Razboj», în care printre altele, a cerut desființarea celibatului preoțesc. Drept urmare, revista a fost interzisă în 1902⁶⁴. În același an a luat ființă «Uniunea preoțimii catolice», în programul căreia era inclus și celibatul voluntar⁶⁵. Dar Roma, grijulie de soarta ei, a reușit s-o desființeze în anul 1907, prin decretul dat de Arhiepiscopul de Praga, Lev Skrbšky⁶⁶, care pentru mai multă siguranță s-a străduit ca legea celibatului obligatoriu pentru clerul ceh să fie sancționată prin includerea ei în legislația statului.

O doleanță a clerului, depusă la 11 octombrie 1917 la Consiliul de Stat din Viena, cerea prin punctul al IV-lea: «Pentru ca preoțimea să poată administra cu mai multă dragoste și cu mai multă abnegație oficiul ei dificil și plin de răspundere, solicităm ca guvernul să ia în dezbatere abolirea legii celibatului, care constituie pentru marea majoritate a clerului, o povară mai mult decît dificilă și să aprobe intrarea în cler a preoților de toate gradele, indiferent de starea lor civilă. Acest fapt va avea consecințe pozitive și pentru stat, deoarece familiile întemeiate de preoți au toate șansele de a fi niște familii exemplare»⁶⁷.

Această problemă a suscitat numeroase discuții, pe care clerul romano-catolic din Cehia le-a urmărit cu un viu interes. În 1919 a luat ființă «Clubul preoțimei reformatoare romano-catolice». Membrii clubului au cerut Romei să aprobe folosirea limbii

62. J. W. Rehage, *Celibey*, în «New catholic encyclopedia», 1967, vol. III.

63. H. Fouillée, *La France au point de vue moral*, p. 54, după Albert Houtin, *op. cit.*, p. 151.

64. Miloslav Kaňák, *Z dějin reformního úsilí českého duchovenstva (Din istoria străduinței reformatoare a preoțimei Cehie)*. Praha, 1951, p. 85.

65. Miloslav Kaňák, *Stručný nárys dějin Českoslavenké církve uzhledem k jejímu vzniku a pulstoletemu vyvoji (Scurtă schiță a istoriei Bisericii Cehoslovace, privind înființarea ei și evoluția într-o jumătate de secol) în «Padesát let Českoslavenké církve» (Cincizeci de ani ai Bisericii Cehoslovace)*, Praha, 1970, p. 13.

66. Miloslav Kaňák, *Z dějin reformního úsilí českého duchovenstva*, Praha, 1951, p. 68.

67. Velestav Ružička, *Cesta Dr. K. Farského za Husem a husitstvim (Drumul Dr-lui K. Farsky după Hus și husitism)*, în «Hus stále živý» (Hus mereu viu), Praha, 1965, p. 120.

materne în cult și libertatea căsătoriei preoților⁶⁸. Exigențele au fost premature și nu este de mirare că papa Benedict al XV-lea nu le-a putut aproba. În prezent, problema abrogării celibatului obligatoriu își găsește tot mai mulți susținători în rîndul clerului și credincioșilor Bisericii Romano-Catolice.

Cu toată autoritatea sa Papa Paul al VI-lea nu a reușit să găsească o soluție fericită în problema mișcării anticelibatate. Evident Biserica Romei a făcut deja unele compromisuri, dar pînă la desființarea celibatului obligatoriu, papa va avea de înfrînat multe dificultăți. Este suficient să amintim că între 1964—1969 după relatarea revistei «Der Spiegel», 12 800 de preoți romano-catolici au părăsit preoția în favoarea căsătoriei⁶⁹. Problema este destul de îngrijorătoare, dacă ne gîndim că cei 12 800 de preoți reprezintă 3—4% din totalul clerului romano-catolic, adăugînd la aceasta și ecoul pe care acest fapt l-a avut, în rîndurile generațiilor tinere, care se lasă tot mai greu convinse de a îmbrățișa slujirea preoțească, care pentru Roma, implică încă obligativitatea celibatului. Și nu trebuie să ne mire faptul acesta, de vreme ce chiar unii dintre episcopii romano-catolici au renunțat la demnitatea treptei ierarhice în favoarea căsătoriei. Exemplele sînt destul de numeroase și uneori chiar celebre. Cităm aici cazul episcopilor: P. Chanon (S.U.A.), Mario Renatò Corne o Radovero (Peru), Caetano Antonio Liveados Santos (Brazilia).

Cazuri similare întîlnim chiar și în Italia. Mgr Giovanini Musanteho, supraveghetorul disciplinei de la Catedrala Sfîntul Petru din Vatican, a obținut aprobarea de căsătorie chiar din partea papei, în anul 1969. La rîndul său Mgr Armando Fattinanzi, riscînd rigorile canoanelor romane, s-a căsătorit fără aprobarea papei⁷⁰.

*

Din cele de mai sus, rezultă că problema celibatului în Biserica Romano-Catolică angajează nu numai pe preoți, ci toate treptele ierarhice.

Vaticanul este conștient de gravitatea situației de fapt prin care trece Biserica Romano-Catolică astăzi, și înțelege că lucrurile nu mai pot fi soluționate numai prin autoritatea papală, după cum s-a procedat în evul mediu. Dacă papa Benedict al XV-lea a putut să rezolve problema celibatului, pusă în discuție de către preoții cehi, printr-un «non disputandum», astăzi, Papa Paul al VI-lea privește cu mai multă circumspecție problema celibatului și cu toate că pînă acum s-au purtat o serie de discuții pe această temă — mai cu seamă la intervențiile cardinalului Alfriuk — decizia definitivă nu a fost încă formulată. Avînd în vedere multiplele probleme pe care le suscită astăzi, legea celibatului obligatoriu în Biserica Romano-Catolică, o formulare a acestei așteptate decizii, în sensul canonului 13 al sinodului Trulan, ar putea soluționa în mod fericit această dilemă. În plus, ea ar repune în vigoare practica Bisericii primare, îndepărtînd implicit din mijlocul ei acest «măr al discordiei», care i-a creat atîtea neajunsuri de-a lungul veacurilor.

68. Miloslav Kaňák, *Stručný nárys dějin Československé církve vzhledem k jejímu vzniku a pulstoletemu vyvoji*, în «Padesát let Československé církve», Praha, 1970, p. 14.

69. *Celibat-Pápežova «Trňová koruna» (Celibatul — «Corona de spini» a papei)* în «Expres», II (1970), 5, 31 ianuarie, p. 1.

70. *Ibidem*, p. 1—2.

Pr. Doctorand Silviu-Petre Pufulete

CONTRIBUȚIA PROFESORULUI NICOLAE GR. POPESCU — PRAHOVA LA DEZVOLTAREA DREPTULUI BISERICESC

Profesorul Nicolae Gr. Popescu-Prahova (alias Nicolae Gr. Ionescu) s-a născut la 25 martie 1886 în comuna Tătărani, județul Prahova, al patrulea copil din cei zece ai preotului Grigore Ionescu. Urmează școala primară în comuna natală, sub supravegherea tatălui său. În anul 1898 se înscrie și urmează cursul inferior de trei clase la Seminarul de la Curtea de Argeș; după absolvire, urmează cursurile Seminarului Central din București, unde funcționează apoi ca pedagog. În anul 1906 se înscrie la Facultatea de teologie din București impunându-se curînd aprecierii profesorilor și stimei colegilor. Pentru calitățile sale alese și pentru pregătirea sa temeinică, este ales președinte al Societății studenților teologi, calitate în care participă la toate congresele naționale studențești și este trimis în Transilvania, pentru a aduna informații privitoare la situația românilor de acolo.

În vara anului 1910, termină Facultatea de teologie din București și obține licența în teologie cu «magna cum laude». În toamna aceluiași an, pleacă în Franța și se înscrie la Facultatea de drept de la Sorbona, pe care o termină în anul 1913, obținînd diploma de licență în drept. Revine apoi în țară pentru satisfacerea serviciului militar, și ajunge sublocotenent în rezervă în Regimentul 32 Mircea-Prahova. Pleacă din nou la Paris și este numit cîntăreț la capela română din strada Jean de Beauvais, continuîndu-și studiile de drept și filozofie. În anul 1916 își întrerupe studiile și revine în țară pentru a lua parte, ca ofițer combatant, în primul război mondial. La Dragoșlavele este luat prizonier și dus în Germania. După prizonierat pleacă pentru a treia oară la Paris, și în 1925 obține titlul de doctor în drept. Funcționează apoi ca profesor suplinitor la liceul Petru și Pavel din Ploiești și avocat la baroul de Prahova. La 15 noiembrie 1925, este chemat de patriarhul Miron Cristea și numit secretar al Patriarhiei, post în care funcționează pînă la 1 aprilie 1926; de la această dată pînă la 1 decembrie 1927, funcționează ca director al cancelariei Sfintei Arhiepiscopii a Bucureștilor. De la 1 ianuarie 1928 funcționează ca profesor la Facultatea de teologie din cadrul Universității din Iași, unde timp de 17 ani desfășoară o activitate neobosită ca profesor, apoi de la 1 martie 1932, ca decan și director al internatului timp de aproape 8 ani. În aceeași perioadă ocupă și alte funcții administrative: deputat eparhial și secretar al Congresului Național Bisericesc. La 1 octombrie 1944 este numit secretar general la Ministerul Cultelor. Moare la 6 februarie 1945, în vîrstă de 59 de ani¹.

În cele ce urmează vom expune mai pe larg conținutul lucrărilor sale, evidențînd problemele de drept bisericesc de care el se ocupă și din care se desprinde con-

* Lucrare de seminar susținută în cadrul pregătirii pentru doctoratul în teologie, întocmită sub îndrumarea D-lui Prof. Iorgu Ivan, care a dat și avizul pentru publicare.

1. Datele privitoare la viața și activitatea lui sînt luate din articolul Pr. Dr. Haralambie Cojocaru, scris cu ocazia morții profesorului N. Gr. Popescu — Prahova în revistele «Candela», LVII (1946), Iași, 1947, p. 22—27, și din informațiile date de fostul său student și colaborator, preotul Ioan Irimia de la parohia Podeanu — București.

tribuția sa la promovarea și dezvoltarea studiului dreptului bisericesc în Biserica Ortodoxă Română².

I. — Divorțul în Biserica Ortodoxă

Înainte de a expune doctrina Bisericii Ortodoxe despre divorț, profesorul N. Gr. Popescu-Prahova evidențiază cele două aspecte sub care poate fi privită și apreciată căsătoria. Primul aspect este cel de *contract civil* în sens social-juridic, întrucât în această legătură se întărește familia ca temelie a societății. Din această legătură, decurg o serie întreagă de drepturi și îndatoriri, care, reglementate legal, urmăresc să mențină familia într-o stare corespunzătoare cu orînduirea socială. Cel de-al doilea aspect este cel de *taină*, adică lucrarea sfîntă prin care se transmite harul divin celor ce se căsătoresc. Potrivit acestui *caracter sacramental*, căsătoria este unică și indisolubilă (Matei V, 32; XIX, 5—6, 9; Marcu X, 6—9; Rom. VII, 2; I Cor. VIII, 10—11). Unicitatea căsătoriei nu poate fi ruptă prin simpla voință a omului, căci «ceea ce Dumnezeu a unit, omul să nu despartă» (Matei XIX, 6).

Atîta vreme cît căsătoria, ca instituție religioasă, corespunde scopului pentru care a fost așezată de Creator, și urmărește realizarea acestui scop, ea nu poate fi desfăcută prin voința omului. Dar dacă ea se abate sau periclitează scopul pentru care a fost așezată, și deci nu mai corespunde intenției Creatorului, căsătoria poate fi desfăcută prin divorț. Instituția divorțului în Biserica Ortodoxă, nu este un dispreț pentru căsătorie și nu desființează, în principiu, caracterul ei de unicitate și indisolubilitate. Căci posibilitatea divorțului, în anumite cazuri, prevăzute de lege, dovedește grija Bisericii de a menține căsătoria în cea mai mare stimă. Cu toate acestea, instituția divorțului nu are aceeași valoare morală și religioasă ca instituția căsătoriei unică și indisolubilă, el este numai o excepție de la lege pentru a nu fi provocat un rău mai mare, este o «posibilitate nedorită»³.

Biserica, în virtutea puterii dată ei de Iisus Hristos de a lega și dezlega pe pămînt (Matei XVI, 19; XVIII, 18; Ioan XX, 23), sub aspect religios este îndreptățită să constate cînd căsătoria este primejduită și deci, divorțul este necesar. Însuși Iisus Hristos a socotit posibil divorțul și a stabilit o singură cauză religioasă cînd el poate fi acceptat de autoritatea Bisericii: adulterul (Matei XIX, 9).

Dreptul roman cunoștea mai multe feluri de desfacere a căsătoriei. Divortium, era desfacerea căsătoriei pentru o cauză prevăzută expres de lege. Din contră, repudium, era un divorț arbitrar, unilateral, pe care-l practica un soț care nu avea motive legale de desfacere a căsătoriei. Și acesta era acceptat de legislația romană, în anumite cazuri prevăzute de lege. În perioada de la începutul erei creștine, era foarte practică la romani căsătoria «ex mutuo consensu». În acest caz, pentru divorț nu era nevoie de nici o justificare, ci numai de consimțămîntul reciproc. Biserica a luat atitudine împotriva acestui fel de divorț care ducea inevitabil la o slăbire a moravu-

2. Lucrările sale de specialitate sînt, în ordine cronologică : 1) *Raportul dintre Stat și Biserică în Franța în secolul XIX*, București, 1923 ; 2) *Le divorce dans l'Eglise Orthodoxe, suivi d'un exposé des divergences entre les lois civiles roumaines et les lois ecclésiastiques en matière de mariage*, teza de doctorat, Paris, 1925 ; 3) *Cauzele de divorț în Biserica Romano-Catolică. Studiu de drept bisericesc comparat*, București, 1926 ; 4) *Raporturile dintre Stat și Biserică*, 1936 ; 5) *Canonizarea în Biserica Ortodoxă*, 1942. La aceste lucrări se mai adaugă articole de specialitate publicate în diferite reviste, și *Cursul de drept bisericesc*, litografiat, pentru uzul studenților teologi, mereu adus la zi cu cele mai noi probleme de specialitate.

3. *Ibidem*, p. 1—16 ; cf. I. Ivan, *Biserica și instituția căsătoriei*, în «Studii Teologice» 1940, nr. 2 ; Idem, *Biserica creștină sprijină și binecuvîntează orice acțiune menită să întărească familia*, în «Studii Teologice» V (1953), nr. 7—8, p. 513—525.

rilor. Și cu toate că el a fost menținut de legislația romană, apoi de cea romano-bizantină, pînă prin secolul al X-lea, influența Bisericii asupra acestei legislații s-a făcut simțită prin reducerea treptată a motivelor pentru «repudium» și «divortium ex mutuo consensu». Totuși și Biserica, pentru motive de pietate: ridicarea la treapta de episcop, intrarea în monahism, a îngăduit divorțul prin consimțămînt reciproc. Dacă însă unul din soți nu consimte, divorțul nu poate fi acceptat (Sin. trulan, can. 12, 48) ⁴.

Potrivit învățăturii Mîntuitorului Hristos, Biserica a stabilit ca motiv general de divorț, adulterul. Adulterul este violarea legăturii conjugale săvîrșită de unul din soți ⁵. Cuprinsul noțiunii, a variat însă după împrejurări istorice și locale. După învățătura Sfinților Părinți și hotărîrile sinoadelor, adulterul are un sens fizic și un sens spiritual. Din punct de vedere *fizic*, adulterul este violarea legăturii conjugale și violarea dreptului unei alte persoane. Biserica Ortodoxă a făcut încă de la început distincție între adulter și desfrîu (Sfîntul Grigorie de Nisa, can. 4). Adulterul se săvîrșește prin vătămarea dreptului unei alte persoane, în timp ce desfrîul urmărește satisfacerea instinctului sexual cu o femeie liberă (necăsătorită) ⁶. În fond desfrîul nu se deosebește prea mult de adulter (I Tesal., IV, 3; Ecleeziasticul IX, 9), dar pentru că Sfinții Părinți recomandă indulgența în aplicarea pedepselor, s-a făcut această distincție (în special Sfîntul Grigorie de Nisa, can. 4, dar și Sfîntul Vasile cel Mare, can. 9, 21; sin. trulan, can. 87). Din punct de vedere *spiritual*, adulterul este asimilat cu avariția după bogăție, idolatria, uciderea, sodomia, chiar uzurparea demnității episcopale ⁷, și în general cu orice decădere fizică și spirituală care pune în pericol căsătoria (Sfîntul Vasile cel Mare, can. 7, 65, 72, 83; Sfîntul Grigorie de Nisa can. 3; sinod Ancira, can. 16).

Față de legislația romano-bizantină, care făcea deosebire între soț și soție cu privire la adulter, creștinismul a susținut principiul *egalității* în drepturi și îndatoriri a ambilor soți. Astfel, în dreptul roman, desfrîul bărbatului, nu era socotit un motiv de divorț pentru femeie. Deosebirile acestea în defavoarea femeii, au persistat totuși și în unele canoane ale Bisericii Ortodoxe, mai cu seamă la Sfîntul Vasile cel Mare, care afirmă că, potrivit obiceiului, pedepsele aplicate femeilor în caz de adulter sînt mai severe decît cele aplicate bărbaților. După Sfîntul Vasile cel Mare, vina de adulter a bărbatului care își părăsește soția nevinovată constă în aceea că părăsind-o o face să fie adulteră, în cazul cînd aceasta s-ar căsători a doua oară (can. 9). În practică, principiul egalității soților s-a menținut împotriva obiceiului, astfel că pentru soț și soție, în caz de adulter s-au aplicat aceleași pedepse bisericești ⁸.

Adulterul este singura cauză de divorț în Biserica Ortodoxă. Datorită faptului că noțiunea aceasta are un înțeles mai larg și că legislația bizantină s-a ocupat îndeaproape de căsătorie, uneori nesocotind principiile canonice, profesorul N. Gr. Popescu-Prahova stabilește trei categorii de cauze de divorț: cauze stabilite de Biserică în conformitate cu principiile ei canonice, cauze stabilite de legislația bizantină, și acceptate de Biserică, care au deci putere canonică, și cauze stabilite de aceeași legislație, dar neacceptate de Biserică.

4. N. Gr. Popescu-Prahova, *Le divorce...*, p. 54—64.

5. *Ibidem*, p. 14, 69.

6. *Ibidem*, p. 71.

7. Fiindcă legătura ce se stabilește între episcop și eparhia sa, ca și între preot și parohia sa, este asemănată cu legătura indisolubilă ce se realizează între soț și soție în urma binecuvîntării căsătoriei.

8. *Ibidem*, p. 72—74.

Din prima categorie, cauze stabilite de Biserică în conformitate cu principiile ei canonice, pe lângă adulterul propriu-zis mai sînt și următoarele: 1) Circumstanțe care însoțesc adulterul, adică greșeli grave imputabile soțului sau soției, care *pun în pericol viața celuilalt soț* (Sfîntul Vasile cel Mare, can. 9) și prin aceasta primejdiesc însăși căsătoria. 2) *Avortul*, fiind o abatere de la unul din scopurile căsătoriei (Sfîntul Vasile cel Mare, can. 2, 52; Ancira, can. 21; Sin. Trulan, can. 91). 3) Deosebirea de religie. Deși Sfîntul Apostol Pavel îngăduie o astfel de căsătorie, căci soții se sfințesc reciproc (I Cor. VII, 12—17), hotărîrile canonice interzic căsătoriile mixte (Cartagina, can. 21; Laod., can. 10, 31; sin IV ec. can. 14; Sin. Trulan, can. 72 etc.). În practică însă ele au fost îngăduite dacă soții consimt să trăiască împreună, impunîndu-se unele îndatoriri avantajoase părții ortodoxe. La fel și în cazul cînd unul din soți cade în *apostazie sau erezie*. 4) Rudenia spirituală (Sin. Trulan. can. 53) oprită, după unui canoniști pînă în gradul al VII-lea, dar în general pînă în gradul al III-lea. 5) *Ridicarea soțului la treapta de episcop* (Sin. Trulan, can. 14, 48) este socotit un divorț «ex consensu». Dacă soția și-a dat consimțămîntul la alegerea soțului ca episcop, ea trebuie să se retragă într-o minăstire din altă eparhie, unde trebuie să fie întreținută de episcop. 6) *Intrarea în monahism*. Ca și ridicarea la treapta de episcop, intrarea în monahism este socotită un divorț «ex consensu». Soțul rămas se poate căsători a doua oară. Dacă amîndoi soții intră în monahism și apoi renunță la viața monahală și se recăsătoresc, nu sînt pedepsiți, dar dacă unul dintre soții călugăriți se căsătorește, este adulter⁹.

Din a doua categorie (cauze stabilite de legislația bizantină și acceptate de Biserică) fac parte următoarele: 1) *Înalta trădare*, căreia s-a dat însă și un înțeles religios: conspirație împotriva ierarhiei, ca autoritate în biserică (Sin. IV ec. can. 18; Sin. trulan can. 34; Cartag. can. 53); 2) *Absența prelungită* a unui soț (Sfîntul Vasile cel Mare, can. 31, 36, 46; Sin. trulan, can. 93). Canoanele nu stabilesc durata absenței dar practica a stabilit cinci ani. 3) *Nepuțința dovedită* a unui soț de a îndeplini îndatoririle conjugale. În fine din a treia categorie, cauze stabilite de legislația bizantină și neacceptate de biserică, amintim doar *nebunia* și *condamnarea unui soț la închisoare*; unele cauze din această categorie fiind expresii ale realităților sociale de tip sclavagist care au dispărut de mult din viața societății și pentru acest motiv nu mai prezintă nici o importanță practică¹⁰.

Din punct de vedere al dreptului bisericesc, divorțul fiind în esență un act juridic el trebuie să urmeze o anumită procedură. Majoritatea regulilor de procedură au fost împrumutate din dreptul roman, după principiul cu valoare canonică potrivit căruia în problemele de care canoanele nu se ocupă trebuie să respectăm legile civile¹¹. Însă această procedură a fost stabilită în timpul cînd tribunalele bisericești se ocupau cu problema divorțului atît sub aspect civil, cît și sub aspect religios. Astăzi, sub aspect civil divorțul este de competența exclusivă a tribunalelor civile, din punct de vedere bisericesc însă, divorțul religios este obligatoriu.

După canoane și interpretările marilor canoniști, în Biserica Ortodoxă căsătoria a doua este permisă numai laicilor. Canonul 102 al sinodului din Cartagina prevede ca soțul părăsit de soție sau soția lăsată de bărbat să rămînă așa, sau să se împace, ceea ce se interpretează ca interzicere a soților despărțiți de a încheia o altă căsătorie. Dar întrucît chiar prin acest canon părinții sinodului din Cartagina au pre-

9. *Ibidem*, p. 69—94.10. *Ibidem*, p. 95 ș. u.11. Raly și Potly, *Sintagma sfințitelor și dumnezeieștilor canoane*, Atena, 1852—1859, I, p. 68.

văzut ca în această privință să se ceară împăratului să dea o lege, a rămas normativă cu privire la căsătoria a doua legea civilă, și anume novela 117 a împăratului Justinian, care îngăduie căsătoria a doua. În general, căsătoria a doua este îngăduită creștinilor după un timp de penitență, cu unele restricții cultice. În cazurile de adulter, Biserica Ortodoxă a fixat anumite termene de penitență care însă pot fi reduse de episcop, pentru a feri pe penitenți de complicații: concubinaj. De asemenea, recăsătorirea soților divorțați, chiar pentru motiv de adulter, este îngăduită¹².

Paralel cu învățătura Bisericii Ortodoxe, care a mers în general spre îngăduință și îndulcirea pedepselor, Biserica Romano-Catolică a mers către severitate în problema divorțului¹³. Ea afirmă indisolubilitatea absolută a căsătoriei, chiar în caz de adulter. Deosebiriile acestea se întemeiază pe interpretarea felurită a textului de la Matei V, 39: «Afară de cuvînt de desfrinare». Ei spun că *πορνεία* = adulter, se referă la starea dinainte de căsătorie. Interpretarea aceasta nu poate fi justificată¹⁴. În privința divorțului Biserica Romano-Catolică face două distincții: 1) *Divortium plenum*, este desfacerea completă a căsătoriei. El are două aspecte: matrimonium consumatum, cînd legătura conjugală — copula carnalis — este realizată. În acest caz căsătoria este indisolubilă. Numai în caz de moarte soțului în viață se poate recăsători sau, în cazuri speciale, cu aprobarea papei. Al doilea aspect este căsătoria neconsumată, cînd copula carnalis nu a fost realizată. În acest caz desfacerea căsătoriei se face sau prin intrarea în monahism, sau de asemenea prin dispensă papală. 2) *Divortium semi-plenum* numit și *separația de corp*. Acest fel de divorț este permis numai în caz de adulter. Despărțirea aceasta este provizorie sau definitivă. Legătura matrimonială, în aceste cazuri, rămîne neatinsă și prin urmare cei doi soți separați nu pot încheia o altă căsătorie.

În partea a doua a lucrării *Le divorce dans l'Église Orthodoxe*, profesorul N. Gr. Popescu-Prahova se ocupă cu deosebirile dintre legile civile românești și canoanele Bisericii în materie de căsătorie. Deosebirile acestea, mai evidente în materie de căsătorie, încep să apară odată cu introducerea Codului civil din 1865 de către Alexandru Ioan Cuza. Constituția din 1866, articolul 22 și după ea Codul civil (art. 151) prevedeau obligativitatea binecuvîntării religioase la căsătorie, și prin aceasta, lega validitatea actului civil al căsătoriei de actul religios. Această prevedere constituțională a fost însă neglijată, pentru că de fapt ea a fost introdusă pentru unele prerogative de care trebuia să se bucure Biserica Ortodoxă Română, ca Biserică națională «dominantă». Începînd cu jumătatea a doua a secolului al XIX-lea, Statul român nu se mai preocupă de aspectul religios al căsătoriei, ci cu precădere de aspectul social-juridic, care interesa îndeosebi societatea. În acest fel, încep să apară deosebiri cu privire la instituția căsătoriei și a divorțului.

Aceste deosebiri se referă la cauzele de divorț și la gradele de rudenie. Cauzele canonice de divorț nu mai au valoare pentru divorțul civil. De asemenea, căsătoriile mixte, aspect pur religios al căsătoriei, nu interesează în divorțul civil, după cum nici căsătoria a doua a preoților ortodocși. Toate acestea trec în competența autorității bi-

12. N. Gr. Popescu-Prahova, *Le divorce...*, p. 123 ș. u.; cf. I. Ivan, *Recăsătoria soților despărțiți*, București, 1937.

13. Sinodul Trulan condamnă practica Bisericii Apusene și tendințele ei de severitate în impunerea celibatului clerului, tendințe care s-au constatat și în privința căsătoriei și divorțului laicilor (can. 3 al Sinodului Trulan).

14. N. Gr. Popescu-Prahova, *Cauzele de divorț în Biserica Romano-Catolică, Studiu de drept bisericesc comparat*, București, 1926, p. 1 ș. u.

sericești, prin organele ei speciale. Cît privește gradele de rudenie, unul dintre impedimentele la căsătorie, de asemenea deosebirile sînt evidente. Ele se referă atît la felurile de rudenie — de exemplu: rudenia spirituală și quasifinitatea, sînt nesocotite de codul civil din 1865, ele fiind aspecte religioase și nu naturale ale rudeniei, cît și la gradele pînă la care este permisă căsătoria în cadrul diferitelor feluri de rudenie. În fața acestei situații, Biserica Ortodoxă trebuie să caute pe cît posibil, să armonizeze principiile sale canonice în materie de căsătorie și divorț cu legislația civilă, întemeindu-se pe jurisprudență. Acest acord trebuie realizat în interesul Bisericii care trăiește în timp și nu poate nesocoti legislația civilă, pe care ea o recunoaște chiar ca izvor al dreptului său bisericesc, în măsura în care nu contravine învățăturii și moralei creștine.

Contribuția profesorului N. Gr. Popescu-Prahova la expunerea și lămurirea problemei divorțului în Biserica Ortodoxă este, poate, latura cea mai importantă din activitatea sa teologică. În aceeași măsură ea este și actuală pentru că Biserica a reglementat instituția căsătoriei și a divorțului stabilind astfel norme generale și obligatorii pentru întreaga Ortodoxie, fiind și astăzi în vigoare. Studiul lui, prin documentare și amploare, se situează alături de cele mai bune studii care tratează problema divorțului în Biserica Ortodoxă în general, și el este și astăzi o sursă sigură pentru cei ce se ocupă de această problemă.

II. — Raporturile dintre Stat și Biserică

În această lucrare se precizează că pentru înțelegerea justă a problemei, trebuie făcută mai întîi distincția noțiunilor, pornind de la constatări scripturistice, canonice și istorice. Principal, distincția a fost făcută de însuși Iisus Hristos cînd a spus: «Dați Cezarului cele ce sînt ale Cezarului...» (Matei XXII, 21). Însă aceste deosebiri nu conduc în mod inevitabil spre separație totală sau antagonism; între Stat și Biserică poate să existe o colaborare, în sensul sprijinului pe care Biserica îl poate acorda Statului în probleme de interes obștesc, Statul la rîndul lui creînd Bisericii condiții de libertate pentru organizare și funcționare. *Statul* este o «societate omenească, necesară, juridică, perfectă și universală» care urmărește să realizeze «cea mai desăvîrșită perfecțiune în ordinea materială și temporală»¹⁵. *Biserica* este «comunitatea credincioșilor care au aceeași credință și care se fac părtași de aceleași taine, grupați sub conducerea păstorilor lor, în fruntea cărora se află în chip nevăzut Întemeietorul ei, iar în chip văzut sinodul ecumenic». Scopul pe care Biserica îl urmărește este religios: «unire desăvîrșită cu Dumnezeu» iar mijloacele sînt nemateriale: «credința și harul prin sfintele taine»¹⁶. Din aceste definiții se poate conchide că între Stat și Biserică există deosebiri care se referă la: a) *origine*: Biserica este întemeiată de Iisus Hristos, iar Statul prin voința comună a oamenilor. b) *scop*: Biserica urmărește mîntuirea sufletelor credincioșilor, în vreme ce Statul ordinea socială. c) *mijloace*: Biserica se folosește de credință și sfintele taine, Statul de sistemul legislativ; d) *constituție* sau formă de cîrmuire: Biserica are o singură formă de conducere: sinodală, în timp ce forma de conducere a Statului se schimbă, fiind determinată de orînduirea socială¹⁷. Pe temeiul acestor deosebiri, între Biserică și Stat nu poate să existe o identitate, ci numai o independență, separație în ceea ce formează domeniul specific al fiecăruia¹⁸.

