STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a - ANUL XXVI — Nr. 7-8, SEPTEMBRIE — OCTOMBRIE 1974
BUCUREȘTI

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA a II-a - ANUL XXVI, Nr. 7—8, SEPTEMBRIE — OCTOMBRIE 1974

BUCUREȘTI

COMITETUL DE REDACŢIE :

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

Membri : *din partea Institutului teologic de grad universitar din Bucureşti ; P. C. Pr. Rector MIRCEA CHIALDA ; P. C. Pr. Conf. D. POPESCU ; din partea Institutului teologic de grad universitar din Sibiu : P. C. Pr. Rector ISIDOR TODORAN şi P. C. Pr. Prof. GRIGORIE T. MARCU.*

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

COLABORATORI

Înalt Prea Sfinţiţii Mitropoliţi şi Prea Sfinţiţii Episcopi, Prea Cucernicii Preoţi Profesori de la Institutele teologice de grad universitar, candidaţii la titlul de doctor în teologie, studenţii Institutelor teologice şi Prea Cucernicii Preoţi.

CUPRINSUL

A XXX-a aniversare a eliberării Patriei noastre de sub dominația fascistă — marea sărbătoare a întregului popor român 481

Studii și articole

Diac. Prof. N. I. Nicolaescu, *Scurt istoric al traducerii Sfintei Scripturi. Principalele ediții ale Bibliei în Biserica Ortodoxă Română* . . . 489

Pr. Prof. Grigorie Marcu, *Ideea de sinodalitate și prioritate apostolică în Noul Testament* 522

Pr. Doctorand Nicolae Stoleru, *Viața morală a soților în cadrul unirii conjugale creștine* 533

Doctorand Constantin Țuțuianu, *Bizanțul în Hronica lui Gheorghe Șincai* . 548

Doctorand Pr. Silviu Petre Pufulete, *Situația canonică și juridică a capelelor și paracliselor în Biserica Ortodoxă* 557

Din cronica și activitatea Institutelor teologice

In memoriam : *Profesorul Nicolae Dobrescu (1874—1914)*, de Pr. Prof. Niculae Șerbănescu 571

Iulian Ștefănescu (1880—1937), de Prof. Alexandru Elian 582

Preot Profesor Petre Vintilescu 592

Note bibliografice 599

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

*

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

*

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

A XXX-A ANIVERSARE A ELIBERĂRII PATRIEI NOASTRE DE SUB DOMINAȚIA FASCISTĂ — MAREA SĂRBĂTOARE A ÎNTREGULUI POPOR ROMÂN

În crugul istoriei seculare a poporului nostru sînt și rămîn înscrise evenimente și zile importante de care acest popor își va aduce aminte totdeauna cu o vie emoție, cu mîndrie și cu dragoste de trecutul său glorios. Dar nici una dintre aceste zile nu este marcată de măreția și valoarea deosebită pe care o reprezintă în istoria Patriei noastre ziua de 23 August, marea sărbătoare a poporului român.

Ziua de 23 August s-a înscris, începînd din anul 1944, cu slove de aur în cartea neamului și a Patriei noastre și a pătruns tot mai adînc în firea și în tradiția poporului ; iar aniversarea ei an de an, marchează cea mai entuziastă și mai măreață sărbătoare națională. Această zi este ziua de încununare a nesfîrșitelor lupte grele și pline de jertfe pe care poporul român le-a purtat de-a lungul veacurilor pentru libertate și pentru o viață mai dreaptă, mai bună și mai fericită. Simbol al împlinirii măreților năzuințe ale poporului român, ziua de 23 August reprezintă cea mai de seamă cotitură din istoria țării noastre, piatra de hotar pentru o nouă viață și începutul unui nou drum, drumul construirii societății socialiste. La 23 august 1944, prin insurecția armată națională antifascistă poporul nostru a scuturat de pe umerii săi lanțurile grele de asuprire și silnicie, de exploatare și nedreptate socială, s-a eliberat de sub dominația fascistă și a devenit liber și stăpîn pe destinele și pe bogățiile țării sale. De ziua de 23 August se leagă în mod nemijlocit ideea de independență națională și deplină suveranitate asupra unui teritoriu pe care s-a plămădit poporul nostru și de care acest popor își leagă toată ființa, existența și întreaga lui istorie.

Dar ziua de 23 August a marcat și biruința unei noi concepții despre viață, despre relațiile sociale dintre oameni, despre relațiile dintre neamuri, popoare și state. Cu ziua de 23 August se începe un nou capitol în istoria țării și a poporului nostru, pe filele căruia se înscriu mărețele înfăptuiri din viața cea nouă a Patriei, marile reforme din structura vieții sociale a poporului. Este lungul șir de reforme sociale, de schimbări structurale din viața socială și din economia țării, împreună cu cuceririle și realizările tot mai mari și mereu sporite din domeniul științei, culturii și artelor, ceea ce a transformat radical înfățișarea Patriei și viața poporului.

În acest an, la 23 August, cu un entuziasm nemaiîntîlnit, cu o vie bucurie și cu un nestăvilit elan patriotic, poporul român sărbătorește a XXX-a aniversare a eliberării Patriei de sub dominația fascistă și împlinirea a trei decenii de viață nouă, de realizări și înfăptuiri mărețe pe calea edificării societății socialiste multilateral dezvoltate din Patria noastră, Republica Socialistă România.

S-au scurs trei decenii de încordare și eforturi comune, prin care poporul român, călăuzit de înțeleapta conducere a Patriei noastre în frunte cu președintele Republicii, Domnul Nicolae Ceaușescu, a asigurat rezolvarea tuturor problemelor și împlinirea celor mai mărețe, legitime și vitale idealuri ale sale.

La acest popas de sărbătorire a mărețului eveniment — a XXX-a aniversare a eliberării Patriei — și de aniversare jubiliară — trei decenii de viață nouă — se cuvine să menționăm cu vie emoție și grăitoare aducere aminte, principalele etape marcate de poporul nostru în eforturile sale pentru dezvoltarea, propășirea și consolidarea vieții sociale, a vieții celei noi din țara noastră.

Evocarea acestor etape prezintă o deosebită valoare, deoarece «acum, la a XXX-a aniversare a eliberării — așa cum a relevat Domnul Nicolae Ceaușescu, președintele Republicii Socialiste România — poporul român se prezintă cu victorii istorice în toate domeniile vieții economice și sociale».

Încă din răstimpul celui de al doilea război mondial, mișcarea de rezistență din țara noastră, care a cuprins cele mai diverse clase sociale, a polarizat în jurul ei toate forțele patriotice înflăcărate de dorința de a apăra interesele naționale ale țării și tradițiile culturale-naționale ale poporului român. Formarea și organizarea Frontului Unic Muncitoresc și a Blocului Național Democratic au fost pivoții declanșării și susținerii insurecției armate naționale, care a înfăptuit restaurarea independenței și a suveranității naționale a României, la 23 August 1944. Acest eveniment a fost apoi punctul de plecare al unor profunde transformări din viața poporului, în care societatea românească a cunoscut continue prefaceri, garanție a instaurării unei noi orînduiri, orînduirea socialistă. Instaurarea primului guvern democrat (6 martie 1945) împreună cu abolirea monarhiei și proclamarea Republicii (30 decembrie 1947) au fost baza de plecare în afirmarea și garantarea libertăților publice și a drepturilor cetățenești și în același timp pilonul de întărire a libertății și independenței naționale, de garanție a edificării unei vieți noi și a propășirii economice și social-politice a țării. Poporul român, luînd în propriile sale mîini destinele sale, a putut trece la etapa de prefaceri economice și social-politice, care să transforme țara noastră dintr-o țară agrară înapoiată, într-o țară cu caracter industrial-agrar, cu o industrie dinamică în continuă dezvoltare prin aplicarea celei mai noi tehnologii și cu o agricultură modernă, mecanizată și socialistă în plină dezvoltare.

Cea mai eficientă cale și cel mai sigur mijloc de înaintare a țării noastre spre progres și civilizație trebuia asigurat acum printr-o cît mai largă și multiplă dezvoltare a industriei, în special a industriei producătoare de mașini și unelte ca bază pentru propășirea celorlalte ramuri ale industriei. De o remarcabilă importanță pentru industrializarea socialistă a țării noastre a fost naționalizarea principalelor mijloace de producție (11 iunie 1948), care a generat baza materială pentru crearea unui puternic sector socialist în economia națională și a asigurat tre-

cerea la dezvoltarea planificată a economiei naționale. Reînnoită an de an cu largul sprijin al conducerii de stat, prin aplicarea celor mai înaintate și mai noi cuceriri ale științei și tehnicii, industria socialistă a ajuns la un înalt nivel de dezvoltare, perfecționare și specializare. Astăzi industria națională a țării produce de 30 de ori mai mult decît în urmă cu trei decenii. Cele 9 miliarde tone de metal, ca și cele 55 miliarde Kwh de energie electrică produse în acest an de industria noastră a dat posibilitatea unei transformări radicale și a marcat dezvoltarea nemaiîntîlnită a economiei noastre naționale. Noi combinate și complexe industriale, noi fabrici și uzine au apărut pe întregul cuprins al țării, cele mai multe întreprinderi au fost reutilate cu utilaje moderne potrivit cu progresul științei și tehnicii pentru a asigura dezvoltarea bazei tehnice-materiale, numeroase construcții social-culturale au împînzit orașele și satele.

Paralel cu procesul de industrializare a economiei naționale s-a desfășurat socializarea agriculturi. Prin dotarea tehnică cu mașini și utilaje moderne, agricultura de stat și cooperatistă a ajuns la un înalt nivel de producție care să asigure necesitățile cerute de societatea socialistă. Transformarea socialistă a agriculturii a schimbat apoi profund aspectul relațiilor social-economice din satele noastre, pe care le-a apropiat tot mai mult de orașe, a pus baza unei continue dezvoltări a stării materiale și culturale a țărănimii și a creat premisa pentru trecerea la sistematizarea localităților rurale.

În cele trei decenii de dezvoltare a vieții sociale, o atenție specială din partea Statului a fost acordată dezvoltării învățămîntului, științei și culturii. Prin valorificarea tradițiilor științei și culturii naționale, a tezaurului bogat de valori spirituale și răspîndirea culturii în masele largi populare, ca și prin dezvoltarea rețelei de școli și instituții de cercetare științifică, s-a ajuns la mărețele succese, care au situat știința și cultura românească la un înalt nivel de dezvoltare, la afirmarea pe scară crescîndă în lumea contemporană și la aprecieri tot mai remarcabile pe plan mondial. Gradul înalt de dezvoltare a creației științifice și artistice românești contemporane a asigurat o mai largă desfășurare a schimbului de valori științifice și culturale cu alte state și popoare.

De aceeași atenție și același sprijin din partea Statului socialist s-a bucurat și ocrotirea sănătății poporului nostru. Ocrotirea familiei, celula de bază a societății, prin acordarea de ajutoare materiale sporite, ca și desfășurarea crescîndă a rețelei sanitare, mai ales în mediul rural, a înregistrat o dezvoltare, care a situat țara noastră printre statele cu un înalt nivel de asistență sanitară. Noile construcții de spitale, policlinici și case de nașteri, ca și creșterea numărului cadrelor sanitare, sînt tot atîtea mărturii evidente pentru deosebita grijă a statului față de buna stare a poporului nostru.

Dezvoltarea continuă a economiei noastre naționale a adus cu sine o tot mai substanțială sporire a calității vieții și o apreciabilă creștere a venitului național, care a asigurat ridicarea nivelului de trai al tuturor cetățenilor Patriei noastre. În cei 30 de ani de viață nouă, bunăstarea po-

porului nostru a crescut și această creștere se face remarcată prin întreita sporire a veniturilor populației din sectorul socialist al agriculturii, prin creșterea de 5 ori în general a veniturilor populației, prin construirea a peste un milion și jumătate de locuințe la orașe și peste două milioane la sate, prin majorarea salariilor, a pensiilor de asigurări sociale, a alocațiilor pentru copii, a burselor pentru studenți și prin sporirea producției și o largă diversificare a bunurilor de larg consum.

Dezvoltarea impetuoasă a economiei naționale, creșterea venitului național și ridicarea nivelului de trai al poporului în cea mai mare măsură și-au găsit expresia în proclamarea Republicii Socialiste România și aprobarea noii Constituții (21 august 1965). Noua lege fundamentală a Statului a consfințit stadiul de dezvoltare a societății socialiste românești și a trasat principiile de bază ale orînduirii sociale și de Stat din țara noastră, garantînd prin crearea condițiilor corespunzătoare, o sporire continuă a venitului național prin permanenta perfecționare a mijloacelor de producție și creșterea productivității, o dezvoltare crescîndă a bunei stări materiale și culturale a întregului popor. Noua Constituție asigură cadrul favorabil pentru manifestarea liberă, suverană și independentă a tuturor cetățenilor, lichidînd orice forme de inegalitate și discriminare națională. Ea a creat condiția pentru afirmarea liberă în viața socială a tuturor cetățenilor, indiferent de naționalitate. S-a creat astfel starea juridică pentru afirmarea și promovarea unității politice și morale a poporului nostru.

Datorită înțeleptei Conduceri a Statului nostru și a legislației socialiste, în Patria noastră problema națională și-a găsit cea mai echitabilă și judicioasă rezolvare. Naționalitățile conlocuitoare își pot îmbogăți patrimoniul lor cultural prin folosirea limbii materne în învățămînt, în cărțile, revistele și ziarele care se tipăresc. Fără nici o discriminare de neam sau de credință religioasă, aceste naționalități se bucură, alături de români, de aceleași libertăți cetățenești și de aceleași drepturi înscrise pentru toți cetățenii Patriei în Legea ei fundamentală.

Unitatea moral-politică și coeziunea dintre români și celelalte naționalități conlocuitoare și-a găsit cea mai vădită expresie în constituirea și organizarea Frontului Unității Socialiste (19 noiembrie 1968). Ca formă superioară de afirmare și întărire a unității și solidarității tuturor fiilor Patriei noastre și drept cel mai larg organism democrat, cu caracter reprezentativ, Frontul Unității Socialiste asigură unitatea de voință și acțiune a întregului popor, chemat să asigure dezvoltarea liberă și independentă a Patriei, propășirea ei continuă materială și culturală, afirmarea și sporirea prestigiului ei pe plan intern și extern. Acest lucru a fost marcat în mod cu totul special de Președintele Republicii și Președinte al Frontului Unității Socialiste, Domnul Nicolae Ceaușescu, în cuvîntul rostit la primul Congres al acestui organism : «El constituie expresia unității întregului nostru popor în lupta pentru înfăptuirea politicii de construcție socialistă, de pace și colaborare internațională a României».

Unitatea moral-politică a tuturor cetățenilor Patriei noastre s-a manifestat cu o vădită pregnanță la alegerea în unanimitate și investirea în cea mai înaltă și de răspundere funcție de stat a Domnului Nicolae Ceaușescu ca președinte al Republicii Socialiste România (28 martie 1974). Alegerea ca președinte al Republicii a Domnului Nicolae Ceaușescu, «omul care a dat atît de mult Patriei și poporului său, cauzei mari a socialismului, colaborării pașnice între popoare, progresului, civilizației umane și păcii», nu este numai simbolul unității poporului nostru, ci și expresia recunoașterii meritelor sale nepieritoare și garantul de făurire a societății noi românești tot mai prosperă și mai fericită. Remarcînd mărețele înfăptuiri din cele trei decenii și remarcabilele succese cu care poporul român a întîmpinat a XXX-a aniversare a eliberării Patriei, Domnul Președinte Nicolae Ceaușescu, a subliniat că toate acestea asigură «ridicarea României pe noi culmi de progres și civilizație, înaintarea pe calea societății socialiste multilateral dezvoltate, spre comunism».

În cei 30 de ani de mari și substanțiale prefaceri și transformări din viața poporului nostru, Patria noastră a înregistrat succese deosebite și în domeniul relațiilor externe cu alte state și popoare. Potrivit principiilor înscrise în Constituție, țara noastră a depus toate eforturile ca în viața internațională să fie instaurată o atmosferă de pace și bunăînțelegere, de prietenie cu toate țările socialiste și de colaborare și coexistență pașnică cu toate statele, indiferent de orînduirea lor socială.

Peste tot țara noastră s-a dovedit a fi un factor activ și constructiv în politica internațională. În numeroasele documente, expuneri și intervenții la O.N.U., la Conferința general-europeană pentru securitate și cooperare, ca și în cadrul lucrărilor altor organisme mondiale, cuvîntul reprezentanților țării noastre s-a făcut auzit și s-a bucurat de o înaltă și largă apreciere din partea tuturor. În toate ocaziile, țara noastră a afirmat cu tărie principiile de bază ale politicii sale externe : de respectare a suveranității și independenței naționale, a deplinei egalități în drepturi a tuturor popoarelor, a neamestecului în treburile interne ale altor state, a avantajului reciproc și al renunțării la forță și la amenințarea cu forța în soluționarea problemelor și conflictelor litigioase dintre state. Toate acestea sînt principii pe care Domnul Nicolae Ceaușescu, președintele Republicii, le-a afirmat cu autoritate și tărie în numeroasele vizite făcute în alte țări, ca și în contactele și convorbirile cu conducătorii altor state. Nici unul dintre conducătorii de state din vremea noastră nu a vizitat și nu a primit vizita altor conducători, ca Președintele țării noastre, care în numeroasele vizite făcute unor state din Europa, Asia, Africa și America s-a dovedit a fi un adevărat sol al păcii, înfrățirii și colaborării dintre state.

Promovînd, în mod constant principiile de coexistență pașnică și de largă colaborare cu toate statele, țara noastră se bucură astăzi de un real și legitim prestigiu pe arena mondială. Datorită politicii de pace și colaborare cu toate țările, România întreține relații diplomatice și co-

merciale cu peste 120 de state. Numai în ultimii cinci ani volumul comerțului exterior al țării noastre a înregistrat o creștere de 78 la sută, avînd o diversificare tot mai sporită ; iar schimburile tehnico-științifice și culturale s-au intensificat. «Se poate spune — a remarcat Domnul Președinte Nicolae Ceaușescu în cuvîntarea sa la a XXX-a aniversare a eliberării Patriei noastre — că niciodată, în îndelungata sa istorie, poporul român nu a avut atîția prieteni ca astăzi, politica de pace și colaborare, a României, bucurîndu-se de un legitim prestigiu internațional». Cea mai pregnantă mărturie a recunoașterii politicii de destindere, pace și prietenie a țării noastre, este decernarea în semn de omagiu și recunoștință, Președintelui Nicolae Ceaușescu a premiului anual pe 1974 al Fundației «Guvernatorul Émile Cornez» și a plachetei de argint a provinciei Hainaut din Belgia.

Avem astăzi fericirea de a trăi într-o epocă nouă, mai bună și mai fericită. Este epoca socialistă nouă în care poporul român, în deplina sa unitate de voință și acțiune, se bucură de un real progres în toate domeniile și de o viață tot mai îmbelșugată, care îi asigură un viitor tot mai luminos și o afirmare continuă, pe plan politic, economic, tehnic-științific, și cultural în concernul celorlalte popoare ale lumii. Toate acestea sînt încununarea strădaniilor comune de apărare și dezvoltare a valorilor materiale și culturale, de înfăptuiri remarcabile după succesul mărețului act de la 23 August 1944.

*

În epoca de viață nouă, clădită de poporul nostru în cele trei decenii sub îndrumarea înțeleaptă a Conducerii țării, Biserica Ortodoxă Română s-a încadrat pe deplin și a sprijinit lucrarea de înnoire a Patriei noastre. Strîns legată în tot trecutul ei istoric de soarta credincioșilor ei și a întregului nostru popor, Biserica noastră a înțeles să fie totdeauna alături de eforturile comune ale acestui popor în afirmarea și înfăptuirea măreților săi idealuri de libertate și dreptate, pentru sporirea și întărirea dragostei față de țară și popor, față de glia străbună și față de legea strămoșească. Împărtășind cu poporul amarul zilelor de suferințe și lipsuri, și bucuria zilelor de succese, Biserica Ortodoxă Română a arătat o largă înțelegere față de nevoile sociale ale acestuia. Potrivit doctrinei sale, și potrivit misiunii sale tradiționale, Biserica noastră s-a identificat continuu cu năzuințele de unitate națională și bunăstare ale poporului nostru. Ea și-a afirmat totdeauna crezul de a sluji lui Dumnezeu și a sluji omul.

Era firesc deci ca la început de veac nou în istoria țării și a poporului nostru, Biserica Ortodoxă Română să fie iarăși alături de fiii ei și să se angajeze profund și conștient în realitățile vieții sociale de la noi. Încă de la începutul înscăunării sale la conducerea Bisericii Ortodoxe Române, Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian a subliniat chemarea și datoria clerului și credincioșilor de a promova și sprijini în viața socială a poporului duhul păcii și al înfrățirii, al dreptății și al cinstei, al muncii și al ordinei.

Ierarhi, preoți și credincioși au răspuns la chemarea conducerii Bisericii prin sprijinul și contribuția lor la realizarea măreților transformări și înfăptuiri din viața poporului român. Peste tot conducerea Bisericii noastre a stăruit ca preoții să nu fie numai slujitori ai lui Hristos, ci și cetățeni devotați ai țării, slujind cu devotament și abnegație ambele altare, al Bisericii și al Patriei. «Să nu uităm — a spus Prea Fericirea Sa la 20 de ani de patriarhat — că țara noastră se află într-o epocă de mari prefaceri și înnoiri sociale. Este o datorie sfîntă și națională a Bisericii Ortodoxe Române să-și dea contribuția sinceră și nepreocupetită, prin ierarhii, clerul și credincioșii ei, la aspirațiile și eforturile poporului român pentru progres, fericire și pace».

Prin ierarhii și clerul ei, Biserica Ortodoxă Română a fost prezentă la toate acțiunile de înnoire socială din cele trei decenii, conștientă că în felul acesta își îndeplinește chemarea de a sluji omenirea, își dovedește dragostea ei față de Patrie și față de poporul în mijlocul căruia își îndeplinește misiunea. În climatul de libertate, egalitate și autonomie acordat și garantat de Stat cultelor din țara noastră, Biserica noastră a îndrumat clerul spre noua orientare în problemele vremii, prin pastoralele și îndrumările ierarhilor, prin cursurile de îndrumare misionară și socială, prin conferințele preoțești, prin studii și articole publicate în revistele bisericești, dar mai ales prin acel «apostolat social» inițiat și îndrumat de Întîistătătorul ei, Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian.

În spiritul de unitate și frățietate instaurat în țara noastră între toți cetățenii ei, indiferent de naționalitate și credință religioasă, Biserica Ortodoxă Română, la inițiativa Întîistătătorului ei a promovat cu consecvență raporturile de prietenie și colaborare dintre toate cultele printr-un ecumenism local interbisericesc și interteologic. Biserica noastră s-a dovedit a fi un factor activ în întărirea și dezvoltarea unității spiritual-morale a poporului nostru și prin aderarea ei la Frontul Unității Socialiste. Aducînd la cunoștința Conducerii noastre de Stat hotărîrea de adeziune la Frontul Unității Socialiste, în numele tuturor cultelor din țara noastră, Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian, a declarat : «După cum în organismele intercreștine și interbisericești din care facem parte, noi am înțeles să slujim, odată cu scopurile noastre religioase și interesele țării noastre, tot astfel înțelegem ca ,participînd la munca Frontului Unității Socialiste, să ne îndeplinim o sarcină de mare răspundere : slujirea Patriei și sprijinirea eforturilor ei pentru ridicarea nivelului de viață al poporului nostru, pentru apropierea dintre popoare, pentru înțelegere, dreptate socială și pace trainică în lume».

Întîmpinînd cu același entuziasm și vie emoție, și împărtășind aceeași bucurie împreună cu întregul popor, conducerea Bisericii noastre a înțeles să dea expresie profundelor sentimente care însuflețesc clerul și credincioșii ei față de țara noastră la marea sărbătoare a poporului român : A XXX-a aniversare a eliberării Patriei de sub dominația fascistă.

În ședința festivă de la 20 august 1974, Sfîntul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a subliniat și a mărturisit în Mesajul adresat Domnului Președinte, Nicolae Ceaușescu, nu numai avîntul creator al poporului român «pe drumul celei mai înfloritoare propășiri economice, culturale, politice și sociale», ci și deosebita apreciere de care se bucură țara noastră în lumea contemporană. «Avem înăuntru o țară frumoasă» — se spunea în acest Mesaj — cu oameni uniți, înfrățiți între ei, cu oameni care nu precupețesc nici un efort pentru continua dezvoltare și înflorire a Patriei, pentru asigurarea independenței și suveranității ei, iar prin susținerea și promovarea cu energie a celor mai echitabile principii de conviețuire între state și popoare, țara noastră se bucură de o largă apreciere în toată lumea și este socotită între țările care au adus cea mai substanțială contribuție la instaurarea unui climat de pace și cooperare între state și popoare».

Stăpînită de aceleași sublime sentimente și călăuzită de un înalt patriotism, conducerea Bisericii noastre a asigurat apoi în cuvinte vibrante, pe Domnul Nicolae Ceaușescu, președintele Republicii, că «Biserica Ortodoxă Română, împărtășind bucuria realizărilor celor trei decenii de viață nouă, își va spori și în viitor rîvna și lucrarea ei de sprijinire a tuturor acțiunilor obștești pentru propășirea Patriei, pentru apărarea independenței și suveranității ei, pentru creșterea prestigiului țării și a poporului nostru în toată lumea».

STUDII ŞI ARTICOLE

Diac. Prof. N. I. Nicolaescu

SCURT ISTORIC AL TRADUCERII SFINTEI SCRIPTURI. PRINCIPALELE EDIŢII ALE BIBLIEI ÎN BISERICA ORTODOXĂ ROMÂNĂ

Cele dintîi traduceri ale Sfintei Scripturi. — Opera de traducere a Sfintei Scripturi, cartea de căpetenie a creştinismului, are o foarte lungă şi instructivă istorie. Pentru Vechiul Testament, punctul ei de plecare se află în veacul al şaselea înainte de Hristos, cînd căpeteniile religioase ale iudeilor palestinieni, de curînd înapoiaţi în patrie, şi-au dat seama că, în timpul exilului babilonic, vechea limbă ebraică — în care erau scrise şi fuseseră folosite pînă atunci cărţile lor sfinte — trecuse în rîndul limbilor moarte şi că locul ei îl luase, pînă şi în Iudeia, o altă limbă, *aramaica.*

Renaşterea religioasă şi naţională a iudaismului postexilic, care era concepută ca o restaurare integrală a credinţei şi datinilor strămoşeşti, îşi avea reazemul principal în respectul nutrit de toţi iudeii faţă de cuvîntul lui Dumnezeu din cărţile scrise de Moisi şi de Prooroci. Cu excepţia cîtorva bătrîni mai instruiţi şi mai evlavioşi, care nu-şi uitaseră limba strămoşească, graiul acestor străvechi cărţi nu mai era însă accesibil decît învăţaţilor din noua generaţie. Acestora le-a revenit aşadar sarcina de a le transpune în aramaică, limba cea nouă a întregului popor şi mijlocul de comunicare a iudeilor cu popoarele vecine.

La început, traducerea se făcea pe cale orală şi spontan, în adunările de cult din sinagogi, unde se citeau şi se explicau periodic fragmente din cărţile sfinte. Cu vremea, au apărut şi traduceri scrise, însoţite mai totdeauna de scurte glose exegetice. Pe primul loc, în atenţia sinagogilor şi a traducătorilor, s-au aflat totdeauna cele cinci cărţi ale lui Moisi. Aceste traduceri şi comentariile însoţitoare au dat naştere colecţiilor denumite *Targumi,* cuvînt aramaic care la origină însemna «traduceri» şi care mai pe urmă a dobîndit înţelesul de parafraze, note explicative, comentarii. Cele mai de seamă colecţii de acest fel, din cîte au ajuns pînă la noi, sînt Targumul atribuit lui Onkelos, Targumul lui Jonatan, Targumul Jerusalmi I, Targumul Jerusalmi II şi Targumul Samaritean, toate datînd dinainte de era noastră.

Următorul pas înainte pe calea traducerii cărţilor Vechiului Testament a fost făcut, după trei secole, de învăţaţii iudei din oraşul egiptean Alexandria, mare centru cultural în vremea aceea şi patria adoptivă a unei însemnate colonii de iudei. Aceştia au tradus în limba greacă (în «dialectul comun»), într-o perioadă de cîteva generaţii (sec. III şi II î.e.n.), toate cărţile Vechiului Testament ebraic. Traducerea era ce-

rută de faptul că și iudeii din diaspora părăsiseră vechea limbă ebraică și nu cunoșteau aramaica, spre a se putea folosi de targumii apăruți în Palestina. Limba lor curentă era de multă vreme greaca, care, în urma cuceririlor lui Alexandru cel Mare și a expansiunii culturii elene, se răspîndise — în dialectul comun, numit și dialectul alexandrin — în mai toate ținuturile din bazinul Mării Mediterane și devenise vehicolul schimburilor de idei între popoarele din acea parte a lumii.

Autorii acestei traduceri au adăugat în canonul biblic al Vechiului Testament și scrierile sfinte care apăruseră după exilul babilonic și care fuseseră scrise direct în limba greacă. Aceste traduceri în grecește ale cărților ebraice din canonul palestinian și noile cărți primite în canonul biblic alexandrin au alcătuit colecția denumită *Septuaginta,* care s-a bucurat de la început de o încredere egală cu cea atribuită textului ebraic original și care a ajuns destul de curînd să fie folosită și în sinagogile din Palestina, mai ales în sinagogile iudeilor zișiși eleniști.

Istoria controverselor religioase, care n-au lipsit mai niciodată din sînul iudaismului postexilic și care îmbrățișau o mare varietate de teme, n-a înregistrat nici o atitudine de neîncredere cu privire la fidelitatea traducerii din Septuaginta față de textul original și nici o opoziție față de primirea în canonul biblic a cărților apărute după exil. Nu s-au ivit obiecții nici cu privire la faptul că, în Septuaginta, cărțile mai noi n-au fost așezate la sfîrșit, ca un grup deosebit sau ca un adaus suplimentar, ci erau intercalate cu cele vechi. Aceasta arată că, pentru iudei, noile scrieri primite în canon aveau aceeași valoare și autoritate cu cele din vechea Biblie ebraică.

Demn de remarcat este și faptul că învățații iudei din Palestina și din diaspora n-au manifestat vreo neîncredere nici cu privire la capacitatea limbilor aramaică și greacă — pe care, ca limbi ale opresorilor, ar fi putut fi ispitiți să le privească cu antipatie — de a exprima ideile dumnezeiești din Sfînta Scriptură. Ba unii au mers chiar atît de departe cu admirația și elogiile la adresa Septuagintei, încît au susținut că cei care au tradus-o din ebraică au lucrat, ca și sfinții autori ai originalelor cărților biblice, sub călăuzirea, supravegherea și inspirația directă a Duhului lui Dumnezeu.

Cele mai multe din traducerile apărute în primele veacuri creștine au fost făcute, pentru cărțile Vechiului Testament, după textul grecesc al Septuagintei. Septuaginta n-a rămas însă, în această epocă, singura versiune greacă a Vechiului Testament. Sfîntul Iustin Martirul și Filosoful și apologetul Tertulian atestă că, și pe vremea lor, Septuaginta era folosită cu respect în toate sinagogile din diaspora. Cum însă, în controversele religioase dintre creștini și iudei, pe tema concordanței de netăgăduit dintre străvechile profeții mesianice din Vechiul Testament și viața întemeietorului creștinismului — controverse în care și unii și alții se foloseau de textul Septuagintei —, creștinii ieșeau mai totdeauna biruitori, reprezentanții iudaismului au început să devină ostili Septuagintei și s-o înlocuiască cu noi traduceri în limba greacă. Așa au apărut, în secolul II și III, traducerile efectuate, pentru uzul sinagogilor, de către

Aquila, Teodotion şi Symach şi alte cîteva menţionate de Origen în scrierile sale şi transcrise parţial în monumentala sa lucrare *Hexapla.*

Transpunerea cuvîntului lui Dumnezeu în limbile aramaică şi greacă arată că iudaismul, care pînă în zilele noastre a rămas credincios străvechilor sale datini religioase, n-a atribuit niciodată vreunei limbi caracterul de «limbă sfîntă» şi n-a împărtăşit prejudecata că numai unele limbi ar fi apte şi vrednice să exprime, pe înţelesul tuturor, ideile sfinte pe care Dumnezeu le-a comunicat aleşilor săi pe calea Revelaţiei supranaturale. Iar acest fapt a slujit răspîndirii credinţei monoteiste şi nădejdii mesianice între neamuri, pregătind astfel terenul duhovnicesc în care avea să fie semănat cuvîntul Evangheliei lui Hristos.

Vechile traduceri creştine ale Sfintei Scripturi. — Creştinii, ale căror cărţi sfinte au fost scrise direct în dialectul comun al limbii elene — cu excepţia Evangheliei după Matei, care a fost scrisă întîi în aramaică şi după aceea în greacă —, au preluat de la iudei canonul biblic al Vechiului Testament, cu toate cărţile aflate în Septuaginta şi l-au completat cu cele douăzeci şi şapte de cărţi ale Noului Testament. Iar cînd aria misionară şi structura lingvistică a Bisericii s-au lărgit, Sfînta Scriptură — în dubla ei componenţă : Vechiul şi Noul Testament — a fost tradusă, rînd pe rînd, într-o mulţime de alte limbi : *siriacă* (Peşitta, sec. II); Filoxeniană (sec. VI); a lui Paul de Tella (sec. VII); *latină* (Vetus Itala (sec. II) ; Vulgata efectuată de Fericitul Ieronim între anii 390—405) ; *bohairică* şi *sahidică* (sec. II—III), *gotică* (sec. IV), *armeană* (sec. V), *georgiană* sau *gruzină* (sec. V), *etiopiană* (sec. V—VI), *slavonă* (sec. IX), *arabă* (sec. X), *germană* (sec. XI—XIII), *franceză* (sec. XII—XIII), *italiană* (sec. XIII), *spaniolă* (sec. XIII), *engleză* (sec. XIII—XIV), *poloneză* (sec. XIII—XV). Alte cîteva traduceri vechi cuprind doar unele cărţi biblice, pe primul loc situîndu-se Psaltirea şi Evangheliile, cărţi utilizate integral în serviciul liturgic al Bisericilor Ortodoxe.

Din istoricul, varietatea şi autoritatea acestor traduceri ale Bibliei, se desprinde constatarea că nici Biserica creştină dinainte de Marea Schismă de la 1054, cînd s-a rupt în două Trupul tainic al lui Hristos şi dinainte de Reforma protestantă din veacul al XVI-lea, care a deschis procesul unor noi dezbinări între creştini, n-a cunoscut prejudecata că numai anumite limbi ar fi chemate să exprime cuvîntul lui Dumnezeu din Sfînta Scriptură şi să fie sfinţite prin utilizare liturgică. Interesul Bisericii din epoca patristică s-a îndreptat în permanenţă nu spre slova care, ca tot ce este omenesc, îmbătrîneşte şi moare, ci spre ideile dumnezeieşti care sînt neschimbătoare şi veşnice şi care, după porunca lui Hristos (Matei XXVIII, 19—20), se cer a fi vestite în toate limbile de pe suprafaţa pămîntului.

De aceea Biserica veche nu numai că n-a oprit, ci chiar a sprijinit traducerea Sfintei Scripturi în limbile vorbite de grupările etnice din sînul ei şi s-a îngrijit de revizuirea şi înlocuirea traducerilor care se învechiseră şi nu mai erau înţelese cu uşurinţă de credincioşi.

Obiceiul Bisericii apusene de a folosi numai limba latină în cult, în învăţămîntul pentru pregătirea clerului, în actele oficiale, în discuţiile teologice şi adesea chiar în predică şi mai cu seamă decretul prin care Conciliul Tridentin (în sesiunea a IV-a din 8 aprilie 1546) a impus versiunea Vulgata ca text autentic şi oficial al Bibliei pentru toţi credincioşii romano-catolici, au descurajat — iar uneori chiar au frînat, dată fiind posibilitatea loviri traducătorilor cu aspre pedepse bisericeşti — orice nouă iniţiativă de a transpune Sfînta Scriptură în limbile moderne.

Declarînd că Biblia latină din versiunea Fericitului Ieronim este întru totul conformă cu originalul, episcopii întruniţi în Conciliul Tridentin au ignorat faptul că, chiar după spusele Fericitului Ieronim, nici un traducător nu este în stare să redea cu fidelitate absolută ideile cuprinse în textul original al cărţilor biblice şi că Vulgata însăşi conţine numeroase greşeli de traducere şi inexactităţi, şi aceasta nu numai la versete care ar putea fi socotite oarecum secundare sub raportul credinţei sau al moralei, ci uneori chiar în pericope cu caracter vădit doctrinar.

Ideea despre existenţa unor limbi privilegiate din punct de vedere religios a apărut tîrziu, spre sfîrşitul evului mediu. Obîrşia ei trebuie căutată în metodele de luptă ale cercurilor eclesiastice din Apus, care se opuneau înnoirilor bisericeşti propuse de prereformatori şi înfăptuirilor culturale iniţiate de Renaştere. Au fost prezentate ca «sfinte» mai întîi cele trei limbi în care s-a scris, din porunca lui Ponţiu Pilat, tăbliţa pusă pe crucea Mîntuitorului, la răstignire: «Iisus Nazarineanul, Împăratul Iudeilor. Şi acest titlu ... era scris în ebraică, greacă şi latină» (Ioan XIX, 19—20). Prea puţini ştiau însă că nu era vorba de ebraica biblică, limbă de mult părăsită, ci de aramaica vorbită în vremea aceea în Palestina. În părţile noastre, a fost prezentată ca «sfîntă» — de cercurile opuse înnoirilor culturale în viaţa Bisericilor care adoptaseră în cult limba slavonă — şi slavona din secolul IX, deşi românii n-au vorbit-o niciodată.

Faptul că unele limbi din vechime au devenit biblice, prin munca traducătorilor şi că au fost introduse, prin măsuri administrative, şi în serviciul liturgic al unor Biserici, nu le-a sustras procesului firesc al îmbătrînirii, căci mai toate au intrat, după o perioadă mai lungă sau mai scurtă, în rîndul limbilor moarte şi au trebuit să fie înlocuite atît în Biblie cît şi în cult. De acest lucru s-a convins, în cele din urmă, şi conducerea Bisericii Romano-Catolice, care a hotărît, la Conciliul II Vatican, ca episcopatul din fiecare ţară să aibă libertatea de a introduce în cult, treptat sau dintr-o dată, limba vie a credincioşilor şi să renunţe astfel la anacronica datină a monopolului limbii latine asupra serviciilor divine oficiate în bisericile romano-catolice.

Într-adevăr, multe din limbile în care a fost tradusă Sfînta Scriptură au intrat în categoria limbilor moarte, ca şi ebraica din textul original al Vechiului Testament, aramaica din Targumi — pe care au vorbit-o Domnul nostru Iisus Hristos, Sfinţii Apostoli şi cei dintîi creştini din Palestina — şi greaca din Septuaginta, din textul orginal al Noului

Testament şi din literatura patristică veche. Altele s-au învechit atît de mult încît, cu toate încercările de înnoire şi de adaptare la care au fost supuse, n-au mai putut ţine pasul vremii şi a fost nevoie să se întreprindă noi traduceri ale Bibliei.

Reluarea muncii de traducere a Sfintei Scripturi, de data aceasta pe baze mai ştiinţifice, a fost iniţiată de mişcarea culturală cunoscută sub numele de Renaştere şi a fost apoi sprijinită de interesul filologilor pentru studiul limbilor clasice. Această muncă a fost mult încurajată şi de născocirea tiparului. Ea a căpătat un avînt deosebit în epoca înfiripării şi afirmării conştiinţei naţionale a popoarelor. Aşa s-a ajuns ca Biblia să fie tradusă şi tipărită, pînă în zilele noastre, în aproape două mii de limbi şi dialecte şi să deţină, în comparaţie cu alte scrieri, un record cu totul excepţional.

Primele traduceri de cărţi biblice în limba română. — Interesul şi grija pentru traducerea Sfintei Scripturi în limba vorbită de credincioşi n-au lipsit nici Bisericii Ortodoxe Române. Pentru poporul român, activităţile culturale au fost însă, veacuri de-a rîndul, stînjenite, căci el s-a aflat, ca aşezare geografică, în calea mai tuturor popoarelor migratoare venite dinspre răsărit şi a trăit în grele condiţii politice. În plus, ţărilor româneşti de la răsărit şi sud de Carpaţi, dominaţia otomană le-a impus mai întîi grele războaie de apărare şi apoi tributuri istovitoare.

Vitregia vremurilor n-a slăbit însă încrederea poporului român în destinul său istoric şi n-a izbutit să-i stingă setea de libertate, cultură şi progres. Iar în lupta sa neîntreruptă pentru unitate naţională, independenţă politică şi propăşire culturală, poporul român a avut în Biserica Ortodoxă nu numai un aliat de nădejde, care să-l mîngîie şi să-l îmbărbăteze în vremuri de restrişte, ci şi o slujitoare activă şi devotată în zilele de linişte şi de muncă.

Primele texte scrise în limba română datează din secolul XV sau de la începutul secolului XVI, iar cele dintîi manuscrise care cuprind texte biblice în traducere românească provin din nordul Transilvaniei şi au apărut pe la sfîrşitul secolului XV sau în prima jumătate a secolului XVI. Originalele acestor prime traduceri fuseseră însă scrise cu mult timp înainte, obîrşia lor pierzîndu-se în frămîntările vremii. Traducerile ajunse pînă la noi sînt copii făcute mai tîrziu, de caligrafi ale căror nume nu ne sînt cunoscute [1]. Ele cuprind deci o limbă şi o teologie cu mult mai veche decît data apariţiei lor, o limbă şi o teologie care circulau de multă vreme, mai ales prin călugării misionari, în toate regiunile locuite de români.

Traducerile biblice — ca de altfel şi cele ale cărţilor de slujbă bisericească şi de învăţătură creştină — au apărut pe un fond cultural pregătit cu anticipaţie şi de aceea, cînd au putut fi difuzate prin intermediul tiparului, au fost bine primite pretutindeni. De fapt, românii sînt din fire deschişi spre ideile noi şi înaintate, iar această însuşire i-a făcut

1. N. Cartojan, *Istoria literaturii române vechi*, vol. I, Bucureşti, 1940, p. 47—49.

să se numere printre cele dintîi popoare care au înţeles din primul moment importanţa excepţională a tiparului pentru răspîndirea culturii şi care şi-au procurat tiparniţe de îndată ce au avut posibilitatea să le aducă în ţară şi să le folosească în voie.

Primele traduceri de cărţi biblice în limba română, descoperite pînă acum în manuscrise, sînt următoarele :

— *Codicele voroneţan*, descoperit în 1871 la Mînăstirea Voroneţ din nordul Moldovei. Este un manuscris de format mic ; îi lipsesc multe file de la început, de la mijloc şi de la sfîrşit. Paginile (vreo 170) care s-au găsit cuprind aproape unsprezece capitole (XVIII, 14—XXVIII, 31) din cartea Faptele Apostolilor, Epistola Sf. Iacov, Epistola I-a a Sfîntului Apostol Petru şi o bună parte din Epistola a II-a a Sfîntului Apostol Petru. Originalul transcris în sec. XVI a cuprins, probabil, traducerea tuturor cărţilor Noului Testament şi arăta, poate, într-o însemnare finală, şi numele vrednicului traducător.

— *Psaltirea Şcheiană*. A fost numită astfel după numele lui D. C. Sturdza-Şcheianu (din Şcheii Braşovului), un mare colecţionar de documente istorice, care în 1884 a dăruit-o Academiei Române. Manuscrisul, care numără 530 pagini, a fost scris, pentru uz liturgic, de trei copişti diferiţi. Cuprinde, în afară de Psaltirea propriu-zisă, şi cîteva texte alese din Vechiul şi Noul Testament (Cîntarea lui Moisi, Rugăciunea Anei, mama lui Samuil, cîntarea Sfintei Fecioare Maria etc.) precum şi Simbolul atanasian. Cercetările întreprinse pînă acum n-au putut stabili dacă ne aflăm în faţa unei traduceri recente, sau este vorba, mai degrabă, de o copie a unui original de dată mai veche.

— *Psaltirea Voroneţeană*. A fost descoperită, la 1882, în Mînăstirea Voroneţ, de renumitul folclorist Simion Florea Marian ; după ce a ajuns în posesiunea lui D. C. Sturdza, a fost dăruită Academiei Române. Manuscrisul prezintă mai întîi textul slavon al Psalmilor şi apoi traducerea lor în limba română, frazele româneşti alternînd cu cele slavone. Îi lipsesc primele 58 de file. Nici în privinţa lui nu ştim dacă avem de-a face cu o traducere făcută în secolul XVI, sau este cazul să ne gîndim la utilizarea de către caligraf a unei traduceri româneşti cu mult mai vechi. Lucrarea marchează un pas important în calea spre scoaterea limbii slavone din cult şi înlocuirea ei cu limba română.

— *Psaltirea Hurmuzachi*. Poartă această denumire după numele cunoscutului istoric şi marelui patriot bucovinean Eudoxiu Hurmuzachi, iniţiatorul colecţiei de documente a Academiei Române. După opinia unor cercetători, această Psaltire este copia unui manuscris de dată mai veche ; după concluzia altor specialişti, ne aflăm în posesia autografului traducătorului din slavoneşte. Limba, scrisul şi caracteristicile tehnice ale hîrtiei duc la concluzia că manuscrisul provine din ţinutul Maramureşului, deşi copistul pare să se fi tras din sud-estul Transilvaniei. Atît morfologia, cît şi lexicul cuprind foarte multe cuvinte moştenite din străvechiul nostru patrimoniu latin, precum şi numeroase provincia-

lisme. Nu lipsesc unele cuvinte şi influenţe ale limbii slavone, din care s-a făcut traducerea. Datează tot din secolul XV sau din prima jumătate a secolului XVI şi cuprinde, ca şi celelalte trei, cunoscutul fenomen al rotacismului.

Aceste manuscrise biblice, ca şi primele texte scrise în limba română, sînt deosebit de importante pentru cunoaşterea fazelor prin care a trecut limba vorbită de înaintaşii noştri, pînă să se ajungă la închegarea şi înflorirea frumoasei şi bogatei noastre limbi literare. Ele ar merita însă să fie studiate mai temeinic şi din punct de vedere teologic şi bisericesc, spre a se stabili în ce măsură depind de alte traduceri ale Sfintei Scripturi, care era stadiul gîndirii şi exprimării teologice româneşti la data apariţiei lor şi dacă traducătorii de mai tîrziu ai Bibliei le-au folosit în vreo măsură în greaua şi migăloasa lor strădanie cărturărească.

Vechile tipărituri de cărţi biblice folosite în cult. — În Bisericile Ortodoxe, citirea de pericope alese din Sfîntă Scriptură şi de rugăciuni de inspiraţie biblică alcătuiesc structura fundamentală şi conţinutul doctrinar al tuturor serviciilor divine destinate instruirii şi sfinţirii credincioşilor. Sfînta Scriptură este citită de credincioşi şi în afara Bisericii, ea fiind pentru toţi cea dintîi carte de zidire sufletească. Dar cînd cuvintele ei sînt rostite şi ascultate în Biserică şi cînd momentele soteriologice vestite de ea sînt comemorate solemn în cadrul slujbelor dumnezeieşti din duminici şi sărbători, aceste cuvinte şi evenimente sfinte nu mai aparţin doar trecutului, ci devin prezente, vii, actuale şi adînc grăitoare pentru toţi cei de faţă, aceştia transpunîndu-se prin credinţă în ambianţa lor şi luînd parte «în Duh» la desfăşurarea lor.

Locul cel mai de cinste este atribuit, în rînduiala sfintelor slujbe, textului celor patru Evanghelii, urmat de cel cuvenit celorlalte cărţi din Noul Testament («Apostolul») şi cărţii Psalmilor din Vechiul Testament. O atenţie deosebită, în structura unor servicii divine ca Vecernia şi Utrenia, este acordată proorociilor cu sens mesianic şi evenimentelor religioase cu caracter de preînchipuiri profetice sau de etape pregătitoare ale epocii mesianice întemeiate în lume de Domnul Hristos şi înfăptuite, pentru fiecare generaţie de credincioşi, prin activitatea catehetică, liturgică şi pastorală a Bisericii.

În Biserica noastră strămoşească este îndătinată regula ca, odată cu răspîndirea Sfintei Scripturi în rîndul credincioşilor, să fie pusă în circulaţie şi cartea de învăţătură creştină ortodoxă denumită *Cazanie*. Această carte pune la îndemîna tuturor şi pe înţelesul fiecăruia explicaţiile exegetice şi substanţa doctrinară de care au neapărată trebuinţă pentru dreapta înţelegere şi înţeleapta urmare a cuvîntului lui Dumnezeu din Sfînta Scriptură. Cazania este în aşa fel întocmită, încît lectura ei să se facă, cu toată evlavia, în Biserică, după citirea Evangheliei zilei, în cadrul Sfintei Liturghii, la care sînt chemaţi să ia parte toţi credincioşii, în fiecare duminică şi sărbătoare mai însemnată din cursul anului bisericesc.

Așa se explică faptul că, în Biserica noastră, cele dintîi tipărituri de cărți biblice sînt cele folosite în cult : *Psaltirea, Dumnezeiasca Evanghelie* și *Apostolul*, precum și faptul că și tipărirea Cazaniei este anterioară, ca dată, tipăririi Noului Testament și a întregii Biblii. Tot așa se explică și faptul că edițiile de cărți liturgice — inclusiv Psaltirea, Dumnezeiasca Evanghelie și Apostolul — sînt mult mai numeroase decît cele ale Noului Testament sau ale întregii Biblii.

Această situație, care se întîlnește și în celelalte Biserici Ortodoxe, nu este expresia unei subaprecieri a importanței majore a Sfintei Scripturi ca cel dintîi izvor al Revelației divine supranaturale, ci ține de specificul esențial al Ortodoxiei, care a știut din totdeauna să păstreze un echilibru desăvîrșit între Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție, pe de o parte și între acestea două și Sfînta Biserică, pe de altă parte. Căci substanța doctrinară a Sfintei Scripturi nu se află numai între scoarțele care-i ocrotesc slovele, ci și în Sfînta Tradiție și în Sfînta Biserică, iar Biserica este așezămîntul dumnezeiesc chemat și împuternicit s-o împărtășească efectiv credincioșilor, prin intermediul serviciilor divine oficiate de membrii ierarhiei bisericești.