15. Idem, *Raporturile dintre Stat și Biserică*, 1936, p. 12.

16. *Ibidem*, p. 13—15; cf. Idem, *Le divorce...*, p. 3.

17. Idem, *Raporturile...*, p. 16 ș. u.

18. *Ibidem*, p. 12, 20, 198 ș. u.

Vom expune pe scurt sistemele potrivit cărora s-au manifestat raporturile dintre Biserică și Stat.

1. *Teocrația*, este prima formă de reglementare a raporturilor dintre Stat și Biserică, fiind în fond o formă de organizare statală. Teocrația își avea temeiul în greșita identitate care se stabilea între Stat și Biserică. Ea este întâlnită la popoarele vechi: evrei, greci etc. și este preluată și de creștinism în forme mai evolute. Profesorul N. Gr. Popescu-Prahova, consideră că Biserica Romano-Catolică, în această privință a evoluat în sensul teocrației. Pe ruinele vechiului stat roman dispărut ca urmare a condițiilor istorice, își face apariția puterea papală, care a suplinit nostalgic și deghizat dar impropriu, statul dispărut. Evoluția puterii papalității a mers în sensul supremației Bisericii, care, pe un teren prielnic, și-a asumat și funcția politică. Rezultatul a fost însă negativ: Biserica abdică sau relativizează misiunea ei religioasă și această stare de lucruri a prilejuit relațiile dintre ea și Stat. Teoriile romano-catolice care au încercat să justifice supremația Bisericii: sistemul puterii directe sau indirecte a Bisericii în treburile politice, susținute de teologi, canoniști și juriști sînt astăzi anacronice ¹⁹.

2. *Regalismul sau cezaro-papismul* este, după părerea autorului, opus teocrației. El este un sistem protestant de reglementare a raporturilor dintre Stat și Biserică și apare ca o reacție împotriva supremației Bisericii. Potrivit acestui sistem, Statul, care îndeplinește și o funcție religioasă, este ocrotitorul Bisericii; puterea externă a Bisericii depinde deci de puterea suverană a Statului. Ca și teocrația, regalismul este aceeași nesocotire a realităților, la cealaltă extremă însă, bazîndu-se pe aceeași identitate între Stat și Biserică, cu centrul de greutate pe autoritatea Statului ²⁰.

3. *Separația Bisericii de Stat* este modul cel mai just de reglementare a raporturilor dintre Biserică și Stat. Ideea separației apare în secolul al XVII-lea în America, de unde se răspîndește în diferite țări. Se realizează pentru prima dată în America de Nord (1787) apoi în Franța (1794) și în alte țări ²¹. În privința separației Bisericii de Stat, sînt mai multe teorii, și concepții după felul cum aceasta a fost realizată în diferite state ale lumii.

a) *Separația în S.U.A.*, este înfăptuită de Congresul din 1787. În S.U.A., separația este binevoitoare și liberală, este o separație de domenii de activitate. Trăsăturile caracteristice ale separației din S.U.A. sînt: statul american, care este aconfesional, nu ignorează Biserica, ci îi asigură o situație legală, prin garantarea libertății de conștiință, a egalității cetățenilor fără deosebire de religie. Cultele pot avea bunuri mobile și imobile pe care le administrează singure pentru scopuri cultice, bunuri care sînt scutite de impozit. Cultele se organizează singure și li se recunoaște caracterul legal, deci personalitatea juridică, dacă nu tulbură ordinea publică, în care caz statul intervine ²².

b) *Separația în Franța*, este anunțată, după revoluția franceză din 1789, de Concordatul din 8 aprilie 1802, ideea și opera lui Napoleon Bonaparte, și model pentru convențiile similare ulterioare ²³, și prin cele 121 de articole organice, care cuprind

19. *Ibidem*, p. 21 ș. u.

20. *Ibidem*, p. 46 ș. u.

21. *Ibidem*, p. 213 ș. u.

22. *Ibidem*, p. 122 ș. u.

23. *Idem*, *Raporturile dintre Stat și Biserică în Franța...*, p. 32.

detalii de aplicare a principiilor din Concordat. Ea se produce definitiv peste 100 ani, prin legea din 9 decembrie 1905, prin care se înlătură regimul concordator, ca urmare a rușrii legăturilor diplomatice dintre statul francez și Vatican (1904), și instituirea regimului separație. Statul francez a dorit o separație completă, lucru care nu a fost posibil, căci odată cu reluarea legăturilor diplomatice cu Vaticanul (1921) se reglementează și situația Bisericii. Statul acordă libertate religioasă, dacă aceasta nu contrazice legile, precum și egalitatea cultelor. Cultele pot să se organizeze în anumite condiții reglementate de stat. Ele nu sînt asimilate cu instituțiile de drept public, ci particular, iar cheltuielile pentru întreținerea cultului se fac din venituri proprii, cu excepția misiunilor religioase externe. Posesiunea de bunuri mobile și imobile era supusă unor restricții²⁴.

c) *Separația în Germania* s-a realizat prin Constituția de la Weimar, din 11 august 1919 care garantează libertatea religioasă dacă nu contravine ordinii publice; cultele sînt libere să se organizeze și să funcționeze în limitele legilor existente. Cultelor li se recunoaște personalitatea juridică de drept public, fără însă a fi plătite din bugetul statului, cu unele excepții; de asemenea, au dreptul de a poseda bunuri mobile și imobile. Învățămîntul public este confesional și laic²⁵.

Din analiza modului în care separația a fost realizată în diferite țări prin legile amintite, profesorul N. Gr. Popescu-Prahova, trage concluziile și expune *conținutul juridic și canonic* al noțiunii de separație. Separația completă este de nedorit pentru Biserică și, practic greu de realizat deoarece cetățenii sînt și membri ai Bisericii. Religia nu este numai o chestiune particulară ci și una publică și prin aceasta Biserica este asimilată cu instituțiile sociale care au personalitate juridică de drept public. Punctul acesta de vedere nu mai poate fi susținut astăzi nici teoretic nici practic, căci concepția aceasta nu corespunde originii și independenței Bisericii. Existența ei nu este în funcție de puterea publică; Biserica nu deține și exercită putere publică ci numai desfășoară o activitate de utilitate publică²⁶. Inevitabil, între Biserică și Stat se stabilesc relații juridice, datorită faptului că ele se întîlnesc în probleme esențiale, soluționîndu-le uneori în mod felurit²⁷. Ținînd seama că fiecare are domeniul său propriu de activitate bine determinat în conformitate cu natura și scopul fiecăreia, între ele trebuie să existe o *separație de domenii* de activitate. Separația de domenii s-a realizat fie prin *concordate*, specifice Bisericii Romano-Catolice, fie prin *norme de delimitare* a domeniilor fiecăreia²⁸. Biserica este independentă în probleme strict bise-

24. Idem, *Raporturile...*, p. 142 ș. u.

25. *Ibidem*, p. 171 ș. u.

26. Problema personalității juridice a Bisericii, ca instituție socială a fost dezbătută și în trecut și în zilele noastre, fără a se ajunge la o concluzie definitivă. Astfel, Biserica a fost socotită cînd instituție de drept particular — de foarte puțini autori, cînd instituție de utilitate publică, cînd instituție de drept public sau asimilată cu aceasta. Actualul Statut al Bisericii Ortodoxe Române acordă personalitate juridică tuturor unităților organizatorice ale Patriarhiei Române (art. 186). După Legea persoanelor juridice, Biserica nu poate avea personalitate juridică de drept public, căci ea nu deține și nu exercită o parte din puterea suverană a Statului; dar în general este asimilată, de majoritatea autorilor cu aceste instituții, bucurîndu-se de regimul general al persoanelor juridice, cf. I. Lazăr, *Personalitatea juridică a Bisericii*, București 1940; V. Popescu, *Libertatea cultelor religioase în R.P.R.*, în «Ortodoxia», IV (1953), nr. 1, p. 164—165; L. Stan, *Biserică și cult în dreptul internațional*, în «Ortodoxia» VII (1955), nr. 4; Idem, *Statutul Bisericii Ortodoxe Române*, în «Studii teologice», I (1949) nr. 7—8, p. 639—640.

27. N. Gr. Popescu-Prahova, *Raporturile...*, p. 183 ș. u.

28. *Ibidem*, p. 198 ș. u.

ricești, dar ea se supune legilor țării, cu privire la ordinea și siguranța publică, și la chestiuni curat civile²⁹. Dacă între legislația civilă și cea bisericească se ivesc cazuri de divergențe, Biserica trebuie să caute să realizeze un acord cu legile civile în probleme esențiale. Dacă divergențele privesc aspecte neesențiale, nelegate direct de scopul Bisericii și care sub aspect social-juridic sînt de competența exclusivă a Statului, Biserica trebuie să se supună legilor Statului. Statul este suveran în ordinea temporală și Biserica trebuie să i se supună; căci Biserica trăiește în lume și în timp. Ea trebuie să se alăture Statului în eforturile lui pentru statornicirea fericirii în societate³⁰.

După aceste considerații asupra modului reglementării raporturilor dintre Stat și Biserică, autorul exemplifică raporturile dintre Biserica și Statul român și regimul general al cultelor din România, bazat pe discriminare religioasă și pe multe neclarități. Regimul general al cultelor din România era reglementat prin art. 22 din Constituția din 1923 și prin Legea pentru regimul general al cultelor, din 1928. Prin aceste legiuri Biserica Ortodoxă Română era socotită Biserică națională «dominantă» în Stat, «declarație sterilă, lipsită de conținut și urmări practice»³¹, care contrazicea flagrant principiului egalității confesionale. Însăși titulatura de «Biserică dominantă» nu mai corespunde mentalității actuale³². Biserica Greco-Catolică «un organism hibrid» era socotită, de asemenea, Biserică națională, cu întâietate față de celelalte culte³³. Cultul catolic se bucura de multe privilegii, deseori în dauna Bisericii Ortodoxe, care era declarată totuși «dominantă». Culte erau împărțite în: istorice, nouă la număr, și simple asociații religioase. Ca urmare a acestei împărțiri, numai cultele istorice primeau subvenții de la Stat și numai acestea aveau personalitate juridică de drept public. În fața acestei stări de drept și de fapt, cultele au avut mult de suferit de pe urma vechiului lor regim, discriminarea religioasă avînd ca suport discriminarea națională. Studiul profesorului N. Gr. Popescu-Prahova este bine documentat și cu toate că pînă la apariția lui problema aceasta fusese dezbătută și de alți canoniști români, el a fost de un real folos Bisericii, datorită mai ales poziției juste de pe care a abordat problema separației Bisericii de Stat. Dar modul în care această separație a fost realizată în condițiile de autonomie bisericească create de regimul de democrație populară, vine să completeze și să adîncească sensul și conținutul acestei noțiuni pe care profesorul o schițează numai teoretic, fără a-i putea găsi un suport în realitățile sociale și bisericești din epoca sa. De altfel problema relațiilor dintre Biserică și Stat este astăzi rezolvată atît la nivel teoretic, printr-o serie de studii canonice, cît și în mod practic, datorită condițiilor noi de viață în care Biserica noastră își desfășoară activitatea³⁴.

III. — Canonizarea în Biserica Ortodoxă

În această lucrare se arată că preocuparea Bisericii Ortodoxe Române pentru canonizarea sfinților datează, cu precădere, din a doua jumătate a secolului al XIX-

29. *Ibidem*, p. 219.

30. *Ibidem*, p. 221 ș. u.

31. *Ibidem*, p. 243, 269.

32. *Ibidem*, p. 269.

33. *Ibidem*, p. 243.

34. I. Ivan, *Preocupări și studii de drept canonic*, în «Studii Teologice», XX (1968) nr. 5—6; L. Stan, *Relațiile dintre Stat și Biserică*, în «Ortodoxia», IV (1952), nr. 3—4; D. Boroianu, *Chestiuni de drept bisericesc*, București, 1909.

lea cu toate că Biserica noastră nu a uitat niciodată persoanele care s-au învrednicit de o viață aleasă. Dar Biserica noastră nu a canonizat sfinți dintre fiii neamului său, pe de altă parte, datorită modestiei care a caracterizat poporul român, iar pe de altă parte, datorită lipsei unei bune organizări bisericești³⁵. Dintre primii sfinți de pe teritoriul patriei noastre poate fi amintit Sava Gotul, de la al cărui martiriu s-au împlinit anul trecut 1600 de ani³⁶, apoi Sfântul Ioan Valahul mort la 12 mai 1662 la Constantinopol și canonizat de Patriarhia Ecumenică. În trecutul Bisericii noastre, personalități de seamă din rindul poporului nostru, precum și teologi s-au ocupat de această problemă: Mitropoliții Dosoftei și Veniamin Costache, starețul Neonil, B. P. Hajdeu, episcopul Melchisedec, Silviu Dragomir etc. La 8 decembrie 1931, Sfântul Sinod cerea Facultăților de teologie din România să arate care sînt temeiurile canonizării, precum și criteriile și actele de trebuință; referatul acesta bine întocmit trebuia să fie dat delegației Bisericii Ortodoxe Române care urma să participe în anul 1932 la prosinodul de la Vatoped, care avea înscris pe ordinea de zi și problema canonizării. În baza acestei adrese, N. Gr. Popescu-Prahova întocmește unul dintre referate, care este înaintat apoi Sfântului Sinod și publicat în revista «Candela», reeditat apoi cu completări, în extras.

În această lucrare autorul tratează următoarele probleme:

1. Ce este *canonizarea*. De canonizare este intim legată ideea de sfințenie. Sfinții sînt persoane care, «prin credința lor activă și iubirea lor, au înfăptuit asemeneaa cu Dumnezeu și au făcut cunoscut în toată puterea lui, chipul lui Dumnezeu, atrăgîndu-și asupra lor har abundent»³⁷. Sfințenia se caracterizează prin lipsa oricărui păcat, și practicarea într-un grad maxim a virtuții iubirii. Actul care caracterizează cel mai mult sfințenia este mucenicia (Ioan III, 16; XV, 13). Canonizarea propriu-zisă este recunoașterea de către Biserică a unor persoane alese ca sfinți, înscrierea persoanelor respective în catalogul sfinților, cărora li se acordă cult public. Prin actul canonizării Biserica recunoaște răsplata dată sfinților de Dumnezeu pentru virtuțile lor, și îi propune creștinilor ca «modele și mijlocitori puternici»³⁸. Canonizarea este un act declarativ, sau un act constitutiv al cultului public, nu al sfințeniei propriu-zise³⁹.

2. Cine are dreptul să săvîrșească actul canonizării? În această privință nu posedăm informații istorice precise. Inițial dreptul acesta îl avea episcopul, apoi mitropolitul, singur sau cu sinodul provinciei. Potrivit principiului sinodal, specific Ortodoxiei (can. 34 ap.; 9 Antiohia), canonizarea este dreptul și datoria sinodului unei Biserici autocefale naționale⁴⁰. Sfinții astfel canonizați au numai o cinstire locală. Cu aprobarea altor sinoade ale Bisericilor autocefale, ei pot avea și o cinstire generală⁴¹.

3. Ocupîndu-se de *condițiile cerute pentru canonizare*, autorul arată că inițial nu au fost stabilite criterii precise de canonizare. Condițiile au variat după timp și

35. N. Gr. Popescu-Prahova, *Canonizarea în Biserica Ortodoxă*, 1942, p. 427.

36. Ștefan Alexe, *1600 de ani de la moartea lui Sava Gotul* în «Biserica Ortodoxă Română», XC (1972), nr. 5—6, p. 556—568.

37. N. Gr. Popescu-Prahova, *Canonizarea...*, p. 423; cf. T. M. Popescu, *Insemnătatea canonizării sfinților români* în «Biserica Ortodoxă Română» LXXI (1953), nr. 5—6, p. 498 ș. u.; O. N. Căciulă, *Canonizarea Sfântului Nicodim Aghioritul*, în «Biserica Ortodoxă Română», nr. LXXIV (1956), nr. 5, p. 424.

38. N. Gr. Popescu-Prahova, *Canonizarea...*, p. 434—435.

39. *Ibidem*, p. 485.

40. I. Ivan, *Preocupări și studii de drept canonic*.

41. N. Gr. Popescu-Prahova, *Canonizarea...*, p. 427, 436, 438, 442, 444, 465, 484.

după fiecare Biserică locală. Din secolul al XI-lea au fost stabilite câteva condiții precise de canonizare, pe care autoritatea Bisericii trebuie să le constate înainte de a proceda la canonizare :

Primul temei al canonizării este *viața sfință* «motivul principal și inițial» (I Petru I, 15—16; Matei V, 48). Este o condiție sine qua non observată de toate Bisericele care procedează la actul canonizării.

A doua condiție sine qua non, este înzestrarea sfintului cu puterea de a *face semne și minuni*. Alături de aceste condiții de fond se mai adaugă și alte condiții întregitoare :

a) *Mucenicia*, era un argument decisiv pentru canonizarea în Biserica veche. Cultul martirilor, apoi al asceților și al mărturisitorilor a avut o deosebită pondere în viața Bisericii.

b) *Existența moaștelor*. Biserica Ortodoxă în general, niciodată nu a canonizat pe cineva numai pentru că trupul i-a rămas nestrăcăt, lipsindu-i condițiile de fond.

c) *Cultul tacit*, a avut o deosebită importanță și poate fi socotit o condiție, ținând seama de faptul că el a precedat de cele mai multe ori canonizarea formală⁴².

4. În ce privește *rânduiala canonizării*, autorul subliniază că nu există o rânduială precisă, generală și obligatorie pentru întreaga Biserică Ortodoxă. Ea a variat odată cu evoluția vieții bisericești, în funcție de împrejurări locale și de nevoile fiecărei Biserici. În general procedura canonizării este lăsată la aprecierea autorității bisericești sinodale, care procedează în funcție de împrejurări. Istoria cunoaște însă o evoluție a formelor și actelor cultice de canonizare, evoluție care a stabilit câteva coordonate de care se ține seama și azi în rânduiala canonizării de sfinți. Martiriul sau mucenicia a fost prima formă și cea mai importantă prin care creștinii și-au dovedit atașamentul față de religia lui Hristos. De aceea, cel dintâi cult public local, apoi mai extins, a fost adus martirilor. În ce consta acest cult : Creștinii păstrau și venerau moaștele martirilor. Pe mormintele lor clădeau biserici. Acest fel de cult adus sfinților este cea mai veche și cea mai simplă formă de canonizare întrebuintată în timpul persecuțiilor. El avea caracter local și nu era îngăduit decât cu aprobarea episcopului, care trebuia să constate moartea de martir a celui venerat. De obicei cultul martirilor preceda recunoașterea oficială a autorității bisericești. Sfinții din acest timp erau cinstiți numai în locul lor de obârșie ; existau însă sfinți cu mai multă faimă, cinstiți și în alte locuri⁴³. La început nu s-a făcut distincție clară între aceste două categorii de sfinți : universali și locali. Din secolul al IV-lea însă, ca urmare a înmulțirii numărului martirilor, Biserica începe să facă distincție între sfinții recunoscuți și nerecunoscuți și astfel autoritatea bisericească era aceea care îngăduia cinstirea unor sfinți și aproba cultul public adus lor. Pentru acest motiv, în Biserica veche argumentul mucenicie era covârșitor pentru canonizare. După secolul al IV-lea, ca urmare a dispariției condițiilor obiective care determinau numărul mare de martiri, canonizarea începe să se extindă și la cei care nu și-au jertfit viața : la asceți și la mărturisitori.

Înscrierea în diptice, echivala la început cu canonizarea sau proclamarea ca sfânt, pentru că în diptice nu se treceau decât cei cu merite deosebite. Rânduiala

42. *Ibidem*, p. 436 ș. u., 462 ș. u.

43. T. M. Popescu, *op. cit.*, p. 494.

canonizării în primele veacuri consta deci în : venerarea moaștelor, zidirea de biserici pe mormintele sfinților, stabilirea unei sărbători anuale în cinstea sfântului respectiv, introducerea numelui sfântului în calendarul eparhiei și uneori al mai multor eparhii, înscrierea în diptice și pomenirea la sfânta liturghie. După secolul al IV-lea, și mai cu seamă din secolul al XI-lea, rânduiala canonizării sfinților capătă aspecte diverse, ca urmare a dezvoltării vieții bisericești și a răspîndirii creștinismului și la altele poartă decît cele din Imperiul bizantin, fiecare avînd particularitățile sale spirituale decisive în această privință.

Pe baza acestor constatări istorice, patriarhul Fotie al II-lea dă următorul răspuns Bisericii Ortodoxe Române, la 24 martie 1931, în privința rînduiei canonizării :

— verificarea elementelor sfințeniei, adică a condițiilor de fond, de către autoritatea sinodală superioară. În cazul celor care au un cult tacit pronunțat, această verificare este de prisos.

— redactarea unui act de canonizare, care nu are o formulare precisă, act care se citește și se semnează solemn în biserică în timpul slujbei canonizării.

— se alcătuiește din timp și o slujbă a canonizării.

— se aduc moaștele, dacă se găsesc, și se ung cu Sfîntul Mir ; la aducere se face panihidă și liturghie ⁴⁴.

N. Gr. Popescu-Prahova se oprește la aceste constatări istorice și generale, fără a insista asupra ritualului precis de canonizare. Stăruie cu multă căldură asupra canonizării în Biserica Ortodoxă Română a celor care s-au învrednicit de viață aleasă, sau și-au pierdut viața pentru credința lor religioasă și dragostea de neam.

5. *Canonizarea în Biserica Romano-Catolică*. Pînă în secolul al XII-lea, canonizarea în Biserica Romano-Catolică nu se deosebește de cea din Biserica Ortodoxă. Din secolul al XII-lea însă, ea devine prerogativă papală. În Biserica Romano-Catolică, canonizarea are două aspecte : beatificarea și canonizarea propriu-zisă.

Apreciînd contribuția profesorului Prahova la lămurirea problemelor canonizării, putem spune că studiul său, ținînd seama de preocupările mai vechi ale altor teologi în această problemă, este prima lucrare mai încheată cu privire la canonizarea propriu-zisă, în care sînt expuse ritualul și în general toate aspectele canonizării. De la apariția lucrării lui, problema canonizării este din ce în ce mai dezbătută și mai actuală ⁴⁵.

Toate aceste preocupări au devenit realitate în zilele noastre sub păstoria înțeleaptă a Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian. Biserica noastră, în condiții de deplină libertate de organizare și funcționare, pe baza principiilor ei canonice, a hotărît în ședința din 28 februarie 1950 a Sfîntului Sinod să porceadă la canonizarea unor sfinți români și la generalizarea cultului unor sfinți cu cinstire locală. Potrivit

44. N. Gr. Popescu-Prahova, *Canonizarea...*, p. 436—449 ; 440—442.

45. L. Stan, *Sfinți români*, Sibiu, 1945 ; Idem, *Canonizarea sfinților în Biserica Ortodoxă în «Ortodoxia»* IV (1952) nr. 2 ; Idem, *Despre rînduiala canonizării solemnne a sfinților în Ortodoxie*, în «Mitropolia Olteniei» nr. VII (1955) nr. 7—9 ; Idem, *Canonizarea sfinților după învățătura și după rînduiele Ortodoxiei*, în «Mitropolia Olteniei», XIII (1968), nr. 5—6 ; Idem, *Canonizarea sfinților români în «Biserica Ortodoxă Română»*, LXXXVI (1968) nr. 6 ; T. M. Popescu op. cit., p. 49. Cu privire la desfășurarea solemnității, a se vedea «Biserica Ortodoxă Română», LXXIII (1955), nr. 11—12 (întreg numărul) și «Biserica Ortodoxă Română», LXXIV (1956), nr. 10—11, p. 893—928.

acestei hotărîri și după întocmirea formalităților de rigoare, între 7 și 29 octombrie 1955, la București, și 6—8 octombrie 1956 la Timișoara, s-a procedat la canonizarea unor sfinți români, cu participarea delgațiilor altor Biserici surori⁴⁶. De la studiul profesorului Prahova, pînă la actul canonizării propriu-zise din 1955—1956, este evident o cale lungă, străbătută cu pricepere de Biserica noastră. Cu toate acestea, lucrarea autorului studiat se înscrie ca o contribuție prețioasă la încununarea unor năzuințe mai vechi ale Bisericii noastre.

*

Acestea sînt problemele de care profesorul N. Gr. Popescu-Prahova se preocupă cu precădere, aducînd o contribuție prețioasă la dezvoltarea dreptului bisericesc în Biserica Ortodoxă Română. Bogata sa informație în domeniul dreptului canonic și civil, perspectiva istorică și actuală, soluțiile pe care le-a indicat în multe probleme nerezolvate din viața și activitatea Bisericii noastre, precum și activitatea sa practică, îl situează printre teologii de frunte ai Bisericii noastre. Contribuția sa la dezvoltarea dreptului bisericesc, și, în ultimă analiză, gîndirea sa teologică, are cîteva coordonate bine stabilite, care conturează personalitatea lui. Competența cu care el tratează problema divorțului în Biserica Ortodoxă și relațiile Bisericii cu Statul, aportul său în problema canonizării de sfinți, expunerea clară a problemelor din punct de vedere ortodox și comparativ catolic sau uneori protestant, orientarea sa realistă, practică, atunci cînd era vorba de soluționat probleme importante care priveau direct activitatea Bisericii sînt caracteristicile activității teologice a profesorului N. Gr. Popescu-Prahova, care-l situează printre cărturarii de seamă ai Bisericii Ortodoxe Române.

Diac. Doctorand Ion N. Boștenaru

CONTRIBUȚIA LUI IOAN ZMEU LA PĂSTRAREA ȘI DEZVOLTAREA CÎNTĂRII PSALTICE TRADIȚIONALE

Viața acestui iscusit cîntăreț, profesor și compozitor bisericesc, «unul dintre cei mai mari artiști și compozitori ai cîntului psaltic românesc»¹, este mai puțin cunoscută de noi și pierdută aproape cu totul în negura uitării². În schimb, opera sa muzicală este bine cunoscută fiindcă melodiile sale stau la temelia repertoriului nostru psaltic și reușește de fiecare dată ca sufletul și inima celui ce le cîntă și le ascultă să rămînă cu desăvîrșire încîntată.

Ioan Zmeu a văzut pentru prima dată lumina zilei la 3 ianuarie 1860, în orașul moldovean Botoșani. Părinții săi, Emanuil și Smaranda, erau oameni cinstiți, evlavioși și cu o modestă stare materială. Bunicul său după tată, se numea Gheorghe Zmeu și era preot în Botoșani, la biserica Uspenia, unde își vor face, mai tîrziu, anii de ucenicie fiul acestuia și apoi nepotul. Dintre cei trei băieți, nici unul nu a urmat pe tatăl lor în profesie, în afară de Ioan Zmeu.

Anii copilăriei și adolescenței, Ioan Zmeu și i-a petrecut în orașul natal Botoșani, în mijlocul familiei și al colegilor de joacă. De mic era nedespărțit de biserică; deprinzîndu-se să țină isonul la strună, să toace și să tragă clopotul, fiind mereu alături de tatăl său.

În biserița din orașul natal copilașul de atunci s-a deprins cu atmosfera îmbalsămată cu miros de tămîie, cu dulceața melodiilor bisericești executate cu măiestrie și căldură de tatăl său, cu plecarea genunchilor în rugăciuni pioase și tot aici a încolțit în inima lui nădejdea tare că bunul Dumnezeu ajută tuturor celor ce-L iubesc din tot sufletul; în această biserică, feciorul dascălului Emanuil zis și Manolache Zmeu³, s-a decis să se devoteze slujirii lui Dumnezeu și nu a părăsit această hotărîre pînă la sfîrșitul vieții sale.

Școala primară o face în orașul natal, după care, din îndemnul tatălui său, Ioan Zmeu urmează școala specială de muzică bisericească din Botoșani la conducerea căreia se afla însuși tatăl său. În această școală, tînărul seminarist Ioan se bucură

* Lucrare de seminar susținută în cadrul pregătirii doctoratului în teologie și alcătuită sub îndrumarea D-lui Prof. Nicolae Lungu, care a dat și avizul pentru publicare.

1. Pr. Șt. B. Turcu, *Un ucenic al lui Ioan Zmeu : Chiril Popescu*, în revista «Școala de Cîntăreți», Curtea de Argeș, 1935—1942, p. 37.

2. În cele cîteva lucrări care s-au scris la diferite ocazii despre personalitatea muzicală a lui Ioan Zmeu găsim prea puține date din anii săi de copilărie și adolescență. La aceasta se adaugă acum informațiile orale ale D-nei Natalia Mateescu din București, fiica lui Ioan Zmeu, precum și ale D-lui Prof. Chiril Popescu... elev eminent al lui Ioan Zmeu. De asemenea, mi-a fost de un real folos și teza de licență a tînărului teolog Pavel Andrei, intitulată : «*Compozitorul de muzică bisericească orientală Ioan Zmeu — omul și opera*», București, 1970.

3. Mihail Poslușnicu, *Istoria muzicii la români*, București, 1928, p. 102—103, unde se află și o scurtă biografie a acestuia.

de supravegherea permanentă a tatălui său, care a fost pentru toți elevii săi⁴, un apropiat părinte sufletesc și un bun profesor de psaltichie⁵.

Pînă la vîrsta de 22 de ani, cînd pleacă din Botoșani (15 iunie 1882), nu avem date care privesc activitatea lui Ioan Zmeu, dar putem bănuî că în răstimpul de la absolvirea școlii de cîntăreți bisericești și pînă la acea dată, a cîntat la strana bisericii Uspenia, alături de tatăl său.

La data amintită, pleacă la Rîmnicul-Vilcea, fiind chemat de unchiul său, arhiepiscopul Bobulescu, numit atunci episcop la această eparhie. Aici este numit protopsalt și profesor de psaltichie la școala de cîntăreți. Între anii 1886—1888 îl aflăm în aceleleași funcții la episcopia Curtea de Argeș, unde fusese transferat arhiepiscopul Bobulescu. Prin intermediul acestuia, Ioan Zmeu se căsătorește cu Maria Cristescu, fiica preotului stavrofor Ioan (Niță) Cristescu, eveniment petrecut în anul 1887. Această căsătorie a fost binecuvîntată cu 13 copii (9 băieți și 4 fete), care i-au fost cunună și mîngiere bătrînețelor sale⁶. În anul 1889 Ioan Zmeu este transferat de mitropolitul Ghenadie Petrescu la București, unde ocupă postul de profesor, iar mai tîrziu chiar de director la Școala de cîntăreți bisericești, precum și protopsalt la mitropolie. Aici nu stă decît cinci ani, căci legăturile familiare îl recheamă la Curtea de Argeș unde rămîne ca protopsalt la Episcopie și profesor la Școala de cîntăreți și la Seminar pînă la sfîrșitul vieții sale, 28 aprilie 1922. Fotografiile sale păstrate în albumul familiei mi-l înfățișează pe Ioan Zmeu bărbat frumos, de talie mijlocie și bine legat, cu fața rotundă, ochi negri și barbă nu prea mare, îmbrăcat serios și cu nelipsitu-i ștaif de la cămașă. Firea sa blîndă și prietenoasă cu toată lumea, ca și noblețea și bunătatea sa sufletească inspirau mult respect și admirație. Își iubea mult soția și cei 13 copii, cărora s-a străduit să le creeze condiții bune de existență⁷. În profesiunea sa a depus mult zel și interes, reușind întotdeauna să facă pe elevii săi să înțeleagă și să deprindă bine sistemul interpretativ al psaltichiei. Stăruia adesea cu elevii săi asupra pasajelor și modulațiilor mai grele din cuprinsul unei piese muzicale și cerea de la aceștia să respecte cu strictețe tactul, spunîndu-le că tactul în cîntare este viață; fără tact cîntarea pierde din farmecul și dulceața ei⁸.

Activitatea pe plan muzical bisericesc. — Personalitatea profesorului Ioan Zmeu constituie piatra fundamentală în latura componistică a muzicii bisericești, distingîndu-se

4. Cei mai de seamă elevi ai profesorului Manolache Zmeu au fost : Psaltul S. Volcinschi de la Biserica Vovidenia, care a avut și o școală a sa de psaltichie ; protopsaltul Neculai Săvescu, de la catedrala din Dorohoi ; Mihail Poslușnicu, *op. cit.*, p. 102—103. Desigur trebuie să-l amintim în primul rînd pe Ioan Zmeu care reușește prin tatăl său să pătrundă adînc în tainele muzicii psaltice.

5. Tatăl său Manolache (Emanoil) Zmeu, primește primele noțiuni de muzică bisericească în familie și apoi se instruiește la Iași în metoda psaltică a lui Dimitrie Suceveanu de la Mitropolia Moldovei. Mai tîrziu, părinții săi îl trimit în Grecia, la Atena, probabil și din îndemnul lui Suceveanu, unde are ocazia să-și desăvîrșască studiul psaltichiei cu cei mai vestiți protopsalți. La întoarcerea în țară cu frumoasa sa voce de tenor, este numit de domnitorul Moldovei, Mihail Sturdza, la paraclisul domnesc din Iași, unde cîțiva ani de-a rîndul cîntă grecește. De aici se reîntoarce în orașul său natal Botoșani, unde îndeplinește funcția de protopsalt al catedralei Uspenia și în aceeași timp director și profesor la Școala de cîntăreți bisericești, funcții pe care le îndeplinește pînă la sfîrșitul vieții (1907). M. Gr. Poslușnicu, *op. cit.*, p. 102.

6. Dintre aceștia mai sînt în viață : Mihail, Aurelian, Emil, și Natalia, toți pensionari.

7. Copiii săi își amintesc cu venerație de «tătuța» lor, care era totdeauna preocupat de grijile materiale ale familiei, dar niciodată nu s-a lăsat biruit de acestea. Avea mare încredere în viață, fiindcă era stăpîn pe puterile sale fizice și intelectuale care i-au adus destule satisfacții.

8. Din relatările D-lui profesor Chiril Popescu.

du-se prin frumoasele cîntări de strană, prin care s-a afirmat și pe tărîmul creației, rămînînd astfel alături de marii compozitori de muzică psaltică românească — Petre Efesiul, Macarie Ieromonahul și Anton Pann, care au constituit pentru el modele în activitatea de «curățire» a cîntărilor bisericești de formulele străine, punîndu-le într-o deplină concordantă cu spiritul melodic național⁹.

Grijile zilnice nu l-au împiedicat să dea viață concepțiilor sale muzicale, cu privire la compoziția muzicii psaltice de strană, scriind și compunînd cu timp și fără timp, opere muzicale de o valoare deosebită, unele dintre ele fiind și astăzi cîntate în biserici.

Ioan Zmeu și-a consacrat cea mai mare parte din activitatea sa, compoziției de muzică bisericească. Ajungînd la o maturitate muzicală, Ioan Zmeu se afirmă de timpuriu ca un talentat compozitor și adînc cunoscător al artei muzicale bisericești. Pentru a se documenta cît mai bine, el merge la Constantinopol, Atena și Ierusalim culegînd neîncetat, de pretutindenii, melodii și formule noi, iar la întoarcere reușește să facă o comparație între cîntările pur orientale și cele ce se potriveau spiritului Bisericii noastre. Acum începe seria compozițiilor caracteristice muzicii bisericești din Biserica Ortodoxă Română.

Din compozițiile sale nu lipsea ineditul. Asemeni culegătorilor de folclor, și Ioan Zmeu se adapă la izvorul creației anonime. Se spune că pentru a prinde o formulă nouă, cît mai potrivită gustului românesc, alerga peste nouă sate¹⁰, notîndu-și formulele potrivite cu muzica bisericească și desigur nemăîntîlnite de el. Un exemplu grăitor pentru aceasta este un «Hristos a înviat» auzit din bătrîni, scris pe o foaie de birou care purta antetul Episcopiei Argeș.

Ioan Zmeu era preocupat de nuanțele înalte ale căror formulări gingașe îl obsedau, în inițiativa muzicală, luni de zile¹¹.

Compozițiile sale religioase fac parte din acele creații rare, asupra cărora sufletul sensibil al muzicianului simte nevoia să revină cu insistență, deoarece ele reușesc întotdeauna să strecoare în sufletul celui ce le cîntă și le ascultă, o lacrimă a pietății.

Contribuția profesorului Ioan Zmeu la păstrarea și dezvoltarea cîntării psaltice tradiționale. — Opera creatoare a profesorului Ioan Zmeu constituie dovada grăitoare a activității de continuator al înaintașilor săi, Macarie Ieromonahul, Anton Pann, D. Suceveanu, Emanoil Zmeu — tatăl său etc. El a fost un binefăcător al mîșcării tradiționale bisericești prin aceea că s-a străduit să scoată din ea acele formule care nu se potriveau și erau străine cîntării psaltice tradiționale, sau, întrebunțînd expresia Ieromonahului Macarie, «a înlăturat din muzica bisericească românească străinismele, acomodîndu-le spiritului național al Bisericii noastre»¹².

Totodată a căutat să nu omită nimic din operele protopsaltilor greci care au desfășurat o prodigioasă activitate muzical-bisericească, cum sînt: Petre Efesiul, Petru Lampadarie, Cosma Melodul etc. care ne-au lăsat adevărate comori de cîntări psaltice potrivite cu viața religioasă din Biserica Ortodoxă. Mai mult, el a adunat și a publicat

9. Macarie Ieromonahul, *Irmologhion sau Catavasieriu muzicesc...* Viena, 1823, p. IV; Anton Pann, *Heruvico-Chinonicar*, 1, București, 1847, vezi și M. Gr. Poslușnicu, *op. cit.*, p. 34 și 41; Gh. Ciovanu: *Anton Pann și românirea cîntărilor bisericești. La aniversarea a 175 de ani de la nașterea sa*, în «Biserica Ortodoxă Română», nr. 11—12 (1969), p. 1157.

10. Pr. Șt. B. Turcu, *op. cit.*

11. *Ibidem*, vezi despre aceasta și Pavel Andrei, *Compozitorul de muzică bisericească orientală Ioan Zmeu* (teză de licență în ms.), București, 1970, p. 36.

12. Macarie Ieromonahul, *op. cit.*, p. IV.

toate aceste opere, fiind un păstrător fidel al liniei melodice din cîntarea psaltică tradițională și a contribuit din plin la dezvoltarea acestei cîntări.

Contribuția sa la păstrarea și dezvoltarea cîntării psaltice tradiționale poate fi observată prin prisma preocupărilor sale de seamă și anume: ca interpret al muzicii bisericești, în calitate de cîntăreț și protopsalt, compozitor de muzică bisericească tradițională, și prin opera muzicală psaltică ce ne-a rămas de la el.

a) *Cîntăreț — protopsalt*. Încă de mic, Ioan Zmeu și-a dat seama că muzica este o putere miraculoasă care trezește în om simțăminte deosebite și-l înalță în altă lume, îndepărtîndu-l de frămîntările zilnice și apropiindu-l tot mai mult de Dumnezeu. De aceea întreaga sa viață o consacră muzicii bisericești.

Activitatea de cîntăreț a început-o după absolvirea cursurilor de la Școala de cîntăreți bisericești din Botoșani. Cunoscîndu-i pregătirea temeinică și calitățile vocale deosebite, arhiereul Bobulescu, îl cheamă în anul 1882 în eparhia sa de la Rîmnîcul Vilcea unde-i încredințează funcția de profesor și protopsalt la catedrală¹³. Aici rămîne doar 4 ani, fiindcă în anul 1886 arhiereul Bobulescu trece în scaunul episcopal de la Curtea de Argeș și el își urmează unchiul, îndeplinind aceleași funcții ca și la Rîmnîcul Vilcea. Trei ani mai tîrziu, mitropolitul primat Ghenadie Petrescu îl cheamă la Mitropolia din București și îl numește protopsalt apoi profesor și director al Școlii de cîntăreți¹⁴. În anul 1903 se reîntoarce la Curtea de Argeș unde își reia funcția din care plecase.

Înzestrat cu o voce frumoasă și fermecătoare, Ioan Zmeu a fost întotdeauna o podoabă pentru slujbele bisericești pe care le oficia cu multă evlavie și mult simț muzical, încît cîștiga admirația tuturor ascultătorilor. Vocea sa, de un timbru baritonal cantabil, care a răsunat mulți ani în înaltele cupole ale Mînăstirii lui Neagoe, făcea să atragă în duminici și sărbători pe locuitorii din orașul Curtea de Argeș și de prin împrejurimi, ca să-l asculte și să-i admire neîntrecuta măiestrie interpretativă care impresiona și transpunea pe auditori în alte sfere. Pe lîngă acestea, Ioan Zmeu era dotat și cu o formidabilă putere de rezistență vocală, moștenire de la tatăl său¹⁵. Cînd se întîmpla să slujească și episcopul Evghenie Humulescu — o altă liră fermecătoare a cîntului psaltic românesc — aceștia formau un duet pe care ai fi dorit să-l ascuți o zi întreagă. De aceea la serviciile de sfințire a bisericilor și la alte slujbe arhierești, episcopul Humulescu nu uita niciodată să-l invite pe Ioan Zmeu¹⁶.

În ultima vreme Ioan Zmeu a fost ajutat la strănă, la Mînăstirea Curtea de Argeș, de Prof. Chiril Popescu, unul dintre cei mai devotați și sirguincioși elevi ai săi, care

13. Talentul și entuziasmul acestui muzician în devenire l-am putea remarca din primii ani de profesorat de la acest seminar, căci chiar de la vîrsta de aproape 24 de ani el reușește să introducă pe tinerii seminariști în tainele cîntecului bisericesc prin propriile sale imne religioase. Vezi, M. Gr. Poslușnicu, *op. cit.*, p. 72 și Prof. Chiril Popescu, *Comemorarea valorosului cîntăreț Ioan Zmeu — la Curtea de Argeș*, în revista «Cultura»... (1937) nr. 12, p. 92.

14. «Nu s-a simțit niciodată obosit în funcțiile pe care le avea de îndeplinit tata, ne spune D-na Natalia Mateescu, fiica protopsaltului. Chiar și odihna sa din timpul zilei, de după orele de serviciu, era mereu activă. Cînd sosea de la serviciu servea masa, apoi sub pretext că se odihnește mergea și îngrijea straturile de zarzavaturi și flori din grădina noastră. Dar odihna cea mai bună o simțea în momentul compunerilor sale de cîntări bisericești, pe care apoi ni le cînta și nouă, așa că noi eram cei dinții elevi ai săi». Vezi și Pavel Andrei, *op. cit.*, p. 20.

15. Despre tatăl său, Manolache Zmeu, se spune că era atît de rezistent în glas, încît chiar după 4 sau 5 ore de cîntare continuă, el cînta cu aceeași ușurință și simțire ca la început, fapt care în anul 1885 a uimit și pe marele cîntăreț Iosif Gheorghiu, mitropolitul primat. Vezi Grigore Poslușnicu, *op. cit.*, p. 102.

16. Despre aceasta vezi mai pe larg la Pavel Andrei, *op. cit.*, p. 33.

s-a străduit și în mare măsură a reușit să-l înțeleagă și să urmeze întru totul pe magistrul său.

b) *Manuscrise și tipărituri*. Anul de debut al compozitorului Ioan Zmeu este 1884, pe cînd era protopsalt la Episcopia de la Rîmnicu-Vîlcea și profesor la Seminarul din localitate, cînd compune o serie de imne religioase. Opera sa se compune din lucrări originale, și din prelucrări conform cerințelor timpului, păstrînd adevărata linie melodică bisericească tradițională și avînd la bază textele autorilor clasici, Macarie Ieromonahul și Anton Pann.

Lipsa cărților de muzică bisericească necesare în biserici precum și a manualelor necesare învățămîntului teologic din seminarii, așa după cum mărturisește însuși autorul, era simțită atît de cîntăreții de strană cît și de elevii seminariilor. Acest fapt îl determină să alcătuiască ceva «după puterile sale»¹⁷, pentru înfrumusețarea serviciului divin, și pentru trebuința elevilor seminariști și a clerului în general¹⁸.

Printre altele el spune: «În acest scop și în dorința ca în viitor preoții ortodocși români pe lîngă celelalte studii ce le învață în seminar să fie și mai mult luminați în cîntările bisericești, am întreprins aranjarea unei cărți de muzică bisericească intitulată *Utrenier și Liturghier*, care cuprinde cîntările principale de la vecernie și utrenie, cîntările pavecerniței mari, precum și toate cîntările indispensabile dumnezeieștilor liturghii a Sfîntului Ioan Hrisostom, a Sfîntului Vasile cel Mare și a Sfîntului Grigorie Dialogul, la sfîrșitul căreia s-au adăugat și cîteva irmoase calofonice, pusă fiecare cîntare în ordinea tipicului bisericesc și care sînt de neapărată trebuință elevilor de la seminar și mai ales acelor care au datoria de a se hirotonisi și preoți; deși unii zic că preotul nu are nevoie a ști atîta cîntare bisericească, ideea aceloră este greșită, căci preotul fiind păstorul spiritual și moral al credincioșilor, îi trebuie ca pe lîngă cele ce învață în școală, să știe și muzică bisericească a o cînta bine și melodios, contribuind astfel ca prin predicarea cuvîntului înțelept și sănătos, prin purtarea corectă și morală în societate și prin cîntarea dulce și regulată în serviciu, să trezească în credincioși sentimente de pietate și religiozitate; iar mai ales cîntarea regulată și armonioasă se impune ca trebuință absolută tuturor cîntăreților bisericești români»¹⁹.

Pentru alcătuirea acestui volum, autorul s-a folosit de o colecție de lucrări-manuscrise, adunate de la mai mulți cîntăreți din țară. Unele cîntări sînt traduse din grecește iar altele prescurtate, prelucrate și compuse de mai mulți autori români, maeștri în arta muzicii, iar o parte din ele sînt compoziții proprii ale autorului.

La alegerea pieselor, autorul a căutat ca ele să fie din cele mai ușoare la executat, ca, astfel, seminariștii să nu întîmpine dificultăți în ce privește studiul și execuția lor, aceasta fiind și în avantajul cîntăreților.

«Cîntările, spune autorul, le-am lăsat întocmai cum mi-au căzut în mină fără să adaug sau să suprim ceva, deoarece s-a constatat de mai mulți psalți că sînt bune de studiat și în conformitate cu cerințele timpului în diferite împrejurări»²⁰.

Volumul cuprinde 318 pagini în care se găsesc lucrări ale diferiților autori ca: Dimitrie Suceveanu (*Anixandare*, glas VIII), Emanuil Zmeu (*Fericit bărbatul*, glas VIII), Ghenadie II (*Lumină lină*, glas II), Ghelasie Basarabeanul (*Polieleu*), Hurmuz Hartofilax (*Polieleu* etc.), Theodor Focheos, Oprea Dumitrescu, Dionisie Fotino, Ștefan Popescu, Manolache Cristea, Gheorșe Paraschiadis, Ieromonahul Macarie, Nectarie

17. M. Gr. Poslușnicu, *op. cit.*, p. 73.

18. Prefață scrisă de Ioan Zmeu la vol. *Utrenier și Liturghier*, tipărit în anul 1892.

19. *Ibidem*. 20. *Ibidem*.

Frima, Ghenadie Petrescu, Gheorghe Claru, Petre Efesiul, Anton Pann, Motu Ionescu, Dimitrie Protopopescu, Daniil Protopsaltul, Grigorie Lampadarie, Petre Lampadarie etc. După cum vedem, o mulțime de autori, fapt pentru care lucrarea are o valoare deosebită întrucît cuprinde opere care nu mai pot fi găsite în altă parte, iar autorului îi revine meritul că a strîns aceste lucrări într-un buchet transmițindu-ne astfel creațiile originale ale unor protopsalți de o valoare unică în istoria muzicii bisericești la români.

Pe lângă această culegere, Ioan Zmeu a compus și publicat o serie de lucrări unice prin valoarea lor. Dintre acestea vom enumera următoarele compoziții proprii de o valoare inegalabilă prin originalitatea lor, cum sînt: *Prochimenele din Postul Mare*; *Polieleu în stihuri alese*, glas IV și VIII, compuse pe la 1887; *Polielee grabnice* glas V și VI pentru diferite împrejurări; *Înviind Iisus*, glas VI; *Mărturișiți-vă Domnului*, glas I, III și V; *Doxologii grabnice* pe opt glasuri primele cinci traduse din limba greacă de Dimitrie Suceveanu, a șasea de Ioan Zmeu, a șaptea de Ștefan Popescu și a opta de Manolache Cristea; *Stinte Dumnezeule* glas II; *Heruvic glas V*, prelucrat după mai mulți autori (1890) pe cînd era la Argeș; *Axioane* glas V, care poartă data de 28 ianuarie 1869; *Axionul Marelui Ierarh Vasilie* glas II; *Axion* glas I, care poartă data de 28 februarie 1889; *Axionul din Sîmbăta Patimilor*, prelucrat de Ioan Zmeu, Argeș 1892; *Imnul Patriarhal* pus pe note de Ioan Zmeu la 1889, glas protovaris.

În afara mnuscriselor lăsate familiei, Ioan Zmeu este autorul a șase volume de psaltichie, care au fost tipărite:

1. «*Anastasimatarul*», prelucrat după Macarie, Anton Pann și Dimitrie Suceveanu, tipărit la București în anul 1903 la tipografia cărților bisericești. Volumul poartă dedicația episcopului de Argeș, Dr. Ghenadie Timuș.

2. *Catavasierul muzical, tomul Utreniei și tomul Liturghiei*, lucrare originală tipărită în 1904 și dedicată tot episcopului Ghenadie.

3. *Utrenierul, Liturghierul și Idiomelarul*, tipărite în anul 1902.

4. *Gramatica muzicii psaltice*, tipărită la București în 1903.

5. *Slujba Stînțirii Bisericii*, alcătuită între anii 1889—1899 și tipărită la Buzău în anul 1908.

6. *Colecții variate de heruvice, axioane și polielee*. Cele mai multe sînt lucrări originale, iar parte din ele sînt prelucrate conform cerințelor timpului, și păstrează adevărata melodie bisericească tradițională.

c) *Profesor de psaltichie*. Pe lângă calitățile de compozitor și bun interpret al cîntărilor bisericești, Ioan Zmeu s-a evidențiat și prin deosebite calități de profesor.

El a văzut în ocupația de profesor nu o meserie, ci o misiune. Dorea ca toți cei cărora le era profesor, atunci cînd vor absolvi cursurile, să poarte cu ei ceva din personalitatea sa. În timpul predării folosea cele mai bune metode de instruire. Nici o cîntare nu se executa fără a fi însoțită de măsură.

Era înzestrat cu o răbdare tenace și insista să repete o cîntare nou predată, pînă la ultimul elev. Această calitate, care adesea ducea pînă la ambiție, a dat rezultate deosebite, mulți dintre elevii săi ajungînd cîntăreți de valoare și chiar buni profesori.

Profesorul Ioan Zmeu nu admitea sub nici o formă abaterile de la regulile de disciplină în ceea ce privește execuția completă și insista asupra repetițiilor cîntărilor, amintind mereu zicala: «repetiția este mama studiului». A pus un deosebit accent pentru practica elevilor la strănă. «La clasă, spunea el, elevul este ca un artist în culise, se pregătește; strana este pentru el scena unde trebuie să execute rolurile sale. Cîntărețul de strănă dă examen zilnic în fața auditorului format din credincioși...».

De foarte multe ori era numit în comisiile de examinare a credincioșilor la posturile de protopsalți sau cîntăreți la catedrale sau biserici precum și la admiterea în școlile unde se predă muzica bisericească.

Iată numai cîteva din numeroasele motive care au determinat ca Ioan Zmeu să rămînă o personalitate marcantă în istoria muzicii bisericești la români și un exemplu demn de urmat. Întreaga sa operă lăsată nouă ca moștenire, este de o valoare deosebită, contribuind prin originalitatea ei la îmbogățirea patrimoniului culturii noastre bisericești.

Opera sa constituie un model pentru dezvoltarea muzicii bisericești fiind utilizată într-o mare măsură la uniformizarea cultului și a cîntării în comun în Biserica Ortodoxă Română, tendință existentă peste tot în Biserica noastră.

*

Opera lui Ioan Zmeu, model pentru dezvoltarea și uniformizarea cîntării psaltice și contribuția la unificarea cultului în Biserica Ortodoxă Română. — Drumul urmat de imnul bisericesc în alcătuirea celor mai multe din cărțile noastre de slujbă religioasă și exprimate prin muzica vocală, descrie diagrama pietății creștine dintr-o lungă perioadă a istoriei Bisericii.

Libertatea religioasă acordată Bisericii constituie o condiție psihologică pentru manifestarea entuziasmului religios.

Încă din primele secole ale creștinismului s-au pus accente deosebite atît pe conținutul imnelor religioase care se cîntau în timpul oficierei sfintelor slujbe cît și pe interpretarea lor de către psalți și credincioși.

Chiar pe vremea Sfinților Părinți se vorbește despre o uniformizare a cîntării în Biserică.

Faptul că mulți dintre creștinii proveniți dintre păgîni, care asistau la oficierea sfintelor slujbe și care prin relațiile de familie sau prin obligații cu caracter cetățenesc și social, nu se puteau smulge ușor de sub influența acorurilor cu caracter păgîn, a necesitat o educație a lor în sensul unei acomodări cu noua situație și totodată a unei uniformizări a cîntării.

Într-o omilie a sa, Sfîntul Ioan Gură de Aur spune printre altele: «noi dorim și cerem, ca voi, aducînd dumnezeiasca cîntare, să fiți pătrunși de mare frică și însuflețiți de pietate și astfel s-o aduceți. Căci din cei de față sînt unii care necinstind pe Dumnezeu și socotind neînsemnate cele zise de Duhul Sfînt, produc sunete nepotrivite, și se prezintă ca cei bîntuiți de spirite rele, se clatină și se sucesc cu tot corpul și fac schisme străine cîntării spirituale»²¹.

Acțiunea pentru cizelarea muzicii din cîntările bisericești s-a continuat de-a lungul timpului, transmițîndu-se pînă în zilele noastre, iar în ultima vreme s-a simțit ca o necesitate imperativă pentru păstrarea unității de doctrină și de cult așa cum a afirmat Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian că misiunea Bisericii este nu ca să împartă viața și pe oameni, ci ca să dea un înțeles dumnezeiesc rosturilor părintești, împăcînd pe om cu el însuși și cu semenii săi, prin apropierea de același leagăn sfînt care este Hristos, silindu-se să facă mai ușoară și mai bună viața fiilor ei, care sînt și fiii lui Dumnezeu²².

21. Cf. V. Mitrofanovici, *Liturgica Bisericii drept credincioase răsăritene*, 1909, p. 371—372; Pr. Petre Vintilescu «*Despre poezia imnografică*, București, 1937, p. 226—227.

22. *Apostolat Social*, IV, p. 16.

Profesorul și compozitorul Ioan Zmeu, a înțeles această misiune delicată pe care o avea de îndeplinit Biserica prin atîția compozitori cum era el însuși.

De aceea, el a căutat întotdeauna ca tot ceea ce creează, tot ceea ce compune spre lauda lui Dumnezeu, să fie accesibil și plăcut tuturor. El și-a propus ca toate creațiile sale să fie cît mai ușor de executat și cît mai plăcute auzului.

În majoritatea prefetelor de la manualele sale, Ioan Zmeu afirmă că nu a căutat niciodată să complice formele melodice, ci dimpotrivă le-a simplificat pentru a putea fi cîntate ușor și ascultate cu plăcere.

Se observă încă de la prima cercetare că în compozițiile sale ținea seama cu fidelitate de regulile muzicii psaltice.

Elementele muzicale folosite în compozițiile sale corespund întru totul regulilor gramaticale ale muzicii psaltice, accentele sînt plasate la locul potrivit și într-o deplină concordanță cu linia melodică și cu ideea textului, prozodia predominînd în compozițiile sale.

Prin activitatea sa laborioasă, Ioan Zmeu a căutat să îmbogățească atît stranele bisericii cît și școlile de pregătire a noilor slujitori, cu cărți și manuale de cîntare bisericească, lipsă ce se făcea tot mai mult simțită în vremea lui și pe care a căutat s-o înlătura atît cît i-a fost cu putință răspunzînd cerințelor vremii cu multă competență.

Prin compozițiile de psaltichie proprii, cît și prin strîngerea într-un buchet a cîntărilor rămase ca moștenire de la valoroșii săi înaintași, profesorul Ioan Zmeu poate fi socotit printre cei cîțiva compozitori și muzicieni care pun pietrele fundamentale ale acestui edificiu cultural închinat muzicii bisercești tradiționale, împlinit aproape în întregime abia în a II-a jumătate a secolului nostru, printr-o bine chivernisită rînduială, sub directa observație a Prea Fericitului Părinte Patriarh și prin neobosita activitate creatoare a maestrului Profesor Nicolae Lungu, care s-a străduît să ducă la bun sfîrșit ceea ce înaintașii săi au început, nu fără oarecare ezitări.

Cîntarea bisericească trebuia revizuită în întregime pentru a se înlătura toate elementele străine, în majoritate de proveniență orientală, care o făceau greoaie și complicată, lucru realizat în mare parte de profesorul Ioan Zmeu, ușurînd într-o oarecare măsură, munca urmașilor săi, în străduința lor de a revedea muzica noastră bisericească în vechile ei forme tradiționale. Prin simplificarea cîntării s-a creat posibilitatea de a fi redată pe vechea linie melodică tradițională, cea mai frumoasă, simplă și ușor de executat, ca astăzi să rămînă într-un singur fel, în toată Biserica Ortodoxă Română.

S-a căutat, ca prin alcătuirea cărților de cîntare uniformizată, cum sînt Vecernierul și Utrenierul uniformizat, precum și celelalte grupuri de cîntări (tainele și ierurgiile, cîntările Penticostarului), să se creeze posibilitatea ca atunci cînd într-o biserică se întîlnesc mai mulți preoți, unii din Moldova, alții din Ardeal, din Banat, Oltenia sau Muntenia, să poată cînta toți într-un fel.

Fînd aminte la aceste cuvinte și studiînd aceste cărți ne putem da seama de contribuția pe care înaintașii noștri, printre care un loc de frunte îl ocupă Ioan Zmeu, au adus-o la promovarea cîntării tradiționale în Biserica strămoșească și la repunerea ei în vechile tipare ale cultului nostru ortodox tradițional.



DIN ACTIVITATEA INSTITUTELOR TEOLOGICE

VIZITA UNEI DELEGAȚII DE PROFESORI DE LA ACADEMIA TEOLOGICĂ DIN SOFIA LA INSTITUTUL TEOLOGIC DIN BUCUREȘTI

Între 28 aprilie și 7 mai 1973 un grup de turiști bulgari printre care se aflau și cîțiva profesori de la Academia teologică «Sfîntul Climent de Ohrida» din Sofia, însoțiți de P.S. Episcop Nicolae al Macariopolei, rectorul Academiei, au întreprins o excursie de studii în țara noastră.

Duminică 29 aprilie 1973, în ziua de Sfintele Paști, după slujba vecerniei, oaspeții au fost primiți de Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian, după ce în seara precedentă participaseră la slujba Învierii care s-a săvîrșit la biserica bulgară din București.

După o frumoasă excursie prin țară, care a culminat cu vizitarea minăstirilor din Moldova, în dimineata zilei de 7 mai, Prea Sfințitul Episcop Rector Nicolae al Macariopolei, însoțit de profesorii Academiei teologice din Sofia și de alți cîțiva oaspeți de seamă din cadrul unor instituții cultural-științifice din Sofia, au fost primiți la Institutul teologic din București, de P. S. Episcop Antonie Ploieșteanul, rectorul Institutului și de întregul corp profesoral.