Cele mai vechi și mai importante tipărituri de cărți biblice traduse în limba română și destinate uzului liturgic sînt : *Tetraevangheliul slavo-român*, tipărit de Filip Moldoveanul la Sibiu, în jurul anului 1550, aceasta fiind prima tipăritură bilingvă din țara noastră (din această carte, numai unele fragmente au fost descoperite pînă acum) ; — *Tetraevangheliul*, carte tipărită la Brașov, în 1560—1561, de diaconul Coresi și diaconul Teodor, după o traducere mai veche, cum rezultă din introducerea lui Coresi la Catehismul din 1559 : «nește creștini buni socotiră și scoaseră cartea den limba sârbească pre limba rumânească» ; — *Praxiul* (sau «Lucrul Apostolesc», adică Apostolul), tipărit de Coresi la Brașov în 1563 și — *Psaltirea*, tipărită de Coresi tot la Brașov, în 1570, amîndouă după vechi traduceri maramureșene, din care au fost scoase — ca de altfel și din celelalte tipărituri coresiene — caracteristicile fonetice ale graiului maramureșean, a fost înlăturată topica limbii slavone și multe din provincialisme au fost înlocuite prin cuvinte de largă circulație între românii din Transilvania, Moldova și Țara Românească ; — *Psaltirea slavo-română*, tipărită de Coresi la Brașov, în 1577, care poartă, la sfîrșit, însemnarea : «eu diacon Coresi, dacă văzuiu că mai toate limbile [= neamurile] au cuvîntul lui Dumnezeu în limba [lor], numai noi Rumânii n'avăm și Hristos zice la Matei XXIV, 15 : Cine ceteaște să înțeleagă și Pavel apostolul încă scrie la I Corinteni XIV, 19: că întru besearecă voiu mai vârtos cinci cuvinte cu înțălesul mieu să grăiesc, ca și [pe] alalți să învăț, decît un întunearec de cuvinte neînțălease în tralte limbi. Derept aceea, frații miei preuților, scrisu-v'am aceaste Psăltiri cu otveat, de am scos din Pslătirea sârbească pre limba rumânească să vă fie de înțelegătură» ; — *Tetraevangheliul slavo-român*, tipărit de diaconul Coresi tot la Brașov, în anul 1580, desigur tot după o traducere mai veche revizuită de el, ca de obicei ; — *Psaltirea* tipărită la Bălgrad (Alba Iulia), din îndemnul mitropolitului Simeon

Ștefan al Ardealului, în anul 1651, după o traducere — făcută probabil din ebraică, dar consultîndu-se și alte traduceri — care data mai de mult și căreia i s-au făcut acum mai multe îndreptări; —*Psaltirea* tradusă din greceşte și latinește și tipărită la Iași, în anul 1669, de luminatul mitropolit Dosoftei al Moldovei; — *Psaltirea de'nțăles,* tipărită la Iași, în 1680, «cu poslușania smerenii noastre Dosoftei mitropolitul Suciavei», care publicase la Uniew, în Polonia, în anul 1673, minunata sa *Psaltire românească în versuri,* rodul unei îndelungate «osîrdii» și expresia atît a unui ales talent poetic, cît și a unui înalt patriotism; — *Evanghelia* tipărită în 1682 la București (în tipografia înființată mai înainte de luminatul mitropolit Varlaam) și reeditată în 1693, prin grija harnicului mitropolit Teodosie și cu cheltuiala înțeleptului domnitor al Țării Românești, Șerban Cantacuzino; — *Apostolul,* tipărit în 1683 la București, prin osîrdia mitropolitului Teodosie și a domnitorului Șerban Cantacuzino, ctitori de neuitat ai consolidării introducerii limbii române în slujbele noastre bisericești; — *Psaltirea* tipărită la București în anul 1693, de «smeritul ieromonah Antim Ivireanul», viitorul episcop al Rîmnicului și apoi mitropolit al Ungro-Vlahiei și una dintre figurile cele mai luminoase din trecutul Bisericii și al patriei noastre (această *Psaltire* cuprinde, ca dedicație, cîteva versuri compuse de Antim Ivireanul în cinstea voievodului Constantin Brâncoveanu); — *Sfînta și dumnezeiasca Evanghelie,* tipărită de Antim Ivireanul la Snagov, în 1697; — *Psaltirea* tipărită la Rîmnic, în 1725, de episcopul Damaschin, fost ucenic al episcopului Mitrofan, pe care-l ajutase, poate, la tipărirea Bibliei lui Șerban Cantacuzino; — *Psaltirea* tipărită la Rîmnic, în 1756, cu nevoința ieromonahului Cosma și cheltuiala mitropolitului Filaret al Ungro-Vlahiei, și multe alte cărți biblice de slujbă tipărite după aceea.

Din deceniul al doilea al veacului al XVIII-lea pînă la mișcarea revoluționară cu caracter național și social din anul 1821, Moldova și Țara Românească n-au mai fost conduse de domni pămînteni, ci de greci din Fanar numiți de Imperiul otoman. Nemiloasa exploatare a maselor și secătuirea economică a celor două țări, în epoca fanariotă, s-au răsfrînt și asupra vieții bisericești. În mai multe rînduri, scaunele vlădicești au fost ocupate de ierarhi greci, iar veniturile moșiilor aflate în proprietatea mînăstirilor, puse și ele sub conducerea unor egumeni străini de neamul nostru, luau drumul spre Grecia și Asia Mică.

În aceste grele vremuri, Biserica s-a văzut amenințată și de încercarea unor ierarhi de neam străin de a introduce în cult limba greacă, în locul celei slavone. Încercarea aceasta s-a soldat însă cu puține succese, procesul introducerii limbii naționale în cult nemaiputînd fi oprit. S-a continuat deci tipărirea de cărți bisericești în limba română, care erau intens cerute de biserici și de credincioși, în timp ce cărțile de slujbă tipărite în limba greacă continuau să zacă în depozitele tipografiilor sau ale centrelor eparhiale. Mitropoliți ca *Iacob Putneanul, Gavriil Calimachi* (deși de neam grec), *Iacob Stamati* și *Veniamin Costachi* în Moldova și *Neofit Cretanul* și *Dositei Filitti* (care odată veniți în țara noastră s-au identificat cu aspirațiile păstoriților lor), ori episcopi ca

Damaschin Dascălul, Climent și *Chesarie* în *Țara Românească* se numără printre cei mai neobosiți luptători pentru definitiva biruință a limbii române în biserică și în școală.

Datorită activității culturale desfășurate cu sîrguință de asemenea ierarhi, nu s-a stins așadar avîntul pe care-l luase tipărirea de cărți de slujbă în limba română. În veacurile al XVIII-lea și al XIX-lea, edițiile Evangheliei, ale Apostolului și ale Psaltirii au apărut la intervale tot mai scurte, iar odată cu înmulțirea știutorilor de carte, s-a mărit foarte mult tirajul Psaltirii, aceasta fiind cartea biblică cu cel mai mare număr de cititori în Biserica noastră.

Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție. Cărțile de învățătură. — O atenție deosebită a fost acordată, după introducerea tiparului, și editării Cazaniei. Astfel, ultima și cea mai importantă dintre tipăriturile diaconului Coresi este *Evanghelia cu învățătură* (sau *Cazania*), editată la Brașov în 1581. Cuprinde tîlcuirea pericopelor evanghelice din toate duminicile și sărbătorile bisericești, fiind o traducere din slavonă a omiliilor scrise în limba greacă de patriarhul ecumenic Ioan Calecas (1334—1347). Această Cazanie s-a tipărit cu binecuvîntarea mitropoliților Ghenadie de la Bălgrad și Serafim al Ungro-Vlahiei și s-a răspîndit atît în bisericile românești din Transilvania, cît și în cele din Țara Românească.

Una din cele mai de seamă lucrări din istoria vechii culturi românești este apoi *Cartea românească de învățătură la dumenecele* [*de*] *preste an și la praznice împărătești și la svănți mari* (cunoscută de obicei sub numele de *Cazanie),* care s-a tipărit la *Iași* în anul *1643* și care a fost reeditată de multe ori după aceea, atît în Moldova, cît și în Țara Românească. Lucrarea a fost alcătuită de luminatul mare mitropolit Varlaam al Moldovei «din multe scripturi din limba sloveniască ... și din toți tîlcovnicii Sfintei Evanghelii, dascăli ai Bisericii noastre» și mai ales după cartea de predici «Thisavrós» (Comoara) tipărită în veacul al XVI-lea de mitropolitul grec Damaschin Studitul. Această Cazanie, care a pus în circulație o limbă aleasă, curgătoare, înțeleasă de toți românii și care prin conținutul ei teologic răspundea unor stringente nevoi misionare ale Bisericii noastre strămoșești, a întrecut, ca răspîndire, toate cărțile românești vechi, ajungînd să fie căutată și de credincioșii de la sate, în toate ținuturile românești și mai ales în Transilvania, care era tulburată tot mai violent de propaganda calvină și care avea să cunoască, nu după multă vreme, și dureroasele frămîntări bisericești provocate de uniație.

Cazania tradusă de diaconul Coresi împreună cu preoții Iane și Mihai din Scheii Brașovului și tipărită în 1581 se epuizase. Preoțimea transilvană, care era chemată să-și apere credincioșii de influența calvinilor, simțea tot mai mult nevoia de cărți de învățătură ortodoxă pentru poporeni. S-a hotărît deci scoaterea unei noi ediții din *Evanghelia cu învățătură* sau *Cazania* lui Coresi, a cărei culegere s-a început în 1640, în timpul păstoriei mitropolitului Ghenadie și care a apărut la Bălgrad (Alba Iulia), la scurt timp după înscăunarea mitropolitului de sfîntă

pomenire Ilie Iorest. Deşi limba acestei Cazanii se cam învechise, noua ediţie a fost bine primită şi s-a dovedit foarte folositoare.

De la sfîrşitul secolului al XVII-lea, Transilvania a ajuns în stăpînirea Imperiului catolic al Austriei. Propaganda romano-catolică s-a dovedit mult mai primejdioasă pentru unitatea sufletească a românilor. Pentru întărirea lor în credinţa strămoşească, s-a tipărit la Alba Iulia, în 1699, un *Chiriacodromion* (Cazanie), cu sprijinul lui Constantin Brâncoveanu, domnitorul Ţării Româneşti, care a trimis acolo, odată cu ajutoarele băneşti de care era trebuinţată, şi pe meşterul tipograf Mihail Ştefan, unul dintre ucenicii lui Antim Ivireanul.

Dintre vechile noastre Cazanii, o menţiune deosebită mai merită *Chiriacodromionul* scris de mitropolitul Astrahanului Nichifor Theotochi, tradus de învăţaţii călugări moldoveni Gherontie şi Grigorie de la Neamţu — «părinţi procopsiţi la tîlcuirea sfintelor cărţi după elinie» — şi tipărit la Bucureşti, în 1801, cu osîrdia lui Dositei Filitti, mitropolitul Ungro-Vlahiei ; — *Chiriacodromionul* tradus din greceşte de marele mitropolit Veniamin Costachi şi tipărit cu cheltuiala sa la Mînăstirea Neamţu în anul 1811, precum şi cartea intitulată *Cazanii ce coprind în sine Sfintele Evanghelii tâlcuite ale duminicilor de preste an şi Cazaniile sinaxarelor la praznicele împărăteşti şi ale sfinţilor celor mari ... la care s-au adaos Cazania Sf. Dimitrie Basarabov, a Sf. Filofteia de la Argeş, a Sf. Nicodim cel sfinţit ... şi viaţa Sf. Mucenic Ioan Românul*, carte tipărită la Bucureşti în 1857, cu osteneala bunului creştin Iorgu Gheorghiescu.

Primele ediţii ale Noului Testament şi ale întregii Biblii în limba română. — Epoca ediţiilor de tipar ale Sfintei Scripturi în limba română se începe cu «*Palia, adecă Vechia Scriptură*», care a văzut lumina tiparului la Orăştie, în 1582, prin ostenelile lui Şerban, fiul lui Coresi şi ale diacului Mărian. Deşi se intitulează «Palia», adică Vechiul (παλαιά) Testament, cuprinde numai primele două cărţi din Pentateuh : Facerea şi Ieşirea, pe care traducătorii le numesc cu cuvintele slavone Bâtia şi Ishodul. Traducerea aparţine lui Mihail Tordaş (care se intitulează «ales episcopul Rumânilor în Ardeal»), Ştefan Herce («propovăduitorul Evangheliei lui Hristos în oraşul Cavâran Sebeşului»), Zacan Efrem («dascălul de dăscălie a Sebeşului»), Peştişel Moisi («propovăduitorul Evangheliei în oraşul Lugojului») şi Archirie («protopopul varmegiei Huniedoarei»). Aceştia afirmă, în prefaţă, că au tradus «cu mare muncă den limbă jidovéscă şi grecască şi sărbească pre limbă rumânească», dar cercetări ulterioare au stabilit folosirea şi a textului maghiar al Vechiului Testament tipărit la Cluj, în 1551, de pastorul Gaspar Heltai — fost elev al lui Filip Melanchton, colaboratorul apropiat al lui Luther şi coautorul Confesiunii de la Augsburg — şi a unui text corectat al Vulgatei. Limba traducerii este frumoasă, curgătoare, pitorească chiar. Au fost traduse şi alte cărţi din Vechiul Testament (Levitic, Numeri, Deuteronom, I—IV Regi), dar acestea nu s-au mai tipărit, foarte probabil din cauza greutăţii de difuzare, românii ortodocşi fiind sfătuiţi de

preoţii lor să se ferească de cărţile tipărite de eterodocşi, iar cei trecuţi la calvinism fiind extrem de puţini.

Cu totul altfel a fost primit de români Noul Testament tipărit de luminatul mitropolit Simeon Ştefan la Bălgrad (Alba Iulia), în 1648. Cartea poartă titlul *Noul Testament sau Împăcarea, au Legea Noauă a lui Iisus Hristos Domnului nostru,* urmat de precizarea că traducerea s-a făcut din limbile greacă şi slavonă. Traducerea s-a făcut de ieromonahul Silvestru, fost egumen al Mînăstirii Govora şi de mitropolitul Simeon Ştefan.

Textul Noului Testament este precedat de două prefeţe, una adresată lui Gheorghe Racoţi, principele Transilvaniei, căruia mitropolitul îi mulţumeşte pentru sprijinirea tipăririi, iar a doua este adresată cititorilor. În prima «Predoslovie», mitropolitul scrie, printre altele, că «n-au făcut Dumnezeu oamenii pentru crai, ci au ales Dumnezeu şi au rînduit craii şi domnii pentru oameni», iar chemarea acestora «e să poarte grijă de supuşi nu numai trupeaşte, ci şi mai vârtos sufleteaşte» [2]; el arată de asemenea că dintre locuitorii Transilvaniei «noi rumânii ... nu avem neci Testamentul cel Nou, neci cel Vechi deplin întru limba noastră». În «Predoslovie către cetitori», Simion Ştefan arată că traducătorii s-au folosit şi de izvoare sîrbeşti şi latineşti (Vulgata Fericitului Ieronim) şi că au fost lăsate netraduse cuvintele greceşti (ca : sinagogă, poblican, gangrenă şi unele nume de pietre scumpe, de arbori, de veşminte, de obiecte şi de oameni) cărora nu li s-au găsit cîte un corespondent în limba română şi care au fost primite aşa şi de alte limbi moderne. Prin aceasta, el a rezolvat foarte fericit problema neologismelor.

Ediţia tipărită, în traducere nouă, de mitropolitul Simeon Ştefan cuprinde scurte introduceri — numite tot predoslovii — la fiecare carte a Noului Testament, introduceri care informează pe cititori asupra originii cuprinsului şi caracterului scrierii biblice respective. Textul biblic este împărţit în capitole şi versete. În fruntea fiecărui capitol, titluri sugestive indică cuprinsul. La sfîrşitul textului biblic, au fost adăugate, în slavonă, un îndrumător tipiconal pentru cele douăsprezece luni ale anului, pascalia şi cîteva din antifoanele şi prochimenele mai des folosite în cult.

Lui Simeon Ştefan îi revine marele merit de a fi contribuit, prin vocabularul şi stilul acestei traduceri, atît la afirmarea unităţii de origine a tuturor românilor, cît şi la dezvoltarea şi unificarea limbii române literare vechi. Conştient de înalta sa chemare, ca arhipăstor sufletesc al unor credincioşi aflaţi sub stăpînire străină şi de rolul pe care trebuie să-l îndeplinească mînuitorii condeiului în viaţa neamului, el înscrie în prefaţa adresată cititorilor consideraţii ca acestea : «Aceasta încă vă rugăm să luaţi aminte că rumânii nu grăiesc în toate ţările într-un chip,

2. În aceste cuvinte, Simeon Ştefan exprimă două mari principii social-politice foarte înaintate pentru vremea sa : *principiul suveranităţii poporului* şi *principiul contractului social.* Aceste principii, dovezi ale orientării sale umaniste, vor fi formulate pentru prima dată, pe larg, de filozoful englez John Locke (1632—1704), în scrierea *Două tratate despre guvernămînt,* apărută spre sfîrşitul sec. XVII.

încă neci într-o ţară toţi într-un chip. Pentru aceea cu nevoie poate să scrie cineva să înţăleagă toţi, grăind un lucru unii într-un chip, alţii într-alt chip ; au veşmânt, au vase, au altele multe nu le numesc într-un chip. Bine ştim că cuvintele trebuie să fie ca banii, că banii aceia sînt buni carii îmblă în toate ţările ; aşa şi cuvintele acealea sânt bune carele le înţeleg toţi. Noi derept aceea ne-am silit de încât am putut să izvodim aşa cum [încît] să înţăleagă toţi. Iară să [= dacă] nu vor înţeleage toţi, nu-i de [= din] vina noastră, ce-i de vina celuia ce-au răsfirat rumânii pri întralte ţări, de ş-au amestecat cuvintele cu alte limbi de nu grăiescu toţi într-un chip».

Cea dintîi tipăritură care cuprinde, în grai românesc, toate cărţile Vechiului şi Noului Testament, este monumentala lucrare tipărită la Bucureşti în anul 1688, sub titlul : «*Biblia, adecă Dumnezeiasca Scriptură a Legei Vechi şi acelei Noauă Lege,* care s-au tălmăcit dupre limba elinească spre înţelegerea limbii româneşti, cu porunca Prea bunului creştin şi luminatului Domn Ioan Şărban Cantacuzino Basarab Voevod şi cu îndemnarea Dumnealui Costandin Brâncoveanul Marele Logofăt, nepot de soră al Măriei Sale, carele după prestăvirea acestui mai sus pomenit Domn, Putearnicul Dumnezău dei aleagerea atoatei ţări Româneşti, pre Dumnealui l-au coronat cu domnia şi stăpânirea a toată ţara Ungrovlahiei şi întru zilele Măriei sale s-au săvîrşit acest dumnezeiesc lucru. Carele şi toată cheltuiala cea desăvîrşită o au rădicat. Tipăritu-s'au întîi în scaunul Mitropoliei Bucureştilor, în vremea păstoriei Prea Sfinţitului Părinte Kir Teodosie, mitropolitul ţării şi exarhul laturilor şi pentru cea de obşte priinţă s-au dăruit neamului românesc».

Lucrarea, care în mod obişnuit este numită mai pe scurt : *Biblia de la 1688* sau *Biblia lui Şerban Cantacuzino,* a fost tipărită — după cum se arată într-o însemnare aşezată la sfîrşitul textului Apocalipsei şi într-o postfaţă separată — cu nevoinţa dascălilor Şerban şi Radu Greceanu (fraţi) şi a episcopului Mitrofan al Huşilor. Traducerea aparţine lui Şerban şi Radu Greceanu, ajutaţi de episcopul Mitrofan, de episcopul Gherman de Nissa (elenist celebru, decedat în timpul lucrului), de stolnicul Constantin Cantacuzino şi poate şi de patriarhul Dositei al Ierusalimului, care semnează prefaţa dedicată domnitorului. Episcopului Mitrofan i-a revenit — după cum se menţionează într-o altă postfaţă — conducerea tuturor lucrărilor de tipografie şi îndreptarea cuvintelor, adică revizuirea manuscrisului şi corectarea greşelilor de tipar. Pentru cărţile Vechiului Testament, fraţii Şerban şi Radu Greceanu au luat ca bază de lucru traducerea făcută, cu cîţiva ani în urmă, de renumitul cărturar moldovean Nicolae Milescu Spătarul, pe care Şerban Cantacuzino îl cunoscuse mai îndeaproape la Constantinopol şi care întreţinea strînse legături de prietenie cu anturajul scaunului domnesc din Ţara Românească.

Textul original după care s-a tradus a fost cel din Septuaginta, dar au fost luate în considerare şi traducerea latină Vulgata, care era Biblia oficială a Bisericii Romano-Catolice, precum şi traducerea slavonă.

S-a ținut seama, desigur, și de traducerile românești de mai înainte : cele ale lui Coresi, Palia de la Orăștie, Noul Testament de la Bălgrad și cărțile biblice (Psaltirea, Evanghelia și Apostolul) utilizate în cadrul slujbelor bisericești. Tipărirea lucrării, sarcină de mari proporții pentru tehnica tipografică de atunci, s-a început în ultimul an al domniei lui Șerban Cantacuzino și s-a terminat sub Constantin Brâncoveanu, urmașul său la domnie.

Textul biblic este precedat de o precuvîntare a domnitorului către cititori și de o precuvîntare a patriarhului Dositei al Ierusalimului către domnitor. În preacuvîntarea sa, Șerban Cantacuzino arată întîi că, pentru înfăptuirea acestei importante opere, a pus la lucru «dascăli știuți foarte den limba elinească» și pe «ai noștri oameni ai locului nu numai pedepsiți [3] întru a noastră limbă, ce și de limba elinească avînd știință ca să o tălmăcească» ; justifică după aceea faptul că «unele cuvinte foarte cu anevoie tălmăcitorilor pentru strămutarea limbii românești ... le-au lăsat precum să citesc la cea elinească» ; informează apoi pe cititori că pentru tipărirea traducerii s-a obținut și aprobarea Patriarhiei Ecumenice — la acea dată, Biserica noastră strămoșească nu era încă autocefală — și justifică traducerea invocînd minunea glosolaliei de la Cincizecime și faptul că toate neamurile au Sfînta Scriptură în limba lor; în încheiere, domnitorul roagă pe cititori să primească cu bucurie nevoința sa «pentru folosul obștesc» și să se roage lui Dumnezeu și pentru a lui «spășenie» (= mîntuire).

Patriarhul Dositei al Ierusalimului, în prefața pe care o închină domnitorului, înscrie elogii ca acestea : «Vrednic de mii de laude ești Măria ta ... întîi că Scriptura cea nouă răsipită fiind ... spre lesne cetire o ai tocmit ; a doua că o ai tălmăcit în limba românească și o ai tipărit și că dentră Măriei tale cheltuială atîtea cărți făcînd le-ai dat maicei Besearecii a să ceti ; a treia că viachea Scriptură ... a ave a să ceti o ai făcut ... Mai vârtos vreadnic de laude ești Măria ta, care la un norod întreg dai cuvîntul lui Dumnezeu, rumânilor, moldovenilor și ungrovlahilor ..., căci ai tălmăcit nu oarecare părți, ci Sfînta Scriptură întreagă ... spre limba cea de moșie a locului».

Biblia de la 1688 cuprinde, pe lîngă cărțile din canonul palestinian, și pe cele adăugate în canonul alexandrin. Aceste din urmă cărți, pe care traducătorii le numesc în mod greșit «apocrife», sînt : Tovit, Judit, Baruh, «Poslania» (epistola) lui Ieremia, Cîntarea celor trei coconi (= tineri), III Esdra, Înțelepciunea lui Solomon, Înțelepciunea lui Iisus Sirah, Istoria Suzanei, Istoria sfărîmării idolului Bel și a omorîrii balaurului, I, II și III Macabei. Lipsește Rugăciunea lui Manase. A fost tradusă și tipărită, deși nu face parte din canonul biblic, și cartea a IV-a a Macabeilor, atribuită în mod eronat istoricului evreu Iosif Flaviu.

Imprimarea prefețelor și a textului biblic s-au făcut cu litere chirilice mărunte, așezate pe două coloane (cu excepția prefețelor și a celor

3. Adjectivul «pedepsiți» din acest context (de la verbul grecesc παιδεύω = a instrui) are sensul de *învățați, instruiți*.

două postfețe, care sînt tipărite pe o singură coloană), cu versetele numerotate pe margine și cu spații libere între ele; multe cuvinte sînt scrise cu prescurtări. Capitolele nu sînt precedate de titluri care să indice cuprinsul pericopelor. Cărțile III și IV Macabei sînt împărțite numai în capitole, iar III Esdra este împărțită atît în capitole și versete, cît și în 109 pericope. Sub raportul artei tipografice, această primă Biblie românească — operă de proporții considerabile: 944 pagini mari, cu cîte 59 rînduri fiecare — este o adevărată capodoperă pentru epoca în care a apărut.

Cu toate că în multe locuri traducerea este prea literală și cuprinde multe slavonisme, iar construcția frazelor urmează uneori mersul limbii grecești și deși problemelor de traducere puse de unele texte mai dificile din originalul grecesc nu li s-au găsit totdeauna cele mai bune soluții, traducerea dovedește nu numai multă sîrguință și deosebită luare aminte, ci și o adîncă cunoaștere a limbilor greacă și română. Limba traducerii este atît o sinteză a scrisului românesc de pînă atunci, cît și un important pas înainte pe calea dezvoltării limbii noastre literare [4]. Față de traducerile mai vechi, utilizate ca izvoare auxiliare, Biblia de la 1688 reprezintă deci, din toate punctele de vedere, o realizare dintre cele mai valoroase. Pe lîngă neprețuitele foloase de ordin teologic aduse Bisericii, ea a pus în circulație, în toate ținuturile locuite de români, o limbă curată, vie, înțeleasă de toți, cu vocabular bogat și cu frumoase cadențe ritmice, care o apropie de frumusețea și expresivitatea graiului popular.

Intrucît procurarea unei asemenea Biblii era prea costisitoare pentru credincioșii de rînd, iar aceștia nu puteau fi trecuți cu vederea de cei însărcinați cu propovăduirea cuvîntului lui Dumnezeu din Sfînta Scriptură, în anul 1703 s-a tipărit la București, în tipografia domnească, textul românesc al celor patru Evanghelii. Cartea are un format mai mic decît Biblia de la 1688 și este imprimată cu caractere mai mari, foarte ușor de citit. Ea poartă titlul: *«Noul Testament, acum tipărit într-acest chip pre limba rumânească»*, urmat de însemnarea: «cu porunca și cu toată cheltuiala Prea bunului și înălțatului și iubitoriului de Hristos Domn și Oblăduitoriu a toată Țara Rumânească Io Costandin Basarab Voevod [și] cu blagoslovenia Prea Sfințitului Mitropolit și Exarhul Plaiurilor Kyr Teodosie». Textul înscris pe copertă se încheie cu însemnarea că tipărirea cărții s-a făcut «de smeritul întru Ieromonahi Antim Ivireanul». Pe pagina a doua a copertei, sînt imprimate stema Țării Românești și o dedicație versificată (cuprinzînd zece stihuri), creație a lui Antim Ivireanul, la adresa domnitorului și a stemei țării; versurile exprimă atașamentul fierbinte al viitorului mare ierarh și luminat cărturar, față de țara și poporul care-l primiseră cu dragoste nefățarnică și cărora le va dărui prinosul întregii sale vieți. In prefața cărții, semnată tot de Antim Ivireanul, sînt adresate domnitorului însuflețite laude, re-

4. Al. Piru, «Biblia de la București (1688), în *Istoria literaturii române*, I, București, 1964, p. 457 ș.u.

cunoscătoare mulțumiri și sincere urări de bine în cuvinte ca: «Așa să te avem cu sănătate și cu zile îndelungate, în ani mulți, spre slava și lauda Pravoslavnicilor creștini și spre sporiul folositoarelor de suflete ca aceaste fapte».