În numele Institutului teologic din București, oaspeții au fost salutați de P.S. Episcop Rector Antonie Ploieșteanul, care și-a manifestat bucuria frățească de a primi vizita reprezentanților Academiei teologice din Sofia, precum și a unor persoane de seamă care își desfășoară activitatea în cadrul unor instituții cultural-științifice din Sofia. Prea Sfinția Sa a scos în evidență vechile legături și contacte frățești dintre Biserica Ortodoxă Română și Biserica Ortodoxă Bulgară și dintre instituțiile lor de învățămînt teologic superior. În continuare Prea Sfințitul Episcop Antonie Ploieșteanul a înfățișat pe scurt situația actuală a învățămîntului teologic de toate gradele din Biserica Ortodoxă Română, după care a făcut o expunere a desfășurării procesului de învățămînt în cadrul Institutului teologic din București, atît la cursurile de licență cit și la doctorat.

La sfîrșit, Prea Sfințitul Episcop Rector Antonie Ploieșteanul a prezentat oaspeților pe membrii corpului didactic al Institutului.

A răspuns P.S. Episcop Nicolae al Macariopolei, rectorul Academiei teologice din Sofia, care, în numele vizitatorilor bulgari, a mulțumit Prea Sfințitului Episcop Antonie Ploieșteanul pentru caldele cuvinte de întîmpinare și pentru completa prezentare a situației învățămîntului teologic din Biserica Ortodoxă Română, precum și a structurii și desfășurării procesului de învățămînt din cadrul Institutului teologic din București. În continuare Prea Sfințitul Episcop Nicolae al Macariopolei a înfățișat cîteva scurte date referitoare la Academia teologică din Sofia, care, începînd din anul 1950, funcționează sub directa îndrumare a Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Bulgare. Sistemul actual de învățămînt din cadrul Academiei teologice din Sofia, a spus P.S. Sa, este aproape identic ca la Institutul teologic din București, fiind organizat pe cele patru secții de teologie: biblică, istorică, sistematică și practică, pe parcursul a patru ani de studii. În prezent Academia

teologică numără 110 studenți, toți bursieri, care locuiesc în internat. În general, la examenul de admitere se primesc absolvenți ai Seminarului teologic precum și absolvenți ai liceelor și ai altor școli medii. Pentru pregătirea cadrelor didactice, pe lângă Academia teologică există și cursuri de aspirantură sub cele două forme: cu frecvență, cu durata de trei ani, și fără frecvență, cu durata de patru ani.

Academia teologică din Sofia întreține legături frățești cu toate academiile și institutele teologice ortodoxe. Ea primește cu regularitate majoritatea publicațiilor teologice ale Bisericii Ortodoxe Române și le consultă cu multă satisfacție și interes. Prea Sfinția Sa a menționat că și profesorii Academiei teologice de la Sofia își aduc contribuția lor la dezvoltarea teologiei bulgare prin publicații în revistele Patriarhiei bulgare: «Tărcoven Vestnic», «Duhovna Kultura» și «Anuarul Academiei teologice din Sofia». Apoi P.S. Sa a prezentat pe profesorii Academiei teologice din Sofia, menționând disciplina pe care o predă fiecare în cadrul Academiei.

De asemenea, P.S. Episcop Nicolae al Macariopolei a ținut să menționeze că nu de mult la Academia teologică din Sofia, a fost prezentată într-un cadru festiv teza de doctorat a P.S. Episcop Dr. Antonie Ploieșteanul, rectorul Institutului teologic din București, în fața întregului corp didactic și a studenților Academiei, de față fiind și P.C. Pr. Alexandru Munteanu, parohul bisericii ortodoxe române din Sofia.

În încheiere, P.S. Sa a exprimat mulțumiri față de Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian și Prea Fericitul Patriarh Maxim al Bulgariei, cu binecuvântarea cărora s-a făcut această excursie în țara noastră, unde au avut prilejul să cunoască «minunatele monumente de artă», minăstirile din Moldova, remarcabilele realizări din ultimii 25 de ani ale poporului român, precum și evlavia credincioșilor români.

La agapa frățească oferită de Institutul teologic întregului grup al oaspeților bulgari au fost rostito toasturi de către P.S. Episcop Antonie Ploieșteanul, rectorul Institutului teologic din București și P.S. Episcop Nicolae al Macariopolei, rectorul Academiei teologice din Sofia.

Diac. ION BĂNAȚEANU

CONFERINȚA TEOLOGICĂ INTERCONFESIONALĂ DE LA INSTITUTUL TEOLOGIC UNIVERSITAR DIN BUCUREȘTI

În ziua de 8 mai 1973 la Institutul teologic universitar din București, a avut loc o conferință teologică interconfesională, la care au participat reprezentanții mai multor confesiuni creștine din țară, delegați ai Institutelor teologice, directorii Seminariilor teologice ortodoxe, profesorii, doctoranzii și studenții Institutului teologic din București și alți invitați.

În prezidiul Conferinței au luat loc: I.P.S. Mitropolit Nicolae al Banatului; PP. SS. Episcopi Antim Tîrgovișteanul și Antonie Ploieșteanul, vicari patriarhali; Eminențele lor, Domnii Episcopi Albert Klein și Laszlo Papp; P.C. Prof. Isidor Todoran rectorul Institutului teologic ortodox din Sibiu; Dr. Nemeesc Josef, rectorul Institutului romano-catolic din Alba Iulia; Dr. Rapp Karoly, locțiitor de rector al Institutului teologic unic din Cluj; Dr. Hermann Binder, prorector al Institutului protestant din Sibiu și P.C. Prof. Mircea Chialda, prorectorul Institutului teologic din București.

Lucrările conferinței au fost conduse de P. S. Episcop Antonie Plăieșteanu, vicar patriarhal, rectorul Institutului teologic din București.

Deschizând lucrările, P. S. Sa a exprimat bucuria Institutului teologic din București de a fi gazdă tradiționalei conferințe teologice interconfesionale și a adresat un salut calduros participanților și invitaților la prezenta conferință.

După anunțarea ordinei de zi, P. S. Episcop Antonie a dat cuvîntul referentului principal, *Prof. Rapp Karoly*, locțiitor de rector al Institutului teologic unic din Cluj, care a susținut referatul intitulat *Bisericele creștine în slujba păcii și a securității în lume*. Referentul subliniază, de la început, că pacea este un țel determinat de *Eshaton*, pentru a cărui atingere trebuie să se străduiască întreaga creștinătate; este o problemă arzătoare care nu trebuie trecută cu vederea sau evitată... Pacea nu poate fi despărțită de securitate ci, ambele trebuie slujite de Biserică. Dacă slujirea păcii de către Biserică este ruptă de slujirea concomitentă a securității, atunci Biserica se separă de lume, de pacea care trebuie realizată AZI și AICI... Biserica este angajată în *slujirea păcii*, dar nu în conducerea luptei pentru pace. Biserica nu cîrmuiește securitatea internațională, ci lucrează doar spre înfăptuirea acestei securități».

După ce amintește și exemplifică slujirea păcii și securității și de către Biserica Romano-Catolică, profesorul Rapp Karoly încearcă o fundamentare teologică a slujirii păcii și securității și încheie arătînd că «Bisericele creștine trebuie să sprijine eforturile popoarelor și ale omenirii întregi care au ca scop întărirea și extinderea păcii în lumea întreagă, pentru că astfel ele devin părtașe ale străduințelor pentru o pace universală, fiind conștiente că prin această operă de slujire ele slujesc, de fapt, voința lui Dumnezeu».

Pr. Prof. Petru Rezuș, de la Institutul teologic universitar din București, în calitate de coreferent a susținut referatul intitulat *Coresponsabilitatea Bisericilor creștine în fața problemelor contemporane*.

Religia creștină, ca dialog al omului cu Dumnezeu, implică noțiunea de responsabilitate față de care acel dialog ar înceta să mai fie eficient, fiind redus la simple forme abstracte. Chemarea lui Dumnezeu adresată creștinului fiind permanentă, atunci și răspunderea creștinului pentru sine și pentru semenii săi este permanentă. Deci «responsabilitatea creștină, subliniază coreferentul, are un aspect individual și un altul colectiv care se completează reciproc». În responsabilitatea astfel înțeleasă își are temeiul «coresponsabilitatea creștină» cu toate implicațiile ei individuale și colective, care privesc problemele actuale ale omenirii. Tot din aceleași motive, ea nu se poate restringe numai la o Biserică, ci la toate Bisericile creștine, nici numai la o religie, ci la toate religiile. Coresponsabilitatea în lumea contemporană, ține seama de întreaga comunitate umană, deoarece creștinii nu se pot desprinde și izola de problemele contemporane, care solicită, în mod egal, atenția și colaborarea întregii omeniri. În Biserica Ortodoxă Română, coresponsabilitatea pe plan local a avut o desfășurare organică, aflîndu-și expresia în *Apostolatul social*, memorabila operă a Părintelui Justinian.

În încheierea referatului său, P. C. Pr. Prof. P. Rezuș, subliniază că «problemele contemporane de importanță majoră, care impun încă o coresponsabilitate sporită din partea tuturor bisericilor creștine pentru găsirea și coordonarea mijloacelor practice de acțiune sînt cele de care depind fericirea și bunăstarea tuturor credin-

cioșilor și ale întregii omeniri : instalarea unei păci trainice, lichidarea tuturor focarelor de război și a cauzelor care le determină, colonialismul virulent sub diferitele sale aspecte, segregările de orice fel între oameni, mizeria, foametea și șomajul».

Al doilea coreferat, intitulat : *Credința creștină și realitățile vieții sociale din țara noastră* a fost susținut de P.C. Pr. Prof. Gr. Marcu de la Institutul teologic ortodox de la Sibiu, care a prezentat atitudinea Bisericii Ortodoxe Române precum și a celorlalte Culte față de noile realități și realizări sociale și obștești în general din țara noastră, ai căror beneficiari sînt credincioșii tuturor Bisericilor.

După ce aduce o serioasă fundamentare teologică a participării Bisericii Ortodoxe la strădania poporului român de a-și construi o viață demnă, îndestulată și fericită, coreferentul arată că Biserica Ortodoxă Română și celelalte Biserici și Culte s-au integrat în realitățile contemporane ale României socialiste, ca Biserici slujitoare. De-a lungul întregii sale existențe istorice Biserica Ortodoxă Română a stat în legătură organică și permanentă cu preocupările credincioșilor ei, cu năzuințele și frământările umane ale lor, vădind înțelegere reală față de nevoile lor sociale. Vorbitorul arată că loialitatea Bisericii noastre și a celorlalte Culte față de Statul român actual își are explicația în faptul că R. S. România este un ansamblu social indivizibil, înăuntrul căruia toți cetățenii coexistă pașnic și concurează în interesul întregii națiuni.

În încheierea coreferatului, P.C. Prof. Gr. Marcu arată că «noul» trebuie slujit de către toți, fiindcă opera de înnoire prin care trece țara și umanitatea este încuviințată de Dumnezeu și se integrează în planurile sale față de lume.

La discuțiile care au urmat după susținerea referatelor primul a luat cuvîntul I.P.S. Mitropolit Nicolae al Banatului, care a arătat că este foarte important ca în tratarea problemelor care fac obiectul conferinței să nu se rămînă la un plan pur teoretic, ci să se caute și să se afle modalitățile de transpunere a principiilor enunțate în viața de fiecare zi a Bisericii. După aceea au luat cuvîntul : Eminența Sa, Episcopul Albert Klein, Eminența Sa, Episcopul Laszlo Papp, Prof. Hermann Binder, Pr. Prof. Rector Isidor Todoran, Prof. onorar Diac. N. I. Nicolaescu, Prof. Istvan Iuhasz, Pr. Prof. Ioan Rămureanu, Diac. Lector I. Ică, Prof. Iorgu Ivan, Pr. Conf. Ștefan Alexe, Prof. Nagy Jozsef, Pr. Prof. Ioan Teodorovici, Pr. Prof. Ioan Brie, Prof. Hermann Pitters, Pr. Asist. Dumitru Radu, Prof. Nicolae Chițescu, Pr. Prof. Atanasie Negoită, Pr. Teodor Totolici și alții.

Din intervențiile participanților la discuții s-a desprins ideea centrală că, desfășurîndu-și activitatea într-un stat care este atît de angajat în lupta pentru instaurarea unei orînduiri mai bune în lumea aceasta, credincioșii Bisericilor și Cultelor creștine din țara noastră se simt coresponsabili cu toți cetățenii Patriei noastre, în marea operă de realizare a unității frățești generale a statelor și a oamenilor, spre binele material și spiritual al întregii omeniri.

În încheierea lucrărilor, a luat cuvîntul P.S. Episcop Antonie Ploieșteanul care a formulat concluziile ce s-au desprins din referatele susținute și de pe urma discuțiilor purtate.

Conferințele teologice interconfesionale au întrunit teologi de diferite confesiuni creștine, care, în problemele de mare actualitate abordate, au realizat un consens unanim. Prezenta conferință a demonstrat acest lucru și a însemnat un pas înainte : «Astăzi, aici, de pildă, vorbind despre pace și securitate, despre res-

ponsabilitatea unora față de alții, teologi de diferite confesiuni ne-am putut regăsi într-un limbaj comun. Ne-am regăsit astăzi pe platforma comună a afirmării păcii împotriva războiului, a afirmării vieții împotriva morții, de pe poziții creștine. Rămâne deschisă calea dialogului teologic».

De pe poziția ei, Biserica afirmă solidaritatea tuturor oamenilor ca frați responsabili unii pentru alții în fața lui Dumnezeu. Bisericele și credincioșii lor se integrează în efortul general al societății, fiindcă Bisericele nu lucrează ca niște entități aparte, iar membrii lor nu sînt în afara societății, ci cetățeni și membri ai societății.

După ce a subliniat ideile principale ale celor trei referate și a scos în relief ideile majore care s-au desprins din cuvîntul participanților la discuții, P. S. Episcop Antonie Ploieșteanul a mulțumit tuturor antevorbitorilor săi pentru contribuția adusă, și a apreciat că lucrările conferinței au fost deosebit de rodnice.

Conferința a adresat telegrame de mulțumire Prea Fericitului Părinte Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, și Domnului Profesor Dumitru Dogaru, președintele Departamentului Cultelor, precum și tuturor șefilor de Biserici și Culte din R. S. România, ai căror reprezentanți și teologi au luat parte la conferință.

Pr. Lector GABRIEL POPESCU
Pr. Asist. DUMITRU RADU

ARHIMANDRITUL TIMOTEI SEVICIU — DOCTOR ÎN TEOLOGIE

În ziua de 4 iunie 1973 în cadrul Institutului teologic din București a avut loc examenul de susținere a tezei de doctorat de către Prea Cuviosul Arhimandrit Timotei Sevicu, vicarul Sfintei Arhiepiscopii a Timișoarei și Caransebeșului.

Din încredințarea Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian, comisia de examinare prezidată de Înalt Prea Sfințitul Arhiepiscop și Mitropolit Nicolae al Banatului, a fost alcătuită din: P.C. Pr. Ioan Gh. Coman, profesor onorar, P.C. Pr. Ioan Rămureanu de la Institutul teologic din București, P. C. Pr. Isidor Todoran și P.C. Pr. Milan Șesan de la Institutul teologic din Sibiu; P.C. Pr. Dumitru Fecioru, P.C. Pr. Nicolae Șerbănescu și Dl. Prof. Alexandru Elian de la Institutul teologic din București.

Titlul tezei de doctorat: *Doctrina hristologică a Sfîntului Chiril al Alexandriei.*

Examenul pentru susținerea tezei de doctorat a început la ora 10,00 și a durat pînă la ora 13,00 și s-a desfășurat în cancelaria profesorală a Institutului teologic, de față fiind și P.S. Episcop Antonie Ploieșteanul, rectorul Institutului teologic din București, P.C. Pr. Mircea Chialda, prorectorul Institutului, o mare parte din membrii corpului didactic, doctoranzi, studenți și colegi ai candidatului.

După susținerea examenului și după deliberarea comisiei, candidatul, P. Cuv. Arhimandrit Timotei Sevicu, a fost invitat pentru depunerea jurămîntului, potrivit cu prevederile regulamentare, fiind apoi proclamat doctor în teologie, cu media 9,57, calificativul «Exceptional».

Înalt Prea Sfințitul Mitropolit Nicolae al Banatului, în calitate de președinte al Comisiei, și în calitate sa de îndrumător și părinte sufletească al candidatului, a ținut o frumoasă cuvîntare în care, după ce l-a felicitat pentru rezultatele obți-

nute, l-a îndemnat să continue cu rîvnă strădaniile teologice pentru a confirma înaltul titlu dobîndit acum.

Mulumind membrilor Comisiei de examinare pentru felicitările și recomandările adresate, noul doctor în teologie și-a reafirmat angajamentul de a-și continua strădaniile în domeniul teologiei și de a sluji în continuare cu devotament Biserica strămoșească și Patria scumpă, Republica Socialistă România.

Festivitatea s-a încheiat cu o agapă oferită celor prezenți de noul doctor în teologie.

«ÎNCHIDEREA» ANULUI DE ÎNVĂȚĂMÎNT 1972—1973 LA INSTITUTELE TEOLOGICE DIN BUCUREȘTI ȘI SIBIU

Cu anul școlar 1972—1973 s-a încheiat al 24-lea an de cînd învățămîntul teologic universitar, reorganizat cu înțeleaptă clarviziune și judicios spirit practic de Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian, noul său ctitor, funcționează sub nemijlocita oblăduire a Bisericii Ortodoxe Române.

Deși încheierea oficială a cursurilor are loc după sesiunea de examene din septembrie, dat fiind că cea mai mare activitate s-a desfășurat în răstimpul octombrie-iunie, s-a obișnuit ca la sfîrșitul acestui interval să se alcătuiască dări de seamă în care este înfățișată această multiplă activitate și să fie prezentate în cadrul unor momente festive.

Consemnăm în rîndurile de mai jos cîteva date și relatări desprinse din aceste dări de seamă despre activitatea depusă la cele două Institute teologice.

La Institutul teologic de grad universitar din București. — Deschis la 1 octombrie 1972, anul universitar 1972—1973 a însemnat o perioadă de rodnică și variată activitate. Au fost înscriși la cursurile pentru licență și pentru doctorat 495 de studenți și doctoranzi, cărora le-au predat lecții un număr de 23 cadre didactice (profesori, conferențieri, lectori și asistenți). În cadrul schimbului de studenți, un număr de 24 studenți și doctoranzi ai Institutului teologic din București au urmat sau urmează cursuri de specializare în teologie la diferite facultăți sau institute de teologie de peste hotare, iar un număr de 16 studenți și doctoranzi străini au urmat sau urmează cursurile de licență sau la doctorat la Institutul teologic din București. Acestora li se adaugă trei studenți aparținînd Bisericilor Reformate din România, care au audiat cursurile anului III de doctorat de la acest Institut.

În luna februarie 1973 s-a ținut obișnuita sesiune de colocvii pentru studenții de la cursurile de licență, iar în luna iunie a avut loc sesiunea de examene anuale la cursurile de licență și la doctorat, la care s-au prezentat marea majoritate a studenților și o parte din doctoranzi. Tot acum a avut loc și sesiunea de examene pentru licență, la care s-au prezentat absolvenții din promoția 1973 precum și cîțiva absolvenți din promoții mai vechi. Au fost declarați licențiați în teologie un număr de 49 de absolvenți. În cursul acestui an universitar șase doctoranzi, dintre care doi recomandați la studii de Biserica Etiopiană, au susținut examenul oral aprofundat de admisibilitate pentru obținerea titlului academic de doctor în teologie, toți fiind declarați admiși. De asemenea, în cursul acestui an universitar au fost acordate — în urma examenelor susținute și promovate — trei titluri de doctor în teologie. Ca și în anii precedenți, pregătirea didactică, instructiv-educativă și cetățenească a studenților a constituit obiectivul principal al activității

desfășurate în Institutul teologic. Aceasta s-a făcut în conformitate cu prevederile regulamentare și cu programa analitică anuală. La orele de cursuri și seminarii a fost parcursă toată materia prevăzută în planul de învățământ pentru fiecare disciplină și an de studii. Studenții de la cursurile de licență și de la doctorat au susținut toate lucrările de seminar programate. Prin temele tratate și prin discuțiile purtate cu acest prilej la orele de cursuri și de seminarii au fost aprofundate și lămurite diverse probleme de teologie actuală.

De o atenție deosebită s-a bucurat trăirea și propășirea duhovnicească a studenților. În acest sens, studenții au participat, prin rotație, la slujbele religioase, oficiate în paraclis, scopul urmărit fiind, pe de o parte, deprinderea practică a rânduielilor slujbelor bisericești, iar pe de alta, adăugarea unui spor duhovnicesc la conturarea profilului intelectual și moral al viitorului slujitor al altarului. În duminici și sărbători participarea studenților și doctoranzilor la slujbele religioase a fost generală. Strîns legate de programul de slujbe religioase de la paraclis și urmărind același țel au fost orele speciale de îndrumare duhovnicească, în cadrul cărora membrii corpului profesoral au prezentat studenților teme legate de diferite preocupări pe linia înălțelor învățături și idealuri ale Evangheliei lui Hristos. Și pentru că studentul teolog este și cetățean al patriei, o atenție deosebită s-a dat și educației cetățenești-patriotice, prin ore speciale și activități programate și efectuate în acest sens. Pe lângă acestea, programul instructiv-educativ al studenților a fost completat cu excursii cu caracter documentar și recreativ, cu vizionări de spectacole de teatru, cinema sau televiziune, în grup sau individual. Studenții au efectuat, de asemenea, muncă patriotică în cadrul unor obiective de interes obștesc. O atenție deosebită s-a acordat studenților străini care frecventează cursurile Institutului teologic pentru însușirea corectă și rapidă a limbii române și a îmbogățirii cunoștințelor de specialitate.

Un prețios auxiliar în buna desfășurare a activității studenților, doctoranzilor și profesorilor l-a constituit biblioteca. Munca desfășurată aici a fost intensă, mai cu seamă în perioada de pregătire a colocviilor și a examenelor anuale; cititorii au avut la îndemînă un bogat fond livresc, sporit mereu cu noi publicații de specialitate și de cultură generală, străine și românești.

Pe lângă activitatea desfășurată la catedră, profesorii Institutului teologic din București au ținut și o serie de prelegeri și seminarii la cursurile de îndrumare misionară și pastorală a preoților. De asemenea, ei au desfășurat o continuă activitate publicistică în revistele bisericești, iar unii dintre profesori au făcut parte din diferite comitete și comisii de lucru din cadrul unor conferințe legate de diversele probleme actuale de interes bisericesc, care s-au ținut în țară și peste hotare.

Ca o întregire a acestei rodnice activități, trebuie amintite vizitele de lucru, de cunoaștere sau de agrement ale unor distinse personalități teologice și bisericești de peste hotare, făcute la Institutul teologic. Cu acest prilej unii dintre aceștia au ținut prelegeri și conferințe în fața studenților, doctoranzilor și profesorilor noștri și a altor persoane oficiale ale Bisericii. Cu toții au apreciat elogios modul de organizare și de desfășurare a activității teologice în Biserica Ortodoxă Română și în instituțiile ei de învățământ.

La Institutul teologic de grad universitar din Sibiu. — Potrivit tradiției, încheierea anului de studii a avut loc în cadrul unei festivități, în ziua de 29 iunie

1973. După slujba religioasă oficiată de un sobor în frunte cu P.S. Visarion Rășină-reanul, noul ales episcop al Aradului, în prezența I.P.S. Nicolae, mitropolitul Ardealului, a I.P.S. Nicolae, mitropolitul Banatului și a I.P.S. Teofil, arhiepiscopul Vadului, Feleacului și Clujului, în aula Institutului teologic s-a desfășurat programul festiv.

După întâmpinarea cu *Imnul arhieresc* a distinșilor ierarhi la intrarea în sală, P.C. Pr. Prof. Isidor Todoran, rectorul Institutului teologic, a prezentat obișnuita dare de seamă festivă privind activitatea și roadele acesteia în cursul anului școlar. Desprind din ea câteva date și idei ilustrative. În anul universitar 1972—1973 au fost înscriși și au frecventat cursurile zi de zi sau cu frecvență redusă un număr de peste 780 de studenți. Activitatea didactică și educativă s-a desfășurat normal, în conformitate cu prevederile regulamentare, cu programa analitică și cu alte dispozițiuni privind buna desfășurare a procesului de învățămînt. Munca la biblioteca Institutului a cunoscut un adevărat flux continuu, în care erau antrenati și studenți și profesori. Colocviile și examenele de sfîrșit de an au oglindit fidel această muncă, ele soldindu-se cu foarte bune rezultate din partea studenților.

În afară de activitatea didactică și educativă de la catedră, a programelor speciale de practică bisericească la paraclis și de îndrumare spirituală și patriotic-cetățenească a studenților, membrii corpului profesoral au prezidat conferințe protopopești, au lucrat în colectivele de revizuire și elaborare de manuale pentru studenții teologi și pentru elevii seminariilor teologice; au prezidat examenele de diplomă la Școlile de cîntăreți bisericești și Seminariile teologice din Cluj și Caransebeș, sau au făcut parte — împreună cu profesorii de la Institutul teologic universitar din București — din colectivele de la cursurile de îndrumare pastorală și misionară a preoților. Unii dintre profesori au participat la conferințele teologice interconfesionale din țara noastră, susținînd referate pe teme de actualitate, ca și la unele conferințe teologice și bisericești de peste hotare. De asemenea, o susținută activitate au desfășurat profesorii Institutului teologic din Sibiu pe linie publicistică, fiind prezenți cu articole, studii, dări de seamă, recenzii în revistele centrale bisericești, ca și în cele editate de centrele mitropolitane. Pentru contribuția adusă de Institutul teologic din Sibiu pe tărîmul activității patriotice și cetățenești, unii dintre membrii corpului didactic și din administrație au fost medaliați cu prilejul aniversării a 25 de ani de la proclamarea Republicii.

Un loc aparte în cuvîntarea P.C. Pr. Prof. Rector Isidor Todoran l-au ocupat sfaturile și îndemnurile adresate noilor absolvenți ai Institutului, în care accentul a fost pus pe muncă, cinste și disciplină, care trebuie să le fie coordonatele majore ale activității lor de viitor.

Răspunzînd acestor sfaturi și îndemnuri, absolventul-licențiat Dumitru Colotelo a mulțumit, în numele colegilor de promoție, asigurînd pe înalții Chiriarhi și pe profesorii Institutului teologic de devotament, prețuire și fiiască recunoștință.

După ce corul studenților teologi, sub conducerea Diac. Asist. Ion Popescu a interpretat piesele muzicale *Cerurile spun* de Davidov, *Mama* de Ion Chirescu și *Înălță-te, frumoasă țară*, de Gh. Șoima, I.P.S. Nicolae, mitropolitul Banatului și I.P.S. Teofil al Clujului, au rostit scurte alocuțiuni, subliniind frumusețea momentului la care participă și importanța preoției, misiune pentru care se pregătesc studenții teologi, iar unii dintre ei — noii absolvenți-licențiați — sînt deja așteptați să meargă la parohii.

Încheind seria cuvîntărilor, I.P.S. Nicolae, mitropolitul Ardealului, a legat festivitatea de închidere a anului universitar 1972—1973 de aniversarea festivă a 125 de ani de la revoluția burghezo-democratică din 1848 din țările române, între conducătorii căreia, după cum se știe, un rol de fruntă în revoluția din Transilvania l-a avut — alături de alții — marele mitropolit Andrei Șaguna, pe atunci episcop, al cărui centenar de la moarte a fost comemorat într-un cadru deosebit de solemn, cu o zi înainte, la Institutul teologic din Sibiu. Vorbitorul a arătat că școala aceasta teologică «se hrănește din tradițiile pline de viguroasă sevă ale școlii teologice ortodoxe de care s-a îngrijit Andrei Șaguna, care voise să facă din școala sa — și a reușit! — un focar de cultură ortodoxă și națională fără seamăn». În contextul acestor idei și realități ale vremurilor de atunci, — adresîndu-se tinerilor teologi, I.P.S. Sa a spus: «Aveți neîncetat în minte și în inimă generația tină, plină de entuziasm a luptătorilor de la 1848. Țineți nestins și duceți mai departe entuziasmul lor patriotic, idealurile lor naționale și sociale. Luminați-vă și încălziți-vă din lumina și căldura torței aprinse de ei... «Ca viitori slujitori ai altarelor, însuflețiți-vă de exemplul înaintașilor voștri... Mîntuitorul spunea ucenicilor Săi: «Voi sînteți lumina lumii» (Matei V, 8). Ca preoți, sînteți urmașii Apostolilor. Umblați, deci în lumină... Purtați-vă ca oameni ai luminii, adică ai învățăturii pe care ați acumulat-o aici, căci a sluji lui Dumnezeu și oamenilor este tot ceea ce este mai luminos și mai de folos în viață... Să mergem mereu înainte pe calea slujirii marilor idealuri ale Bisericii și Patriei, pentru ca, în felul acesta, să fim cu adevărat vrednici de marea epocă în care trăim...».

După cuvîntul I.P.S. Mitropolit Nicolae al Ardealului, Părintele Rector al Institutului teologic din Sibiu a împărțit premii și mențiuni studenților care s-au distins la studii, purtare și alte activități în cadrul Institutului.

Festivitatea s-a încheiat cu intonarea imnului patriotic *Trei culori*.



NOTE BIBLIOGRAFICE

O. Kalpakian, *Douăzeci și cinci de ani de la întronizarea Prea Fericitului Patriarh Justinian ca întîistătător al Bisericii Ortodoxe Române*, în ziarul armean «Baikar», nr. 138 (20.276)/1973, Boston (S.U.A.).

Autorul acestui articol a mai publicat un studiu despre Biserica Ortodoxă Română, semnalat în paginile revistei noastre «Studii Teologice», XXIII (1971), nr. 1—2, p. 118.

După ce redă pe scurt momentele mai însemnate din viața Prea Fericitului Părinte Justinian pînă la alegerea sa ca patriarh, precum și împrejurările întronizării sale, autorul prezintă cîteva date legate de istoria Bisericii Ortodoxe Române.