După cîteva decenii, nu se mai putea găsi nici un exemplar disponibil din Biblia de la 1688. După un secol de la tipărirea ei, Samuil Micu constata că exemplarele «acelei vechii Biblii atîta s-au împuținat, cât foarte rar, să nu zic bun credincios creștin, ci preot iaste la carele să află și nici cu foarte mare preț fără de mare trapăd și osteneală nu să află ca să-și poată nescine cumpăra». Văzînd această situație și conștient, ca om de carte și teolog, de marea ei trebuință, acest distins cărturar, reprezentant de seamă al Școlii ardelene, a luat asupră-și sarcina efectuării unei noi traduceri românești a Sfintei Scripturi.

Pregătirile pentru editarea unei noi Biblii în limba română au fost începute de Petru Pavel Aaron, episcopul românilor greco-catolici, care a apucat a traduce doar o parte din cărțile Vechiului Testament. După moartea acestuia, munca de traducere a rămas numai în sarcina lui Samuil Micu. El nu s-a putut însă folosi de munca lui Petru Pavel Aaron, deoarece, cu prilejul mutării sediului eparhiei, o bună parte din manuscrisele acestuia s-au pierdut. Samuil Micu, pe acea vreme călugăr la Blaj, n-a făcut de fapt o traducere într-adevăr nouă a cărților biblice, ci mai mult a îndreptat graiul Bibliei din 1688 și a corectat după Septuaginta, după Vulgata și după alte versiuni doar ceea ce a socotit că nu redă destul de bine ideile din textul original.

Samuil Micu, împreună cu alți cărturari din sînul Bisericii greco-catolice, era un sprijinitor activ și neobosit al luptei pentru păstrarea neschimbată a credinței ortodoxe și a datinilor strămoșești, pentru recunoașterea poporului român din Ardeal ca a patra națiune și pentru așezarea românilor pe picior de egalitate cu maghiarii, sașii și secuii transilvăneni. Din această cauză, el și-a atras neîncrederea și chiar prigoana din partea episcopului unit Ioan Bob și a fost nevoit, în cele din urmă, să părăsească Blajul.

Intenția lui Samuil Micu era ca noua Biblie, la care lucra de mai mulți ani, să fie de folos tuturor românilor ardeleni, nu numai celor uniți cu Roma ca urmare a actului samavolnic de la 1700. De aceea a oferit manuscrisul său, spre tipărire, episcopului ortodox Gherasim Adamovici de la Sibiu, iar acesta, la 2 decembrie 1790, a cerut guvernatorului G. Bánfi din Cluj învoirea de a-l tipări, motivînd că se găsesc oameni care să suporte cheltuielile necesare spre a înlătura «maxima Sacrorum Bibliorum in Valachico idiomate penuria» (foarte marea lipsă a Sfintelor Scripturi în limba română). Aflînd că noua Biblie va fi tipărită la Sibiu, Ioan Bob a cerut guvernatorului să respingă demersul episcopului ortodox, să ordone confiscarea lucrării și să dispună ca manuscrisul în cauză să-i fie încredințat lui spre tipărire. Cererea episcopului unit a fost pe de-a-ntregul satisfăcută [5].

5. Arhiva Guvernului Transilvaniei, nr. 9935 din anul 1790. Citat din prefața patriarhului Miron Cristea la Biblia sinodală din 1936.

O dată aflat în posesia prețiosului manuscris, Ioan Bob a dispus ca lucrarea lui Samuil Micu să fie cercetată «cu amăruntul și, cum să zice, din fir în păr», — de o comisie instituită de el —, ... «luminată pre unele locuri» și înzestrată «cu note și însemnări dedesupt și pre de laturi cu paralele sau însemnarea locurilor unde în Sfînta Scriptură despre acel lucru să mai află scris, precum și la începutul fieștecărui cap, cu tălc, care pre scurt spune ce să cuprinde întru același cap și la fieșce carte cu cuvînt înainte, care arată pre scriitoriu și vreamea și scoposul și pricina cărții și ceale împotrivă le împrăștie».

Astfel adăugită, lucrarea a fost imprimată în tipografia Seminarului diecezan unit de la Blaj, între 1 noiembrie 1793 și 15 noiembrie 1795, sub titlul : «*Biblia adecă Dumnezeiasca Scriptură a Legii vechi și aceii noauă*, toate care s-au tălmăcit de pre limba elinească pre înțelesul limbii românești. Acum întîi s-au tipărit în românește ... Cu blagoslovenia ... Prea sfințitului Ioan Bob vlădicul Făgărașului, în Blaj la Mitropolie. Anul de la nașterea lui Hristos 1795». În prefața intitulată «Cătră cititoriu», Samuil Micu, după mulțumirile de rigoare la adresa episcopului Ioan Bob și după ce arată menționatele modificări și adause suferite de manuscrisul său din inițiativa acestuia, spune, printre altele : Scriptura tradusă după Septuaginta și editată la București în 1688 «sau tipărit cu foarte întunecată și încurcată așezare și întocmirea graiului românesc mai mult osibit de vorba cea de acum obicinuită, și mai ales de graiul și de stilul cel din cărțile bisericești, care în toate bisericile românești se cetesc și pentru aceea pretutindenea tuturor și de toți iaste cunoscut și înțeles, cît acea tălmăcire a ceii Biblii mai pre multe locuri ne plăcută urechilor auzitorilor iaste și foarte cu anevoie de înțeles, ba pre altele locuri tocma fără de înțeles iaste, care lucru cu mare pagubă sufletească iaste neamului și Besearicii românilor ... Deci avînd eu îndeletnicire m-am îndemnat să mă apuc de atîta lucru și să îndreptez graiul Bibliei ceii mai dinainte românește tipărită ; iară mai vârtos întru adevăr poci să zic că mai ales Testamentul cel vechiu mai mult de noi de pre cel elinesc al Celor șapte zecidedascăli l-am tălmăcit». Prefața se încheie cu rugămintea lui Samuil Micu către cititori ca dacă unele locuri îi vor părea și acum întunecate, să nu se pripească a învinovăți și a defăima lucrul, căci n-a voit să pună de la el nici un cuvînt cît de mic în Sfînta Scriptură, ca ea să rămână, în toată curățiia ei, cum este în cea elinească, iar unele greșeli se datoresc zețarilor și culegătorilor de litere, care n-au reușit totdeauna să deslușească un manuscris plin de întreptări și ștersături.

Dintre cărțile bilice specifice canonului alexandrin, Biblia de la Blaj cuprinde : Tovit, Iudit, Baruh, Epistola lui Ieremia, Cîntarea celor trei tineri, III Esdra, Înțelepciunea lui Solomon, Înțelepciunea lui Iisus Sirah, Istoria Suzanei, Istoria sfărîmării lui Bel și a omorîrii balaurului, I, II, III și IV Macabei (pe aceasta din urmă atribuind-o lui Iosif Flaviu) și Rugăciunea lui Manase. Aceste cărți sînt numite greșit «apocrife» (ca în Biblia de la 1688).

Capitolele sînt prevăzute cu titluri. Scurte note subliniare cuprind observaţii de critică textuală şi explicaţii exegetice la unele versete, acestea din urmă avînd uneori caracter confesional catolic. Prefaţa («Cuvânt înainte») la Sfînta Scriptură expune noţiunile introductive asupra canonului, integrităţii, inspiraţiei şi infailibilităţii Sfintei Scripturi şi apoi dă cititorilor cîteva noţiuni sumare de ermineutică biblică. După textul Noului Testament, s-a adăugat «Însămnarea Apostolilor şi a Evangheliilor duminecilor şi sărbătorilor» mari din cursul anului liturgic, precum şi a celor incluse în rînduiala unor Taine şi ierurgii. Ieromonahul Gherman din Mînăstirea Sfintei Troiţe de la Blaj şi-a înscris şi el numele la sfîrşitul cărţii, ca diortositor sau corector al greşelilor de culegere a slovelor de tipar.

Şi Biblia de la Blaj reprezintă, fără îndoială, o contribuţie de seamă la deslușirea românească a cuvîntului lui Dumnezeu din Vechiul şi Noul Testament şi la dezvoltarea limbii noastre literare. Dar nici ea nu cuprinde o traducere desăvîrşită, care să dea ostenitorilor ei dreptul la criticile doar negative aduse izvoditorilor Bibliei din 1688 şi la laudele exagerate pe care ei înşişi şi le aduc. Comparaţia obiectivă a celor două Biblii face dovada că tîlmăcitorii de pe vremea lui Şerban Cantacuzino cunoşteau greaca mult mai bine decît cei de la Blaj şi că nu o singură dată aceştia din urmă s-au aflat prea mult sub influenţa Vulgatei şi a teologiei catolice. Alte ori, Samuil Micu şi revizorii de text ce i-au fost impuşi de episcopul Ioan Bob, stăpîniţi de dorinţa de a îmbrăca noua Biblie într-o haină cît mai apropiată de limba cărţilor de slujbă, traduse pînă atunci mai ales din slavonă, au schimbat şi unde nu trebuia frumoasa şi clara limbă a traducătorilor din 1688. Dar nu numai atît. Încrederea acordată laudelor pe care chiar Smuil Micu le aduce lucrării sale şi cinstirea de care s-a bucurat nu după multă vreme numele lui, datorită înaltului său patriotism şi celorlalte scrieri ale sale, au determinat pe mulţi să nutrească convingerea că într-adevăr această Biblie redă cu toată fidelitatea textul original grecesc şi ca atare să se considere scutiţi de îndatorirea de a-l analiza ei înşişi mai îndeaproape.

Noile realizări din secolul al XIX-lea. — În epoca fanariotă, care s-a dovedit vitregă şi pentru viaţa bisericească din Ţara Românească şi din Moldova, nu s-a mai putut edita textul Sfintei Scripturi şi nici întreprinde noi traduceri, ierarhii fiind mulţumiţi că pot tipări măcar cărţile de slujbă şi de învăţătură, care se uzau destul de repede din cauza desei întrebuinţări şi care erau cerute de nevoile permanente ale bisericilor şi mînăstirilor. Abia spre sfîrşitul acestei epoci de tristă amintire se tipăreşte, cu sprijinul mitropolitului Veniamin Costachi şi prin osîrdia a doi călugări iubitori de carte de la Neamţu, cartea intitulată : «*Noul Testament adecă Aşezămînt*, care acum cu acest chip dupre izvoadele greceşti ceale vechi scrise cu mîna s-au tipărit ... cu blagoslovenia Preasfinţitului şi de Dumnezeu alesului Mitropolit al Moldovei Kyriu Veniamin, iară cu ajutorul Preasfinţitului Episcop al Sfintei Episcopii Argeşul Kyriu Iosif şi al altor iubitori de Hristos hristiani, prin osîrdia Ferici-

tului şi Prea pomenitului Arhimandrit Kyr Silvestru, întru a căruia vreame s-au început şi a Diadohului Sfinţiei sale Preacuviosului Arhimandrit Kyr Ilarie, întru a căruia vreame s-au săvîrşit. În sfînta Monastire Neamţul. La anul 1818. De Gherontie ieromonah tipograful».

Deşi intitulată «Noul Testament», cartea cuprinde numai Sfintele Evanghelii. Textul acestora este împărţit în pericope liturgice, cu însemnările tipiconale respective. Editorii cărţii intenţionau, foarte probabil, să continue a publica şi celelalte cărţi ale Noului Testament. Textul Evangheliilor tipărite acum este precedat de o «arătare cum trebuie să se afle Evangheliile ceale din toate zilele» şi este urmat de o «Insemnare cum să cuvine în fieşte carea zi a citi Apostolul şi Evanghelia», ceea ce dovedeşte că lucrarea a fost destinată atît lecturii particulare a credincioşilor, cît şi folosirii liturgice în afara locaşurilor de închinăciune. Traducerea este corectă, clară, cursivă, într-o limbă frumoasă, aproape întocmai ca cea bisericească din zilele noastre. În plus, cartea este înzestrată cu frumoase iconiţe, chenare şi înfloriturі artistice, însuşiri care o fac deosebit de atrăgătoare şi de plăcută cititorilor.

Două noi ediţii ale Noului Testament şi una a întregii Biblii sînt scoase, aproape în acelaşi timp cu cartea amintită mai sus, din tipografia de la Petersburg a Bisericii Ortodoxe Ruse. Apare mai întîi *«Noul Testament al Domnului nostru Iisus Hristos,* tipărit cu cheltuiala Rosieneştii Însoţiri (Societăţi) a Bibliei, în Sanct-Petersburg, în Tipografia Sfîntului Sinod, leat 1817». După doi ani, vede lumina zilei şi ediţia a doua : *«Noul Testament adecă Aşezămîntul Legii cei noauă a Domnului şi Mîntuitorului nostru Iisus Hristos.* Petersburg 1819», precum şi Biblia întreagă, purtînd titlul : *«Biblia adecă Dumnezeeasca Scriptură a Legii Vechi şi a ceii Noao»,* după care urmează însemnarea că tipărirea s-a făcut cu cheltuiala «Rosieneştii Soţietăţi a Bibliei» şi că lucrarea a fost imprimată în tipografia lui Nic. Grecea din Petersburg, în anul *1819.*

În introducerea care prefaţează textul Bibliei, se menţionează că editarea s-a făcut cu binecuvîntarea Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Ruse şi că s-a adoptat textul românesc din Biblia de la Blaj. Dintre scrierile biblice aflate numai în canonul alexandrin, Biblia tipărită la Petersburg cuprinde : Tovit, Iudit, Baruh, Epistola lui Ieremia, Cîntarea celor trei tineri, III Ezdra, Înţelepciunea lui Solomon, Înţelepciunea lui Iisus Sirah, Istoria Suzanei, Istoria sfărîmării idolului Bal şi a omorîrii balaurului, I, II şi III Macabei şi Rugăciunea lui Manase. Faţă de cuprinsul Bibliei de la Blaj, a fost lăsată la o parte, ca nefăcînd parte din canonul biblic al Bisericii Ortodoxe, cartea a IV-a a Macabeilor, pe care o aflăm, după cum s-a amintit, şi în Biblia de la 1688.

Societatea biblică rusă, care a tipărit cele două ediţii ale Noului Testament şi Biblia din 1819, fusese întemeiată în 1813. Pentru tipărirea Bibliei în limba română, conducerea ei s-a adresat mitropolitului Gavriil Bănulescu de la Chişinău, cerîndu-i un text pe care să-l imprime cu cheltuiala ei. Acesta i-a trimis Biblia de la Bucureşti şi Biblia de la Blaj, singurele existente la acea dată, recomandînd pe cea din urmă ca

mai bună sub raportul limbii şi pe cea dintîi ca mai sigură sub raport confesional.

Noul Testament tipărit în 1817 de Societatea biblică de la Petersburg reproduce aproape întocmai textul din Biblia de la Blaj. Acest fapt a provocat îndreptăţite nemulţumiri şi critici din partea lui Gavriil Bănulescu, care recomandase ca textul Bibliei de la Blaj, întrucît provine de la uniaţi, să fie revizuit cu atenţie şi îndreptat după cel grecesc şi slavon. Deoarece Societatea biblică nu dispunea de un specialist căruia să-i încredinţeze sarcina revizuirii propuse, s-a hotărît ca pe viitor revizuirea şi îndreptarea textului destinat tiparului să se facă sub îndrumarea mitropolitului Gavriil Bănulescu.

S-a convenit ca mitropolitul să trimită la Petersburg un delegat care să corecteze textul la faţa locului. Au fost trimişi arhimandritul Varlaam Cuza de la Mînăstirea Dobrovăţ, care cunoştea bine limba greacă şi un cîntăreţ bisericesc care cunoştea temeinic gramatica şi ortografia limbii române. La revizuirea textului pregătit pentru tipar a colaborat şi episcopul rus Filaret (ajuns mai pe urmă mitropolit), care cunoştea ebraica veche şi slavona bisericească. Îndreptările s-au făcut mai cu seamă după o Biblie slavonă editată în anul 1751. Au fost îndepărtate din cuprinsul cărţilor biblice toate schimbările şi adausurile introduse de episcopul uniat Ioan Bob în manuscrisul întocmit de Samuil Micu şi prezentat spre tipărire întîi vlădicului ortodox de la Sibiu. Cu toate acestea, atît Noul Testament, cît şi Biblia apărute în 1819 încă cuprind unele erori de traducere şi de limbă.

O bună parte din greşelile de limbă şi multe din cele de traducere, care fuseseră aduse la cunoştinţa mitropolitului Gavriil Bănulescu chiar de către arhimandritul Varlaam Cuza, nu vor mai fi întîlnite în «*Noul Aşezămînt sau Legea cea nouă a Domnului şi Mîntuitorului nostru Iisus Hristos*», tipărit în Mînăstirea Neamţu la 1823 şi reeditat, spre sfîrşitul secolului al XIX,lea, cu încuviinţarea Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, de Tipografia cărţilor bisericeşti din Bucureşti.

O nouă realizare pe tărîmul tipăririi textului biblic în limba română vede lumina zilei, nu după multă vreme, tot departe de pămîntul strămoşesc. În 1838 apare la Smirna, din tipografia lui «A Damian şi Tov.», o nouă ediţei a Noului Testament, purtînd titlul şi însemnarea : «*Noul Testament al Domnului şi Mîntuitorului nostru Iisus Hristos.* Tipărit cu voia şi cu blagoslovenia Prea Sfinţiţilor Episcopi ai Prinţipatului Românii, după cel mai ales model, dat de Prea Sfinţia lor, în zilele Prea Înălţatului Domn Stăpînitor atoatei Ţării Româneşti Alexandru Dimitrie Ghica Voevod. Smirna. În tipografia lui A. Damianov şi Tov. 1838». Cartea este imprimată cu litere chirilice frumoase şi uşor de citit. Nu are titluri la capitole. Limba este în general corectă, frumoasă chiar, dar cam arhaică şi cu dese greşeli de ortografie.

Întrucît prima ediţie s-a epuizat în numai cîţiva ani, în 1846 s-a scos, fără nici o schimbare remarcabilă, ediţia a II-a («Dedarea a doua»), din aceeaşi tipografie. Pentru ambele ediţii, pare să se fi folosit ace-

leași spalturi tipografice. Alte cîteva ediții ale Noului Testament de la Smirna vor apare la București, cu neînsemnate îndreptări de limbă și de scriere, în anii *1855*, *1857* și *1859* și vor fi difuzate între credincioși ca «ediții ale Episcopatului român». Prima din aceste ediții bucureștene ale Noului Testament de la Smirna (cea din 1855) a fost imprimată în «Tipografia bisericească din Sfînta Mitropolie» și folosește, pentru Țara Românească, numele de «Principatul României». Ediția a V-a, apărută în 1857 din tipografia lui Iosif Romanov, folosește din nou pe cel de «Țara Românească», iar ediția a VI-a (1859), care revine la cel de «Principatul României», se înfățișează ca un regres față de celelalte, sub raportul scrierii cuvintelor : «*Noulu Testamentu allu Domnului și Mântuitorului nostru Iisusu Hristosu. Tipăritu cu voia și bine-cuvântarea Prea Sânților Episcopi ai Principatului Romaniei, dupe cellu mai alesu modelu, de Prea St. Loru, în anul 1838. În zilele Prè Inaltatului și Stăpînitoru a tótă Țara Românèsca Alessandru Dimitrie Ghica Vv. Ediținea VI. Bucuresci 1859*».

După Revoluția de la 1848 și mai cu seamă după Unirea Principatelor, care au deschis un drum nou activităților culturale, tipărirea de cărți biblice și liturgice se face într-un ritm din ce în ce mai susținut. Astfel, în 1854 apare la București, din tipografia Sfintei Mitropolii, cartea intitulată «*Noul Testament al Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos*», purtînd sub titlu mențiunea : «Cu binecuvîntarea Prea Sfințitului Arhiepiscop și Mitropolit al Ungro-Vlahiei D. D. Nifon. Tipărit pentru întîia oară într-acest format [mic] de Prea Sfinția Sa Părintele Ioanichie Evantiac, vicarul Sf. Mitropolii». Cartea corespunde numai în parte titlului ce i s-a dat, deoarece cuprinde numai cele patru Sfinte Evanghelii. Fiecare din cele patru Evanghelii este precedată de cîte un așa-numit «Argument», în care sînt expuse, foarte pe scurt, principalele noțiuni introductive asupra autorului, destinatarilor, motivelor, scopului, datei, locului și integrității fiecăreia. La sfîrșit sînt indicate pericopele evanghelice care se citesc în duminicile și sărbătorile cu ținere din cursul anului bisericesc. Capitolele sînt înzestrate cu titluri ale ideilor principale din cuprins. Cartea înfățișează un text destul de bun pentru stadiul cunoștințelor filologice și teologice din acel timp.

Citirea Psaltirii și a cărților Noului Testament alcătuiește, pentru marea majoritate a credincioșilor, o hrană duhovnicească aproape îndestulătoare. Această hrană le este completată, din grija Bisericii, prin ascultarea serviciilor divine și a Cazaniei, în duminici și sărbători. Dar nu același lucru se poate spune despre hrana duhovnicească de care au nevoie membrii ierarhiei bisericești, ca unii ce sînt chemați să propovăduiască, pe înțelesul tuturor, cuvîntul lui Dumnezeu din Sfînta Scriptură, ori despre credincioșii care simt nevoia să li se pună la îndemînă, pentru întregirea cunoștințelor lor religioase, și celelalte cărți ale Sfintei Scripturi. Numărul celor din categoria a doua a fost și va rămîne însă totdeauna cu mult mai redus decît al celor din prima categorie. De aceea edițiile și tirajul Psaltirii și Noului Testament au în-

trecut, în orice perioadă din viaţa Bisericii, pe acelea ale întregii Biblii. Dealtfel, evlavia ortodoxă îşi are rădăcinile înfipte adînc în Legea cea nouă a Domnului Hristos, iar hrana duhovnicească din care trăieşte nu şi-o ia numai din Sfînta Scriptură, ci şi din Sfînta Tradiţie şi din legătura vie cu Biserica, interpreta infailibilă a cuvîntului lui Dumnezeu, distribuitoarea harului divin şi călăuza cea nemincinoasă spre mîntuire.

Din cauza împrejurărilor în care a apărut, Biblia de la Petersburg n-a putut avea o prea largă răspîndire. În afară de aceasta, fiind imprimată într-un tiraj nu prea mare, ea s-a epuizat într-un timp destul de scurt. După mai bine de un secol şi jumătate de la apariţia Bibliei lui Şerban Cantacuzino şi după aproape şase decenii de la tipărirea Bibliei lui Samuil Micu, era deci firesc ca lipsa acestei Cărţi a cărţilor să devină tot mai simţită, îndeosebi în rîndul preoţimii. Tipărirea unei noi ediţii a Sfintei Scripturi era apoi cerută tot mai stăruitor şi de profesorii şi elevii Seminariilor teologice, care fuseseră înfiinţate la Iaşi (1803), Bucureşti, Buzău (1836), Rîmnicu-Vîlcea (1837), Sibiu (1850).

Doi ierarhi iubitori de carte şi-au asumat, aproape concomitent, sarcina împlinirii acestei mari nevoi a Bisericii : episcopul Filotei de la Buzău şi episcopul Andrei Şaguna (ridicat mai tîrziu la rangul de mitropolit) de la Sibiu. Din iniţiativa şi la stăruinţa celui dintîi, au ieşit de sub tipar, în mai puţin de două decenii, o mulţime de cărţi noi de slujbă şi de cîntare bisericească şi, în fruntea tuturor, o nouă ediţie a Sfintei Scripturi. De numele lui Andrei Şaguna sînt legate, pe lîngă epocale realizări privind organizarea Bisericii Ortodoxe şi slujirea aspiraţiilor poporului de peste munţi, cîteva valoroase manuale didactice cu conţinut teologic şi, ca o încununare a tuturor strădaniilor sale cărturăreşti, şi o nouă ediţie a Bibliei.

Biblia scoasă la iveală, în cinci volume, de episcopul Filotei al Buzăului, se intitulează : «*Biblia sau Testamentul Vechiu şi Nou.* Acum mai îndreptîndu-se şi curăţindu-se de oarecare ziceri neobicinuite într-această ţară, s-a retipărit iarăşi ... Prin binecuvîntarea, rîvna şi toată cheltuiala iubitorului de Dumnezeu Episcop al sfintei Episcopii Buzăul, D. D. Filoteiu, Buzău 1854» (vol. I) ; ... «1855» (vol. II, III şi IV) ; ... «1856» (vol. V). Nu este de fapt o traducere nouă, ci mai mult o retipărire a Bibliei de la Blaj, la care harnicul episcop spune că s-a oprit pentru considerentele arătate, în «Precuvîntare», prin cuvintele : «Dintre Bibliile tipărite în limba noastră, mai bine tălmăcită şi mai luminată la înţeles este cea de la Blaj ; pe aceasta noi am ales-o de a o retipări, însă mai îndreptată şi mai curăţită de ziceri învechite acum şi obicinuite numai la fraţii noştri Ardeleni».

Ea cuprinde, ca şi cea de la Blaj, acelaşi număr de cărţi, inclusiv denumirea de «apocrife» pentru cele specifice canonului biblic alexandrin, precum şi atribuirea cărţii necanonice IV Macabei «lui Iosif Flavie». În «Cuvînt înainte» la această scriere, citim : «Cartea aceasta ...

nici Sf. Părinţi nu o cunosc dumnezeiască, nici în toate Bibliile greceşti nu este, pentru aceea nici într-această Biblie n-am voit din nou a o tîlmăci, ci precum se află în Biblia cea veche românească o am lăsat şi numai pentru aceea o am pus aici, că s-au aflat în cea veche românească, almintrilea loc între cărţile Sfintei Scripturi nu poate să aibă; aşadar şi noi într-această de acum retipărire am lăsat-o iarăşi fără altă tîlmăcire, spre aducerea aminte de antica limba vorbitoare română».