Ales patriarh într-o vreme cînd erau încă vii rănilor provocate de cel de-al doilea război mondial, Prea Fericitul Părinte Justinian a reușit să cîștige încrederea tuturor credincioșilor și «să păstreze neclintită credința turmei sale». Împreună cu colaboratorii săi, Prea Fericitul Patriarh Justinian a reușit să imprime Bisericii Ortodoxe Române o atmosferă spiritual-religioasă înfloritoare. Viața religioasă a credincioșilor Bisericii Ortodoxe Române a fost astfel îndrumată încît să corespundă idealurilor contemporane ale poporului român. În toiul prefacerilor înnoitoare, o atenție deosebită a fost acordată pregătirii clerului, prin reorganizarea învățămîntului bisericesc, prin înființarea cursurilor de îndrumare pastorală și misionară și, totodată, și prin grija față de situația materială a clerului.

În continuarea articolului sînt redate, pe scurt, principalele realizări ale Bisericii Ortodoxe Române în vremea arhipăstoririi Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian, printre care se numără: reorganizarea instituțiilor centrale ale Patriarhiei Române; reîntregirea Bisericii Ortodoxe din Transilvania; începutul unei strînse colaborări între cultele din țara noastră.

Este menționată în chip deosebit grija pentru promovarea culturii și artei bisericești și religioase, concretizată prin numeroase restaurări ale bisericilor și minăstirilor — monumente istorice; reorganizarea bibliotecilor din cadrul Patriarhiei Române și prin publicațiile și tipăriturile religioase, care au luat un avînt deosebit în ultimii douăzeci și cinci de ani.

Autorul insistă asupra faptului că Prea Fericitul Părinte Patriarh este un mare prieten al Bisericii și al poporului armean, pe care l-a vizitat de trei ori, primind la rîndul său vizita Sanctității Sale Vasken I, Catolicosul armenilor. Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian, zice autorul, este primul și singurul patriarh ortodox care a vizitat Biserica Armeană.

În încheiere autorul subliniază că Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian este cunoscut în lumea creștină ca «apostolul păcii și înfrățirii între popoare». — (Pr. D. Dima).

Réne Vuilleumier, Carl A. Keller, Michée, Nahoum, Habacuc Sophonie, *Commentaire de l'Ancien Testament*, Neuchâtel, Delachaux et Niestle, 1971, 222 p.

Colecția «Commentaire de l'Ancien Testament», prima de acest fel în limba franceză, urmărește să se situeze la nivelul marilor colecții exegetice editate în țările anglo-saxone sau în Germania. Actualul volum se adaugă celor care au apărut pînă acum: Iov (XIII, 1963), Osea, Ioil, Amos, Iona (XI-a, 1965), Cărțile I—II Cronici, Esdra și Neemia (XVI, 1967), Iona (V-a, 1970).

Profesorul C. A. Keller de la Universitatea din Lausanne semnează comentariul profetilor Naum, Avacum și Sofronie, iar R. Vuilleumier, pastor al Bisericii franceze reformate de la Berna, pe cel al proorocului Miheia. La baza acestor comentarii

stă textul ebraic din Biblia hebraica editat de R. Kittel. Fiecare prooroc este tratat după schema devenită clasică : o introducere, traducerea textului și un comentariu, care, în cazul nostru, este o explicație istorico-critică și teologică a textului.

Comentariile, bine documentate din punct de vedere istoric-critic și teologic, contribuie într-o largă măsură la explicarea și înțelegerea textelor Vechiului Testament. — (Mircea Basarab).

R. Tournay, *Notes sur les psaumes* : XLII, 9 ; LXXV, 7—9 ; XC, 5 et LXXVII, 2 ss., în «Revue Biblique», publiée par l'École pratique d'études bibliques, LXIX-ème année, no. 1, Janvier 1972, p. 39—58.

Ocupându-se de textul din *Psalmul XLII, 9* («Ziua, Jahve poruncește îndurarea (harul = «hesed») Sa și în timpul nopții cîntecul Său este cu mine ; o rugăciune Dumnezeului vieții mele»), autorul prezintă mai întâi dificultățile de sens și de traducere pe care le pune păruta lipsă de sens și de sintaxă a acestui text, la prima vedere dezordonat și care pare alterat, îndeosebi în legătură cu termenul «široh» din partea a doua a versetului și cu prezența numelui Iahve în cuprinsul lui.

După o analiză gramaticală aprofundată, întemeiată pe compararea cu alte multe locuri din *Psalmi*, autorul ajunge la încheierea că «široh» trebuie înțeles («șiro») ca un cîntec ce are ca obiect îndurarea («hesed») lui Iahve (Dumnezeul Legămîntului) pe Care îl celebrează. În această perspectivă, «hesed» desemnează comportarea esențială a Dumnezeului Legămîntului față de poporul Său și față de fiecare dintre credincioșii Săi.

În traducerea pe care o propune autorul — «Ziua, Iahve trimite îndurarea Sa, și chiar în timpul nopții ; iar cîntecul pe care ea (îndurarea) mi-l inspiră este o rugăciune către Dumnezeul meu cel viu» — versetul 9 se încadrează în tema întregului psalm, tema Legămîntului, exprimînd cu tărie credința în Dumnezeul Legămîntului.

În legătură cu textul din *Psalmul LXXV, 7—9* («Căci nici de la răsărit, nici de la apus, nici din pustie nu va veni înălțarea, ci Dumnezeu este Cel ce judecă : El coboară pe unul, pe altul îl înalță. În mîna Domnului se află o cupă cu vin fermentat plin de amestecătură ; cînd El varsă din vin, toți cei răi de pe pămînt sug, îl sorb și-l beau pînă la fund»), autorul semnalează că problema principală o pune folosirea la începutul fiecărui vers a conjuncției «ki» și este o problemă de interpretare. Adică, este vorba de trei fraze distincte (cum presupune majoritatea exegetilor moderni), ori este vorba de o perioadă unică? Interpretarea generală a psalmului depinde direct de alegerea uneia din aceste două poziții, situație a cărei importanță n-a fost observată pînă acum.

În continuare autorul prezintă exemple de traduceri care socotesc cele trei versete ca trei fraze, și exemple de traduceri care socotesc că textul celor trei versete constituie o singură perioadă, în care cele trei «ki» servesc la articularea perioadei : în versul 7, «ki» are sens temporal ; în versul 8, «ki» are sens afirmativ ; iar în versul 9, «ki» are sens adversativ. Această perspectivă impune traducerea : «Căci adevărul nu mai este de la răsărit la apus și nici din deșertul munților ; Dumnezeu judecătorul coboară pe unul sau ridică pe altul : Jahve are în mînă o cupă și această amestecătură este plină de vin fermentat ; El va varsa din ea, și atunci vor suge drojdea, vor bea toți nelegiuiții pămîntului».

După o amplă analiză a dificultăților pe care le prezintă textul celor trei versete, autorul arată că cele trei versete înfățișează pedeapsa divină integrală, fără nici un fel de îndulcire, ca expresie a universalității judecății divine a caracterului ei absolut : toți nelegiuiții pămîntului vor bea întreaga cupă a miniei divine. În această perspectivă interpretarea întregului psalm devine mult mai limpede.

Trecînd la analizarea textului din *Psalmii XC, 5* și *LXXVI, 2 ss*, autorul se ocupă mai întâi de textul din *Psalmi XC, 4—6*, care este greu de înțeles după

textul ebraic și în care verbul «zeramtam», de la începutul versetului 5, este cel mai obscur: «Căci înaintea Ta o mie de ani sint ca ziua de ieri, care a trecut, și ca o strajă de noapte. Tu îi măturî (îi inunzi — «zeramtam»), ca un vis: dimineața sint ca iarba, care încolțește iarăși: înflorește dimineața și crește, iar seara este tăiată și se usucă».

După ce arată că sensul verbului «zaram» (în forma qal) în acest loc are sens figurat: a antrena, a duce departe, a tirî și că trebuie înțeles metaforic, «a inunda», legat de *somn* (vis), și după ce arată că verbul este uneori legat de ceea ce precede (verset 4), iar alteori de ceea ce urmează (verset 5), autorul propune traducerea versetelor 4 și 5 astfel: «Căci o mie de ani sint în ochii tăi ca ziua de ieri care a trecut, ca o strajă în noapte. Tu îi inunzi în *somn*; ei vor fi dimineața ca iarba care crește».

În continuare autorul, precizînd că tema somnului se leagă de tema nopții și că somnul este imaginea morții, înfățișează locurile biblice (din *Facere*, *Ieșire*, *Deuteronom*, *Proverbe*, *Iov*, *Isaia* etc.) din care se inspira autorul Psalmului XC.

Și întrucît pare evident că imaginea metaforică a «inundării în *somn*» se leagă de faptul uciderii armatei asiriene în *somn* (IV Regi XIX, 35; *Isaia* XXXVII, 36), la care se referă și *Psalmul* LXXVI, autorul se ocupă apoi de înțelesul acestui din urmă psalm care se inspiră din această eliberare extraordinară a Ierusalimului, fapt prin care s-a manifestat inviolabilitatea și caracterul sacru, aproape divin, al cetății sfinte.

Psalmistul redă această idee într-un joc de cuvinte («sem» — numele lui Dumnezeu, și «șam» — acolo la porțile Ierusalimului, «șalem» — pace și «Șalem» — Ierusalimul) de excepțională vigoare: «În Iuda Dumnezeu este cunoscut; în Israel mare este numele («sem») Lui; cortul Lui este fixat în Șalem (Ierusalim) și locuința Lui în Sion; acolo («șam») El a sfărîmat săgețile arcului, scutul, sabia și războiul (armele de război).

În continuare autorul urmărește în amănunt ideea aceasta în *Psalmul* LXXVI și în alte cărți ale Vechiului Testament, demonstrînd că, înainte și după robia babilonică, tradiții de origini diferite (profetice, culturale, parenetice și istorice) se unesc pentru a învăța și a celebra sfîntenia și inviolabilitatea Sionului, în jocuri de cuvinte și în paronimii fără valoare științifică, dar ușor de reținut. În acest fel s-a dezvoltat în suflete iubirea și nostalgia după Ierusalim, cetatea al cărei nume este: «Dumnezeu este acolo». — (Ion V. Georgescu).

J. T. Milik, *4 Q visions de Amram et une citation d'Origène*, în «Revue Biblique», publiée par l'Ecole pratique d'études bibliques, LXIX-ème année, no. 1, Janvier 1972, p. 77—97.

În 1956 Abatele Jean Starcky semna în lotul de fragmente manuscrise provenind din grota 4 de la Qumran ce-i fuseseră repartizate pentru editare «o apocrifă analogă cu *Testamentul lui Levi*, reprezentată prin cel puțin trei manuscrise». În anii următori, Abatele Jean Starcky a reușit să determine următorul titlu al acestei cărți, formate din bucăți aparținînd la trei manuscrise diferite unite într-una: «Copia cărții cuvintelor viziunilor lui Amram, fiul lui Qahat, fiul lui Levi, tot ceea ce a povestit și a recomandat el fiilor săi în ziua morții sale, în anul 136 care era anul morții sale și anul 152 al robiei lui Israel în Egipt».

În studiul său J. T. Milik, reproduce, cu avizul Abatelui Jean Starcky, și analizează din toate punctele de vedere un lung pasaj din această carte apocrifă (care poartă sigla «4 Q Amram»), întrucît J. T. Milik a aflat o aluzie incontestabilă la acest pasaj în *Omilia XXXV-a la Evanghelia după Luca*, XII, 58—59, pe care Origen a pronunțat-o la începutul celei de a doua șederi a sa la Cezareea Palestinei în anii 233—234, și a fost tradusă, în 389—390, de Fericitul Ieronim la Betleem.

Textul *Omiliei* lui Origen s-a păstrat numai în traducerea latină (vezi «*Corpus scriptorum graecorum*», ediția I din 1930, vol. XXXV, p. 207; iar în ediția lui M. Rauer din 1959, vol. XLIX, p. 197—198) și spune: «Trebuie să mă refer la cîteva adevăruri

mai misterioase pentru a înțelege că «adversarul» și celelalte trei personaje — printrul, judecătorul și executorul — reprezintă fiecare o persoană aparte. Noi citim — dacă cineva vrea cel puțin să accepte acest gen de scriere — că îngerii dreptății și îngerii nelegiurii își dispută mîntuirea și pieirea lui Abraam (lectură greșită a copiștilor în loc de Amram), în timp ce cele două trupe revendică prezența patriarhului în trupa lor. Dacă aceasta nu convine unuia sau altuia, să se adreseze la cartea intitulată *Păstorul* și va găsi acolo doi îngeri alături de fiecare om: un înger rău, care îl îndeamnă la rău, și un înger bun, care îl îndreaptă spre bine. Este scris de altfel că doi îngeri asistă pe oameni pentru a împlini fie binele, fie răul».

J. T. Milik, regretînd că textul acesta nu s-a păstrat și în original, afirmă că pare sigur că în Omilia lui Origen nu este vorba de «două trupe de spirite» care-și dispută mîntuirea sau pieirea lui «Abraam» (Amram), ci de doi îngeri individuali, ceea ce duce la textul din 4 Q Amram, cu care textul din Origen, chiar în traducere latină, are foarte numeroase asemănări de vocabular, pe care autorul le pune în paralelă, demonstrînd în analiza sa că pasajul din Omilia lui Origen conține o citație directă a textului din cartea apocrifă păstrată în «4 Q Amram».

Această citație explicită din viziunile lui Amram în Omilia lui Origen dovedește în chip neîndoiebnic existența unei traduceri grecești a acestei opere iudaice-aramaice, la începutul veacului al III-lea d. Hr. De aceea, afirmă J. T. Milik, este nevoie să se întreprindă o cercetare minuțioasă în vastul domeniu al literaturii creștine vechi pentru a descoperi alte aluzii ori citații la această carte apocrifă a Vechiului Testament.

În continuare autorul urmărește ideea de bază a acestui pasaj — conceptul despre sacerdoțiul pămîntesc al levitelor ca replică a sacerdoțiului ceresc al îngerilor — în *Testamentele celor doisprezece patriarhi* și în *Cartea Jubileelor*.

În încheiere J. T. Milik consideră că în cele trei manuscrise unite în «4 Qumran Amram» este vorba de Testamentele a trei patriarhi din tribul sacerdotal ebraic: Levi, Qahat (fiul lui Levi) și Amram (fiul lui Qahat). Aceste trei Testamente circulau în primele veacuri creștine în traducere în limba greacă (în mod sigur *Testamentul lui Levi* și *Viziunile lui Amram*, și în chip probabil *Testamentul lui Qahat*). Pentru comoditatea lecturii ele au fost reunite adesea într-un singur rulu sau codice, care în acest caz purta subscripția «al celor trei patriarhi».

Jean-Marie van Cangh, *La Galilée dans l'Evangile de Marc : un lieu théologique*, în «Revue Biblique», publiée par l'Ecole pratique d'études bibliques, LXIX-ème année, no. 1, Janvier 1972, p. 59—74.

Textul din Evanghelia după Marcu, XVI, 7: «Ci mergeți de spuneți ucenicilor Săi și lui Petru: «El merge înainte de voi în Galileea; acolo îl veți vedea, așa cum v-a spus» («Dar după ce voi învia, voi merge mai înainte de voi în Galileea» — Marcu XIV, 28) a stat la baza tezei că parusia trebuie așteptată în Galileea, teorie susținută de E. Lohmeyer (*Galiläa und Jerusalem*, Göttingen, 1936), R. H. Lighfoot (*Locality and Doctrine in the Gospels*, London, 1938) și W. Marxsen (*Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*, Göttingen, 1956).

În primul paragraf (*Galileea și parusia*), autorul arată pe scurt în ce constă această teză, care pornește de la observația că aceste versete din Evanghelia după Marcu nu au paralelă precisă în Evanghelia după Luca, unde arătările Domnului înviaț sînt situate la Ierusalim; iar în Evanghelia după Matei textul cuprinde unele schimbări care pun versetul în raport cu învierea și cu arătările; și, în sfîrșit, de la observația că viitorul profetic («voi merge înainte de voi», din Marcu XIV, 28) este transformat în prezent («merge înainte de voi», Marcu XVI, 17), ceea ce înseamnă că profetia din XIV, 28 s-a împlinit după înviere, dar rămîne încă să se împlinească a doua profecie din XVI, 7 («acolo îl veți vedea»).

În legătură cu folosirea verbului ὁράω se deosebesc două sensuri fundamentale: — aoristul pasiv ὤφθη este folosit de tradiția creștină pentru arătările Domnului, constituind o expresie vechitestamentară care insistă în primul rînd asupra faptului obiectiv al «arătării» și în al doilea rînd asupra realității subiective a perce-

perii; — iar viitorul ὥσπερ constituie termenul tehnic care desemnează parusia (Marcu XIII, 26; XIV, 62; Matei XVI, 28; Ioan XVI, 16; Apoc. I, 7).

Pentru aceste motive E. Lohmeyer susține că textul din Marcu XVI, 7 nu anunță arătările Domnului înviat, ci anunță parusia așteptată de Marcu și de comunitatea lui a avea loc în Galileea.

În paragraful al doilea (*Analiza textului Marcu XVI, 7—8*), autorul subliniază că textul din XVI, 7 este «verset redacțional» (propriu lui Marcu) în care este dezvoltată intenția teologică proprie Evanghelistului. De aceea particula «ci» cu care începe textul introduce un element nou în raport cu ceea ce s-a spus mai înainte: de la femeii care îndeplineau rolul de intermediar: în XVI, 6 (în care tema centrală era învierea) se trece la ucenici, cărora li se vorbește la persoana doua, deși nu sînt prezenți, în XVI, 7 (în care tema centrală este «manifestarea» viitoare în Galileea a Domnului înviat). De aceea prima parte a versetului 8: «Ele au ieșit și au fugit de la mormînt, căci erau cuprinse de frică și de uimire» se leagă direct de povestirea despre «mormîntul gol» XVI, 1—6; iar partea doua a versetului 8: «Și nu au spus nimănui nimic, căci se temeau» se leagă de textul din versetul 7, constituind o intercalare care urmărește să exprime gîndirea personală a Evanghelistului Marcu că «porunca de a se duce în Galileea» n-ar fi fost transmisă de către femeii și, ca urmare, semnificația «cîrului Galileea» n-a fost înțeleasă cum trebuia de comunitatea primară creștină.

În paragraful al treilea (*Parusia sau învierea?*), autorul înfățișează argumentele în favoarea înțelegerii textului Marcu XVI, 7 ca anunțare a parusiei, ca și argumentele care pledează pentru înțelegerea textului Marcu XVI, 7 ca anunțare a arătărilor Domnului înviat.

Intrucît însă nici unul din argumentele în favoarea anunțării arătărilor Domnului nu infirmă cu desăvîrșire și anunțarea parusiei, autorul propune o interpretare care nu exclude nici una din cele două posibilități: anunțarea arătărilor și anunțarea parusiei, — interpretare pe care o demonstrează în continuare.

În paragraful al patrulea (*Galileea neamurilor*), autorul analizează la început «datele preliminare», arătînd că prin folosirea termenului «Galileea» de nouă ori (din 12) în primele nouă capitole ale Evangheliei Sale (I, 9, 14, 16, 28, 39; III, 7; VII, 31; IX, 30), Marcu a creat un contrast violent între *Galileea* — locul minunilor Mîntuitorului și al speranței eshatologice — și *Ierusalim* — locul în care viața Mîntuitorului cade brusc în moarte.

Trecînd la analizarea «textelor redacționale», autorul arată că pentru Evanghelistul Marcu Mîntuitorul și-a expus conținutul prediciei Sale («Evanghelia lui Dumnezeu») numai în Galileea. Pentru aceasta el folosește îndeosebi în prima parte a Evangheliei, verbul tehnic *κηρύσσειν* în sensul de proclamare a Evangheliei.

Din analizarea textelor unde este folosit termenul Galileea, autorul deduce că Evanghelistul Marcu urmărește să unească la un loc diferite localizări tradiționale (din Fenicia și din Decapole) pentru a crea o unitate globală a conceptului «Galileea», ca *loc teologic*, echivalent cu o sarcină ce urmează a fi împlinită: misiunea creștină la pîgîni. În acest fel — spre deosebire de Matei (IV, 15) care exprimă aceasta prin citarea textului din Isaia VIII, 23 — IX, 1 — Marcu exprimă această idee în toată Evanghelia Sa prin introducerea redacțională a cuvîntului «Galileea», ridicat la rang de *teologumenă*. În această perspectivă, Galileea a devenit «locul»: unde a răsănit Evanghelia lui Dumnezeu (Marcu I, 14—15), unde au fost chemați primii ucenici pentru a deveni «pescari de oameni» (Marcu I, 7), unde alergau mulțimiile din tot vechiul Israel (Marcu III, 7—8); unde s-a restabilit unitatea între teritoriile divizate (VII, 31); și unde au fost chemați ucenici pentru a urma, din nou, pe Domnul înviat, Care venise mai înainte de ei aci (Marcu XIV, 8 și XVI, 7).

În paragraful al cincelea (*Galileea în vremea Evanghelistului Marcu*), autorul demonstrează că viziunea teologică a Evanghelistului Marcu asupra conceptului Galileea a aflat un punct de sprijin în geografia și istoria vremii sale (de după anul 70), cînd Galileea regrupa teritoriile de la vest și de la est de lacul Ghenizaret (vechile state al lui Irod Antipa și al lui Filip), fiind limitată la nord-vest de Fenicia și la sud-est de Decapole. În acest fel Galileea făcea punte între teritoriile locuite de pîgîni, pe care le înglobează sub denumirea sa, și, datorită caracterului lor «păgîn», justifică titlul său de «Galileea neamurilor», înlesnind trecerea de la conceptul geografic «Galileea» la conceptul teologic despre «Galileea neamurilor».

În ultimul paragraf (*Cele trei dimensiuni ale timpului*), autorul, pornind de la faptul că propovăduirea Mântuitorului în Galileea evocă pentru Evanghelistul Marcu misiunea Bisericii creștine între neamuri; iar pentru a afirma mai clar caracterul universal al acestei misiuni, la care el invită propria sa comunitate, Evanghelistul Marcu introduce în chip redacțional «cifra Galileea» în mai multe locuri din Evanghelia sa.

În redarea faptului că Mântuitorul mersese înainte de ucenicii Săi din Galileea la Ierusalim (Marcu X, 32) și a faptului că Domnul înviat merge înainte de ei de la Ierusalim în Galileea (Marcu XIV, 28 și XVI, 7), Evanghelistul Marcu folosește același verb *προάγειν*, însă în înțeles antitetice: primul drum ducea spre Ierusalim și spre Pațimi; cel de al doilea ducea spre Galileea și spre misiunea universală. În acest fel, Evanghelistul Marcu care așeza Galileea în *prezentul* Bisericii din vremea lui îi dădea o bază și în *viitor* și în *trecut*, instituind un spațiu în trei dimensiuni, întrucât făgăduința «El merge înainte de voi în Galileea» (Marcu XIV, 28 și XVI, 7) poate însemna în același timp *prezentul* misiunii, *trecutul* arătatilor Domnului înviat și *viitorul* așteptat al parusiei. Adică Evanghelistul Marcu pornește de la situația contemporană a Bisericii sale (misiunea către păgâni) pentru a întemeia pe viața Mântuitorului (propovăduirea în Galileea și arătările de după înviere) și pentru a deschide în fața Bisericii creștine un spațiu nemărginit (parusia).

Desigur teza că parusia trebuie așteptată în Galileea, întemeiată pe interpretarea textului din Marcu XVI, 7, deschide pentru exegeți un câmp larg de cercetări pentru înțelegerea exactă a «conceptului Galileea» în Evanghelia după Marcu. — (Pr. C. Gheorghe).

Pr. Serghei M a n s u r o v, *Eseuri asupra istoriei Bisericii*, în «Studii teologice», revistă periodică editată de Patriarhia Moscovei, tom. VII, Moscova, 1971, p. 5—114.

În continuarea părții întâi a acestui studiu (publicată în tomul VI al aceleiași reviste), autorul, folosind izvoarele scrise, îndeosebi în traducere în limba rusă Noul Testament, Epistolele Sfântului Ignatie al Antiochiei, Epistola Sfântului Policarp al Smirnei către Filadelfieni, Epistola Bisericii din Smirna despre martiriul Sfântului Policarp, lucrările apologetilor și mai ales operele Sfântului Iustin Martirul și Filozoful, *Didahia* celor 12 Apostoli, operele Sfântului Irineu de Lugdun, operele lui Tertulian, unele apocrife și unele documente păgine din veacul al II-lea — precum Scrisoarea lui Pliniu cel tînăr către împăratul Traian și răspunsul acestuia, rescriptul lui Adrian, lucrările lui Lucian și ale lui Cels —, *Istoria Bisericească* a lui Eusebiu de Cezareea, operele Sfântului Ipolit al Romei, Actele martirice ale lui Apoloniu, Actele martirice ale Sfântului Iustin, lucrarea împotriva lui Cels a lui Origen, Actele martirice ale mucenicilor cartaginezi, operele lui Clement Alexandrinul și ale Sfântului Ciprian al Cartaginei, lucrarea *Octavius* a lui Minucius Felix, Actele martirice ale Sfintelor Perpetua și Felicită, lucrarea *Despre bărbății iluștri* a Fericitului Ieronim ș.a., continuă prezentarea sistematică a vieții religioase și bisericești a diferitelor comunități creștine în primele trei veacuri creștine, făcînd interesante observații critice de ordin istoric, social, politic și religios asupra societății în diferitele părți ale Imperiului roman din această vreme.

Eseurile Pr. Serghei Mansurov, încadrate în această ultimă parte a studiului său unitar prezentat, se opresc îndeosebi asupra următoarelor aspecte și momente din istoria Bisericii creștine:

IV. — *Biserica Romei la sfîrșitul veacului I și la începutul veacului al II-lea* (p. 5—13): «vremea Sfântului Clement al Romei (89—93)»; — «Propovăduirea și asemănările lui Herma».

V. — *Bisericele din Asia Mică (60—160)* (p. 13—31): «Viața anumitor Biserici din Asia Mică» (opriindu-se îndeosebi asupra Bisericilor din Efes, Smirna și Bitinia); — «Cultul și Tainele».

VI. — *Sfîntul Apostol Ioan Teologul* (p. 31—33), în care extrage date privitoare la istoria Bisericii din Epistolele și Apocalipsa lui.

VII. — *Sfântul Ignatie Teoforul* (p. 33—48), în care analizează cu pricepere datele cu privire la istoria celor șapte Biserici, cărora Sfântul Ignatie al Antiohiei adresează epistolele sale.

VIII. — *Sfântul Policarp, episcopul Smirnei* (p. 48—60), în care prezintă viața Sfântului Policarp și contribuția lui la îmbunătățirea vieții creștine, după datele cuprinse în special în *Epistola către Filadellieni* a Sfântului Policarp și în *Epistola Bisericii din Smirna* despre martiriul Sfântului Policarp.

IX. — *Biserica Romei la jumătatea veacului al II-lea* (p. 60—66): — «Pătrunderea în Biserică a oamenilor culti»; — «Despre gnosticul Valentin și despre gnosticism în general».

X. — *Biserica de Lugdun la sfârșitul veacului al II-lea* (p. 66—86): — «Privire generală asupra formării Bisericii de Lugdun»; — «Biserica de Lugdun în vremea prigoanelor»; — «Sfântul Irineu de Lugdun».

XI. — *Bisericile din Apus — Roma și Cartagina — la sfârșitul veacului al II-lea și începutul veacului al III-lea* (p. 86—101): — «Creștinismul latin. Noua situație a creștinilor și greutățile ei»; — «Concepția creștină despre lume și viață în pragul veacului al III-lea. Tertulian (în prima perioadă a activității lui), ca reprezentant al idealurilor general acceptate din vremea lui. Martiriul și martiri»; — «Mucenicii cartaginezi la începutul veacului al III-lea».

XII. — *Bisericile din Apus în prima jumătate a veacului al III-lea* (p. 101—107), în care înfățișează în chip documentat situația generală a creștinismului în Imperiul roman, în această vreme, îndeosebi în Biserica Romei și a Cartaginei.

XIII. — *Bisericile din Apus în prima jumătate a veacului al III-lea. Tertulian* (p. 107—114), în care face o impresionantă expunere a vieții creștinilor în Bisericile Apusene, folosind îndeaproape datele cuprinse în lucrările scriitorului bisericesc Tertulian, îndeosebi în lucrarea acestuia *Despre bărbații iluștri*.

Fiecare dintre eseurile Pr. Serghei Mansurov constituie o înfățișare cu grijă întocmită asupra vieții religioase în diferite Biserici creștine locale, iar împreună unite în întreg studiul său constituie o interesantă frescă a vieții Bisericii creștine în primele trei veacuri creștine, frescă formată din chipuri și icoane independente dar legate printr-o unitate de fond. — (Ion V. Georgescu).

Zareh V. Aznavorian, *Il Catholicosato armeno din Cilicia*, în «Oriente Cristiano», XII (1972), nr. 2, p. 78—91.

Autorul prezintă la început *datele istoriei* poporului armean și peregrinările sediului Catolicosului de la Valarsalad (Edcimiadzîn), unde a fost fondată prima biserică armeană de Sfântul Grigore Luminătorul, Apostolul armenilor, la Dvin, Aghtamar, Arkina și apoi Ani. După căderea imperiului bagradiților (sec. XI) catolicoșii trecură din Armenia cea Mare în Asia Mică, mai precis în Cilicia. Peregrinările continuară și scaunul fu mutat la Thavblour, la Zaminia, la Dzovsk, la Hromkla și, la căderea celei din urmă în mâinile egiptenilor în 1239, la Sis, noua capitală a Ciliciei.

În 1375 ultimul regat armean, cel al rubenizilor cade în ruină. Situația deveni critică fie prin atacurile sultanilor Egiptului și ale triburilor mongolilor, fie prin tentativa de prozelitism a misionarilor latini care încercau să atragă pe armeni la unirea cu Roma. În această situație, episcopii și monahii armeni din Armenia Mare socotiră că e mai bine să readucă sediul aici și pentru a-l sustrage pe Catolicos de sub influența latină (p. 79). Dar Catolicosul de atunci, Grigorie al XI-lea Musabekian refuză iar episcopii și monahii reușiți în *sinodul de la Valarsabad din 1441* își aleseră un nou conducător, pe Catolicosul Kirakos din Virap. Deci, din 1441, catolicosatul armean se divizează în două ramuri: cel de Edcimiadzîn și cel de Cilicia, cu capitala la Sis.