În prefaţa intitulată «Precuvîntare către drept-credincioşii cititori», episcopul Filotei subliniază mai întîi inegalabila valoare şi utilitate a Sfintei Scripturi, susţinînd teza că citirea şi meditarea ei continuă de fiecare credincios ar fi de neapărată trebuinţă pentru mîntuire; el se plînge apoi de faptul că la noi Biblia se citeşte foarte puţin şi «cu desgust», şi spune aceasta nu numai despre laici, ci şi despre preoţi, deşi sfintele canoane le poruncesc s-o citească mereu şi să mediteze asupra ei, ca unii care sînt depozitarii şi propovăduitorii cuvîntului lui Dumnezeu şi vor răspunde înaintea Dreptului Judecător «de lenevirea către sufletele norodului, că nu le-au luminat»; recunoaşte, după aceea, că această mare lipsă vine nu numai din «neînvăţătura preoţilor», ci şi din «marea lipsă a cărţilor sfinte, în care Biserica noastră se află astăzi». Apoi, după ce aminteşte faptul că pînă la acea vreme Biblia fusese tipărită în româneşte numai de trei ori, episcopul Filotei spune că ea «a ajuns o carte atît de rară şi de costisitoare, încît foarte rar o poate vedea cineva, nu zic la ceilalţi creştini români, ci chiar şi la preoţi, care trebuie să fie propovăduitorii cuvîntului lui Dumnezeu, nu vede cineva la dînşii decît Liturghia şi Molitfelnicul, iar Sfînta Scriptură, coroana cărţilor, niciodată n-a împodobit stearpa lor bibliotecă». În concluzia «precuvîntării» sale, Filotei exprimă speranţa că «neînvăţătura» preoţilor va fi înlăturată, în viitor, ca urmare a reorganizării seminariilor teologice şi a ponderii sporite ce s-a atribuit, în programa lor analitică, cunoaşterii Sfintei Scripturi.

În Biblia de la Buzău, textul fiecărei cărţi sfinte este precedat de un «Cuvînt înainte», care pune la îndemîna cititorilor noţiunile introductive elementare despre autor, destinatari, motive, scop, loc, dată, integritate. Cu excepţia cărţii necanonice IV Macabei, împărţită numai în capitole, toate cărţile biblice sînt împărţite în capitole şi versete. Volumul al V-lea, care cuprinde cărţile Noului Testament, se începe cu o lungă «Vorbire despre Sfînta Scriptură» (p. 1—16), introducere generală ce tratează pe scurt următoarele teme: Sfînta Scriptură este insuflată de Dumnezeu; Sfînta Scriptură a ajuns pînă la noi nestrămutată şi nevătămată; În ce limbă s-a scris Sfînta Scriptură; În cîte cărţi şi categorii de cărţi se împarte Sfînta Scriptură; Despre înţelesul Sfintei Scripturi. Episcopul Filotei spune că n-a putut tipări la locul ei această introducere, pe care a luat-o din Biblia lui Samuil Micu, deoarece a pus în Biblia tipărită acum altă precuvîntare şi că s-a hotărît s-o reediteze aici, fiindcă o consideră foarte folositoare şi nu voieşte ca osteneala autorului ei să rămînă zadarnică.

Dacă ar fi să acceptăm tale-quale afirmaţiile din «Precuvîntare», am rămîne cu convingerea că Biblia de la Buzău este o reeditare a celei de la Blaj şi că singura deosebire dintre ele ar constitui-o îndreptările de limbă introduse în cea tipărită de episcopul Filotei. În realitate, Biblia de la Buzău, urmează, în foarte multe pericope, mai degrabă celei de la Bucureşti, iar în multe altele celei de la Petersburg, ori amîndurora, astfel încît ea se înfăţişează ca o lucrare de sinteză şi, tocmai prin aceasta, ca un pas înainte în raport cu traducerile mai vechi, iar aceasta nu numai în privinţa limbii, ci şi a traducerii propriu-zise. Un singur exemplu: Efeseni I, 10—11, ales dintr-o sumedenie care ar putea fi găsite, este destul de grăitor în această privinţă:

Bucureşti, 1688	*Blaj, 1795*	*Petersburg, 1819*	*Buzău, 1854—1856*
...Spre *dregătoria* plinirii vremilor, *să* le *întemeiaze* toate	... Spre *isprăvnicia* plinirii vremilor, ca toate *să* le *întemeieze.*	... Spre *isprăvnicia* plinirii vremilor, ca toate *să* le *întemeieze*	... Spre *iconomia* împlinirii vremilor, ca toate *să* se *unească sub un singur*
întru Hristos, şi ceale den ceriu, şi ceale de pre pămînt, întru el, întru carele *ne-am şi moştenit,*	întru Hristos ceale din ceruri şi ceale de pre pămînt întru dînsul, întru carele *şi moşteani neam făcut,*	întru Hristos, ceale din ceriuri şi ceale de pre pămînt, întru Dînsul, întru carele şi *moşteani neam făcut,*	cap[6] întru Hristos, cele din ceruri şi cele de pre pămînt, întru dînsul; întru care şi *soartă ne-am făcut*[7],
mainainte *fiind rînduiţi după punerea înainte*	mai înainte *fiind însămnaţi după rînduiala*	mai înainte *fiind însămnaţi după rînduiala*	mai nainte *fiind hotărîţi*[8] *dupre rînduiala*
a celui ce toate *le isprăveaşte* după sfatul voei lui.	celui ce toate *le face* după sfatul voii sale.	celui ce toate *le face* după sfatul voii sale.	celui ce toate *le lucrează,* dupre sfatul voii sale.

Nepreţuite servicii a adus Bisericii şi «*Biblia, adecă Dumnezeeasca Scriptură a Legii cei Vechi şi a cei Noaă*, tipărită ... sub privegherea şi cu binecuvîntarea ... Prea Sfinţitului Andrei Şaguna, dreptcredinciosul episcop al Bisericii greco-răsăritene ortodoxe în Marele Principat al Transilvaniei, Sibiu, cu tiparul şi cheltuiala Tipografiei de la Episcopia dreptcredincioasă din Ardeal, la anul Domnului 1856—1858». Ea urmează mai ales textul din Biblia de la Petersburg şi cuprinde acelaşi număr de

6. Traducerea verbului ἀναχεφαλαιώσασθαι prin «să unească sub un singur cap» este singura corectă. Ea a fost luată din Noul Testament de la Smirna. Acest fapt dovedeşte că alcătuitorii Bibliei de la Buzău au consultat şi alte traduceri decît cele menţionate mai sus, ceea ce nu scade, ci sporeşte valoarea lucrului lor.

7. Aici traducerea este greşită şi constituie un regres în raport cu cele anterioare.

8. Traducerea din Biblia de la Bucureşti («fiind rînduiţi») este cea mai bună, iar traducerea din Bibliile de la Blaj şi Petersburg («fiind însămnaţi») sînt mai rele, în comparaţie cu celelalte.

cărți. Cărțile din canonul alexandrin sînt așezate, fără nici o denumire deosebitoare, îndată după scrierile Profeților mici. În fruntea fiecărui capitol, scurte titluri anunță cuprinsul. Cartea este împodobită cu frumoase ilustrații de inspirație biblică și se remarcă prin calități tehnice deosebite.

O introducere generală (p. III—XXI) pune la îndemîna cititorilor cunoștințe folositoare asupra originii, inspirației divine, canonicității, autorității, caracterului și necesității Sfintei Scripturi, ca cel dintîi izvor al Descoperirii dumnezeiești celei mai presus de fire și le recomandă citirea ei, pentru ca toți «să putem lăuda pe Dumnezeu nu numai cu una inimă, ci și cu una gură». Despre cărțile biblice primite de Biserică prin intermediul Septuagintei, Andrei Șaguna scrie că «totdeauna au fost pricire între scriitorii vechi și noi, asupra cărților pe care le numim apocrife» și că din cauza îndoielii unora în insuflarea lor de la Duhul Sfînt, acestea «se întrebuințează numai spre îndreptarea năravurilor și spre întărirea credincioșilor în credință, iar nu spre întărirea dogmelor Bisericii».

Pînă la apariția Bibliei de la Sibiu, văzuseră lumina tiparului, în limba română, patru ediții ale întregii Biblii și mai multe ediții cuprinzînd numai Noul Testament. Exemplarele existente, cîte mai puteau fi găsite, nu puteau însă satisface nici în minimă măsură nevoile Bisericii Ortodoxe din Transilvania. Sarcina aflată în fața marelui ierarh Andrei Șaguna nu era deci înfăptuirea unei noi traduceri a Sfintei Scripturi, ci revizuirea uneia din cele existente și editarea ei, cît mai neîntîrziată, în tirajul indicat de cerințele parohiilor, preoțimii și credincioșilor din cuprinsul străvechii Mitropolii ortodoxe a Ardealului, care fusese desființată în 1700 și care avea să ia din nou ființă, în urma stăruitoarelor lui demersuri, la 24 decembrie 1864.

Ca om de carte și profesor de teologie, Andrei Șaguna cunoștea calitățile și defectele celor patru traduceri românești existente, iar ca ierarh ortodox se considera îndatorat a nu lăsa fără răspuns laudele exagerate la adresa Bibliei de la Blaj și criticile neînțelegătoare aduse de Samuil Micu traducerii și limbii din Biblia de la București din 1688, laude și critici de care făceau mare caz frații greco-catolici, în discuțiile cu românii ortodocși. Răspunsul său, îmbrăcat în cuvinte dintre cele mai alese și înscris chiar în prefața Bibliei ce-i poartă numele, constituie pentru toți un grăitor exemplu de smerenie creștină, de probitate științifică, de tact pastoral-misionar și de luminat patriotism.

Trei idei principale se desprind, ca dintr-o lecție, din răspunsul lui Andrei Șaguna la obiceiul unor teologi de a-și însoți laudele aduse Bibliei de la Blaj cu subestimarea limbii Bibliei de la București. Prima este aceea că limba română, în pofida înnoirilor la care este supusă de mersul vieții, rămîne totdeauna identică cu ea însăși și aceeași pentru toți fiii neamului : «Limba Bibliei pentru un popor numai o dată se poate face ; dacă s-au învins piedeca cea mare a traducerii și dacă poporul au primit limba aceea așa zicînd în însași ființa sa : atunci următorii n-au

de a mai face alta, ci numai a o reînnoi și îndrepta așa, după cum o ar fi re'nnoit și îndreptat traducătorul cel dintîi al Bibliei, de ar fi trăit pînă în vremile lor ... Iară limba noastră e pom viu, care în toată primăvara se schimbă : ramurile bătrîne și fără suc se usucă și cad, mlădițe tinere ies și cresc, frunza vestejește și se scutură, dar alta nouă curînd îl împodobește, — toate ale lui se fac și se prefac, numai trupina remâne totdeauna aceeași».

A doua idee este aceea că nu unor tipărituri de dată mai nouă, ci primei ediții a Noului Testament și celei dintîi ediții a întregii Biblii în limba română le datorăm «deșteptarea poporului românesc din barbaria veacurilor..., înfrățirea neamului românesc, pe care mâna Proniei l-au semănat prin atâtea țări deosebite și printre atâtea neamuri străine, remânerea în viață a limbei sale ... și preste tot a vieții noastre naționale și creștinești... Cu tot dreptul se pot numi aceste ediții cea dintîi Biblie nu a Românilor din Ardeal ori din Țara Românească ori de aiurea ; ci cea dintîi Biblie a poporului românesc întreg ... Ediția Testamentului nou din 1648 de la Bălgrad și a Bibliei întregi de la București din 1688 sânt dară ... cele mai vechi românești ; și nici unul dintre traducătorii de mai tîrziu nu poate fi părtaș laudei ce se cuvine acelora, carii au oltoit întîia dată cuvîntul Scripturii în pom românesc».

Cea de a treia idee este aceea că traducătorii de mai tîrziu ai Bibliei nu au chemarea de a crea o limbă nouă, ci numai de a revizui pe cea veche, acolo unde nu mai corespunde cerințelor vremii. Orice scriitor își exprimă ideile în limba destinatarilor din epoca sa. Limba scrierilor vechi nu trebuie deci măsurată cu cîntarele altor epoci. De aceea, referindu-se la Simeon Ștefan și la traducătorii Bibliei din 1688, pe de o parte și la traducătorii ulteriori ai Sfintei Scripturi, pe de altă parte, Andrei Șaguna spune : «Toți de mai tîrziu au pre'nnoit și îndreptat numai unde și unde, aceea ce traducătorii cei dintâi, ca nemearnici d'abia ai unui veac, n'au putut să îndrepte, dar nici n'au avut lipsă de a îndrepta, fiindcă pe vremile lor au fost bine și desăvîrșit așa». Prin aceste cuvinte, Andrei Șaguna subliniază cu discreție și faptul — ignorat ori trecut sub tăcere de uniați — că între Biblia de la Blaj și cea de la București nu se constată, nici în privința deslușirii textului original și nici în privința limbii române, vreun salt calitativ care să justifice supraevaluarea uneia și defăimarea celeilalte.

În privința traducerii, Biblia de la Sibiu urmează mai peste tot textul celei de la Petersburg, pe care Andrei Șaguna l-a revizuit — «cît i-a fost cu putință în valul nenumăratelor sarcini ce zăceau asupra sa» — după textul original al Septuagintei și după traducerea slavonă. Andrei Șaguna cunoștea, fără îndoială, strînsa înrudire a Bibliei de la Petersburg cu cea tipărită mai înainte de uniții de la Blaj ; dar a socotit că numai procedînd în felul acesta — adică ținîndu-se strîns după cea de la Petersburg, care la rîndul ei s-a ținut după cea de la Blaj — va putea pune în circulație o carte sacră care să apropie pe greco-catolici de ortodocși, nu să le ofere un nou prilej de sterile controverse. El a ținut seama și de traducerile de pionierat de la Bălgrad și de la Bucu-

reşti şi s-a folosit, pentru mai buna exprimare a ideilor din textul original, şi de alte izvoare auxiliare, cum erau cărţile biblice folosite în cult şi Noul Testament de la Smirna. Revizuirile de traducere şi îndreptările de limbă introduse de Andrei Şaguna în Biblia astfel întocmită şi editată la Sibiu n-o deosebesc însă decît în puţine locuri de cea de la Petersburg.

Biblia de la Buzău şi Biblia de la Sibiu au fost bine primite pretutindeni şi timp de peste o jumătate de secol au constituit fîntînile de apă vie din care şi-au potolit setea de lecturi sfinte un foarte mare număr de preoţi, călugări, profesori de teologie, elevi seminarişti, credincioşi mai instruiţi, oameni de carte. Pentru nevoile cu caracter mai general, s-a continuat obiceiul editării separate a Noului Testament, cartea de căpetenie a creştinilor şi, din cînd în cînd, editarea separată doar a Sfintelor Evanghelii. Dintre aceste ediţii, cele mai de seamă sînt următoarele două :

— «*Noul Testament al Domnului şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos*, tipărit cu binecuvîntarea Preasfinţitului Arhiepiscop şi Mitropolit de Relegea ortodoxă răsăriteană din Ardeal şi Ungaria, Andrei Şaguna ... Sibiu, în Tipografia arhidiecesana, *1867*». Ediţia nu are nici o prefaţă. Scurte titluri enunţă cuprinsul capitolelor. Reproduce, în linii generale, textul Bibliei din 1856—1858, căruia i-au fost aduse multe îmbunătăţiri, îndeosebi după Biblia de la Buzău. Astfel, traducerea substantivului οἰκονομία şi a verbului ἀνακεφαλαιώσασθαι din originalul grecesc al vers. 10 din Efeseni I n-au mai fost traduse prin «isprăvnicie» şi respectiv «să întemeieze», ci prin neologismul teologic «iconomie» şi respectiv prin cuvintele «să întemeieze subt un cap», ca în Noul Testament de la Smirna şi în Biblia de la Buzău.

— «*Noul Testament.* Tipărit cu aprobarea şi cu bine-cuvântarea Sfântului Sinod al Bisericii Autocefale Ortodoxe Române. Bucureşti. Tipografia cărţilor bisericeşti. 1886». Este o ediţie de format mic, cu titluri amănunţite la capitole. Versetele sînt scrise (cu numerotarea respectivă) în rînduri pline, fără desele spaţii libere care rămîn nefolosite atunci cînd fiecare verset începe un rînd nou. Deşi se intitulează «Noul Testament», cartea cuprinde numai textul Sfintelor Evanghelii. Traducerea este destul de bună, iar limba foarte apropiată de cea bisericească de azi. Este prima ediţie sinodală a unei tipărituri biblice apărute după recunoaşterea (la 25 aprilie 1885) autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române de către Patriarhia Ecumenică.

Alte încercări. — Ediţiile iniţiate sau patronate de Biserică n-au fost însă, în această epocă — după cum nu sînt nici în vremea noastră — singurele tipărituri ale Noului Testament şi ale întregii Biblii în limba română. Două dintre acestea — una scoasă la Paris de Ioan Heliade Rădulescu şi alta scoasă la Bucureşti de C. Aristia — nu sînt reuşite nici ca traducere şi nici ca limbă. Ele au provocat o adîncă decepţie atît în cercurile bisericeşti şi teologice, cît şi în rîndurile fi-

lologilor și literaților vremii. De fapt, atît C. Aristia, cît mai cu seamă Ioan Heliade Rădulescu pare că aveau ideea că limba română ar fi un material căruia i s-ar putea aplica norme lexicale și ortografice ale altor limbi.

Lucrarea semnată de pașoptistul care se autoexilase în capitala Franței și care desfășura departe de patrie activități culturale se intitulează «*Biblia Sacra que coprinde Vechiul și Nuoul Testament.* Tradusă din hellenesce după A quellor septedeci de I. Heliade R. Paris 1858». N-a apărut, decît un singur volum (272 pag.) care redă, într-o românească «fabricată» după italiană, cuprinsul cărților: Facere, Ieșire, Levitic, Numeri, Deuteronom, Iosua Navi, Judecători și Rut. Ioan Heliade Rădulescu, văzîndu-se criticat din toate părțile, a fost nevoit să renunțe la editarea celorlalte volume anunțate.

Aceeași reținută primire a întîlnit-o între cititorii români din țară și din străinătate și cealaltă scriere a sa: «*Biblicele*, sau Notiții historice philosophice, religiose și politice asupra Bibliei», care a fost tipărită în același an tot la Paris și care se voia a fi o introducere filosofică la întreaga istorie și teologie biblică. În prefața acesteia, autorul spune că de patruzeci de ani lucrează cu sîrg la traducerea Septuagintei în limba română; spune că «limba română de acum două sute de ani, care nefiind de quât limb'a vulgului, a nevoie puteà să represente atâtea idei nalte și à formà deo dată un styl demn de inspirația și de stylul profeților» și își exprimă pe ocolite speranța că episcopii din țară — sub patronajul cărora își pune lucrarea și de la care lasă a se înțelege că așteaptă ajutoare băneștі — «â'și vor feri cà de foc numele da'l pune d'alăturea cu al aquellor que s'ar încercà à împiedecà o faptă atât de naționale, atît de orthodoxâ, și atât de unitară».

La citatele de mai sus, adăugăm un scurt exemplu de traducere și alte cîteva rînduri din prefața scrierii *Biblicele*, care justifică deplin eșecul suferit de amîndouă aceste neizbutite încercări: «La început creò Dumnedeu cerul și ter'ra. Iar ter'ra erà nevădută și informă, și întunerec' peste abysu, și spiritul lui Dumnedeu se purtà peste ape» (Geneză I, 1—2); — «Ecce micile defecte alle primilor traducători, quăror n'avem de quăt a le fi recunoscători, pentru quo, în aquei timpi și cu aquelle pucine midlóce [9] nisce asemenea defecte sunt cà innocent'a și nesciința cuviințelor la o vergine bărbată și laboriósă» (*Biblicele*, pag. XI).

Lucrarea publicată în anul 1859 de C. Aristia poartă titlul: «*Biblia Sacra* ... Din ultima ediție elenica recorrectată. Supra Ebraicilor arhetipi ... Bucuresci, cu cheltuiala Societății Ierographice Britanice și Streine ... 1859». Traducerea textului biblic și explicarea (în note subliniare) a unor cuvinte arată că C. Aristia cunoștea foarte superficial limba română. Lucrarea sa, pe drept respinsă de cititori, este amintită aici cu scopul de a arăta complexitatea problemei traducerii Sfintei

9. Atît ideile, cît și expresiile de aici aparțin de fapt lui Andrei Șaguna (prefața Bibliei de la Sibiu); I. Heliade Rădulescu n-a făcut decît să le transpună în limbajul său.

Scripturi. Iată prin ce fel de termeni și locuțiuni explică C. Aristia cîteva din numeroasele cuvinte neobișnuite folosite în textul traducerii : allaptant : cellu ce suge lapte ; doloase : viclene ; oratiune : cuvîntare rugătorie ; lucerna : candelă ; maculă : pată ; talam : cameră nupțială ; magnificență : măreață facere spre strelucită podoabă ; ostrac : găoace de midii ; mular : katip ; kamă : zăbală ; proputissim : foarte gata ; posterioară : viitoare în urmă etc.

Edițiile Societății Biblice Britanice. — De traducerea și tipărirea Sfintei Scripturi se ocupă, precum se știe, și organizația misionară de origine și factură protestantă «Societatea pentru răspîndirea Bibliei în Anglia și Străinătate», denumită mai pe scurt Societatea Biblică Britanică. Datorită activității acestei organizații, unică în felul ei, s-a reușit ca Biblia sau măcar unele secțiuni din ea să fie traduse și tipărite în mai toate limbile și dialectele existente. În secolul al XIX-lea și în cel actual, un număr considerabil de ediții ale Noului Testament și ale întregii Biblii au fost pregătite și difuzate, prin grija ei, și între credincioșii din ținuturile românești și mai ales între românii care trăiesc în mijlocul altor popoare. Ca și edițiile apărute sub oblăduirea Bisericii, toate poartă, în privința traducerii propriu-zise și a limbii, caracteristicile epocii în care au văzut lumina tiparului.

De regulă, edițiile scoase de Societatea Biblică Britanică trec sub tăcere numele traducătorilor și al revizorilor textului (cînd aceștia n-au avut, pentru serviciile aduse Societății Biblice, încuviințarea Bisericii din care făceau parte, și chiar ei au cerut să nu fie dați în vileag, căci dovada colaborării cu eterodocșii i-ar fi putut expune la sancțiuni canonice din partea autorității bisericești). Așa este cazul, de exemplu, cu teologii ortodocși Gh. Erbiceanu și Ghenadie Enăceanu [10]. S-a făcut excepție doar pentru N. Nitzulescu, profesor la Facultatea de teologie din București, care se bucura de înțelegerea mitropolitului primat Iosif Gheorghian și pentru D. Cornilescu, care mai pe urmă a părăsit Biserica Ortodoxă.

Noul Testament tradus de N. Nitzulescu a apărut în cinci ediții, dintre care patru ca volum aparte (1897, 1906, 1908 și 1911), iar una încadrată în Biblia din 1911. Prima ediție poartă titlul : «*Noul Așezămînt* tradus din limba originală greacă, Archipăstor și Mitropolit Primat fiind de a doua oară D. D. Iosif Gheorghian, de Dr. *N. Nitzulescu*, profesor la Facultatea de Teologie. Tipărit cu spesele Societății Biblice Britanice. București, 1897». În edițiile următoare se folosește denumirea curentă de «Noul Testament». În cuvîntul «Către cititori», care prefațează ediția întîia, N. Nitzulescu amintește principalele traduceri ale înaintașilor și laudă bogata activitate desfășurată de Societatea Biblică Britanică.

Traducerea lui Nitzulescu este în general corectă și deslușită, dar nici despre ea nu se poate spune că este cu adevărat o nouă traducere, deoarece acesta a luat din traducerile anterioare — mai ales din Biblia de la Buzău — tot ce i s-a părut mai potrivit și numai la unele versete

10. H. Rovența, *Studiul Noului Testament la noi în ultimii 50 ani*, București, 1932, p. 41.

a făcut îndreptări după textul original grecesc. Uneori, în locul traducerii literale, care predomină, a adaptat traducerea la cerințele dogmaticii ortodoxe; așa este cazul, de pildă, cu textul din Evrei XI, 3, pe care-l traduce astfel: «Prin credință pricepem că veacurile au fost întemeiate prin cuvîntul lui Dumnezeu, ca ceea ce este văzut să nu fie făcut din cele ce se arată». Transcrierea cuvintelor și ortografia cam lasă de dorit, mai cu seamă în ediția întîi.

Traducerea făcută de D. Cornilescu poartă titlul: «*Noul Testament al Domnului nostru Iisus Hristos* tradus de D. Cornilescu, Stăncești-Botoșani. București, Societatea Evanghelică Română, 1921» (pe coperta interioară, cartea este datată 1920). Ediția n-a apărut ca inițiată și scoasă de Societatea Biblică Britanică, dar traducerea lui D. Cornilescu avea să devină, după cîteva revizuiri, textul pe care Societatea Biblică îl tipărește pînă în zilele noastre. Și D. Cornilescu s-a folosit de textul românesc din Biblia de la Buzău, precum și de alte traduceri, românești și străine.

Lucrarea sa a făcut o bună impresie la început și s-a epuizat foarte curînd. Ea s-a reeditat în 1922, dar curînd a fost supusă unor îndreptățite critici din partea cercurilor teologice și bisericești ortodoxe, care au constatat că D. Cornilescu a schimbat cam prea arbitrar graiul biblic tradițional. Pentru motivul că s-au strecurat idei eterodoxe în traducerea unor versete, autoritatea bisericească a declarat-o tendențioasă și eretică și a recomandat ortodocșilor să n-o mai folosească.

În afara acestor lipsuri, traducerea are multe calități și este mai bună decît cea a lui N. Nitzulescu. La unele versete, traducerea are caracterul unor scurte glose exegetice [11]. Note subliniare explică, pentru cititorii de rînd, înțelesul unor cuvinte ca: Iisus, Hristos, sinedriu, gheena, cirtă, iotă, codrant, Mamonă, farisei, saduchei, cărturari, irodieni, vameși, sutaș, milă de loc, cot, magi, corban, Maranata, Galileea Neamurilor, Marea Galileei, pustia Iudeei, Decapole și altele.

Strădaniile depuse de Societatea Biblică Britanică în slujba traducerii și răspîndirii cuvîntului lui Dumnezeu din Sfînta Scriptură în cît mai multe limbi și la un număr cît mai mare de cititori, merită a fi apreciate pozitiv și chiar cu elogii de toate Bisericile creștine. Obiceiul ei de a tipări și difuza numai cărțile din canonul palestinian și de a face abstracție de cele transmise în plus pe calea Septuagintei — obicei statornicit din anul 1826 printr-o hotărîre a conducerii de atunci a Societății — ar trebui însă părăsit, cel puțin pentru Bibliile difuzate între ortodocși, ca de altfel și pentru cele destinate unor cititori romano-catolici.

Atitudinea de rezervă a ortodocșilor și a romano-catolicilor față de Bibliile editate de Societatea Biblică Britanică este dictată de consta-

11. Ca Efes. I, 9—11: «Căci a binevoit să ne descopere taina voiei Sale, după planul, pe care-l alcătuise în sine însuș, ca să-l aducă la îndeplinire cînd aveau să se împlinească vremile. Planul acesta stă în a-și uni iarăș în Hristos, ca supt un singur cap, toate lucrurile: atît cele din ceruri, cît și cele de pe pămînt. În El ne-am făcut și moștenitori, ca unii care am fost rînduiți mai dinainte la moștenirea aceasta...».

tarea că ceea ce protestanții numesc Biblie este de fapt o Biblie incompletă, fragmentară, o Biblie ruptă de vechea tradiție creștină referitoare la numărul cărților care alcătuiesc Sfînta Scriptură. Nu ignorăm faptul că, în ciuda acestei deosebiri interconfesionale cu privire la extensiunea canonului biblic, se găsesc destui ortodocși care se folosesc de Biblia editată de Societatea Biblică Britanică, dar e bine să se știe că aceștia fac parte, fără să-și dea seama, din categoria acelora care ignoră trei lucruri : că Biblia pe care o au în mînă este, dintr-un important punct de vedere, o carte protestantă ; că acestei Biblii îi lipsesc unele cărți sfinte ; că una din cele nouă porunci ale Bisericii Ortodoxe interzice celor care nu sînt întăriți în cunoașterea și tălmăcirea cuvîntului dumnezeiesc, citirea cărților de proveniență eterodoxă.

Împărțirea ortodoxă a cărților biblice în «canonice» și «bune de citit» (ἀναγινοσκόμενα) și împărțirea romano-catolică a acestor scrieri sfinte în «proto-canonice» și «deutero-canonice» nu exprimă ideea că autorii cărților din categoria a doua ar fi fost lipsiți de harisma inspirației biblice, ori că aceste cărți n-ar face parte din canonul biblic. O astfel de împărțire, care datează din vechime, amintește doar faptul că cele din prima categorie provin din vechea Biblie ebraică a iudeilor palestinieni, pe cînd cele din categoria a doua ne-au fost transmise prin intermediul Septuagintei. Această împărțire interesează așadar doar pe teologii care studiază istoria formării canonului biblic. Ea nu s-a făcut și nu este amintită cu scopul de a micșora valoarea vreunor cărți ale Sfintei Scripturi. Biserica Ortodoxă — care de cînd se știe cinstește și folosește canonul biblic alexandrin și care a inclus în cărțile ei de slujbă și texte luate din scrierile specifice Septuagintei — nu va accepta niciodată ca scrierile sfinte din această categorie să fie eliminate din cuprinsul tradițional al Sfintei Scripturi.

Dar mai este ceva. Istoria bisericească cunoaște destule cazuri în care schisma și erezia, generate mai totdeauna doar de ambiții omenești, au ajuns să-și creeze cu vremea și o așa-numită bază biblică și în care exegeza a fost aceea care le-a furnizat argumentele căutate. Astăzi, în era cultivării spiritului irenic și ecumenist în relațiile interconfesionale, Bisericile nu se mai învinuiesc unele pe altele de erezie și schismă și caută împreună, printr-o mai profundă valorificare a mesajului dumnezeiesc din Sfînta Scriptură, calea spre înțelegere, stimă reciprocă și conlucrare frățească pe terenul creștinismului practic, în speranța că această cale îi va duce, pînă la urmă, la unitatea voită de Domnul Hristos. Cîteva exemple luate din *«Biblia sau Sfînta Scriptură a Vechiului și Noului Testament.* Cu trimiteri. London, The British and Foreign Bible Society. 1966» nu sînt însă favorabile acestui deziderat.

De ce să se traducă prin «presbiteri» — nume purtat de slujitorii unor culte neoprotestante care nu recunosc caracterul de taină al preoției sacramentale, de succesiune apostolică, pe care însuși Domnul Hristos a instituit-o anume în Biserica Sa — și nu prin «preoți» (ca în Luca XVII, 14 și Fapte VI, 7), substantivul grecesc πρεσβύτεροι din Faptele Apostolilor XIV, 23 ; XX, 17 ; I Tim. V, 14, 19 ; Tit I, 5 ; Iacob V, 14 și

I Petru V, 1 ? Nu reliefarea tezei protestante despre preoţia universală a creştinilor, teză care susţine că numai această preoţie ar fi de origine divină, s-a urmărit atunci cînd textul din I Petru V, 1 — redat în Bibliile vechi, în traducere literală, prin cuvintele : «Pe preoţii voştri îi rog, ca unul care sînt împreună preot şi martor al patimilor lui Hristos şi părtaş al măririi ce va să se descopere» — a fost tradus astfel : «Sfătuiesc pe presbiterii dintre voi, eu care sînt un presbiter ca şi ei, un martor al patimilor lui Hristos şi părtaş al slavei care va fi descoperită» ? Nu din spirit de propagandă pentru o practică ceremonială tipic protestantă, traducerea tradiţională a textului din I Tim. IV, 14 : «Nu nesocoti harul ce este în tine, care ţi s-a dat prin proorocie, cu punerea mîinilor preoţimii», a fost înlocuită prin : «Nu fi nepăsător faţă de darul care este în tine, care ţi-a fost dat prin proorocie, cu punerea mîinilor de către ceata presbiterilor» ?

Dacă ne-am opri la acest exemplu, care şi singur este destul de grăitor, ni s-ar putea răspunde prin cunoscutul dicton al strămoşilor noştri romani : Testis unus testis nullus. Cum însă şi Legea lui Hristos recomandă ca «tot cuvîntul să se statornicească prin gura a doi sau trei martori» (Matei XVIII, 16), iar Sfîntul Apostol Pavel scrie ucenicului său Timotei, aşezat de el episcop în Efes : «Împotriva unui presbiter să nu primeşti învinuire decît din gura a doi sau trei martori» (I Tim. V, 19, citat după amintita ediţie britanică), vom întări exemplul de mai sus cu încă două sau chiar trei...

Substantivul εἰκὼν întîlnit de 19 ori în textul original al Noului Testament [12], este tradus de obicei, în ediţiile româneşti, prin cuvîntul «chip, imagine». Aflîndu-se sub influenţa învăţăturii şi practicii protestante şi evitînd traducerea literală utilizată chiar de ei în cele mai multe din aceste 19 versete, autorii traducerii editate de Societatea Biblică Britanică n-au pierdut prilejul de a-şi arăta poziţia faţă de una din învăţăturile şi datinile ortodoxe : cinstirea sfintelor icoane. De aceea substantivul εἰκὼν din Romani I, 23 şi Apocalipsa XIII, 14 ; XIV, 9, 11 ; XV, 2 ; XIX, 20 şi XX, 4, unde sînt combătute actele de idolatrie, a fost tradus de aceştia prin cuvîntul «icoană».

Din cele mai vechi timpuri, Maica Domnului nostru Iisus Hristos este cinstită de creştini ca Pururea Fecioară şi Născătoare de Dumnezeu. În tradiţia dogmatică şi liturgică a Bisericii Ortodoxe şi în evlavia fiilor ei, Prea Curata Fecioara Maria este cinstită ca fiind mai presus de îngeri şi de toţi sfinţii, iar virginitatea ei maternă nu ridică nici o problemă de credinţă, căci Acela pe care ea l-a născut fără prihană n-a fost doar om, ci şi Fiul lui Dumnezeu. Protestanţii, în general şi mai cu seamă neoprotestanţii resping cultul străvechi pe care ceilalţi creştini i-l aduc de aproape două milenii şi nu se sfiesc să-şi arate, în mod deschis sau pe ocolite, dezacordul lor cu cinstirea deosebită pe care aceştia i-o acordă.

12. Matei XXII, 20 ; Marcu XII, 16 ; Luca XX, 24 ; Rom. I, 23 ; VIII, 29 ; I Cor. XI, 7 ; XV, 49 ; II Cor. III, 18 ; IV, 4 ; Col. I, 15 ; III, 10 ; Evrei X, 1 ; Apoc. XIII, 14 ; XIV, 9, 11 ; XV, 2 ; XVI, 2 ; XIX, 20 şi XX, 4.

În trecut, acest dezacord îmbrăca adesea, forma unor polemici religioase dăunătoare. În zilele noastre, ale relaţiilor interconfesionale irenice şi ecumeniste, asemenea polemici apar ca anacronice. În aceste condiţi, Societatea Biblică Britanică ar putea să procedeze la revizuirea de pildă a expresiilor care, prin intermediul ediţiilor destinate unor cititori de limbă română, vizează în mod impropriu cultul ortodox al Maicii Domnului. Căci este nepotrivită pentru ortodocşi, denumirea de «nevastă» dată Fecioarei Maria în traducerea cuvîntului grecesc γυνὴ din Matei I, 20 şi 24, precum şi cea de «soţie» dată Bisericii creştine în Apocalipsa XIX, 7.

Se ştie, de asemenea, că Reforma protestantă a înscris între principiile ei de bază teza că Revelaţia divină supranaturală se află numai în Sfînta Scriptură şi că ceea ce ortodocşii şi romano-catolicii numesc «Sfînta Tradiţie» nu poate fi considerat izvor dumnezeiesc al învăţăturii creştine. Studii recente asupra originii cărţilor Noului Testament au zdruncinat serios bazele acestei teze, astfel încît problema raportului dintre Scriptură şi Tradiţie nu mai este pusă, în teologia protestantă, în termenii categorici de altădată. În urma contactelor interconfesionale prilejuite de Mişcarea ecumenică, teologia protestantă din ultima vreme admite, din ce în ce mai mult, că Scriptura şi Tradiţia se întrepătrund, se condiţionează şi se susţin reciproc.

Astfel stînd lucrurile, considerăm posibil ca autorii ediţiilor britanice ale Bibliei în limba română să traducă printr-unul din cuvintele «predanie, datină, tradiţie», şi nu prin cel de «învăţătură», substantivul grecesc παράδοσις folosit de Sfîntul Apostol Pavel, pentru noţiunea de Tradiţie divină, în I Corinteni XI, 2 şi II Tesaloniceni II, 15 şi III, 6, substantiv grecesc pe care ei l-au tradus prin «datină» atunci cînd, din pricina contextului, n-au putut face aluzie la învăţătura ortodoxă despre valoarea, necesitatea şi obîrşia dumnezeiască a Sfintei Tradiţii (Matei XV, 2, 3, 6; Marcu VII, 3, 5, 8, 9, 13; Gal. I, 14 şi Col. II, 8).

La aceste cîteva exemple, mai pot fi adăugate şi altele, dar considerăm că cele de mai sus sînt mai mult decît suficiente pentru înţelegerea atitudinii ortodocşilor faţă de această Biblie şi pentru justificarea propunerii de întregire a canonului biblic şi de îndreptare a traducerii puse de ea în circulaţie.

Ediţiile Noului Testament şi ale întregii Biblii, care au apărut în Biserica noastră după 1900, vor forma obiectul unei expuneri viitoare.

Preot Prof. Grigorie Marcu

IDEEA DE SINODALITATE ȘI PRIORITATE APOSTOLICĂ ÎN NOUL TESTAMENT

Un studiu de teologie dogmatică, i-a dat prilej P. C. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae să reia în dezbatere sinodalitatea ierarhiei, legînd-o de ideea de *slujire*, atît de familiară (și de specifică) dialogurilor contemporane ale Bisericilor cu ele (mai precis: între ele) însele și cu lumea. P. C. Sa precizează că «ierarhia și sinodalitatea ei în Biserica Ortodoxă implică în sine trei principii: principiul *comuniunii*, care este principiul general al întregii vieți a Bisericii și de la care conducerea ei nu se poate abate, principiul *originii transcendente a slujirii ei*, prin care se deosebește în cadrul comuniunii bisericești ca o comuniune aparte și principiul *complementarității* între conducerea sinodală ierarhică și obștea bisericească» [1].

«Sinodalitatea ierarhiei — scrie P. C. Sa — reprezintă comuniunea persoanelor înzestrate cu *o slujire specială* în Biserică. Această slujire are un caracter întreit. Ea «Propovăduirea învățăturii neschimbate a lui Iisus Hristos și conducerea credincioșilor și în conducerea pastorală a lor spre desăvîrșirea în Dumnezeu. Ele corespund celor trei slujiri ale Mîntuitorului. Dar aceste trei slujiri sînt atît de solidare, atît de nedespărțite între ele încît înfăptuiesc o singură operă. Această operă e numită de cele mai multe ori cu numele general de sfințire a credincioșilor, dar ea trebuie înțeleasă ca realizîndu-se prin purificarea și desăvîrșirea, sau prin asemănarea și unirea lor cu Dumnezeu, adică prin împărtășirea tot mai deplină cu El».

«Propovăduirea învățăturii neschimbate a lui Iisus Hristos și conducerea credincioșilor pe calea mîntuirii spre desăvîrșirea în Dumnezeu se încadrează în acțiunea aceasta de sfințire progresivă a lor. Căci învățătura nu li se împărtășește dintr-un interes teoretic, iar conducerea pastorală nu constă dintr-un simplu exercițiu de putere, fără scop, ci amîndouă slujesc desăvîrșirii sau sfințirii progresive a credincioșilor».

O altă idee care se oferă spre relevare și adoptare privește necesitățile de activitate organizată a sinodalității. «Comuniunea sau sinodalitatea episcopală, ca o coordonată esențială a celei mai înalte acțiuni de sfințire, deci și a celei de propovăduire a învățăturii neschimbate a lui Hristos», face ca aceste necesități să fie satisfăcute de un președinte (proestos). Acesta, însă «*nu iese din ordinea comuniunii și nu diminuează puterea sfințitoare supremă a celei mai înalte comuniuni în Biserică*, adică a sinodalității episcopale într-una din componentele ei, adică în formularea învățăturii».

La acest loc, P. C. Pr. Prof. D. Stăniloae vine cu o precizare care, era necesar să fie făcută. «Biserica — scrie P. C. Sa — s-a asigurat de la început împotriva pericolului ca un astfel de președinte să încerce să se ridice deasupra comuniunii episcopale universale, ca organ suprem de sfințire sau de conducere și învățare în Bise-

1. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Temeiurile teologice ale ierarhiei și ale sinodalității*, în «Studii Teologice», 1970, nr. 3—4, p. 165 ș.u.

rică, prin deosebirea ce a făcut-o între treptele ierarhice jure divino și jure ecclesiastico. Preoții și episcopii sînt trepte de hirotonire jure divino, protopopii, arhiepiscopii, mitropoliții, patriarhii sînt trepte de jure ecclesiastico. Cei din urmă n-au decît rolul prezidial, care nu-i scoate din comuniune cu frații de preoție sau episcopat și, în cazul special al sinodalității episcopale și universale, nu coboară această comuniune sau sinodalitate din poziția ei supremă, la o treaptă de gradul al doilea, sau de totală dependență.

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

Văzută de pe poziție teologică-biblică, precizarea P. C. Pr. Prof. D. Stăniloae — și a oricărui tratat de teologie dogmatică specială care vorbește, obligatoriu, același limbaj — apare (cum și este!) ca o deducție firească din învățătura și practica Bisericii veacului apostolic, așa cum ne este împărtășită ea, succint și fără intenții polemice, în documentele inspirate ale Noului Testament, — și cu deosebire în cartea Faptele Apostolilor.

În această privință — înainte de-a trece la examinarea amănunțită a documentelor respective — socotim potrivit să ne rememorăm situații care sînt oarecum «locuri comune» în discutarea problemei ce ne preocupă aici.

Intîi de toate, Domnul și Mîntuitorul nostru Iisus Hristos n-a făcut nici o deosebire între Sfinții Apostoli în ceea ce privește puterea spirituală pe care le-a împărtășit-o. Pe toți i-a trimis în toată lumea (cf. Matei XXVIII, 19), la toată făptura (cf. Marcu XVI, 15), să predice Evanghelia. Tuturor le-a dat puterea de a lega și dezlega păcatele (cf. Matei XVIII, 18; Ioan XX, 21).

Nici unul dintre Sfinții Apostoli nu s-a bucurat de vreo autoritate sau drept mai mare față de ceilalți. Numai ceea ce hotărau în comun era cuvînt de autoritate pentru toți și pentru fiecare din ei în parte. Împreună cu *toți* — nu cu unul — este Hristos de față cînd aveau să se «învoiască» asupra unui lucru (cf. Matei XVIII, 19—20). Altfel spus, autoritatea de care depindea și trebuia să asculte fiecare Apostol, nu a fost niciodată un singur Apostol; niciodată un singur Apostol n-a rezolvat în mod definitiv probleme care priveau întreaga Biserică.

În sfîrșit, prin nimeni și prin nimic un Apostol al Domnului n-a despuiat Biserica de un drept al ei în folosul său personal [2].

Urmașii Sfinților Apostoli aveau să tragă din astfel de atitudini cuvenitele învățăminte. Cînd n-au făcut-o, cînd au ridicat — și practicat — pretenții contrarii, Biserica lui Hristos a avut numai de suferit. Istoria Bisericii cunoaște astfel de suferințe. Una din ele, este o suferință de amploare. Dar și aceasta își poate scurta durata și își poate diminua efectele scizioniste dacă dialogurile ecumeniste contemporane progresează în sensul dorit de majoritatea covîrșitoare a slujitorilor bisericești și — cu atît mai vîrtos — de numărul mare de credincioși.

2. Să se vadă, pentru precizări de amănunt, Pr. Prof. Ioan Mihălcescu, *Dogma soteriologică*. București 1926, p. 61—63.

Teologii poartă de secole discuții aprinse și uneori de durată referitor la pretinsul «primat» al Sfîntului Apostol Petru. Teologii Bisericii noastre, atrași în viltoarea acestor discuții, au constatat și afirmat că «verhovnicul Apostolilor» — cum îl califică festiv cărțile noastre de cult — a fost încărcat retrospectiv, fără știrea și fără voia lui, cu preorogative primațiale.

S-a insistat însă mai puțin și mai rar asupra faptului că nici prima comunitate bisericească creștină n-a știut nimic în această privință și nici măcar n-a putut presupune că așa ceva ar fi putut să se petrească în sînul ei.

Inainte cu mai bine de cincisprezece ani, am atras atenția asupra unor temeiuri neotestamentare ale sinodalității, insistînd asupra *practicii* Bisericii veacului apostolic [3]. Această Biserică nu cunoaște primații jurisdicționale și, fiind complet străină de eventuale tendințe primațiale, nici n-a avut de suferit de pe urma vreunor pretenții de natura aceasta.

Reluarea problemei este nu numai rodul atmosferei generale inter-creștine, favorabilă acțiunilor de apropiere și colaborare, ci și al unor sugestii care i s-au făcut autorului, la diferite nivele ecleziale. Le dăm urmare, aducînd la îndeplinire dorința cu fermitatea de-atunci, dar cu tonul îmblînzit de speranțele pe care le trăiește astăzi Creștinătatea.

In membrii primei comunități creștine, noi vedem pe cei dintîi credincioși în (și ai lui) Iisus Hristos, primele «mădulare» ale Bisericii Sale, dar și pe cei mai fideli interpreți și trăitori întru cuvînt și faptă ai învățăturii Mîntuitorului. Generația martorilor întrupării și învierii Domnului — ca păstrătoare și purtătoare a atîtor descoperiri (revelații) neconsemnate în slova Scripturilor inspirate ale Noului Testament, dar afectate Sfintei Tradiții — dispunea de un indefectibil spirit de orientare precisă, amplă și conformă cu intențiile Mîntuitorului. Ea nu ar fi îngăduit nicidecum minimalizarea — și cu atît mai puțin desfigurarea — acelor intenții prin intervenții de amputare arbitrară sau de îngroșare a lor prin interpretări sau presupuneri pasibile de revizuiri sau repudieri ulterioare. Cînd se produceau, abuziv, astfel de răstălmăciri ale voii Mîntuitorului, reacția acestei generații era promptă și fermă. Exemplificări nu sînt necesare, tocmai pentru că ele abundă. Pe de altă parte, Sfîntul Apostol Pavel își îngăduia să transforme în «scriptură» ceea ce pînă atunci era doar «tradiție orală», citînd cuvinte ale Mîntuitorului, care nu se află înregistrate în Sfintele Evanghelii canonice [4]. Pe de altă parte, dacă necesități misionare urgente îl îndatorează să se pronunțe în chestiuni sau probleme care depășesc sfera preocupărilor de amănunt ale Fiului lui Dumnezeu întrupat, «Apostolul neamurilor» — onest și fără ezitare — nu omite a preciza: «*zic eu*, nu Domnul» (I Cor. VII, 12) [5]. Ne-am referit la

3. În studiul: *Mărturii documentare de procedură sinodală în Cartea Faptele Apostolilor*, apărut în «Ortodoxia», IX (1957), nr. 3, p. 429—437.

4. În cuvîntarea rostită la întîlnirea din Milet cu ocîrmuitorii Bisericii din Efes, spre a stimula dărnicia credincioșilor la colecta ce se făcea în folosul sărmanilor întreținuți de Biserica-Mamă din Ierusalim, Sfîntul Pavel spunea: «Toate vi le-am arătat, că așa ostenindu-vă se cade să ajutați celor slabi, aducîndu-vă aminte de cuvîntul Domnului, că El a zis: Mai fericit este a da decît a lua» (Fapte XX, 35). Înregistrării amănunțite a acestui episod de către Sfîntul Luca, creștinătatea îi datorește favoarea de a cunoaște una din învățăturile Mîntuitorului care nu este consemnată (ágrafon, ἄγραφον) în Sfintele Evanghelii canonice.

5. Este vorba de așa-numitul «privilegiu paulin» privitor la căsătoriile mixte (dintre creștini și necreștini).

el — şi nu la vreunul din Apostolii «cei vechi» — tocmai pentru că Sfîntul Pavel nu l-a văzut «faţă către faţă» pe Mesia întrupat, nu i-a fost «ucenic» direct lui Iisus din Nazaret, ca ceilalţi («doisprezece»), ci Hristosului preaînălţat întru mărire.

Teologii raţionalişti extremişti au, în general, o părere slabă despre spiritul critic al primei generaţii de creştini. Curajul şi claritatea cu care aceştia denunţă şi combat încercările eretice de a i se atribui Mîntuitorului intenţii şi învăţături străine de El, rămîn peste veacuri exemplu grăitor de trezvie duhovnicească întru păzirea curăţiei depozitului doctrinar al Bisericii creştine. Controlul învăţăturii ce se propovăduia, ei îl făceau în modul cel mai firesc care se putea imagina. Abaterile de la credinţa cea dreaptă, de la «învăţătura sănătoasă» [6], ei le sancţionau cu fermitate. Cum ar fi putut, deci, să strecoare cineva învăţături străine în Biserică fără să fie grabnic identificat şi înfruntat cu toată energia care se manifesta în voinţa lor de a-i îndrepta pe cei rătăciţi? Şi cum ar fi îngăduit ei trecerea sub tăcere a vreunei dorinţe sau intenţii speciale a Mîntuitorului, dacă astfel de dorinţe sau intenţii s-ar fi perpetuat chiar şi numai prin viu grai?

Mărturiile documentare (scrise) ale vieţii religioase-bisericeşti pe care o ducea prima generaţie de creştini, sînt: cartea Faptele Apostolilor, epistolele sobornicesti, Apocalipsa (primele trei capitole) şi epistolele pauline.

Două dintre epistolele sobornicesti aparţin Sfîntului Apostol Petru. Fapt cu totul remarcabil — dar cîtuşi de puţin surprinzător: nici un rînd din textul lor nu sună «primaţial». Invers, însă, da: În I Petru V, 1 Sfîntul Petru, autorul se aşează la acelaşi nivel cu ceilalţi păstori sufleteşti ai Bisericii [7]. Textul din V, 13 ne informează că atunci cînd scria această epistolă, Sfîntul Petru activa în slujba Evangheliei tocmai la Babilon, pe Eufrat, ceea ce înseamnă că nu putea fi totodată «episcop sedentar» al bisericii din Roma (ca Sfîntul Iacov, «fratele» Domnului, la Ierusalim) [8]. Epistolele pauline numite «ale captivităţii» (I-a Romană) — şi, înainte de ele, Epistola către Romani — adeveresc indirect, dar tot atît de convingător, exactitatea acestei deducţii [9].

Pe de altă parte, în II Petru III, 15—16 întîlnim un elogiu petrin al Sf. Pavel, în care «Apostolul neamurilor» este recunoscut ca «specialist» în problema soteriologică [10].