De la jumătatea secolului al XV-lea pînă astăzi, Catolicosatul de Cilicia a supraviețuit, dînd nenumărați martiri și dintre catolicoși, ca întreaga familie Atșabashian de exemplu.

Din 1922, Asociația pentru Orientul Mijlociu menținea la Antelias, în Liban, un orfanotropiu, unde Sahak II a mutat *Sediul Catolicosatului de Cilicia* din 1930,

unde-și are reședința și astăzi. Catolicosul obținu și un teren, apoi biserica dedicată Sfinților traducători din secolul al V-lea și reședința. Vicarul său, Babken I (1931—1936), organiză seminarul și tipografia.

Catolicosul Petros I construi în 1940 Catedrala dedicată Sfântului Grigorie Luminătorul, în stil arhitectonic armean. El construi, de asemenea, o capelă dedicată Sfântului Arhidiacon Ștefan în memoria tuturor martirilor armeni din timpul primului război mondial. Construi și un nou edificiu pentru seminar. Catolicosul Garekin I (1943—1952) construi un al doilea edificiu și reinnoi tipografia.

Sub Zareh I (1956—1963) seminarul ajunse apogeul său. Fu apărătorul integrității Bisericii sale, contra unor tendințe separatiste și sub el Catolicosatul de Cilicia luă parte la Mișcarea ecumenică.

Sanctitatea Sa Khoren I este din 1963 noul catolicos de Antelias. În 1966 construi mausoleul în onoarea lui Zareh I unde sînt îngropați catolicoși de la Antelias. Construi sediul catolicosatului, chilii pentru monahi și, în ultimii ani, reinnoi catedrala.

Autorul prezintă aici, cu lux de amănunte, istoria construirii seminarului teologic, de la apelul din 5 martie 1930 al catolicosului Sahak II pînă în prezent. Seminarul fu inaugurat în octombrie 1930 și de atunci pînă astăzi a pregătit 60 preoți celibi (Catolicos, episcopi, vartaped) și mai bine de 50 preoți căsătoriți; apoi circa o sută de laici formați aici slujesc Biserica și poporul ca scriitori, profesori, ziariști etc. În anul 1971/72 a fost frecventat de 42 seminaristi, lecțiile fiind predate de 20 profesori — 10 clerici și 10 laici. Din 1965 Seminarul face parte din A.T.E.N.E. (Asociația de educație teologică din Orientul Mijlociu).

După începerea cursurilor la Seminarul din Antelias în 1930, Catolicosatul a fost dotat cu o tipografie în care, în ianuarie 1932, a început publicarea revistei oficiale intitulată «Hask» (Spicul). Dacă la început era pur informativă, cu timpul luă caracter religios și literar. În ultimii ani numărul publicațiilor — pe care autorul nu le prezintă — s-a mărit considerabil.

În 1932 a fost fondat Muzeul și Biblioteca din Antelias. Muzeul prezenta atunci manuscrise, circa 175 volume constituite din evanghelii, martirologii, lecționarii, psaltiri etc., alături de tratate de teologie, comentarii, omilii, opere filozofice ș.a.m.d. Mai importante sînt: un Nou Testament din 1248 și celebrul Ceremonial de la Sis din secolul al XIII-lea. Muzeul mai cuprinde obiecte liturgice. În ultimii ani a fost însă închis în vederea construirii unui mai mare. Biblioteca are 50.000 volume, cea mai mare parte în armeană.

Este înfățișată apoi *extinderea autorității Catolicosatului de Cilicia*. La începutul său, Catolicosatul de Cilicia își exercita jurisdicția spirituală în Cilicia, Siria și Cipru, cu următoarele dioceze: Sis, Adana, Hadiin, Payas, Germanicia (Marach), Ulnia (Zeitun), Fernouz, Aitab, Berea (Alep), Antiohia, Melitene, Yozgat, Gurin, Cipru, Tefrice (Divrik) și Tarantia (Darendë). Apoi, întreg teritoriul ocupat de musulmani îi aparținea: Ankara, Constantinopol și Tesalonic. După 461, patriarhul armean de Constantinopol trecut sub jurisdicția Ecumenei. După primul război mondial, Catolicosatul de Cilicia pierdu diocesele de aici, îi rămase numai Alep și Cipru. În martie 1929, Sahak II obținu, printr-un acord cu Patriarhia de Ierusalim: Damask, Beirut și Laodicea (Latakia). Sub Zareh I Catolicosatul își extinse jurisdicția astfel că astăzi sub autoritatea sa se află mai bine de 600.000 armeni din: Liben, Berea, Damask, Cipru, S.U.A. și Canada, Grecia, Teheran, Julfa (Iran) Tabriz, Djezire (Siria) și Kuwait.

În capitolul următor autorul prezintă *Rolul actual al Catolicosatului de Cilicia*, oprindu-se la următoarele puncte:

a) Pe plan spiritual-educativ, Catolicosatul de Cilicia se ocupă de cei peste 600.000 credincioși printr-un corp ecleziastic pregătit de cei 7 episcopi și 27 Vartaped. Se ocupă și de orfanotrofiul din Biblos (Liban).

b) Pe plan civil-național, este unica autoritate responsabilă a armenilor aflați sub jurisdicția sa, mai ales în țările arabe. Unele drepturi revin direct catolicosului, ca divorțul, altele episcopilor împreună cu Consiliul diocezan, ca bisericile și școlile, căsătoriile, problemele de ereditate etc.

c) Pe plan internațional, contribuie modest la Mișcarea ecumenică, făcînd parte din Consiliul Ecumenic al Bisericilor din 1962. Are relații și cu Biserica

Romano-Catolică, și amintim vizita la Papa Paul al VI-lea a Catolicosului Khoren I la 9 mai 1967.

Lucrarea lui Zareh Aznavorian, deși lipsită de un aparat critic și de o bibliografie, rămâne o operă care depășește cadrul unui articol obișnuit și contribuie la cunoașterea istoriei, activității și situației actuale a Catolicosatului de Cilicia care, cum am amintit deja, din 1930 își are sediul la Antelias, în Liban. — (Cezar Vasiliu).

Evêque Pierre, *Problèmes primatiaux au temps du Concile de Chalcedoine*, în «*Messenger de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe Occidentale*», revue trimestrielle, 20-e année, 1972, no. 77, Janvier-Mars, Paris, p. 35—62.

Sinodul din Calcedon constituie un moment decisiv nu numai pentru elaborarea dogmei hristologice, dar și pentru organizarea bisericească, deoarece la el s-au pus problemele delicate ale primățiilor regionale și noțiunea însăși de primăție în Biserica universală. Conflictele teologice și controversele între Biserici erau atunci în strinsă conexiune cu mutațiile politice și culturale.

Problemele care fac obiectul studiului sînt împărțite în trei categorii:

1. Se observă o tendință a extensiunii geografice de supremație a citorva scaune episcopale majore, îndeosebi două, în timp ce rolul altora descrește sau dispăre. Simultan, ideea sferei influenței capătă un conținut mai precis. Procesul întrerupt de Sinodul de la Niceea, întărind prin decizii prerogativele primățiale bazate anterior pe tradiție, cu determinarea resortului teritorial al jurisdicțiilor superioare, se accentuează, angajînd tensiuni și contestații.

2. Rivalitatea pentru hegemonia ecleziastică asupra Orientului între Alexandria și Constantinopol, în fașă la întemeierea celei din urmă, în 330 s-a manifestat constant pînă la sfîrșitul secolului al IV-lea. Cîteodată această rivalitate a îmbrăcat și forme violente, ca la Sinodul tilhăresc de la Efes din 449, marcînd triumful Alexandriei, care n-a fost însă decît un succes efemer.

3. Divergențele dintre Orient și Roma cu privire la primăție în Biserica universală se dau pe față de la jumătatea secolului al IV-lea. Ele ies la iveală la Sinodul de la Calcedon, atît în faza preliminară a Sinodului și în timpul unor ședințe, cît și ulterior, încît se dă impresia unei rivalități între Roma și Constantinopol.

În concluzie, se arată că policentrismului care caracterizase mai înainte viața Bisericii universale se substituie, pornind de la jumătatea secolului al V-lea, o bipolarizare în jurul Romei și Constantinopolului. De acum, rivalitățile între cele două mari scaune episcopale apar mai mult ca nuanțe în cunoașterea reciprocă a unității ecleziastice. Se constată totodată, în acest timp, o voință reciprocă de a nu înrăutăți divergențele asupra acestui punct. Dar cînd mai tîrziu Orientul și Occidentul vor deveni lumi politice și culturale străine una de alta, aceste diferențe se vor manifesta ca factori gravi de disensiune. — (Pr. I. Ionescu).

Procopius din Caesareea, *Istoria secretă*. Scriptores Byzantini VIII, Ediție critică, traducere și introducere de H. Mihăescu, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1972, 264 p.

Apariția ediției bilingve a scrierii lui Procopius din Caesareea, «*Istoria secretă*» (Ἀνέκδοτα, Historia arcana), se datorește lui H. Mihăescu, care are meritul de a fi dat o ediție critică «la nivelul cerințelor științifice ale epocii noastre» (p. 12). Pentru atîngerea acestui scop H. Mihăescu a citit din nou manuscrisele folosite de J. Haury, în ediția din 1963—1964, îngrijită de Gerhard Wirth, a verificat exactitatea lecturii făcute de cei doi și a pus în valoare «contribuțiile criticii conjecturale din ultimele cinci-șase decenii» (p. 12).

Autorul introducerii vede în *Istoria secretă* o completare pe care Procopius din Caesarea o face la opera sa capitală *Războaiele* și precizează că a fost terminată în anul 555 d. Hr., dată după care Procopius îi mai face unele finisări pînă în 558, cînd lucrarea se poate socoti definitiv redactată.

Istoria secretă, fiind un pamflet politic, n-a putut să apară cînd protagoniștii evenimentelor descrise și puternicii zilei trăiau. De aceea patriarhul Fotie și Constantin Porfirogenetul n-au menționat-o; lexiconul Suidas din secolul al IX-lea o menționează pentru întia oară, cu observația că avem de a face cu o operă pătimasă (p. 6).

Din lectura comparată a cărților *Războaiele*, *Despre zidiri* și a *Istoriei secrete* reiese identitatea de stil și de informație, deci reiese și autenticitatea operei și paternitatea lui Procopius din Caesarea.

Autorul a dat lista celor 15 manuscrise ale *Istoriei secrete* dintre care amintim numai pe cele trei care au o valoare proprie și anume: 1. Vaticanus Graecus 1001, descris de M. Kraseninnikov și H. Haury; «El datează din secolul al XIV-lea are 151 foi, scrise pe două coloane de aproximativ 25—30 de rînduri. Acest manuscris a fost folosit de N. Alemannus care a făcut pe margini adnotații utile și astăzi» (p. 6—7). 2. *Parisinus suppl. Graecus 1185*, care datează din secolul al XIV-lea; «Jacob Haury crede că el ne-a transmis cea mai fidelă copie a *Istoriei secrete*» (p. 7). 3. *Ambrosianus G. 14, suppl.* din secolul al XIV-lea, descris de M. Kraseninnikov și J. Haury.

Dintre edițiile și traduceri enumerate de H. Mihăescu amintim: ediția princeps a *Istoriei secrete*, apărută la Lyon în 1623, datorită lui Nicolaus Alemannus; ediția completă a operelor lui Procopius, în care se găsește și *Istoria secretă*, publicată de Iezuitul Claudius Maltretus la Paris, în 1663; ediția din 1827 a lui Ioannes Corradus Orelli, filolog și cleric elvețian; ediția lui Wilhelm Dindorf — Bonn 1833—1838; ediția lui M. Kraseninnikov 1899; ediția filologului Jacob Haury care și-a dedicat întreaga viață cercetării operei lui Procopius «o ediție magistrală», publicată în Bibliotheca Teubneriana 1905—1913; ediția lui H. B. Dewing continuată de G. Downey 1916—1940; traducerea italiană din colecția «Fonti per la storia d'Italia», datorită lui Domenico Comparetti, lucrare postumă apărută sub îngrijirea lui Gerhard Wirth între anii 1963—1964, ediție care a stat la baza cercetărilor și a traducerii făcute de H. Mihăescu, care a întocmit un tabel în limba latină al edițiilor folosite, al izvoarelor și al lucrărilor auxiliare consultate.

Textul grecesc, în 30 de capitole, cuprinde în titlurile scrise în limba latină, un rezumat al capitolelor, iar traducerea românească redă textul complet al titlurilor și capitolelor în limba română. Textul paralel — grec și român — este tipărit pe cite o pagină pentru fiecare limbă.

Cuprinsul cărții lui Procopius din Caesarea e o mostră de inconsecvență și contradicere, iar multe din notele explicative reliefează poziția pătimasă a lui Procopius. Împărații Justinian și Teodora sînt înfățișați de Procopius în *Istoria secretă* ca niște criminali, un adevărat blestem pentru supuși și un dezastru pentru imperiu; atitudinea ultimă a lui Procopius este explicabilă prin poziția sa de clasă, pe care e situat și de pe care și-a scris ultima carte. Împotriva părerilor și aprecierilor ultime ale lui Procopius, cercetătorii mai vechi și mai noi ai vieții și domniei lui Justinian sînt de acord că Teodora l-a completat perfect.

Procopius, partizan al vechii nobilimi și al marilor proprietari de pămînt, nu putea fi de acord cu primenirea aparatului de stat cu oameni noi, măsura pe care însușind o denigrează în capitolul XVII, 13; în același capitol, paragraful 26, răstălmăcește măsurile luate de Teodora pentru ridicarea și apărarea femeii; în *Despre zidiri* Procopius laudă eforturile făcute de Justinian pentru refacerea orașului Edesa și a altor localități care au suferit de pe urma unor calamități naturale, iar în *Istoria secretă*, cap. XXI, 1 îl acuză pe împărat că «a izbutit să calce în picioare podoabele cetăților și toate lucrurile frumoase din Bizanț și din fiecare cetate» (p. 199). Ca partizan al marilor proprietari, Procopius critică și etatizarea industriei mătăsii în cap. XXV, 23 (p. 197) și cu toate că a fost consilier juridic al lui Belisarie, nici pentru aceasta n-a arătat mai multă simpatie și clementă.

Istoria secretă a lui Procopius din Caesarea trebuie citită cu multă prudență și numai în contextul celorlalte două scrieri ale sale și, mai ales, în contextul istoriografiei moderne care înfățișează oamenii și evenimentele în mod științific, în angrenajul evoluției economice și politice proprii epocii respective. — (Pr. Ilie V. Iacobescu).

K. E. Scurat, *Soteriologia Sfântului Atanasie cel Mare*, în «Studii teologice», revistă editată de Patriarhia Moscovei, tom. VII, Moscova, 1971, p. 257—262.

Articolul constituie *autoreferatul* prezentat de autor — conferențiar la Academia duhovnicească din Moscova — la susținerea dizertației de magistru în teologie, cu același titlu, la Academia duhovnicească din Moscova, în urma căreia autorului i s-a acordat titlul științific de magistru în teologie și rangul de profesor.

Dizertația (în întindere de 748 de pagini dactilografiate) cuprinde patru părți, dintre care primele două constituie dezvoltarea temei, iar ultimele două cuprind anexe.

În *introducere* se înfățișează importanța temei ca obiect independent de cercetare istorico-teologică, se prezintă caracteristica generală a teologiei Sfântului Atanasie și sint înfățișate meritele acesteia în dezvoltarea învățaturii despre mîntuire.

În adevăr, cu toate că în istoria teologiei creștine Sfântul Atanasie este cunoscut îndeosebi ca mărturisitor al credinței deoființimii Fiului lui Dumnezeu cu Dumnezeu-Tatăl, totuși în lucrările sale Sfântul Atanasie acordă un important loc și problemelor soteriologice. Întrucît pentru Sfântul Atanasie credința în deoființimea Treimii nu este înfățișată ca o învățătură abstractă decurgînd din subtilitățile dialectice ale gîndirii teologice, ci este înfățișată ca întemeiere a nădejzii noastre la mîntuire. Adică în dogma despre deoființime Sfântul Atanasie apără realitatea mîntuirii omului de către Dumnezeu-Omul, Iisus Hristos.

Partea întâi este închinată *Premiselor soteriologiei Sfântului Atanasie cel Mare* (p. 1—177) și demonstrează că deși învățătura dogmatică a Sfântului Atanasie poate fi socotită ca punct de răscruce și începutul unei noi epoci în istoria dogmelor, totuși ea constituie doar o sinteză nouă a elementelor deja existente, întemeindu-se pe rezultatele evoluției anterioare în gîndirea teologică. Pentru că dacă teologia Sfântului Atanasie se întemeiază în primul rînd pe Sfînta Scriptură, nu trebuie pierdute din vedere legăturile ei cu dezvoltarea anterioară a gîndirii teologice. De aceea autorul precede înfățișarea învățaturii Sfântului Atanasie cel Mare de prezentarea punctelor de vedere ale operelor teologice anteniceene, pe care într-o măsură se întemeiază în concepția sa teologică.

În *primul capitol* intitulat «Premisele istorice ale soteriologiei Sfântului Atanasie» — care constituie baza primei părți a dizertației — sînt prezentate aspectele concepției soteriologice (care au oarecare legătură cu învățătura Sfântului Atanasie) a *Părinților Apostolici*, ale căror opere sînt nemijlocit legate de scrierile nouetestamentare în ceea ce privește caracterul lor soteriologic: Sfîntul Clement Romanul, Sfîntul Ignatie al Antiohiei, Sfîntul Policarp al Smirnei, *Epistola către Diognet*.

În continuare sînt prezentate aspectele concepției soteriologice a *Apologeților*, care apărau credința creștină de atacurile iudeilor și ale păgînilor: Sfîntul Irineu de Lugdun (ca reprezentant al concepției teologice din Asia Mică, de unde ajunsese la Lugdun și care cel dintîi dintre scriitorii bisericești a afirmat ideea despre legătura întrupării Domnului cu îndumnezeirea omului), Sfîntul Iustin Martirul și Filozoful, Clement Alexandrinul, Origen, Metodie de Olimp, precum și aspecte din concepția soteriologică a pustnicilor egipteni.

În *capitolul al doilea* sînt înfățișate premisele filozofice (platonice și neoplatonice) asupra soteriologiei Sfîntului Atanasie, premise pe care el le-a prelucrat în chip creator în duhul Revelației dumnezeiești.

În *capitolul al treilea* sînt cercetate premisele teologice (învățătura despre Logos, care ocupă un loc central în teologia Sfîntului Atanasie) și premisele antropologice (despre natura dihotomică a omului, despre chipul lui Dumnezeu în om, despre starea cea dintîi a omului, despre căderea în păcat și urmările acesteia asupra omului și a cosmosului) în soteriologia atanasiană.

Partea a doua a dizertației înfățișează îndeaproape învățătura despre mîntuire a Sfîntului Atanasie (p. 178—244)

Primul capitol, intitulat «Mîntuirea și Providența lui Dumnezeu», înfățișează felul în care Dumnezeu, după căderea omului în păcat a înfăptuit «crearea din nou» a omului și mîntuirea lui. După convingerea Sfîntului Atanasie iconomia mîntuirii este opera întregii Sfîntei Treimi, deși fiecare Persoană a Sfîntei Treimi, în unitatea și nedespărțirea ei, împlinește un anumit rol în iconografia mîntuirii care este unică.

Capitolul al doilea, oprindu-se asupra raporturilor între persoanele Sfîntei Treimi, demonstrează inexistența vreunui fel de subordinaționism între ele, întrucît, după Sfîntul Atanasie, Sfînta Treime este de o ființă, are o existență unică, o unică Dumnezeuire.

Capitolul al treilea înfățișează «Întruparea Domnului ca temelie a mîntuirii» în interpretarea Sfîntului Atanasie. Iar în următoarele trei capitole (*al patrulea* — despre «Învățătura și faptele Mîntuitorului», *al cincelea* — despre «Moartea pe Cruce ca jertfă răscumpărătoare» și *al șaselea* — despre «Însemnătatea mîntuitoare a învierii și înălțării Domnului») înfățișează, pe baza operelor Sfîntului Atanasie cel Mare, întreaga viață pămîntească a Domnului ca un singur act mîntuitor al iubirii Sale de oameni.

În *capitolul al șaptelea* despre «iconomia mîntuirii prin Duhul Sfînt» se arată că, după teologia Sfîntului Atanasie, săvîrșitorul mîntuirii fiecărui om în parte este Duhul Sfînt. Iar *capitolul al optulea*, intitulat «Desăvîrșirea mîntuirii: îndumnezeirea omului», demonstrează ideea că Dumnezeu s-a făcut om pentru ca omul să devină dumnezeu, adică să fie îndumnezeit, se întilnește permanent în operele Sfîntului Atanasie, formînd obiceiul principal al nădejדilor lui soteriologice finale și constituind nucleul fundamental al vieții religioase a Răsăritului creștin, din care s-au dezvoltat aproape toate problemele, atît dogmatice cît și morale. Însă, dacă în practică învățătura Sfîntului Atanasie despre îndumnezeirea omului și-a găsit expresie în asceza pustnicilor egipteni, în deplinătatea ei îndumnezeirea celor răscumpărați va avea loc după învierea morților.

Capitolul al nouălea, intitulat «Mîntuirea și Biserica», demonstrează că deși umanitatea îndumnezeită a Domnului se află în cer unită cu Sfînta Treime, ea totuși nu este despărțită nici de pămînt, căci în Hristos a fost înnoită și îndumnezeită întreaga fire, care constituie noua făptură, firea omenească fără prihană și îndumnezeită, care trăiește în Hristos, care a primit de la El viața cea nouă, și care este Biserica. Iar în baza strînsei uniri a Mîntuitorului cu Biserica, aceasta devine continuatoarea acțiunii Lui dumnezeiești.

În *capitolul al zecelea*, intitulat «Înșușirea mîntuirii de către anumite persoane umane», prezintă învățătura Sfîntului Atanasie despre latura subiectivă a mîntuirii, din care reiese că dacă Sfîntul Atanasie vorbește de preferință despre mîntuirea personală, aceasta nu înseamnă că el lasă în afară binele social, întrucît pentru el mîntuirea personală și binele social sînt două laturi ale aceluiași unic efort mîntuitor (ca de exemplu în viața Sfîntului Antonie cel Mare).

Capitolul al unsprezecelea înfățișează «Aspectul cosmologic și eshatologic al soteriologiei Sfîntului Atanasie cel Mare», după care mîntuirea omului prin întruparea lui Dumnezeu-Cuvîntul și prin sfințirea Duhului Sfînt după iubirea lui Dumnezeu-Tatăl stă — în concepția Sfîntului Atanasie cel Mare — în strînsă și nemijlocită legătură cu înnoirea a tot ceea ce este creat.

În încheierea dizertației este demonstrată influența învățăturii Sfântului Atanasie cel Mare la dezvoltarea soteriologiei în teologia patristică din epoca Sinoadelor Ecumenice.

Partea a treia cuprinde Anexa nr. 1 în care sunt enumerate toate operele autentice și cele atribuite Sfântului Atanasie cel Mare (traduse în general în limba rusă); se dă pentru prima dată traducerea în limba rusă a două lucrări ale Sfântului Atanasie încă netraduse în rusește; și sunt pe scurt prezentate toate lucrările rusești despre Sfântul Atanasie cel Mare.

Partea a patra cuprinde în Anexa nr. 2 diferitele articole despre Sfântul Atanasie cel Mare și despre opera lui traduse din alte limbi în limba rusă.

După succintul și sistematicul autoreferat asupra dizertației *Soteriologia Sfântului Atanasie cel Mare* reiese că această lucrare constituie în adevăr o serioasă contribuție la cunoașterea soteriologiei creștine în epoca Sinodului I Ecumenic.

Și cu atât mai justificată este părerea de rău că lucrarea în întregul ei nu ne poate fi cunoscută, întrucât după regulamentul învățămîntului teologic din Biserica Ortodoxă Rusă, lucrările de titlu (magisteriu și doctorat) nu se publică, ci se păstrează în forma dactilografiată în Bibliotecile Academiei duhovnicești. Se publică doar autoreferatul asupra dizertației. — (Ion V. Georgescu).

André Philip, *Le point de vue de l'éthique protestante sur le chapitre économique de Gaudium et Spes*, în «*Oeconomia humana*», International Edition — *Economics and Society at the II Vatican Concil*, Editions Valores, Fribourgs — Switzerland, 1972.

Pentru un protestant, afirmă autorul, este frapantă «schimbarea de atitudine a Bisericii Romane în raport cu tradiția sa istorică, juridismul și cu deosebire triumfalismul din trecut aflându-se limpede respinse. Biserica își recunoaște greșelile și, într-un spirit de căință, își exprimă dorința de a manifesta adevărul creștin esențial prin dragostea și slujirea altora».

A. Philip arată că protestanții pot fi de perfect acord cu ideea esențială a constituției pastorale *Gaudium et Spes* care constă în afirmarea valorii supreme a personalității omului, ca chip al lui Dumnezeu, restaurat în natura sa de jertfa lui Hristos și, prin aceasta, capabil să-și îndeplinească rolul creator în intenția lui Dumnezeu pentru lume.

Din această atitudine decurg câteva declarații esențiale asupra problemelor epocii noastre și anume: a) Biserica Romană își dă adeziunea la progresul tehnic, la noile revoluții industriale și la transformările economice și sociale pe care acestea le aduc; b) colectivitatea are sarcina de a asigura fiecăruia un serviciu și un salariu suficient; c) Nici creșterea economică, nici profitul, nici puterea nu sint scopuri în sine, ci numai slujirea omului; d) Lăsarea deciziei în miinile unui număr mic și puternic constituie un pericol.

Dar, alături de aceste aprecieri pozitive, autorul își exprimă și unele rezerve de principiu. Astfel, în general, *Gaudium et Spes* face impresia realizării unui «compromis verbal între tendințe diferite», între nou și tradițional. Ceea ce jenează puțin pe protestanți este evocarea continuă a noțiunilor de «drept natural», «morală naturală», «rațiune dreaptă», care azi «par depășite și nu constituie un răspuns creștin la problemele vremii noastre. Noțiunea unui ordinii naturale permanente duce la o atitudine de înclinare în fața realității și nu la încercarea de a o domina. Dar creștinismul a desacralizat natura, dându-i omului sarcina de a o numi, înțelege și folosi slujba sa. Ca chip al lui Dumnezeu, omul este cocreator al unei naturi în evoluție».

După A. Philip Conferința de la Geneva (1966) pare să fi tras o concluzie mai îndrăzneată cînd afirmă: «folosirea metodelor revoluționare nu poate fi exclusă a priori în măsura în care recurgerea la metode violente este unica resursă pentru a evita prelungirea violenței disimulate pe care o comportă ordinea stabilită».

În schimb A. Philip recunoaște merite reale enciclicei *Populorum Progressio* a Papei Paul VI. După el, «aceasta reprezintă o noutate totală atât în metodele întrebunțate cit și în spiritul care o animă». În această enciclică se fac afirmații juste și anume: chestiunea socială a devenit mondială; proprietatea particulară nu constituie pentru nimeni un drept necondiționat și absolut; binele public cere uneori o expropriere; planificarea, stabilizarea prețurilor la materiile prime, ajutorul material și tehnic, crearea unui fond mondial de ajutor sînt considerate ca necesare.

Enciclica judecă sever capitalismul, pentru că acesta «consideră profitul ca un motiv esențial al progresului economic, concurența ca lege supremă a economiei, proprietatea particulară a bunurilor de producție ca un drept absolut».

«Punînd problema răspunderii țărilor independente, arătînd necesitatea transformării structurilor producției și a comerțului internațional, enciclica — spune Philip — se angajează la o inovație creatoare pur și simplu revoluționară».

Din punct de vedere ortodox unele din aprecierile lui A. Philip sînt acceptabile și trebuie să recunoaștem că într-adevăr în problema economică, *Gaudium et Spes* și mai ales enciclica *Populorum Progressio* reprezintă un progres evident față de poziția anterioară a Bisericii Romano-Catolice fapt care arată că această mare Biserică s-a angajat acum mai direct și mai efectiv în rezolvarea problemei social-economice.

Nu putem fi însă de acord cu critica pe care A. Philip o face conceptului de natură, de «drept natural», de «morală naturală», care se explică prin concepția protestantă a unei naturi iremediabil corupte prin păcatul originar și în consecință nu putem accepta nici toate soluțiile propuse — care decurg din această poziție — privitoare la raportul creștinului cu lumea și în special la atitudinea acestuia față de problema economică. — (Prof. Const. Pavel).

Hans Küng, *Wozu Priester? Eine Hilfe*, Benziger Verlag, 1971, 108 p.

În lucrarea de față cunoscutul preot și teolog vestgerman Hans Küng își manifestă îngrijorarea față de criza care a cuprins preoțimea romano-catolică, nu numai din America de Nord sau de Sud ci și din Europa, criză care e, după părerea sa, de o mărime catastrofală.

Sînt trecute mai întîi în revistă «temeiurile neotestamentare» ale ierarhiei, într-o interesantă și foarte actuală reconsiderare și mai apoi modul în care aceasta a fost înțeleasă prin «dezvoltarea tradiției».

Criza ierarhiei este în fond o criză a «structurilor bisericești». După reforma gregoriană din secolul al XI-lea, dezvoltarea care în fond a început încă din secolele IV—V la Roma, s-a definit acea specifică formă medievală a ierarhiei apusene, care a atins punctul său culminant în secolele XIII—XV, stabilită juridic și organizatoric, și care a dus la acel centralism absolutist în conducerea bisericească și la ruptura dintre Biserica Occidentului și Biserica Orientului, care n-a urmat această dezvoltare.

Astfel se pune în mod acut problema democratizării ierarhiei, a reducerii ei la forma originară și nu întîmplător se folosesc termenii de «libertate, egalitate și fraternitate» referitor la emanciparea preotului în Biserica Romano-Catolică.