După învierea Domnului, Sfîntul Apostol Petru a dovedit nu o dată că dobîndise ceea ce se cheamă simţul proporţiilor. Veleităţi primaţiale nu a nutrit nici înainte şi nici după aceea. Ceea ce a făcut cu el teologia romano-catolică — ne referim la teologia preconciliară, mai ales! — este egal cu o tentativă nu lăudabilă de azvîrlire în uitare a chipului real al acestui Apostol atît de drag inimilor creştineşti de

6. Expresia e paulină şi apare în epistolele pastorale. Amănunte, în studiul meu din «Studii Teologice», XII (1955), nr. 3—4, p. 204 ş.u.

7. Acesta este înţelesul expresiei *simpresviteros* (συμπρεσβύτερος) din I Petru V, 1.

8. Imposibilitatea identificării Babilonului din I Petru V, 13 cu Roma cezarilor a fost dovedită strălucit de Vasile Gheorghiu: *Introducerea în Noul Testament*, 1929, p. 661 ş.u.

9. Să se vadă, pentru amănunte, studiul meu: *Episcopatul roman al Sfîntului Apostol Petru în lumina Noului Testament. Obîrşiile dubioase ale unei legende*, în «Ortodoxia», I (1949), nr. 4, p. 116—129, precum şi *Premizele biblice ale erorilor papalităţii*, în «Ortodoxia», VI (1954), nr. 2—3, p. 365—394.

10. Din textul indicat rezultă de fapt acest lucru, Sfîntul Petru citîndu-l pe Sfîntul Pavel ca autoritate în materie.

totdeauna, spre a-l înlocui cu un «prefabricat» pricinuitor de vrajbă și dihonie în sînul Bisericii celei oarecînd una.

Nici cartea Faptele Apostolilor nu știe nimic de vreun «primat» al vreunui Apostol. Viața tinerei Biserici creștine s-a desfășurat în pace sub acest raport. Membrii ei aveau alte probleme de dezlegat decît să se frămînte pe chestiuni soluționate demult și definitiv de Mîntuitorul. Iar în ceea ce privește *forma de conducere* în Biserică, după înălțarea Sa la cer, voința Domnului a fost ca ea să fie exercitată în sobor, pe cale sinodală. Este de reținut neapărat că declarația din Matei XVIII, 20 («Unde sînt doi sau trei adunați întru numele Meu, acolo sînt și Eu în mijlocul lor») este — cronologic — posterioară împrejurării în care Domnul nostru Iisus Hristos a rostit textul «Tu ești Petru...» (Matei XVI, 18 urm.), ca și aceleia în care a împărtășit *tuturor Apostolilor* puterea de-a lega și dezlega pe pămînt... (cf. Matei XVIII, 18).

Cînd îi pregătea pe Sfinții Apostoli pentru trimiterea într-o misiune de probă (Matei X), de asemenea, nu surprindem nici o intenție sau măcar preocupare «primațială» în sfintele sfaturi pe care Domnul le-a dat, iar Sf. Matei le-a înregistrat atît de minuțios. Intenții «primațiale» a manifestat doar mironosița Salomea, mama fiilor lui Zevedei (cf. Matei XX, 20 ș.u.) și a nutrit realmente doar Iuda Iscarioteanul. Cele dintîi — inocente prin mobilul subiectiv, omenește inteligibil, care le-a provocat — au fost «reprimate» cu dumnezeiască blîndețe și bunătate, de Domnul. Iuda, la rîndul său, s-a autopedepsit (așa cum se va vedea și aici).

«Cea dintîi istorie a Bisericii creștine», cartea Faptele Apostolilor [11], înregistrează trei evenimente de seamă din viața tinerei Biserici creștine care — prin desfășurarea lor — furnizează mărturii de optimă valoare documentară referitor la *forma de conducere bisericească* exercitată atunci cînd Sfinții Apostoli se aflau încă în viață și vegheau ca moștenirea lui Hristos în lume să rămînă neafectată de adaosuri sau corecturi omenești. Examinarea lor exegetică permite să se tragă concluzii teologice și practice adecvate.

Întregirea Soborului Apostolic *(Fapte I, 15—26)*

Într-una din cele zece zile dintre înălțarea la cer a Domnului și pogorîrea Duhului Sfînt, primii creștini din Ierusalim erau adunați, ca de obicei, la rugăciune de obște. Se aflau laolaltă, în sfîntă comuniune, ca la o sută douăzeci de «nume» (v. 15), inclusiv Sfinții Apostoli.

Comunitatea aceasta reprezintă sîmburele Bisericii creștine. Membrii ei — numiți «ucenici» (v. 15), iar după unele manuscrise străvechi ale cărții Faptele Apostolilor, «frați» — făceau parte dintre fericiții cărora Domnul binevoise a li se arăta viu după învierea din morți. Numărul acestora trecea de cinci sute. La anul 57, cînd Sfîntul Apostol Pavel scria Epistola I-a către Corinteni, mai mult de jumătate din ei trăiau (I Cor. XV, 6), dînd mărturie despre biruința vieții asupra morții.

În plenul acestei adunări s-a ridicat la cuvînt Sfîntul Apostol Petru, arătînd că este de trebuință ca numărul Apostolilor Domnului — descompletat prin moartea infamantă a lui Iuda vînzătorul — să fie întregit.

---

11. Cum e numită, pe bună dreptate (laolaltă cu Evanghelia a treia, pe care o continuă, în timp), în manualul «Studiul Noului Testament», București, 1954, p. 48.

Se știe din sfintele Evanghelii canonice că Mîntuitorul și-a ales doisprezece ucenici (învățăcei) — listele lor: în Matei X, 1 ș.u.; Marcu III, 13 ș.u.; Luca VI, 12 ș.u. — pregătindu-i ani de zile să fie vestitori ai Evangheliei, în scopul așezării împărăției lui Dumnezeu în lume. Sfîntul Petru, în cuvîntarea sa, exprimă ideea că pogorîrea Duhului Sfînt nu trebuia să afle acest sobor cu efectivul inițial împuținat.

În ceea ce privește cauza care a generat această stare de criză — căderea lui Iuda —, aceasta a fost prevăzută de Duhul Sfînt, care prin gura proorocului-psalmist David arătase că se va pustii curtea lui încît nu va fi cine să locuiască într-însa (ceea ce înseamnă: va muri fără urmași), iar slujba lui o va lua altul (v. 20, cu referire la Psalmii LXVIII, XXIX și CVIII, 7), alegîndu-se alt Apostol.

Însăși împlinirea acestei proorocii adevereşte că ea se referea la Iuda. Aceasta nu înseamnă însă că vînzătorul Domnului ar fi fost mînat fără voia lui să facă ceea ce a făcut, pentru ca să se împlinească proorocia amintită. Sfîntul Duh nu «predestinează» pe nimeni să facă un anumit lucru — și cu atît mai puțin un lucru rău.

Despre sfîrșitul lipsit de glorie al lui Iuda, Sfîntul Petru reamintește ceea ce știau «toți cei din Ierusalim» (v. 19). Sfîntul Evanghelist Matei scrie (XXVII, 3 ș.u.) că trădătorul cuprins de remușcări, a restituit arhiereilor și bătrînilor complotiști din Sinedriu prețul cu care îl negociase pe Cel nevinovat. Aceștia, însă, nevrînd să întineze vistieria templului cu arginți care reprezentau «prețul sîngelui» (Matei XXVII, 6), au cumpărat cu ei o țarină stearpă, de la un olar, destinînd-o îngropării străinilor care mureau părăsiți în Ierusalim. Țarina aceasta a căpătat un nume sinistru: Hacheldamah. Ascultătorii cuvîntării Sfîntului Petru cunoșteau înțelesul acestei expresii, căci Apostolul le vorbea în dialectul aramaic. Sfîntul Luca o traduce în grecește — «loc al sîngelui» (v. 19) — pentru Teofil, patricianul, și pentru ceilalți cititori ai cărții Faptele Apostolilor care nu cunoșteau limbi străine.

În disperarea lui, Iuda s-a dus și s-a spînzurat. A nimerit — așa se pare — tocmai în țarina cumpărată de sinedriști cu cei 30 de dinari. Funia sau craca de care se spînzurase neputînd să susțină povara trupului său, s-a rupt «și căzînd a pleznit de la mijloc și i s-au vărsat toate măruntaiele» (v. 18). Așa s-a sfîrșit acest om pierdut, despre care Mîntuitorul spusese, că era mai bine de nu se năștea (Matei XVI, 24).

«Locul sîngelui» vărsat pe nedrept al Mîntuitorului și locul morții cumplite a lui Iuda este situat în valea numită Hinnom, pe coasta muntelui Sfatului Rău, la sud de Ierusalim. În timpul cruciadelor se afla acolo o biserică închinată Preasfintei Născătoare de Dumnezeu. Cavalerii ioaniți construiseră acolo un cavou pentru înmormîntarea pelerinilor. Pînă în ziua de azi, o ruină numită Hacheldamah reamintește drama care s-a petrecut acolo. Nu departe de ea, localnicii arată un copac — cu crengile îndreptate lugubru spre răsărit — de care se spune că s-ar fi spînzurat Iuda[12].

Potrivit proorociei Duhului Sfînt — făcută prin David, proorocie care are caracter de dispoziție cu neputință de ocolit — locul dregătoriei lui Iuda avea să-l ia altul. Cine anume?

Interpretînd gîndul întregii adunări, Sfîntul Petru formulează condiția pe care trebuia s-o îndeplinească viitorul Apostol: un bărbat care l-a urmat pe Domnul tot timpul cît a petrecut pe pămînt.

Adunarea s-a învoit, deoarece propunerea corespundea năzuințelor ei. A recomandat doi bărbați deopotrivă de vrednici: pe Iosif Varsava (fiul lui Sava), poreclit «Justus» (= cel drept), desigur din pricina vieții sale virtuoase — și pe Matia.

12. Cf. Vasile Gheorghiu, *Sfînta Evanghelie de la Matei, cu comentar*, 1925—1933, com. la Matei XVII, 3 ș.u.

Clement Alexandrinul (sec. III) socoteşte că amîndoi ar fi făcut parte din ceata celor 70 (72) ucenici ai Mîntuitorului (despre care vorbeşte Sfîntul Luca în Evanghelia a treia : X, 1 ş.u.), ceea ce trebuie să fie riguros exact. Care din ei doi era mai vrednic, aceasta numai Domnul — cel ce cunoaşte străfundurile inimii (kardiognostis, καρδιογνῶστης (v. 24) — o putea şti şi o putea dezvălui. Dealtcum, numai Lui i se cuvenea să-şi aleagă Apostolii, nu oamenilor — şi nici prin mijlocirea acestora (să se vadă ce spune Sfîntul Pavel despre exclusivitatea chemării la apostolat, în Gal. I, 1 ş.u.).

Căzînd în genunchi, întreaga adunare a rugat pe Domnul să arate pe care din cei doi l-a ales (v. 24) să ia locul rămas liber în urma pieirii celui căzut în prăpastia pierzaniei trupeşti şi sufleteşti.

Au tras apoi la sorţi şi a ieşit sorţul pe Matia, care de-atunci încoace se numără cu cei doisprezece. Rana deschisă în obştea membrilor soborului apostolesc era astfel lecuită. Sfinţii Apostoli puteau aştepta împăcaţi semnalul pornirii la propovăduirea în «lumea» întreagă cunoscută pe-atunci.

Tragerea la sorţi era practicată şi în epoca Vechiului Testament, spre a se afla voia lui Dumnezeu într-o problemă importantă (vezi Levit. XVI, 8; Num. XXVI, 52 ş.u., Prov. XVI, 33 ş.a.). Prin analogie cu situaţiile respective din Vechiul Testament, în cazul de faţă trebuie să se fi procedat astfel : Numele celor doi fruntaşi creştini propuşi de obştea bisericească au fost scrise pe cîte o tăbliţă. Tăbliţele erau puse într-un vas (recipient, urnă), care se scutura pînă ce una din tăbliţe sărea afară. Candidatul al cărui nume era scris pe această tăbliţă — în cazul de faţă : Sfîntul Matia — era proclamat ales.

Procedura adoptată şi urmată de obştea primilor creştini din Ierusalim la alegerea noului Apostol este specific *sinodală*. Biserica Ortodoxă Răsăriteană ţine la ea cu fidelitate infrangibilă şi o practică pînă astăzi la alegerea episcopilor, care sînt urmaşii Sfinţilor Apostoli.

Rolul îndeplinit de Sfîntul Petru în această împrejurare *nu trebuie* exagerat. El a făcut propunerea de-a se proceda la completarea vacanţei ivite în sînul soborului apostolesc şi a prezentat aşa-numita (în termeni moderni, contemporani) «expunere de motive» a propunerii făcute. Doar atît ! ... Iar dreptul de-a face propuneri îl avea oricare membru al acelei obşti bisericeşti.

Dacă Sfîntul Petru ar fi fost învestit cu prerogative «primaţiale», ar fi designat el pe noul Apostol, înlocuindu-l pe Domnul în calitatea Sa de Cap (unic, necontestat) al Bisericii. Nimeni nu i-ar fi putut lua în nume de rău o astfel de procedură. Dar Sfîntul Petru n-a făcut aşa ceva. Aceasta dovedeşte că orice interpretare care cuprinde mai mult decît atît, e propagandă confesională — şi nu rod al unor cercetări teologice şi istorice oneste şi obiective. Iar propaganda confesională nu încurajează contactele ecumeniste şi nu contribuie la adîncirea apropierii intercreştine, nici la afirmarea unităţii creştine în problemele vitale, contemporane, în soluţionarea cărora avem interese comune.

Alegerea şi hirotonirea celor şapte diaconi *(Text : Fapte VI, 1—6).*

Membrii Bisericii-mame din Ierusalim erau proveniţi atît dintre evreii băştinaşi (palestinieni) cît şi dintre evreii elenişti, care vieţuind un timp în diaspora, vorbeau greceşte şi manifestau anumite deprinderi proprii semiţiilor politeste în mijlocul cărora au trăit înainte de repatriere.

La un moment dat — cîţiva ani după înălţarea la cer a Domnului —, creştinii ierusalimiteni proveniţi dintre evreii elenişti au ridicat cuvînt de nemulţumire cu privire la modul defectuos în care se făcea împărţeala zilnică a prinoaselor din casa de obşte a Bisericii, văduvele şi orfanii lor fiind neglijaţi şi chiar nedreptăţiţi.

Plîngerea aceasta a fost cercetată de Sfinţii Apostoli cu atenţia cuvenită şi a fost găsită — din nefericire — întemeiată. Ispravnicii (administratorii) casei de obşte — recrutaţi desigur dintre localnici — îi favorizau pe ai lor, sau nu reuşeau să împace pe toată lumea, dat fiind numărul mereu sporit al credincioşilor.

Ca să pună capăt acestui neajuns care vătăma pilduitoarea unire a cugetelor şi dragostea frăţească ce domnea în sînul Bisericii ierusalimitene (vezi Fapte II, 42 şi IV, 32), Sfinţii Apostoli au întrunit pe credincioşi în adunare obştească şi le-au făcut propunerea să aleagă 7 bărbaţi plini de Duhul Sfînt, pricepuţi în cele gospodăreşti, cunoscuţi şi stimaţi îndeobşte ca oameni drepţi şi aşezaţi, situaţi moralmente mai presus de pasiuni şi prejudecăţi vătămătoare armoniei care se cuvine să domnească între mărturisitorii lui Iisus Hristos. În forma aceasta, Sfinţii Apostoli puteau să se ocupe nestingheriţi de esenţialul misiunii lor: propovăduirea cuvîntului Evangheliei.

A fost o propunere înţeleaptă şi un act de tact pastoral. Credincioşii aveau latitudinea să reglementeze ei înşişi această problemă şi deci să-şi ia răspunderea pentru asigurarea unei împărţeli satisfăcătoare a daniilor. Sfinţii Apostoli îşi rezervau dreptul de-a confirma pe noii aleşi, prin hirotonire.

Textul *B* (vita, varianta lungă) al cărţii Faptele Apostolilor lasă să se înţeleagă că existau şi pînă atunci astfel de slujitori la mesele de obşte (agape), dar se pare că aceştia erau aleşi numai dintre locuitorii stabili ai Ierusalimului. Tinerii care au ridicat leşurile soţilor Anania şi Safira e posibil să fi făcut parte din tagma acestor slujitori. În orice caz, ei sînt precursorii celor 7 diaconi (cf. Fapte V, 7, 10).

Cea mai mare parte dintre cei 7 diaconi — dacă nu cumva toţi — trebuie să fi fost elenişti, în primul rînd Sfîntul Ştefan. Sfîntul diacon Nicolae era politeist păgîn convertit la religia mozaică şi apoi creştinat. Prin alegerea lor, erau menajate susceptibilităţile lesne de-nţeles ale celor din tabăra evreilor elenişti.

După alegere, diaconii au fost hirotoniţi de către Sfinţii Apostoli, cu rugăciunile de împărtăşire a harului Sfîntului Duh, corespunzător slujirii pe care erau chemaţi s-o îndeplinească.

Eliberaţi de grijile gospodăreşti ale practicării carităţii creştine, Sfinţii Apostoli şi-au închinat toate puterile lor propovăduirii Evangheliei. Numărul credincioşilor continua să crească. În Biserica creştină intră — pentru întîia oară — chiar şi preoţi ai iudeilor, în număr mare (cf. VI, 7).

Despre Sfinţii diaconi Ştefan şi Filip va mai fi vorba în capitolele următoare ale cărţii Faptele Apostolilor. Activitatea celorlalţi nu ne este cunoscută mai îndeaproape. Se presupune — după cum reiese din scrierile Sfîntului Irineu al Lugdunului (Lyon, în Franţa de astăzi; † 202) şi ale apologetului Tertullian (veacul II) — că ereticii nicolaiţi din Efes şi Pergam (vezi Apoc. II, 6, 15) şi-ar fi luat numele de la diaconul Nicolae, care a desfăşurat o activitate misionară rodnică în cetatea sa de obîrşie (Antiohia Siriei; cf. VI, 5).

În situaţia de faţă Sfîntul Apostol Petru nu apare cu numele. El participă la sfînta lucrare de hirotonire a celor 7 diaconi laolaltă cu ceilalţi Apostoli şi pe picior de egalitate cu ei. Rolul exercitat de el e rolul *unuia* din cei doisprezece.

Nu putem lăsa nerelevat un amănunt care trebuie subliniat în mod deosebit: la alegerea celor 7 diaconi s-a ajuns și s-a recurs și pentru ca *Sfinții Apostoli să nu se transforme în slujitori sedentari* (stabili, permanenți) *ai unei biserici locale*. Dealtcum, o astfel de «fixare în post» era incompatibilă cu ființa și menirea apostolatului. Apostolul e un «trimis» al Mîntuitorului la propovăduirea Evangheliei, predicînd, «tuturor neamurilor», așa cum i-a poruncit Mîntuitorul (cf. Matei XXVIII, 19 ș.u.), el deschide mereu alte și alte șantiere misionare. «Nu este potrivit ca noi lăsînd cuvîntul lui Dumnezeu să slujim meselor»! — așa au justificat foarte convingător cei doisprezece necesitatea alegerii și instituirii diaconilor (cf. Fapte VI, 2). Precizarea aceasta surpă ea singură tezele privitoare la un așa-zis «episcopat sedentar», monarhic, al Sfîntului Petru la Roma, chiar de-o durată mai scurtă decît un sfert de secol, cum se susține deobicei. Asupra puterii probatorii antiprimațiale a textului din Fapte VI, 3 — după a noastră știință — nu s-a stăruit încă suficient pînă acum.

Concluzia transpare de la sine: și în împrejurarea de față, procedura adoptată și aplicată a fost una net *sinodală, consfințită* de un act *sacramental:* Taina Hirotoniei — și aceasta: săvîrșită în sobor. Dacă Sfîntul Petru ar fi fost «primat» al Apostolilor, soluționa problema pe cale prezidială.

Sinodul apostolic de la Ierusalim *(Fapte XV, 1—29).*

Examinarea cazului convertirii sutașului Corneliu (cf. Fapte XI, 1—18) de către «Apostolii și frații care erau în Iudeia» (Fapte XI, 1), a dus la concluzia că Dumnezeu a deschis și păgînilor politeiști porțile Bisericii creștine. Pe de altă parte, faptul că Sfîntul Petru a fost tras la răspundere de cei amintiți și obligat să justifice convertirea la creștinism — primirea în Biserică a ofițerului roman, este de asemenea un argument antiprimațial de mîna întîi.

Revărsarea Duhului Sfînt peste păgînii convertiți (cf. Fapte X, 44—48 și XI, 15—17) din casa lui Corneliu sutașul dovedea că pentru primirea acestora în rîndurile membrilor Bisericii creștine este suficient Botezul care consfințea credința lor în Domnul și Mîntuitorul nostru Iisus Hristos. Pavel și Varnava — în cursul primei călătorii misionare — au procedat în consecință. Niciunde și nimănui n-au cerut mai mult decît atît: să creadă în Hristos și să se boteze în numele Presfintei Treimi.

Mai ales în sînul înfloritoarei biserici din Antiohia Siriei convertirea păgînilor politeiști la Hristos a pricinuit o bucurie mare. E explicabil: cetatea de scaun a Siriei era locul de pornire a acțiunilor de creștinare a acestora. De aici își luau startul chemările mîntuitoare la Hristos, făcute fără discriminări iritante. Cui i-ar fi trecut prin gînd să scormonească în spuza unei probleme care era definitiv clarificată prin faptul că s-a creștinat «casa» (= familia) sutașului Corneliu, — fapt acceptat ca atare, întru totul valabil, de ocîrmuitorii autorizați ai Bisericii ierusalimitene? Și totuși...

Scurt timp după întoarcerea Sfinților Pavel și Varnava din prima călătorie misionară (cf. Fapte XIV, 28), au «coborît» la Antiohia Siriei unii din Iudeia, care contestau valabilitatea convertirii la Hristos a păgînilor politeiști, pe motivul că s-ar fi omis să li se pretindă acestora respectarea dispozițiilor Legii lui Moise, mai ales în laturea lor ceremonială (circumciziunea). Cine erau acești zeloși suporteri ai Legii mozaice ne lămurește v. 5: farisei convertiți la Hristos.

Pretenția acestora a pricinuit tulburare în rîndurile creștinilor proveniți dintre păgîni — care aveau oroare de circumciziune, operație dureroasă și dezgustătoare — și a dat naștere la controverse aprinse. Sfinții Pavel și Varnava au combătut această

pretenție cu propriile lor experiențe misionare făcute în insula Cipru și în Asia Minor. Strădania lor de a-i convinge pe iudaizanți să renunțe la teza inadmisibilă pe care o susțineau aceia, s-a dovedit zadarnică. De aceea, neavînd încotro, s-au decis să recurgă la arbitrajul Bisericii-mame din Ierusalim. Din delegația trimisă acolo în acest scop, nu lipseau, firește, Sfinții Pavel și Varnava.

În drum spre Ierusalim, misionarii creștini au cercetat bisericile locale din Fenicia și Samaria, povestind tuturor despre convertirea păgînilor la Hristos. Credincioșii din regiunile acelea — ei înșiși izolați de comunitatea iudaică și eliberați de prejudecățile legaliste — au întîmpinat cu neprefăcută bucurie această veste bună.

La Ierusalim, raportul făcut de ei doi asupra rezultatelor misiunii desfășurate în Cipru și în Asia Minor a fost primit cu simpatie de către Sfinții Apostoli și de presviterii (= preoții) comunității. Trecerea de care se bucurau aceștia din urmă în sînul Bisericii ierusalimitene creștea pe măsură ce Sfinții Apostoli le încredințau noi însărcinări, pentru ca ei să se poată dedica exclusiv propovăduirii cuvîntului Evangheliei. În lipsa Sfinților Apostoli din cetate — lipsă care se producea din ce în ce mai des și dura din ce în ce mai mult, pe măsura sporirii numărului creștinilor — presviterii conduceau Biserica locală. Ei posedau o hirotonie pe potriva aceleia pe care Sfinții Pavel și Varnava au împărtășit-o preoților rînduiți la cîrma Bisericilor locale din Asia Minor (cf. Fapte XIV, 23). Dintre ei avea să se ridice și primul episcop statornic al bisericii Ierusalimului, Sfîntul Iacov, «fratele» Domnului [13].

Iudaizanții proveniți dintre fariseii convertiți la Hristos cereau ca păgînii botezați să fie obligați să se taie împrejur și să respecte Legea mozaică. S-au format două tabere : una, cea iudaizantă, susținea că mîntuirea nu e posibilă fără respectarea Legii lui Moise ; cealaltă, respingea obligativitatea Legii mozaice pentru creștinii recrutați dintre politeiștii păgîni. În interesul păcii lăuntrice a Bisericii și al dezvoltării ei ulterioare, această divergență de opinie — care evolua în spre proporții de conflict intern bisericesc — trebuia soluționată o dată pentru totdeauna. Ea a format obiectul preocupărilor Sinodului apostolesc întrunit la Ierusalim, în anul 51.

La lucrări — la dezbateri — au participat, pe lîngă Apostoli, presbiterii Bisericii ierusalimitene, delegații Bisericii din Antioha Siriei și alți membri ai comunității.

Luînd cuvîntul, Sfîntul Petru s-a situat din capul locului de partea delegaților Bisericii din Antiohia Siriei. Referindu-se, indirect dar vizibil, la convertirea lui Corneliu sutașul, Sfîntul Petru constată că Dumnezeu a încuviințat-o fără să pună vreo barieră între păgînii politeiști și evreii monoteiști în ceea ce privește capacitatea lor de acces la calitatea de membru al Bisericii creștine. Sincer, Sfîntul Petru arată că obligațiile impuse de Legea mozaică au fost un jug pe care nimeni dintre iudei nu se poate lăuda că l-ar fi putut purta cu deplină vrednicie. Harul Domnului nostru Iisus Hristos, împărtășit pe temeiul credinței în dumnezeirea Lui, prin Botez, oferă mîntuirea atît iudeului cît și păgînului, fără nici o discriminare.

Au luat apoi cuvîntul Sfinții Varnava și Pavel, întărind cu fapte din cîmpul misionar cele susținute de Sfîntul Petru.