Mult discutata problemă a celibatului, domeniu în care criza preoției romano-catolice apare în modul cel mai evident, este aspru criticată de Hans Küng, care arată că această «tradiție specifică» a fost introdusă în practica Bisericii latine în evul mediu prin tendința ordinilor călugărești spre un fel de panmonahism al întregului cler. Și cei care susțin încă astăzi celibatul pe baza unui autoritarism spiritual și a unor argumente pseudo-teologice, contravin nu numai adevăratei tradiții a Bisericii, ci și «imaginii actuale despre drepturile omului și libertății individului».

Statistica îngrijorătoare (în ultimii opt ani, spune Hans Küng, 22.000 pînă la 25.000 de preoți și chiar episcopi au părăsit Biserica din cauza celibatului; în Olanda, unde în 1959, mai existau încă aproximativ 400 de ordine preoțești, în

1970 mai existau doar 4) scoate în evidență o criză a ierarhiei romano-catolice, care nu mai poate fi rezolvată printr-un compromis oarecare și de care istoria bisericească «va face responsabil pe papă și pe episcopii Bisericii Romano-Catolice».

Ca mijlocitor al operei lui Iisus Hristos către credincioși preotul rămâne totuși un membru al comunității și nu undeva între comunitate și Hristos. Biserica nu înseamnă comunitate fără preot, dar nici preot fără comunitate, ci înseamnă comunitate cu preot în Hristos. Trupul tainic al Domnului este compus din mai multe părți și este viu numai dacă aceste mădulare lucrează împreună conduse de capul trupului, care este Hristos. Orice altă ordine a lucrărilor părților acestui întreg duce spre o criză, spre atrofierea trupului tainic al Domnului.

Imaginea preotului activ, în *și prin* comunitate, așa cum îl prezintă Hans Küng, este o încercare de regăsire a chipului adevăratului preot creștin, preot pe care Biserica Ortodoxă l-a avut și l-a păstrat de-a lungul istoriei sale. — (Drd. Ioniță Viorel).

Ierom. Grigorios, *Liturgia-euharistie adresată lui Dumnezeu. Dumnezeuasca Euharistie, după Sfântul Ioan Gură de Aur, Atena, 1971, 136 p.*

Pe lângă liturgia care-i poartă numele, Sfântul Ioan Gură de Aur a fost preocupat de probleme liturgice în întreaga sa operă, fapt pentru care a fost socotit, pe bună dreptate, un sfânt prin excelență euharistic.

Cartea la care ne referim este împărțită în trei mari capitole: 1. *Instituirea tainei* (p. 15—55); 2. *Esența tainei* (p. 55—99); 3. *Roadele tainei*.

În capitolul I sint prezentate evenimente din Vechiul Testament care, în opera Sfântului Ioan Gură de Aur, prefigurează Sfânta Euharistie, jertfa adusă de Melchisedec, împăratul Salemului (Fac. XIV, 14, 18—20); Iacob (Fac. IXL, 11); jertfa profetului Ilie (III Reji XVIII, 17—40); profetia lui Maleahi (I, 11).

În fiecare din aceste fapte și profetii există amănunte care ne amintesc jertfa euharistică și toate împreună formează imaginea sfintei jertfe. Pentru acest motiv imaginea este simplu o umbră a bunurilor viitoare. Cu venirea lui Hristos, lumina vieții, este topită umbra morții. Acum toate s-au umplut de lumină. Trecerea Mării Roșii a evreilor sub conducerea lui Moise este motiv de numeroase analogii, în opera Sfântului Ioan Gură de Aur, dintre acest eveniment și jertfa euharistică a Noului Testament. Capitolul se încheie cu instituirea tainei de către Mîntuitorul.

În capitolul II este tratat raportul între jertfa Mîntuitorului de pe Golgota și jertfa euharistică așa cum se oglindește în opera Sfântului Ioan Gură de Aur.

După Sfântul Ioan Gură de Aur, dumnezeiasca Euharistie este o teofanie trinitară. În orice moment liturgia ne amintește dimensiunea ei trinitară. Tatăl binevoiește jertfa Fiului și o primește, Fiul o oferă și se oferă și Duhul Sfînt o sfințește și o săvîrșește.

În afară de diferite daruri pe care le oferă Bisericii, Duhul Sfînt realizează și prefacerea euharistică: «Căci fără harul Duhului Sfînt n-ar fi niciodată Trupul și Singele tainic. Pentru aceasta, preotul, slujitorul cuvîntului lui Dumnezeu și reprezentantul credincioșilor în fața sfintei mese, întinde mîinile spre cer chemînd pe Duhul Sfînt să vină și să atingă darurile puse înainte. Și Duhul Sfînt răspunzînd la cererea Bisericii oferă darul Lui și săvîrșește sfințirea cea negrăită». În baza acestor argumente, pretenția romano-catolică că prefacerea are loc la cuvintele «Luați, mâncați...» și că ea s-ar baza pe teologia hrisostomică este lipsită de temei.

În capitolul III între roadel tainei sint menționate: întruparea în Hristos celui care se împărtășește. Pe singele și apa care au curs din coasta Mîntuitorului se întemeiază Sfînta Euharistie și Sfîntul Botez; Euharistia unește pe toți credincioșii și este arvuna vieții veșnice.

Apelul la citate semnificative din opera Sfintului Ioan Gură de Aur face ca lucrarea să capete o valoare și mai mare și să fie o contribuție importantă la cunoașterea teologiei hrisostomice euharistice. — (Pr. Vasile Costin).

Giuseppe Ferrari, *Il Matrimonio nella Tradizione patristica liturgica orientale*, în «Oriente Cristiano», anno XII (Gennaio-Marzo), 1972, nr. 1, p. 46—58.

Autorul își propune să publice în revista «Oriente Cristiano» o serie de articole în care să trateze teologia căsătoriei în tradiția patristică și liturgică orientală. În expunerea sa autorul se va folosi de izvoarele patristice orientale și de textele liturgice și în mod deosebit din rânduiala căsătoriei Bisericii Ortodoxe.

În mod direct această expunere se referă și la vechile grupări care s-au desprins de Ortodoxie după sinoadele din Efes și Calcedon, adică la grupările creștine nestoriene și monofizite care, mărturisesc aceeași teologie referitor la căsătorie și la care, în liniile esențiale, și liturgia e conformă cu învățăturile Orientului ortodox. Rugăciuni și imne de o venerată vechime, confirmă prin cuvinte ceea ce se exprimă prin rituri și explică creștinului, în toate amănuntele, și într-o formă accesibilă, credința Bisericii (p. 46).

Se poate spune că întreaga învățătură creștină a fost exprimată de poezia liturgică bizantină. Părinții bisericești, în scrierile lor și în omiliile lor interpretează și completează ceea ce exprimă Biserica prin liturgia ei. Din gândirea Sfinților Părinți putem înțelege ușor cum Biserica a rămas credincioasă tradiției apostolilor și în învățămîntului Evangheliei.

Adam era un om, care cuprindea în sine femeia, pe Eva, și forma cu ea o unitate. Acestei unități umane, Dumnezeu i-a dat puterea de a crește și de a se înmulți. «În nici un chip — zice în continuare autorul — nu se poate vorbi, despre o unire care să-și aibă originea în raportul sexual dintre cei doi. Porunca lui Dumnezeu de a se înmulți și de a crește a fost dată omului înainte de a exista diferența sexuală. Și cînd această diferență sexuală va apare, o dată cu crearea femeii, perechea omenească e îmbrăcată în har sau, după cum se exprimă unii Sfinți Părinți, de gloria dumnezeiască. Aflîndu-se în dreptate și sfîntenie, nu se naște între Adam și Eva nici o diferență sexuală fiindcă nu exista în ei goliciunea. Păcatul a fost acela care îi va face să fie goi și îi va apela spre concupiscentă» (p. 49).

E necesar să se aibă în vedere toate aceste principii pentru a putea înțelege pe deplin limbajul Sfinților Părinți și disciplina Bisericii. Orice abatere a fost condamnată de Biserică chiar din primele veacuri. Astfel au fost condamnați aceia care considerau căsătoria ca un rău la sinodul de la Gangra la care a participat și Sfîntul Grigorie de Nazianz și au fost formulate douăzeci de canoane care fac parte din legile canonice ale Bisericii Bizantine (p. 56, n. 30).

Pentru viața religioasă — zice Giuseppe Ferrari — făgăduința castității perpetue spre a se dăruj slujirii lui Dumnezeu și semenului e o adevărată căsătorie. Ea este superioară căsătoriei trupești, în măsura în care aceia care a lăsat toate pentru Împărăția lui Dumnezeu, se așază într-o stare care trece dincolo de moarte și de înviere și toată viața sa devine o mărturie vie a învierii, după cuvîntul Sfîntului Pavel: «Se seamănă trup firesc, înviază trup duhovnicesc» (I Cor. XV, 44).

Aceste considerații asupra vieții viitoare — zice autorul — și-au avut greutatea lor în dreptul canonic oriental care se referă la căsătorie (p. 58).

Autorul anunță apariția încă a cîtorva articole la această problemă. — (Pr. Prof. Al. Moisiu).

Marina Dimitropoulos-Cantacuzène, *L'art grec sur fond d'or*, în «Connaissance des arts», Paris, 250, decembrie 1972, p. 144—151 + 8 planșe color.

Cu prilejul transformării cunoscutei colecții Canellopoulos din Atena în muzeu de stat, se prezintă în culori un lot de opt icoane, făcând parte din cele peste 600 de icoane bizantine și postbizantine ale colecției.

Prima icoană, înfățișând pe *Iisus Hristos Pantocrator*, «se datorează — arată autoarea — marelui pictor de icoane Panselinos din secolul al XVI-lea». Trebuie precizat că, în urma cercetărilor specialiștilor greci din ultima vreme, s-a revenit decisiv asupra datării «acestui enigmatic personaj», împreună cu aceea a Protatonului de la Karyes (Muntele Atos), în jurul anului 1540 (Gabriel Millet, *Recherches sur l'iconographie de l'Evangile*, Paris, 1916, I, p. LXIII și II, p. 657), aștăzi considerându-se că pictura Protatonului — cea mai desăvârșită expresie a artei școlii macedonene de pictură, atribuită lui Panselinos pe baza puternicii tradiții orale — datează de la începutul secolului al XIV-lea (A. Xyngopoulos, *Manuel Panselinos*, Atena, 1956, p. 12). Desigur, icoana despre care e vorba prezintă o foarte mare asemănare cu pictura în frescă a Pantocratorului de pe timpla Protatonului; doar trăsăturile feței sînt mai rigide, privirea mai întunecată, mai severă. Numai că nu se cunoaște nici o icoană a lui Panselinos și nici nu se știe să fi pictat vreodată icoane. Ne aflăm fără îndoială în fața unei copii a frescei Pantocratorului din Protaton, copie care pe baza coloritului prețios al hainelor s-ar putea data cu destulă probabilitate în secolul al XVIII-lea.

A doua icoană reprezintă *Botezul Domnului*, într-o versiune relativ simplă, deși nu lipsită de unele elemente iconografice tradiționale. În mijlocul imaginii, *Iisus* stă pe o lespede de sub care ies patru capete de șerpi, ca în cunoscuta frescă din secolul al XIV-lea de la Gracanica (cf. G. Millet, *op. cit.*, I, p. 198); asupra lui coboară într-o rază Sfîntul Duh în chip de porumbel; în stînga, Sfîntul Ioan, inspirat și sfios, botează pe Domnul, iar în spatele său «secură stă la rădăcina pomilor» (Luca III, 9); în dreapta, patru îngeri se închină. Cele «două ființe stranie sînd pe o pasăre moartă» în apă sînt personificările mării și a Iordanului, sub chipul unui om bătrîn ținînd o urnă răsturnată din care țîșnește apa, străveche reprezentare atestată încă din secolul al VI-lea pe un mozaic de la Ravena (P. Muratov, *La peinture byzantine*, Paris, 1928, pl. XXXI). Această strălucită piesă este, pare-se, opera unui pictor cretan.

Urmează o admirabilă icoană a *Maicii Domnului cu Pruncul*, interesantă din mai multe puncte de vedere; mai întîi pentru că — singura din lot — este semnată și datată: «De mina lui Elias Moscos, 1677». Inscricția se află sub brațul drept al Maicii Domnului și se poate citi ușor; nu se înțelege de ce autoarea se referă la o inscripție aflată «pe dosul panoului», avînd același conținut, dar cu data «1620»; credem că este vorba de o inadvertență, deoarece Elias Moscos este un cunoscut pictor de icoane, originar din Creta, emigrat la Zante în urma cuceririi insulei de către turci și atestat în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, pînă în anul 1686 (Al. Embricos, *L'école crétoise*, Paris, 1967, p. 212—219). Subiectul principal este înconjurat de 12 scene mici din viața Maicii Domnului, la care se adaugă, în partea centrală a laturii inferioare, trei scene, probabil adăugate, deoarece ele sînt fără nici un raport cu celelalte, înfățișînd: în stînga pe Sfîntul Ioan Botezătorul predicînd, cu un pergament pe care scrie în caractere latine «Ego indignus Dei...» (Luca III, 16), în dreapta pe *Iisus Hristos* mort, în picioare într-un sarcofag (*Vir dolorum*), însă fără instrumentele patimilor, iar între ele imaginea — aceasta din urmă vizibil adăugată — a unui papă. Bineînțeles, pentru lămurirea problemei repictărilor, a eventualei inscripții din dosul icoanei (dacă există într-adevăr inscripția din 1620 semnalată de autoare, ar însemna că Moscos a restaurat numai o icoană anterioară), precum și a grafiei anormale — cu C chirilic în loc de Σ — a numelui «Moscos», un studiu competent al piesei însăși ar fi necesar.

Planșa următoare reproduce, ca element de comparație, o pagină dintr-o Evanghelie scrisă de mină, din secolul al XIII-lea reprezentând pe *Cei 12 apostoli*, în bust.

Urmează o foarte frumoasă icoană reprezentând, pe trei rânduri de câte patru figuri fără despărțituri de nici un fel, tot pe *Cei 12 Apostoli*, în bust. Autoarea arată că, din pricina reprezentării lor în bust, fără atributele obișnuite, ei nu pot fi identificați decât după «așezarea lor conform precăderii sau în raport cu lunile anului, de la Pavel în ianuarie până la Toma în decembrie». În realitate, apostolii sînt ușor de identificat după chipurile lor redată în perfectă concordanță cu recomandările erminiilor, cit și prin inscripțiile conservate cel puțin parțial. Cît privește ordinea și chiar alcătuirea grupului, amintim că, în iconografia ortodoxă, în afară de anacronismul oficial admis, al înlocuirii lui Iuda Iscariotul prin Sfîntul Pavel, mai există și alte abateri față de componența grupului indicată de Scriptură, prin frecvența introducerea a evangheliștilor Marcu sau Luca — sau a amîndurora — în locul unuia sau altuia din cei 12. În cazul de față, cei doi evangheliști menționați înlocuiesc pe Iacov al lui Zevedei și Iuda (Tadeul). Ceea ce este interesant însă, este ordinea cu totul neobișnuită a așezării lor, în fruntea celor 12 neaflîndu-se nici Pavel, cum indica autoarea, nici Petru, înfățișată normal înaintea acestuia, ci evanghelistul Luca, ușor de recunoscut, după tipul iconografic — «tînăr, zgurochefalos (adică cu părul creț), cu puțină barbă» (Vasile Grecu, *Cărți de pictură bisericească bizantină*, 1936, p. 219) — și după ultimele două litere, conservate, ale numelui: «(Louk)as». Alcătuirea grupului este prin urmare următoarea: Luca, Petru, Pavel, Ioan, Andrei, Marcu, Matei, Simon, Filip, Bartolomeu, Iacov al lui Alfeu și Toma. În necunoștința provenienței icoanei, întîietatea lui Luca nu se poate explica decât prin ipoteza că aceasta a aparținut unei biserici dedicate sfîntului patron al pictorilor și al medicilor.

Icoana ce urmează tratează un subiect pe care autoarea îl declară «rarisim»: Sfîntul Sisoe (pe care îl numește «Sossikrate», deși inscripția arată «Sisoēs», nume sub care este cunoscut în toată literatura de specialitate atît franceză cît și greacă) în fața unui sarcofag deschis în care zace un schelet. În realitatea această temă «este frecventă după căderea Constantinopolului», fiind atestată și în pictura murală, la Muntele Atos (Lavra, Dochiariu) și la Meteore (M. Chatzidakis, *op. cit.*, p. 72, nr. 49, pl. 36). La noi, tema a fost tratată în secolele al XV-lea — al XVI-lea la Bălănești și Sucevița (I. D. Ștefănescu, *L'évolution de la peinture religieuse en Bucovine et en Moldavie*, Paris 1928, p. 148 și pl. XXXV/2). Autoarea presupune că este vorba de mormîntul lui Alexandru cel Mare, pe care pustnicul îl contemplă cu minile ridicate în semn de uimire.

A șaptea icoană reprezintă trei sfinți identificați de autoare ca sfinții Mina, Ștefan și (cu semn de întrebare) Evstratie. Primul dintre ei este într-adevăr Sfîntul Mina, ușor de recunoscut după inscripție și după chipul caracteristic al bătrînului ostaș martir; cel de al doilea, tînăr îmbrăcat în veșminte diaconești, are inscripția complet ștearsă; inscripția sfîntului din dreapta însă, înfățișat tînăr cu puțină barbă, se citește clar pe fotografie (dacă nu pe original!): «O agh(ios) Victor» (Cf. V. Grecu, *op. cit.*, p. 274). În consecință, și sfîntul diacon de la mijloc se poate identifica sigur ca Sfîntul Vichentie, «diaconus Caesaraugustanus» (*Acta sanct. Bolland.*, Bruxelles, 1931, noiembrie, t. II, part. I, p. 55), fiind vorba de cei trei sfinți mucenici din vremea împăratului Dioclețian, *sfinții* Mina, Victor și Vichentie, pe care Biserica Ortodoxă îi prăznuiește în ziua de 11 noiembrie.

Ultima icoană, «una din piesele majore ale colecției Canellopoulos», reprezentînd *Adormirea Maicii Domnului*, «se zice că a fost pictată la Constantinopol de un artist al palatului imperial, în secolul al XIV-lea». Independent de aceste amănunte imposibil de verificat, icoana este de o frumusețe rar întîlnită. Iconografia scenei principale este în linii mari cea tradițională, fără episodul evreului cu minile tăiate sub catafalc. Interesante sînt și cele opt reprezentări ce încădreașă tabloul Adormirii. Dintre acestea, cele patru scene din colțuri sînd identificate just de autoare ca *Întîlnirea Anei și a lui Ioachim*, *Nașterea Maicii Domnului*, «*Născătoarea de Dumnezeu blagoslovindu-se de preoți*» (V. Grecu, *op. cit.*, p. 209) și *Intrarea în Biserică*. Autoarea nu menționează însă admirabilele repre-

zentări ce ocupă partea centrală a celor patru laturi: doi sfinți în bust sus și jos, iar alți doi în picioare pe marginile laterale, scriind sau ținând în mână banderole desfășurate. Este vorba de *Sinții melozi* Cosma, Teofan (inscripții clare), Ioan Damaschin — se disting ultimele trei litere («Damaski»)nos» și probabil Iosif poetul, ale căror chipuri concentrate, intelectualizate, precum și întreaga lor atitudine, sînt cu totul remarcabile. Cu acest splendid exemplar de pictură bizantină constantinopolitană se încheie prezentarea, care valorează îndeosebi prin calitatea superioară a reproducerilor în culori. — (Radu Crețeanu).

Constantin D a n i e l, *Trois noms égyptiens de chefs en grec*: βασιλεύς, ἥρωας et τίταξ, în «Studia et acta orientalia», publicée par Association d'études orientales de la Republique Socialiste de Roumanie, tome VIII (1971), p. 59—69.

Pornind de la concepția aproape unanim acceptată că un număr considerabil de nume și «șefi» nu își pot afla cu ușurință o etimologie în însăși limba greacă și că, pînă în prezent, nu s-a putut stabili care poate fi civilizația — ori civilizațiile — care au transmis grecilor cea mai mare parte din numele de «șefi», autorul semnalează importanța deosebită din punct de vedere lingvistic și istoric pe care o are problema aceasta pentru lămurirea unor epoci obscure din istoria Greciei în al doilea mileniu î. d. Hr.

După ce înfățișează stadiile diferite ale cercetării acestei probleme, după ce precizează că, în chip firesc, astfel de nume de «șefi» a trebuit «să fie împrumutate de către greci de la popoarele care au constituit state puternice și au avut o mare putere militară», și după ce înlătură posibilitatea împrumutului de la alte popoare, autorul — întemeiat pe o bine selectată bibliografie de specialitate — înfățișează ipoteza împrumutării unora din aceste nume de «șefi» de la egipteni, adică «din limba poporului care domina, din punct de vedere politic și militar, țările cucerite de către aheieni și mai târziu de către doriieni.

Primul termen cercetat este βασιλεύς a cărui etimologie, cu toate numeroasele încercări făcute pentru a lega acest cuvînt de rădăcinile indo-europene sau de termeni din alte limbi, a rămas obscură.

La început autorul înfățișează sensurile pe care le-a avut în izvoarele literare grecești acest termen și apoi examinează pe scurt principalele etimologii neindo-europene ale acestui termen. Apoi, socotind logic că cercetarea pentru stabilirea termenului βασιλεύς trebuie să pornească de la forma cea mai veche a acestui cuvînt în limba greacă, autorul, în urma unei competente analize, demonstrează că forma greacă arhaică *pa-si-re-u* corespunde — în rădăcina lui — din punct de vedere fonetic termenului egiptean *pasiri* care are exact același înțeles ca și βασιλεύς (în care sufixul εως este propriu grecesc), și de aceea socotește ca bine fondată ipoteza despre etimologia egipteană a termenului βασιλεύς, ca nume desemnînd pe «șef», «prinț», «rege».

Al doilea termen cercetat este ἥρωας, cu sensul de «stăpîn, șef, nobil», a cărui etimologie, cu toate încercările făcute, este de asemenea neclară.

Autorul, în urma unei aprofundate analize lingvistice, demonstrează că originea etimologică a termenului ἥρωας trebuie socotită a fi termenul egiptean *wraa* (pronunțat *werao*, în care *w* inițial spirit aspru a căzut în grecește) și care desemna nu pe «regi», ci pe «șefi» și pe «nobili».

Al treilea termen cercetat este τίταξ (folosit și la plural τίται), cu sensul de «om respectabil», sau «prinț», ori cum susțin unii «rege», sau «acuzatori ai demnitarilor». Și etimologia acestui termen este neclară. Ea devine mai limpede cînd este comparată cu termenul τιτήν = «zeul soarelui», a cărui rădăcină «tit» nu este probabil grecească.

După o analiză comparativă amănunțită a acestei rădăcini cu termenul egiptean pronunțat «ti-tij», ca titlu existent pînă în epoca tîrzie și prin care se înțe-

legea în Egipt «vizirul faraonilor ca șef al justiției, care judeca pe demnitari și prezida tribunalul suprem», autorul socotește că identitatea de funcțiuni între *tităș* cretan și vizirul egiptean confirmă susținerea acestei ipoteze asupra etimologiei egiptene a cuvîntului grecesc.

În *concluzia* studiului său, autorul precizează că grecii au împrumutat aceste nume de șefi de la egeo-cretani, care au fost multe veacuri fie aliații egiptenilor, fie supușii lor «cum se pare că au fost grecii-aheieni o perioadă supuși lui Thoutmosis al III-lea (1504—1450 î.d.Hr.), care cucerise Creta — a cărei populație era aheiană — și Cipru». Încît este cu puțință ca grecii să fi împrumutat numirile egiptene pentru «șefi» direct din egipteană fără intermediul altei limbi.

De altfel, pe lângă acești termeni care au intrat și în greaca biblică, limba egipteană a dat nume de «șefi» și limbii ebraice vechitestamentare, încît dominația egipteană s-a întins multă vreme peste regiunea orientală a bazinului Mării Mediterane și peste ținuturi întinse din Orientul Apropiat. — (*Ion V. Georgescu*).

Calendarul creștin ortodox pe anul 1973 (în limba rusă), Editura Patriarhiei din Moscova, Moscova, 1973, 80 p.

Apărut cu binecuvîntarea Sanctității Sale Patriarhului Pimen, în cel de-al doilea an al activității Sale ca Patriarh al Moscovei și a toată Rusia, *Calendarul creștin ortodox pe anul 1973* este de fapt un îndrumător bisericesc, bogat împodobit și destul de cuprinzător.

Calendarul bisericesc pe anul 1973 are pe copertă imprimată imaginea bisericii «Sfînta Treime» unde se găsesc moaștele Sfîntului Serghie de Radonej, biserică de veche arhitectură bisericească (începutul sec. XV) și o pictură-monument originară din Lavra Troița-Zagorsk.

Îndrumarul se deschide cu chipul *Mîntuitorului atotîitor*, icoană din secolul al XV-lea (biserica Mînăstirii Pscov), după care urmează portretul Sanctității Sale Pimen, Patriarhul Moscovei și a toată Rusia.

La început este înfățișat calendarul general, sau îndreptat, apoi sînt rînduite pe două coloane cunoscutele îndrumări calendaristice ortodoxe, cu deosebirea că acum apare atît indicația calendarului îndreptat cît și a celui neîndreptat.

Ceea ce mărește utilitatea *Calendarului* pentru clerici și credincioși este faptul că fiecare lună, pe lângă cele trei coloane — stilul nou, ziua săptămîinii și stilul vechi —, are explicații tipiconale complete. Astfel, este indicat tipicul special, glasul de rînd, Apostolul și Evanghelia și mai ales, mărimurile, troparele și otpustul la slujba sfîntului respectiv. Praznicele împărațești, duminicile și sărbătorile mari sînt scrise cu roșu, iar zilele cu sfînți mai importanți sau evenimentele locale sînt redată cu literă neagră aldină, ceea ce dă paginii claritate și precizie. Lunile sînt despărțite prin cîte o imagine a vechilor mînăstiri iar majusculele sînt scrise cu caractere paleoslave.

Între p. 32—33 este reprodus în culori chipul «Prea Cuviosului Serghie de Radonej, făcătorul de minuni», icoană originală, avînd în mijloc pe sfînt binecuvîntînd, iar pe margini 17 scene importante din viața și activitatea sa, ca stareț al acestui sfînt așezămînt. Deasupra icoanei este indicată data morții, 1422, iar dedesubt, troparul de la Acatistul acestui sfînt.

Tot aici este înfățișat chipul Sanctității sale Pimen, binecuvîntînd pe credincioși cu ocazia hramului Marei Lavre (8 octombrie/25 septembrie/1972).

Paginile 40—47 ale *Calendarului*, cuprind chipul-bust al celor 77 mitropoliți și episcopi eparhioți ortodocși ruși din U.R.S.S. și străinătate, care constituie Sfîntul Sinod al Bisericii Ortodoxe Ruse, iar în paginile 48—49 este reprezentat chipul Sfîntului Mucenic Isidor Iorevski de la a cărui moarte s-au împlinit, în 1972, 500 de ani. Tot aici sînt redată patru imagini din incinta Academiei teologice, cu ocazia serbărilor de sfîrșit de an, iunie 1972, la care a participat însuși Sanctitatea sa Pimen, Patriarhul Moscovei și a toată Rusia.

Calendarul înfățișează în continuare un *Îndrumar alfabetic al tuturor sfinților*, cu luna și ziua unde se găsesc (p. 49—50).

Pentru uniformizarea cultului din timpul marelui post, calendarul redă, în întregime, slujba utreniei de luni din prima săptămână a sfântului și marelui post (p. 60—77), precum și rânduiala celorlalte zile ale acestei săptămâni (p. 77—78).

În încheiere este redată *Pascalія* pe anii 1973—1991 (p. 79), numai în calendarul neîndreptat, considerându-se data Sfințelor Paști comună tuturor Bisericii Ortodoxe.

Îndrumarul bisericesc pe 1973 își încheie paginile reproducând două recunoscute icoane vechi: Adormirea Maicii Domnului (biserica Mănăstirii Pscov — sec. XVII) și icoana Tuturor sfinților, de aceeași proveniență.

Condițiile grafice în care a apărut calendarul măresc importanța lui artistică făcându-l și mai accesibil. —(Diac. P. I. David).

Miron Nicolescu, *Dimitrie Cantemir — o personalitate pe măsura poporului român* în «Magazin istoric», anul VII, nr. 7 (76), iulie 1973, p. 7—10.

În cadrul unui interviu luat de Cristian Popișteanu în numele revistei de cultură istorică «Magazin istoric», Prof. Miron Nicolescu, președintele Academiei Republicii Socialiste România, înfățișează unele trăsături caracteristice ale personalității marelui savant, de renume mondial, Dimitrie Cantemir.

Înflăcărat patriot, Dimitrie Cantemir are marele merit de a fi afirmat și dovedit, cu trei secole în urmă, originea și continuitatea poporului român, fiind în această privință un precursor al istoriografiei românești contemporane. El scrie *Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor* într-o vreme când se ivise deja confruntarea dintre susținătorii și adversarii romanității poporului nostru. Cîteva decenii mai târziu, istoricul Sulzer avea să emită teoria antiromânească a emigraționismului; după el, în secolul al XIX-lea, Roesler și adepții săi au contestat continuitatea poporului român pe meleagurile patriei noastre, aducînd ca dovadă supremă argumentul «a silentio», acel «mileniu al tăcerii», dintre secolele al III-lea — al XIII-lea. Falsa teorie a emigraționismului a fost spulberată, după cum se știe, abia în vremea din urmă, datorită descoperirilor arheologice și cercetărilor aprofundate legate de analiza și critica textelor antice. Dar Cantemir, care la timpul său nu dispunea decît de puține izvoare, a intuit, cu logica sa strălucită și cu vastele sale cunoștințe privitoare la istoria națională și universală, că «numele și niamul... de atunci pînă acum necurmat au rămas», folosind tăcerea izvoarelor ca un argument pozitiv, care pledează în favoarea continuității de viață pe pămîntul românesc.

În *Hronicul* lui Cantemir apar și alte idei, ca aceea a colaborării pe diferite planuri a populației băștinașe românești cu popoarele migratoare, sau a egalității și unității dintre moldoveni și vlahi, ca urmare a originii lor romane comune. «Aceste idei — subliniază autorul — împreună cu altele, și adăugate valorii universale a operei lui Cantemir, îl fac pe savantul voievod aproape un contemporan al nostru».

Cu privire la universalitatea operei marelui cărturar moldovean, Prof. Miron Nicolescu subliniază că Dimitrie Cantemir a fost un precursor al enciclopedismului, dar el s-a impus printre intelectualii vremii sale mai ales ca istoric. Astfel, *Istoria Imperiului otoman*, a fost tradusă în franceză, germană și engleză, iar în manuscris au rămas traduceri în limbile rusă și italiană. Marii învățați ai timpului au cunoscut opera lui Cantemir și au elogiat-o. Ca semn de prețuire, Academia din Berlin și-a făcut o îndatorire de onoare din alegerea lui Cantemir, în 1714, ca membru al ei.

O altă caracteristică a operei cantemiriene e aceea că, fără a-și pierde caracterul de universalitate, ea e «profund românească». Ea nu poate fi înțeleasă și evaluată just decît prin raportarea ei la cultura și civilizația românească și — într-o anumită măsură — la cultura și civilizația sud-est europeană. De asemenea,

opera lui Cantemir trebuie înțeleasă în spiritul înaltului patriotism de care acesta a fost însuflețit și care a constituit pentru el imboldul puternic de a scrie pentru a-și face cunoscută țara în întreaga Europă.

Prof. Miron Nicolescu analizează și o altă trăsătură a personalității lui Cantemir, arătând marea varietate a domeniilor, a temelor și a subiectelor pe care acesta le-a tratat. Cantemir a fost nu numai un istoric de renume, ci și filozof, gânditor religios, cercetător în probleme de etică și logică, filolog, geograf, sociolog și muzicolog. Având în vedere aceste multiple preocupări, el poate fi socotit deci nu numai un precursor al enciclopedismului, ci un enciclopedist propriu-zis.

În încheiere, sînt menționate principalele manifestări coordonate în acest an de Comitetul Național pentru comemorarea tricentenarului nașterii lui Dimitrie Cantemir: o sesiune comună a Academiei R.S.R. și a Academiei de Științe Sociale și Politice, sesiuni științifice în institute și universități, filme, piese de teatru și scenarii, expoziții de cărți și filatelie, precum și editarea operelor cantemiriene, atît în limba română cît și în latină, germană, maghiară, franceză, engleză și rusă. Se semnalează că în curs de editare se află o prezentare succintă a personalității lui Cantemir, în cîteva limbi de largă circulație.

Interesul deosebit acordat tricentenarului amintit constituie dovada cea mai edificatoare a valorii naționale și universale pe care o cuprinde, înfruntînd timpul, opera lui Dimitrie Cantemir. — (Pr. Dumitru Soare).

Ladislau Gyémánt, *Acțiuni petiționare ale românilor din Transilvania în perioada 1834—1838*, în «*Studia Universitatis Babeș-Bolyai*», Series Historica, Fasciculus 2, 1971, p. 31—32.

Viața și activitatea lui Vasile Moga (1810—1848), primul episcop ortodox de neam român al Transilvaniei, după dureroasa dezbinare bisericească din 1698—1701, sînt cunoscute din lucrarea consilierului eparhial de la Cluj, Sebastian Stanca, apărută în 1939.

Studiul cercetătorului clujean L. Gyémánt aduce noi precizări asupra activității politice a episcopului Vasile Moga, în perioada 1834—1838. Încă din primii ani de păstorire, Vasile Moga a încercat, în limita posibilităților, să obțină din partea Curții din Viena anumite drepturi pe seama clerului și a națiunii sale. Astfel, în 1812 a călătorit la Viena, stăruind pentru îmbunătățirea situației clerului ortodox și pentru fixarea definitivă a reședinței sale la Sibiu. Începînd cu anul 1816, a trimis mai multe petiții la Curte, prin care cerea pentru preoții ortodocși, aceleași drepturi pe care le aveau și confrății lor din celelalte confesiuni. Memoriile sale au avut numai rezultate parțiale (un ajutor din «fondul sidoxial» pentru reședința episcopală și seminarul din Sibiu). Celelalte cereri ale episcopului Vasile au fost respinse, sub diferite forme. Abia «după 1830 s-au ivit împrejurările favorabile pentru reluarea luptei de emancipare a românilor transilvăneni», acțiune pe care episcopul Vasile Moga o întreprinde împreună cu episcopul Ioan Lemeny de la Blaj.

Într-o scrisoare din 24 noiembrie 1833, Vasile Moga propunea colegului său Ioan Lemeny de la Blaj să înainteze împreună un memoriu dietei Transilvaniei. Lemeny răspunde favorabil la 17 decembrie 1833. *Memoriul* a fost întocmit și înaintat Curții din Viena la 17 aprilie 1834.

În memoriul lor, cei doi episcopi români arătau că situația poporului român, care era cel mai vechi și mai numeros în Transilvania și purta toate sarcinile războiului și ale păcii, nu s-a schimbat cu nimic după Supplexul din 1791. Drept aceea, ei reinnoiesc cererile națiunii lor, sintetizate în recunoașterea egalității în drepturi cu celelalte națiuni ale țării, prin ridicarea la rangul de a patra națiune în Transilvania, invocînd felurite argumente de ordin juridic.

Cum era și firesc, memoriul celor doi vlădici a întîmpinat împotrivirea reprezentanților nobilimii, care — printr-o eventuală recunoaștere a națiunii române — își vedea propriile interese în primejdie.

După revenirea la viața constituțională prin convocarea dietei la Sibiu, în 1837 (dieta nu mai fusese convocată de 23 de ani), episcopul Vasile Moga pornește din nou la acțiune. La 26 februarie 1837 el adresa o circulară protopopilor, cerându-le să-i prezinte plingerile lor, îndeosebi cele cu privire la depozităriile de porții canonice, arestările abuzive și luarea dascălilor în armată. Între altele, scria: «Frăția ta să te socotești ce să cerem și noi clerul la adunarea țării acesteia, ca să nu treacă așa, să ne căim la urmă că noi nu ne-am rugat să dobîndim ceva». Circulara recomanda ca protopopii să se sfătuiască și cu «subordonații preoți», deci se urmărea angajarea întregii preoții ortodoxe în această acțiune. Memoriul a fost înaintat de Vasile Moga la 18 iulie 1837. Din memoriu rezultă starea tristă în care se găseau pe atunci preoții ortodocși, care erau arestați pe bază de simplă bănuială, tratați de autorități fără nici un respect, obligați să dea zeciuială din produsele lor, pe care trebuia chiar să le transporte în gospodăria pasturilor luterane. Remarcăm că în acest memoriu episcopul Vasile Moga cerea numai restituirea unor drepturi recent recunoscute de Curtea Imperială și care totuși nu erau respectate. Și în acest memoriu erau invocate ca argumente numărul mare al românilor, purtarea sarcinilor păcii și ale războiului într-o măsură mai mare decît celelalte națiuni, contribuția pe care o aduce la înflorirea agriculturii, a creșterii vitelor și a mineritului în principat. Aducea de asemenea și argumente istorice, invocînd documente și privilegii din care rezultă că preoții români au beneficiat, cu secole în urmă, de anumite drepturi.

Soarta memoriului din 1837 e asemănătoare cu a celui anterior. Citit în ședința dietală din 29 ianuarie 1838, memoriul a fost primit cu bunăvoință de regalistul catolic Nicolae Cserei, care l-a calificat drept «o cerere importantă și dreaptă a 2/3 din populația țării, de care legislația trebuie să se ocupe întrucît articolul LX din 1791 există doar pe hirtie». A cerut de asemenea să se instituie o comisie care, în decurs de o săptămînă să facă un raport asupra memoriului. Fiind însă ocupată cu alte probleme, dieta n-a mai luat în cercetare cuprinsul memoriului lui Vasile Moga, încît nu s-a ajuns la nici o măsură practică pentru traducerea sa în viață.

Episcopul Vasile și-a reînnoit cererile la 6 ianuarie și 6 aprilie 1842, în fața dietei întrunite din nou, profitînd de contradicțiile tot mai acute din rîndul privilegiatilor. Luat în dezbateri, deputații catolici încearcă să respingă cît mai multe puncte de memoriul episcopului ortodox român, iar deputații sași neagă existența unor abuzuri împotriva ortodocșilor pe «pămîntul crăiesc». În felul acesta, memoriul a rămas fără rezultat.

Deși fără nici un rezultat practic, memoriile din 1834 și 1837 pun în lumină nouă activitatea celor doi episcopi români, dar în același timp au servit ca bază unui nou memoriu comun din 1842, semnat de Vasile Moga și Ioan Lemeny. Acțiunile petiționare descrise mai sus constituie o parte integrantă a mișcării de emancipare a poporului din Transilvania de acum un veac și jumătate. — (Pr. Prof. Mircea Păcurariu).

Paul Mihail, Zamfira Mihail, *Manuscrise slave în colecții din Moldova* (I), în «Romanoslavica», XVIII, București, 1972, p. 263—319.

Depistarea și catalogarea manuscriselor slave aflate în țara noastră constituie o preocupare de seamă a Asociației slaviștilor din R. S. România.

Autorii arată, în introducerea lucrării prezentate, că după desființarea Patriarhiilor de Tîrnova și de Ipeac, manuscrisele slave aduse din Bulgaria și din Serbia pe teritoriul țărilor române, în secolele al XIV-lea — al XV-lea, au intrat în patrimoniul mînăstirilor și al cancelariilor. După aceea ele au fost copiate, la școli de caligrafie sau de către persoane izolate, ajungînd la desăvîrșire în ceea ce privește arta caligrafică și miniaturistică, servind astfel de model și altor țări. Concomitent, au continuat să intre în țara noastră numeroase manuscrise slave redactate în țările vecine.

Interesul pentru manuscrisele slave a slăbit începînd cu a doua jumătate a secolului al XVII-lea, cînd limba română devine dominantă în biserică și în administrație. Numeroase manuscrise slave aparținînd vechilor biblioteci minăstirești au fost distruse sau risipite în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea. În schimb, unele din ele au început să fie achiziționate de către persoane particulare și astfel s-a ajuns la constituirea primului fond de manuscrise slave al Bibliotecii Academiei Române, din colecțiile rămase prin donație de la episcopii Melchisedec al Romanului, Ghenadie Enăceanu și Dionisie Romano, ca și de la Grigore Tocilescu I. Docan și alții.

Există însă un mare număr de manuscrise slave — unele din ele foarte importante — care nu au intrat nici pînă astăzi în colecții publice și au rămas astfel necunoscute sau necercetate îndeajuns. În lucrarea de față, autorii semnalează un număr de 48 de manuscrise slave aflate în colecții particulare sau ecleziastice mai puțin cunoscute, aducînd astfel o contribuție de seamă la acțiunea Asociației slavistilor din România, de a cuprinde într-un viitor catalog general toate manuscrisele slave din țară scrise pînă la sfîrșitul secolului al XIX-lea.

Manuscrisele prezentate de Paul și Zamfira Mihail nu au fost incluse pînă în prezent în cataloage tipărite. Șase dintre ele au fost semnalate anterior, însă foarte sumar; de aceea acum au fost descrise integral, adăugîndu-se și descifrarea însemnărilor aflate pe ele. Astfel se poate spune că toate cele 48 de manuscrise prezentate sînt inedite. Dintre acestea, 32 reprezintă texte de cult, iar 12 reproduc scrieri rare, aparținînd lui Chiril al Beloozerului, Dimitrie al Rostovului, Sfîntul Ignatie Teoforul, patriarhul Nikon al Rusiei și starețul Paisie Velicicovschi. De asemenea, sînt prezentate cele două exemplare din *Leasvîța* Sfîntului Ioan Scărarul, copiate unul în Galiția și altul în Moldova, precum și manuscrisul cu «pripealele» monahului Filotei, fost logofăt al lui Mircea Voievod. Un interes deosebit prezintă manuscrisele care conțin și alte categorii de scrieri precum: *Nomocanonul* copiat în Moldova la începutul secolului al XVIII-lea, care e un document prețios pentru studiul dreptului scris în țara noastră; *Gramatica slavă* copiată la Mînăstirea Neamț care cuprinde sintaxa și morfologia limbii vechi slave și o *Psaltire versificată* alcătuită la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, — document care atestă încercările umaniste de laicizare a textelor sacre.

Copiate în Moldova, în Rusia, în Galiția, în Ucraina și la mînăstirea «Fîntina Albă», în redactare medio-bulgară, rusă sau ucraineană, manuscrisele se află în prezent în biblioteci particulare sau bisericești din Iași, Suceava, Roman și Roma-nești, județul Suceava.

Pentru prezentarea și descrierea manuscriselor, autorii s-au conformat normelor științifice de transcriere adoptate pentru cataloagele cele mai renumite.

Însemnările cu conținut variat de pe aceste manuscrise slave, de cele mai multe ori redactate în românește, contribuie la îmbogățirea cunoștințelor referitoare la circulația cărților și manuscriselor în țara noastră.

Închinată memoriei marelui slavist român Ioan Bogdan, prezenta lucrare atrage atenția asupra importanței unui sector încă puțin cercetat din istoria culturii noastre. — (Pr. D. Soare).

G. Bezviconi, *Necropola Capitalei*, București, 1971, 292 p.

Gheorghe Bezviconi (1910—1966) a fost unul dintre istoricii de seamă ai poporului nostru. El s-a remarcat de timpuriu și lucrările sale i-au adus foarte curînd recunoaștere și prețuire din partea istoricilor din țară și din alte țări, primînd numeroase premii și medalii românești și străine.

Activitatea sa publicistică, rod al unor cercetări asidue și conștiincioase, acoperă o perioadă destul de întinsă a istoriei poporului nostru iar rezultatele acestor cercetări au îmbogățit cu știri noi, inedite, bogate și precise, istoria, arta și literatura noastră. Între 1933—1940 a condus și a tipărit o valoroasă revistă istorică «Din trecutul nostru» în care a publicat o mulțime din rezultatele cercetărilor

sale, între care numeroase studii despre vechile familii boierești din Moldova și o prețioasă monografie științifică despre Manuc-bei, proprietarul Hanului Manuc.

După cel de-al doilea război mondial, și-a consacrat aproape în întregime preocupările sale studierii relațiilor româno-ruse, pe baza documentelor existente în arhivele și bibliotecile românești. În 1945 publică împreună cu N. N. Petrașcu *Relațiile româno-ruse*, iar în 1947 publică lucrarea *Călători ruși în Moldova și Muntenia*, lucrare premiată de Academia Română cu premiul «Năsturel»; în 1949 publică *Manuscrise rusești ale Academiei R.P.R.*, iar în 1962 apare lucrarea *Contribuții la istoria relațiilor româno-ruse (din cele mai vechi timpuri pînă la mijlocul sec. al XIX-lea)*, lucrare primită cu mult interes de către specialiștii din țara noastră și de cei din Uniunea Sovietică.

Încă din 1954 a terminat lucrarea *Necropola Capitalei* care apare în 1972, sub auspiciile Institutului de istorie «Nicolae Iorga». *Necropola Capitalei* este o prețioasă monografie despre Cimitirul Bellu din Capitală, cuprinzând bogate referiri și despre toate celelalte cimitire din București, ortodoxe sau aparținând altor culte religioase.

După o prefață semnată de cercetătorul și istoricul Dan Berindei, cartea prezintă o bogată parte introductivă care se ocupă de istoricul cimitirelor din București și de monumentele de artă din aceste cimitire.

După cum se știe, pînă în secolul trecut majoritatea cimitirelor se aflau în jurul bisericilor parohiale. Odată cu dezvoltarea orașului și cu sistematizarea lui, și luîndu-se în considerare și motivele de igienă, s-a pus problema scoaterii cimitirelor în afara barierelor orașului. La începutul secolului al XIX-lea problema aceasta s-a pus din ce în ce mai pregnant însă ea s-a putut realiza abia în a doua jumătate a acestui secol. Autorul a cercetat, pe cît i-a fost posibil, documentele vremii și a dat la iveală toate încercările de a se stabili cimitire comune în afara limitelor de atunci ale orașului București, precum și toate greutățile ivite în aplicarea acestui plan.

Abia în anul 1853 încep lucrările pentru amenajarea Cimitirului Bellu și tot în vara aceluiași an încep și lucrările construcțiilor necesare, după planurile întocmite de arhitectul Alexandru Orescu. Construirea capelei, pictarea ei și amenajarea terenului s-au terminat în vara anului 1855. Cimitirul Bellu începe să funcționeze la 21 septembrie 1858, cel dintîi cumpărător al unui loc de veci fiind C. A. Rosetti, după el urmînd Cezar Bolliac.

În același timp cu Cimitirul Bellu «ortodox», iau ființă și se organizează și celelalte cimitire ortodoxe și cele ale altor comunități religioase (cimitirul israelit de rit spaniol, cimitirul evreiesc «Filantropia», cimitirul Bellu catolic, cimitirul comunității evanghelice, cimitirul reformat, cimitirul armean, iar după 1877 și un cimitir musulman — Ghencea și altele).

Spre sfîrșitul secolului trecut s-au construit și capele în cimitirele mai importante: «Șerban Vodă», «Sfînta Vineri», «Sfînta Treime»-Ghencea, și «Reînvierea».

Capela din Cimitirul Bellu a fost zidită în stilul catedralei Karlsbad. Pictura a fost executată de pictorul Mihai Popp; mai tirziu capela a fost repictată de Dimitrie Belisarie și Artur Verona iar catapeteasma în lemn a fost sculptată de sculptorul Anghel Dima.

În partea consacrată monumentelor de artă din cimitirele bucureștene, autorul prezintă principalele monumente funerare (mausolee, capele, mozaicuri, statui, troițe), în special din Cimitirul Bellu, prezentîndu-le după numele arhitecților și ale sculptorilor care le-au făcut. Se găsesc aici lucrări vestite ale arhitectului Ion Mincu, promotorul mișcării de renaștere a arhitecturii românești, el însuși înmormîntat în acest cimitir, sub o troiță de lemn executată de arhitectul State Baloșin și de sculptorul C. M. Babic.

Sînt prezentate în continuare monumentele care aparțin arhitecților Ion Berindei, Gr. Cerchez, sculptorilor: Karl Storck, Ion Georgescu, Carol și Frederic Storck, Corneliu Medrea, Ion Jalea, Milița Pătrașcu și altora. Autorul face interesante aprecieri asupra acestor monumente subliniind importanța lor, regretînd dispariția și degradarea unora dintre ele și propunînd înființarea unui muzeu al

cimitirului. Este respinsă cu hotărîre părerea unor cercetători potrivit căreia majoritatea operelor arhitectonice și sculpturale din Cimitirul Bellu ar fi fost aduse din străinătate, dovenind cu argumente temeinice că ele sînt lucrate, cu mici excepții, de artiști autohtoni.

Reliefînd importanța istorică a Cimitirului Belu, autorul arată că nu se cunoaște în nici o altă țară un cimitir care să cuprindă singur mormintele ațîtor personalități proeminente ale țării respective. Pentru aceasta, mai mult decît oricare altul, Cimitirul Bellu oglindește trecutul țării noastre iar studierea monumentelor sale are o semnificație profund științifică.

Partea cea mai mare a cărții (p. 44—291), o constituie o listă alfabetică selectivă a celor înmormînați în cimitirele din București, în special a acelor din Cimitirul Bellu și de la Monumentul eroilor luptei pentru libertatea poporului și a patriei, pentru socialism. Această listă nu este o simplă enumerare de nume, pentru că, alcătuiind-o, autorul a întreprins o minuțioasă muncă de cercetător. El a studiat cu atenție busturile, statuile, capelele, monumentele, a citit inscripțiile de pe fiecare din ele și a confruntat aceste date cu cele înscrise în registrele aflate la Administrația cimitirelor și în alte documente întocmind astfel o lucrare de erudiție. La fiecare persoană amintită sînt trecuți anul nașterii și al morții, iar acolo unde s-a strecurat vreo greșală este dat anul corect în paranteză. Este de asemenea indicat locul unde se găsește fiecare mormînt și ocupația pe care a avut-o persoana respectivă încît avînd acest ghid la îndemînă, orientarea în cimitir este foarte ușoară.

Necropola Capitalei, lucrare inedită și originală, relevă marele tezaur cultural-artistic pe care îl reprezintă cimitirele bucureștene și în special Cimitirul Bellu, fiind o prețioasă sursă de informare în acest sens și oferind posibilitatea unor fructuoase utilizări. «Inventar al celor dispăruți ...important instrument de studiu genealogic, *Necropola Capitalei* — în care sînt incluse și date referitoare la teritoriul limitrof orașului propriu-zis — cuprinde într-o frescă însăși istoria României moderne și contemporane», întîlnindu-se în paginile ei numele făuritorilor statului modern român, ale majorității personalităților proeminente ale poporului nostru, din toate domeniile de activitate. — (*Pr. Dumitru Dima*).

Etienne D r i o t o n — Pierre Du B o u r g u e t, *Arta faraonilor*, traducere de Irina Mavrodin, prefață de Radu Florescu, București, Editura Meridiane, 1972, vol. I, 276 p. ; vol. II, 250 p. cu numeroase ilustrații.

Alcătuită de doi teologi romano-catolici, specialiști în egiptologie, cartea de față constituie o lucrare de istoria artei în sensul clasic al cuvîntului. Ea expune, într-o remarcabilă sinteză, istoria completă a artei egiptene cu accent principal pe contribuția pe care au adus-o faraonii în cadrul ei.

Pornind de la prezentarea în general a liniilor de dezvoltare și a caracterelor specifice ale acestei arte, cartea înfățișează sintetic istoria artei egiptene. Expunerea se face pe scheletul celor trei perioade ale istoriei imperiului egiptean: imperiul vechi, imperiul de mijloc și imperiul nou, cu o seamă de subîmpărțiri legate de desfășurarea în general a istoriei Egiptului.

Linia principală a dezvoltării artei egiptene este următoarea: în vechiul imperiu, caracterul suprauman al acestuia și concentrarea puterii în minile faraonilor pun bazele motivelor fundamentale ale întregii arte priprui-zise egiptene și le elaborează. În imperiul de mijloc, de la suprauman se trece la stabilirea unui echilibru între divin și uman. În timpul noului imperiu, simplitatea și unitatea dau «perioada cea mai atrăgătoare a artei faraonice».

Ultimul capitol al cărții, *Răspîndirea și permanența artei faraonilor*, subliniază influența acestei arte asupra artei umane în general. «Acest acord cu gîndirea și cu arta de astăzi e unul dintre cele mai importante titluri de glorie ale artei faraonilor».

De interes deosebit pentru noi este influența artei faraonilor asupra artei creștine.

Dezvoltarea teologică a conceptului de rege-zeu își are originea într-o tradiție cu rădăcinile înfipite în preistorie. În această perioadă metropola unei provincii este totodată sanctuarul, «casa» zeului și reședința cirmuitorului, care își primește autoritatea de la zeul respectiv.

În desfășurarea procesului de identificare a cirmuitorului cu zeul respectiv, o contribuție de seamă a fost adusă de preoți prin folosirea frecventă — în timpul ceremoniilor — a măștilor, care înzestrau personajul uman cu atributele și funcțiile celui a cărui înfățișare o lua.

În unificarea regatelor din sud și din nord (cca 3000 î. d. Hr.), rolul de unificator îl are zeul Horus-Șoimul. De acéea, zeul Horus-Șoimul se transformă în zeu dinastic suprem, cinstit în acest sens nu numai de aproape toate dinastiile, ci și de conducătorii de origine străină, ptolomei sau romani.

În timpul vechiului imperiu, faraonul devine «replica pe pământ a zeului Horus, zeu local care și-a asigurat supremația. Puterea lui este netăgăduită și el poruncește să i se înalte monumente vrednice de măreția sa atotstăpîitoare. Este, fără îndoială, din acest punct de vedere, moștenitorul unei întregi tradiții care îl face să aibă o foarte înaltă idee despre sine însuși. Dar, neîndoielnic, și primii faraoni ai vechiului imperiu, cei din dinastiile a III-a și a IV-a erau pe măsura acestei idei. Dovadă monumentele pe care le-au lăsat cu puternica lor sobrietate».

În timpul dinastiei a V-a, cînd concentrarea puterii de conducere în zeul Horus era amenințată, «clerul din Heliopolis a extins pe plan cosmic caracterul divin al regatului Horus, integrîndu-l pe acesta în zeul, de asemenea cu cap de șoim, Harakhti-Soarele, părinte al zeilor, și făcîndu-l pe rege «fiu al lui Râ», înzestrat cu o putere divină care se exercită nu numai asupra Egiptului, ci și asupra tuturor popoarelor de pe pământ». Această intervenție preotească nu face decît să încetinească procesul de declin.

În cadrul puținelor temple rămase din perioada imperiului vechi, un loc aparte îl dețin templele solare înălțate în cinstea regelui Râ, de către regii din dinastia a V-a, drept recunoștință față de clerul de Heliopolis, care îi înscăunase.

Unicul templu solar cercetat pînă acum este cel de la Abu-Gurob, situat între Gizeh și Sakkarah, și construit de regele Neuserre. El reproduce planul templului din Heliopolis, care a dispărut de mult.

Cu privire la mormîntul rupestru, autorii fac următoarea interesantă supoziție: «E greu de stabilit dacă mastabala rupestră reprezintă un monument al evoluției de la mastabala independentă la mormîntul rupestru. Dezvoltarea mormîntului rupestru și chiar a templului rupestru în Egiptul de mijloc și în Egiptul de sus, în epocile următoare, ne face mai curînd să presupunem existența unei concepții speciale despre împărăția morților, imaginată ca fiind alcătuită din caverne sau din întinderi pustii, și nu, ca în Deltă, din pămînturi roditoare cu veșnică primăvară».

Referitor la funcția statuilor, autorii subliniază că «statuile, mai mult decît arhitectura sau relieful, apar în timpul vechiului imperiu ca niște mărturii ale istoriei. Evoluția care se manifestă atît de evident în acest domeniu este un reflex al evoluției ideilor religioase și sociale, unele determinîndu-le pe celelalte».

Cu privire la democratizarea riturilor funerare în prima perioadă intermediară, autorii observă că «are loc o adevărată revoluție socială: individul, participînd la misterele lui Osiris, capătă drepturi religioase. Democratizarea riturilor funerare va contribui de acum înainte la însăși evoluția artei».

Despre chioșcul dedicat sărbătorii Sed, autorii ne informează: «Chioșcul consacrat sărbătorii Sed este un mic templu peripter (înconjurat de stîlpi sau coloane) înrudit, în virtutea acestei forme și în ciuda dimensiunilor mici, cu templul funerar al lui Mentuhotep I din Deir-el-Bahari.

Dintre străvîchile mituri funerare ale vechilor egipteni, unul — solar — a inspirat, sub vechiul imperiu, construirea piramidelor. Acest mit afirmă că «faraonul, fiul lui Râ și reprezentantul oamenilor pe lingă zei, pentru a supraviețui în viața de dincolo de moarte împreună cu supușii săi, se urcă după moarte în barca soarelui, care călătorește pe bolta cerească, unde strălucește din nou în fiecare

zi. Piramida sub care era îngropat, a cărei bază acoperea partea de nord a câmpiei dinspre apus, îi slujea drept rampă de acces și drept pedestal în vederea acestei întâlniri cu tatăl său. Originea tebană a faraonilor din timpul imperiului de mijloc și al noului imperiu sugera un alt simbol. Muntele din partea occidentală, spre deosebire de cel dinspre nord, se află în apropierea Nilului. El evoca, prin forma sa alungită, atitudinea unei vaci ingenunchiate, imagine naturală a zeiței Hator. Soarele la apusul lui părea că o fecundează în fiecare seară. Sămînța acestuia, pătrunzînd noaptea în măruntaiele muntelui, renăște zilnic la răsărit, ca un taur care saltă și ca un nou soare. Pentru a participa la această înviere, zilnică, trebuia să fii înmormîntat în muntele dinspre apus. Așa se explică prioritatea acordată Văii Regilor, Văii Nobililor și micii văi a meșteșugarilor din Deir-el-Medineh».

Procedeele magice sînt ilustrate și de *scenele funerare*, care au devenit tot mai numeroase în vederea asigurării unei protecții magice. «Sub dinastia a XXI-a, caracterul complex și mecanic al acestor reprezentări vădește o orientare și mai accentuată către formele magice, decadentă artistică ce corespunde sărăcirii inspirației religioase, rezultat al slăbirii puterii regale».

În legătură cu «mammisi-le» și rolul lor, autorii arată că «apar... la sfîrșitul epocii saite. Cuvîntul, care înseamnă «loc de naștere», face aluzie la *mitul teogamiei* la care recuseseră, se pare, și faraonii din dinastia V-a și care fusese preluat, sub formă de reprezentări «eficace», în templul funerar al lui Hatchepsut, și, la Luxor, în cel al lui Amenofis III. Utilizarea acestui mit avusese drept scop să autentifice autoritatea unor regi uzurpatori (dinastia a V-a), sau a unor suverani a căror filiație, fie feminină (Hatchepsut), fie prin căsătorie cu o prințesă străină (Amenofis III), risca să ducă la contestarea acelei autorități. Folosirea lui, într-o epocă în care cîrmuitorii nu mai pot pretinde — ei nemaifiind nici măcar de origine egipteană — că sînt din singele lui Horus, cînd, așadar, regele nu mai este zeu, vrednic de a fi adorat în templu, va permite, în schimb, ca aceiași cîrmuitori să fie considerați drept trimiși ai zeului Horus și mari preoți ai zeului Amon, ei putîndu-și astfel asuma autocrația faraonilor».

Aspectele prezentate mai sus ilustrează multiplele resurse și posibilități pe care religia egipteană le-a împrumutat artei egiptene, imprimîndu-i acesteia o pecete religioasă adîncă și pregnantă, care constituie caracterul ei cel mai original.

Citirea acestei interesante cărți lărgeste orizontul de cultură generală și îmbogățește cunoștințele cu privire la cultura și religia egipteană, care își dezvăluie mereu aspecte inedite. — (Pr. Prof. Corneliu Sirbu).