Rezumînd dezbaterile, Sfîntul Iacov, «fratele» Domnului, primul episcop stabil al Ierusalimului, constată că și păgînii politeiști au acces la mîntuire, în aceleași condiții ca și iudeii credincioși, lucru prevăzut dealtcum de prooroci. Ar fi deci o greșală să-i indispună impunîndu-le obligații iritante și inutile care ar frîna aplecarea

13. Prof. dr. Iustin Moisescu, *Ierarhia bisericească în epoca apostolică*, Craiova, 1955, — orientează pe larg și temeinic în această problemă.

lor spre primirea Evangheliei. Împăciuitor — ca să lase impresia că vrea să menajeze și susceptibilitățile iudeilor convertiți — Sfîntul Iacov a făcut propunerea de a li se atrage atenția creștinilor convertiți dintre păgîni să se ferească de orice contact cu idololatria, de desfrîu (păcat specific păgînismului), de consumarea cărnurilor provenite de la animale moarte prin sufocare (sugrumare) și de consumarea sîngelui (socotit de iudei ca sufletul sau viața cărnii).

Propunerea a fost primită. Aceste opreliști — cunoscute sub numele de «clauzulele lui Iacov» — au fost consemnate în Decretul dat de sinodul apostolic (Textul lui, integral, în XV, 23—29) [14].

Sinodul apostolic de la Ierusalim consfințea o stare de fapt; păgînii politeiști au acces la Hristos direct, nu pe ocolite, nu prin prealabilă iudaizare, nu trecînd prin «vama» Legii lui Moise. Altfel spus, Lega mozaică nu era obligatorie pentru ei.

A fost o hotărîre înțeleaptă, ca tot ceea ce purcede din chibzuința oamenilor credincioși călăuziți de Duhul Sfînt. Ea a înlăturat ultimul obstacol care mai stătea de-a curmezișul acțiunii de încreștinare a lumii antice.

Este de menționat și de reținut că problema neobligativității Legii mozaice pentru creștinii proveniți din rîndurile «neamurilor» politeiste — ridicată de zelul deviat al iudaizanților — a fost soluționată pe cale *sinodală* și nu «ex cathedra». Procedura urmată în această situație — ca și formula «părutu-s-a Duhului Sfînt și nouă» (v. 28) — s-au perpetuat pînă în zilele noastre în practica Bisericii creștine răsăritene.

Biserica Creștină Ortodoxă posedă simțul proporțiilor. Ea dă fiecăruia ceea ce i se cuvine: lui Dumnezeu ceea ce-i aparține lui Dumnezeu; Sfîntului Petru, ceea ce-i al lui ș.a.m.d. Nu amputează, nu diminuează, nu minimalizează, dar nici nu majorează, nu amplifică, nu îngroașe esențialul revelat, consfințit, intenționat de Domnul și Mîntuitorul nostru Iisus Hristos. Biserica noastră păzește ceea ce i s-a dat — neamestecat și neschimbat, neîmpărțit și nedespărțit — pînă la parusie. «Ține ceea ce ai, ca nimeni să nu ia cununa ta» (Apoc. III, 11). «De va mai adăuga cineva la ele, Dumnezeu va trimite asupra lui plăgile...» (Apoc. XXII, 18) a căror simplă evocare anticipată zguduie conștiința creștină.

«Primația», cu toate consecințele ei păgubitoare pentru pacea și unitatea Bisericii lui Hristos, este un adaos de dată ulterioară revelării și formulării legiuite a depozitului de credință creștină. A ignorat-o prima generație creștină, în sînul căreia forma de conducere bisericească era cea *sinodală*. A ignorat-o pînă și Sf. Apostol Petru...

E ceea ce rezultă și din examenul atent și «sine ira» făcut textelor inspirate care ne vorbesc despre trei «sinoade» apostolești, ale căror dezbateri instructive și decisive le-a înregistrat Sfîntul Evanghelist Luca.

Problema comportă fără îndoială insistențe și extinderi, posibile de adăugat și valorificat la ceea ce s-a spus aci. Ele vor urma.

14. Pentru unele amănunte exegetice, am consultat și utilizat cunoscutele comentarii la cartea Faptele Apostolilor ale lui E. Jacquier (Paris 1926) și A. Steinmann (Bonn, 1934 — ed. IV), precum și literatura corespunzătoare existentă în limba română.

Pr. Doctorand Nicolae Stoleru

VIAŢA MORALĂ A SOŢILOR ÎN CADRUL UNIRII CONJUGALE CREŞTINE*

În contextul contemporan multe probleme de morală devin acut actuale. Între ele, la loc de frunte şi insistent dezbătută, este şi problema familiei, o noţiune şi o realitate cu un orizont şi un conţinut vast şi dinamic. Morala creştină consideră familia totdeauna la dimensiunile ei reale şi majore.

În logica şi optica creştină, familia este inseparabilă de căsătorie, mai precis de căsătoria-taină. Este practic imposibil a le aborda distinct. De aceea, plecînd de la organicitatea lor, le vom discuta în cele ce urmează, încercînd a le distinge semnificaţiile şi valenţele conjugale ce se degajă.

Semnificaţia umană a unirii conjugale. — La originea vieţii se află familia, iar la temelia ei stă căsătoria. Primul act şi cel esenţial în procesul întemeierii familiei este asocierea a două fiinţe libere pentru convieţuire şi copărtăşie la toate [1].

Căsătoria şi familia se constituie ca aşezăminte şi structuri majore ale existenţei. Familia, instituţie global pusă în slujba vieţii este, cel dintîi laborator al elaborării personalităţii umane, loc în care se naşte prima oară ideea de aproapele. Ea stă ca «celulă de bază la temelia organismului social» [2]. Transformarea individului în persoană este întîi de toate opera familiei [3]. În familie trebuie văzut chipul miniatural desăvîrşit al societăţii.

Bărbatul şi femeia exprimă cele două modalităţi de existenţă ale omului [4]. Omul a fost creat ca dualitate pentru a exista în relaţie şi, considerat în sine, nu se simte complet, îl caută pe celălalt pentru împlinire şi creaţie [5].

Căsătoria răspunde deci impulsului natural, înclinaţiei spontane ce se află în om de a consimţi la o viaţă comună, de a forma o permanentă şi exclusivă unire cu insul de sex opus, totul provenind mai întîi dintr-o nevoie înscrisă în natură [6]. Cele două sexe se întregesc sufleteşte şi trupeşte prin unirea lor, constituind laolaltă un monolit uman. Căsătoria eliberează pe om din starea de solitudine, izolare şi separare egocentrică, îl predispune la a-şi depăşi propriile limite, a se abandona pe sine, a-şi deplasa centrul de gravitate spre altul, a i se dărui [7].

---

* Lucrare de seminar susţinută în cadrul pregătirii doctoratului în teologie, întocmită sub îndrumarea D-lui Prof. Dr. Constantin C. Pavel, care a dat şi avizul pentru publicare.

1. † Dr. Nicolae Macariopolski, *Familia creştină ca biserică familială* (trad. Icon. Stavrofor Ioan Cristea) în «Mitropolia Banatului», XVII (1967), nr. 4—6, p. 232.

2. Pr. Prof. Corneliu Sîrbu, *Familia în cadrul învăţăturii creştine,* în «Mitropolia Moldovei», XLIV (1968), nr. 3—4, p. 150.

3. Nicolae Mărgineanu, *Psihologia persoanei,* Sibiu, 1944, p. 262.

4. Paul Evdokimov, *Mystère de la personne humaine,* în «Contacts», XXI (1969), nr. 68, p. 276 ş. u.

5. Pr. Constantin Galeriu, *Taina nunţii,* în «Studii Teologice» XII (1960), nr. 7—8, p. 489.

6. Pierre Adnès, *Le mariage,* col. «Le Mystère chrétien», Desclée — Tournai, Belgium, 1963, p. 116.

7. Paul Evdokimov, *Le mariage, sacrement de l'amour,* Ed. Elf, Paris, 1947, p. 95.

Relația conjugală este cea mai expresivă și originală relație de întîlnire, de descoperire mutuală și dialog cu aproapele, ea reprezintă «prototipul umanității în calitate de comunitate» [8].

Individul izolat caută ființa care să fie cu el în armonie profundă, personală, fapt care înseamnă pentru el siguranță, căldură umană, încredere în viață, afecțiune, dragoste [9]. Fără-ndoială, însă că dorința și posibilitatea reală de perfecționare reciprocă rămîne cauza originară, intrinsecă și prima în timp, care angajează la contractarea legăturii conjugale [10].

Angajîndu-se liber și reciproc să pună bazele unui cămin, să ducă o viață comună, aparținîndu-și absolut și pe viață, soții sînt legați moral și juridic; relația conjugală vizează persoanele lor și rezidă din ele [11].

Asentimentul liber, personal și irevocabil al bărbatului și femeii, voința și dragostea de a se angaja în unirea conjugală este condiția *sine qua non* a unei comuniuni de viață sănătoasă.

Așezată pe baze biologice și social umane, căsătoria relevă puternice entități etice și sacramentale. Dumnezeu este creatorul naturii și al legilor ei, nu mai puțin deci al căsătoriei, care aparține deopotrivă ordinii naturale și divine [12].

Juridic, căsătoria și familia se întemeiază pe consimțămîntul liber al celor doi soți de a trăi împreună, iar religios, legămîntul capătă un caracter sfînt, binecuvîntat fiind de Dumnezeu prin rugăciunile Bisericii și taina respectivă.

Funcții și valențe religioase ale legăturii matrimoniale. — Căsătoria și familia sînt două realități dinamice, ce cuprind vieți umane în relație și care au apărut odată cu istoria [13].

Conviețuirea bărbatului cu femeia este un așezămînt dumnezeiesc ce-și are începutul odată cu crearea neamului omenesc ca cea mai mare taină a creației. Prima familie s-a întemeiat în paradis, avînd ca preot și martor pe însuși Dumnezeu prin cuvintele: «Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pămîntul...» (Fac. I, 28). Dumnezeu în Treime l-a creat pe om în pluralitatea persoanelor, ceea ce implică distincție de sexe [14]. Dar cele două aspecte ale omului sînt inseparabile în gîndireea divină [15]. Dumnezeu n-a creat femeia dintr-o materie eterogenă, ci din trupul bărbatului ca să arate unitatea funciară a naturii umane, identitatea de esență a celor două sexe [16]. «Nu este bine să fie omul singur pe pămînt; să-i facem ajutor asemenea lui» (Fac. II, 18) arată că bărbatul și femeia sînt făcuți unul pentru altul, două jumătăți ale aceluiași întreg, o singură ființă prin origine și menire [17].

Omul, încoronarea creației, și-a umplut golul ființei printr-o persoană de un chip cu el, ajutor asemenea lui, de aceeași ființă cu el. Crearea Evei este esențialul consubstanțialității conjugale. Dacă Eva înseamnă viață, această viață este a omului complet, iar starea conjugală corespunde structurii ei, este norma ontologică [18].

---

8. Olaf Wand, *Le mariage dans la pensée de Karl Barth*, în «Istina», 1970, nr. 3, juillet-septembre, p. 298.

9. Leonhard M. Weber, *Sexualité, virginité, mariage et leur approche théologique*, col. «Questiones disputatae», Desclée de Brouwer, Bruxelles, 1968, p. 34.

10. Prof. Constantin Pavel, *Probleme morale cu privire la căsătorie și familie*, în «Biserica Ortodoxe Română», LXXXV (1967), nr. 1—2, p. 127. 11. Pierre Adnès, *op. cit.*, p. 184.

12. *Ibidem*, p. 117. 13. Prof. Const. Pavel, *art. cit.*, p. 126.

14. Pr. Const. Galeriu, *art. cit.*, p. 485. 15. Paul Evdokimov, *op. cit.*, p. 100.

16. Saint Jean Chrisostome, *Oeuvres complètes*, col. Jean Bareille, tome VII, Paris, 1867, p. 482. 17. Prof. Const. Pavel, *art. cit.*, p. 128. 18. Paul Evdokimov, *op. cit.*, p. 100, 102.

Dumnezeu a gîndit, a voit și a instituit pozitiv familia. Realitatea umană înainte de căderea în păcat este prin excelență conjugală. Conștienți de măreția actului divin, am putea spune că «fără frumusețea și armonia conjugală a primului cuplu, paradisul însuși ar fi pierdut ceva din plenitudinea sa» [19].

Idealul conjugal primar a fost însă pervertit prin păcatul strămoșesc.

În Vechiul Testament, perioada mîntuirii-speranță, se vorbește mai mult de unirea naturală a bărbatului și a femeii, omul fiind îndeobște plasat în cadrul speciei [20]. Legătura conjugală este justificată mai ales de procreare în vederea asigurării posterității neamului ales. De o comuniune conjugală este vorba, dar cu totul vag și secundar.

Odată cu venirea Mîntuitorului, instituția matrimonială își regăsește perfecțiunea pe care urmările păcatului în istoria umană o adusese aproape la decadență (Matei XIX, 1—9) și este inclusă în opera Sa de mîntuire [21].

Legătura conjugală este restaurată în plenitudinea și puritatea sa paradisiacă, este ridicată de Hristos la rangul de «demnitate sacramentală și lucrare a harului» [22], la semnificația sublimă de a reprezenta propria sa unire cu Biserica.

Doctrina creștină se situează deasupra concepției care considera așezămîntul conjugal doar din punctul de vedere al utilității sociologice, care subordona cuplul necesității speciei iar dragostea strict în slujba procreării [23].

Realitatea psiho-fizică și metafizica dragostei, proprii unei ordini naturale, coruptă de păcat, au fost pe deplin recreate în Hristos, care i-a revalorizat, la modul divin, valențele ontologice [24].

Cu prezența Sa la nunta din Cana Galileii, Mîntuitorul întărește convingerea că legătura conjugală are în esență vrednicia unui lucru sfînt, al unei taine, în care se revarsă peste hotărîrea și vrerea oamenilor binecuvîntarea lui Dumnezeu.

Cuvintele Mîntuitorului asupra indestructibilității familiei («ce a împreunat Dumnezeu omul să nu despartă» (Matei XIX, 5—6) introduc unirea soților în ordinea harului [25]. Mîntuitorul repudiază divorțul (Marcu X, 11) recunoscînd dreptul natural al soților la o permanentă și nedespărțită afecțiune reciprocă. Adulterul este condamnat nu numai ca fapt ci și ca intenție și dorință (Matei V, 27; XIX, 9).

Creștinismul a emancipat femeia, aducînd corective relațiilor personale între ea și bărbat, le-a consfințit amîndurora egalitatea în latura religioasă, ei doi avînd, cu evidență, aceeași parte la mîntuire și aceeași filiație cu Dumnezeu [26].

Sfîntul Pavel prezintă unirea matrimonială ca o «taină mare, în Hristos și în Biserică» (Efes. V, 32), ca o reflectare a dragostei răscumpărătoare a lui Hristos și a celei ascultătoare a miresei — Biserica, drept pildă de urmat pentru credincioși. Omul este îndemnat să-și iubească femeia cu toată grija cu care Hristos a iubit Biserica (Efes. V, 25). În concordanță cu spusele Mîntuitorului, el subliniază de asemenea

19. Idem, *L'Orthodoxie*, Délachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1965, p. 294.

20. Idem, *Sacrement de l'amour (Le mystère conjugal à la lumière de la tradition orthodoxe)*, Editions de l'Epi, Paris, 1962, p. 166. 21. L. Weber, *op. cit.*, p. 38.

22. Bernard Haering, *La loi du Christ*. Théologie morale, tome III, Desclée & Co., Tournai, 1963, p. 431. 23. Paul Evdokimov, *Sacrement*, p. 16—17, 166.

24. Pierre Grélot, *Le couple humain dans L'Écriture*, Cerf, Paris, p. 88.

25. Paul Evdokimov, *Le mariage...*, p. 49.

26. Heinz-Dietrich Wendland, *Ethik des Neuen Testaments*, în Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1970, p. 81—82; Olivier Clément, *Questions sur l'homme*, col. «Questions», Ed. Stock, Paris, 1972, p. 105.

indisolubilitatea unirii credincioşilor şi egalitatea bărbatului cu femeia în ce priveşte drepturile lor (I Cor. VII, 10—11) [27].

Taina nunţii — unirea conjugală îşi are obîrşia în ordinea creaţiei şi scopul ei este creaţia în sine, omul avînd implantat în el chipul lui Dumnezeu pentru a fi şi creator, la dimensiuni existenţiale, nu izolat, ci în comuniune.

Creştinismul a sfinţit vocaţia însoţirii soţilor prin marea taină a cununiei, care are ca scop să exprime o realitate terestră ce conţine un mesaj revelat, de mîntuire. «Capodopera morală a creştinismului este printre altele de a fi sfinţit căsătoria» [28].

Instituţia umană şi realitatea sacramentală sînt legate indisolubil. La puterile firești, prin rugăciunea Bisericii şi binecuvîntarea preotului, se invocă harul Sfîntului Duh care întemeiază unirea soţilor şi-i asigură fermitatea, ajută pe soţi să-şi îndeplinească, cu credincioşie şi eficace, în sînul familiei, îndatoririle ce le incumbă din făgăduinţele ce le-au făcut, le conferă demnitatea de a reprezenta unirea spirituală a lui Hristos cu Biserica Sa.

Taina nunţii sfinţeşte edificiul dragostei [29], căreia îi conferă permanenţă şi exclusivitate. În taina cununiei, ca revelare a vieţii divine, bărbatul şi femeia devin conştienţi fiecare de chipul divin întrupat de celălalt, fiecare vine să iubească pe celălalt în Dumnezeu [30], autorul, martorul absolut al indisolubilităţii şi viabilităţii unirii sacramentale [31].

Căsătoria-taină semnifică prin excelenţă participare în har care înnobilează dragostea umană reciprocă, fortifică indisolubilitatea unirii şi sfinţeşte pe soţi. Rînduiala tainei şi a rugăciunilor ei în cultul ortodox este un rezumat simbolic al întregii vieţi conjugale viitoare, exprimă deosebit de plastic temeiurile de instituire divină şi fiinţare a familiei, scopurile şi responsabilităţile ei: «Dintru început ai zidit parte bărbătească şi femeiască şi de la Tine se însoţeşte bărbatul cu femeia spre ajutor şi urmarea neamului omenesc». Se cere lui Dumnezeu, printre altele, «să li se dăruiască lor (tinerilor) nuntă cinstită şi pat neîntinat, fără bîntuială, dar de prunci» «fii spre moştenirea neamului», «dragoste unul pentru altul în legătura păcii» etc.

Taina nunţii se dovedeşte pentru soţi ocazia de a redescoperi şi vedea confirmată alianţa divină cu omul [32]. Prin ea se intră plenar şi consistent în legătură cu Dumnezeu la nivelul naturii umane. Dumnezeu însuşi, creînd bărbatul şi femeia, i-a chemat în unirea lor, să colaboreze cu El. De altfel, sensul profund al unirii sacramentale rezidă şi în aceea că Dumnezeu, prin providenţa Sa, vrea mîntuirea creaturii umane [33] şi pe această cale, în mica biserică a familiei. Dacă soţii se dovedesc din plin şi conştient angajaţi în acest adevăr, legătura lor se sfinţeşte.

Pornind de la baza ei naturală, sancţionată de legile umane ale vieţii în comun şi concepînd-o ca pe un teren şi mijloc de primire activă a ajutorului divin, taina

---

27. J.-J. von Allmen, *Maris et femmes d'après Saint Paul*, «Cahiers théologiques», 39, Délachaux et Niestlé, 1961.

28. F. Prat, *La théologie de Saint Paul*, tome II, Paris, 1929, p. 401.

29. *Teologia dogmatică şi simbolică*, manual pentru Institutele teologice, vol. II, Bucureşti 1958, p. 915 ş. u. ; B. Haering, *op. cit.*, p. 436.

30. Philip Sherard, *An approach to the Sacrement of marriage*, în «Sobornost», series 6, 1972, number 6, p. 404.

31. Paul F. Palmer, *Christian marriage — Contract or Covenant*, în «Theological Studies» (U.S.A.) vol. 33, 1970, n. 4, p. 640.

32. Max Thurian, *Mariage et célibat*, Délachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1956, p. 45.

33. Pe larg la Th. Bovet, *Le mariage ce grand mystère*, Délachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1956 ; Edward Schillebeeckx, *Mariage — Réalité terrestre et mystère de salut*, Cerf, Paris, 1966.

nunții se revelează ca marea taină a omniunității, a unirii după modelul divin, taina vieții în Biserică. Din conștiința acestei înalte demnități a unirii sacramentale creștine decurge pentru soți imperativul de a-i păstra măreția, neprihănirea și sfințenia (Efes. V, 27).

Viața comună în totalitatea sa, consecință a angajamentului sacramental, este stimulată și susținută de har [34].

Legătura perpetuă și exclusivă a soților, simbol viabil și reflex al unirii lui Dumnezeu cu omul, este o unire a voințelor pătrunsă de iubire, o neîncetată înnoire și susținere în har, o colaborare cu Dumnezeu în opera de viață și dragoste [35].

Mîntuirea poate fi cîștigată real în viața de familie (... soțul necredincios se sfințește prin soția credincioasă». I Cor. VII, 14) starea conjugală fiind vocația tipică și particulară de a atinge plenitudinea ființei în Dumnezeu.

Unirea conjugală care se împlinește în Hristos și în Biserică, prezența lui Hristos în familie, face din aceasta o mică biserică domestică „ἐκκλησία μικρὰ«, „ἡ κατ'οἶκον ἐκκλησία« (Rom. XVI, 5), un organism în care pulsează veșnicia [36].

Harul divin, temelia ființială și desăvîrșitoare a familiei, este cel care face pe soți vrednici să lupte eficace pe plan moral pentru disciplinarea trupului, face posibilă sfințirea cuplului conjugal. El se dovedește și prin căsătorie a fi intrat în istorie ca un factor reconstructiv și reparator (I Cor. VII, 6) [37]. Mai mult, soția, în stare matrimonială, se mîntuiește și aduce omagiu maternității prin naștere de prunci (διὰ τῆς τεκνογονιάς, I Tim. II, 15) [38].

În Iisus Hristos soții vor putea să se iubească, «precum Hristos a iubit Biserica» (Efes. V, 25) și vor depăși înțelept, într-o strictă disciplină morală, greutățile și încercările vieții conjugale și-și vor consolida «căminul sfințeniei» [39].

«Prin Hristos, familia devine scară către cer și comunitate de sfinți» [40] căci soții, străduindu-se să desăvîrșească dragostea naturală, vor înțelege sensul adînc și etern al angajamentului sacramental și al dăruirii reciproce [41].

Asociind și integrînd finalitățile unirii naturale, însoțirea conjugală creștină nu semnifică doar o realitate transcedentală ci o imanență reală, o reflectare și o actualizare a misterului unirii Hristos—Biserică ce stă la originea oricărei comunicări de har [42].

Exigențe și finalități ale unirii soților creștini. — a) *Dragoste conjugală.* Familia este o comuniune voită, liber consimțită, necesară, ce descoperă credinciosului profunzimea originală a naturii sale, consubstanțialitatea aproapelui său absolut, a complementarului său [43]. Pentru ca ea să aibă șanse de durată, pentru a nu degenera în suferință trebuie ca pivotul ei să fie dragostea, reciproc împărtășită [44].

---

34. *Teologia dogmatică și simbolică* II, p. 915 ș. u.; cf. B. Haering, *op. cit.*, p. 149.

35. Șt. Slevoacă, *Biserica creștină și întărirea vieții de familie*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLIII (1967), nr. 5—6, p. 378.

36. † Nicolae Mladin, *Familia creștină*, în «Studii de teologie morală», Sibiu, 1969, p. 351.

37. Pierre Grelot, *op. cit.*, p. 111. 38. Paul Evdokimov, *La femme...*, p. 248 ș.u.

39. † Nicolae Mladin, *op. cit.*, p. 360. 40. *Ibidem.* 41. P. Grélot, *op. cit.*, p. 129.

42. P. Evdokimov, *Sacrement...*, p. 161; Pierre Adnès, *op. cit.*, p. 185.

43. P. Evdokimov, *Le mariage...*, p. 123.

44. Roger Mehl, *Société et amour — Problèmes éthiques de la vie familiale*, Genève, Labor et Fides, 1961, p. 35.

Din perspectivă creştină, unirea conjugală îndeamnă esenţial pe soţii creştini la dragoste generoasă, cu atît mai mult cu cît ea este fondată pe darul pe care Hristos l-a făcut El însuşi Bisericii, iubind-o şi murind pentru ea. Pentru că Dumnezeu fiind iubire, l-a creat pe om din iubire, pentru a se împărtăşi de iubirea semenului şi a fi el însuşi dătător de iubire [45].

Doctrina creştină dă iubirii conjugale o vocaţie sacerdotală, putîndu-se astfel vorbi de un adevărat sacerdoţiu conjugal. La stadiul său sacramental, dragostea cuplului apare ca dar esenţial al Sfîntului Duh şi ca o poruncă, deoarece actul harului este totdeauna sinergic, cerînd omului o atitudine activă, un răspuns [46]. Harul înnobilează iubirea, o transfigurează, dintr-un sentiment fragil şi fluctuant într-o virtute, într-o putere spirituală.

Esenţial pnevmatoforă şi expresie fidelă a virtuţii iubirii aproapelui, dragostea conjugală reprezintă aspectul individual cel mai concludent al comunităţii în Biserică. Iubindu-se unii pe alţii, soţii iubesc pe Dumnezeu, iar infinitatea şi universalitatea dragostei lor dă mărturie de valoarea proprie a vieţii lor.

Conform cu exigenţele creştine, numai iubirea conjugală întemeiată pe virtute vizează perfecţiunea cuplului şi are şanse de durabilitate.

Familia presupune comuniune, iar comuniunea nu-i posibilă fără iubire sinceră şi jertfelnică. Ea are de realizat desăvîrşitul altruism ce predispune la dăruire totală pînă la sacrificiu. Dăruirea de sine în viaţa familială, ce-şi are izvorul în voinţa liberă, trebuie să fie totdeauna o întîlnire în libertate, o pătrundere reciprocă, o cunoaştere intimă şi o profundă înţelegere umană.

Sfîntul Pavel recomandă soţului nu numai să-şi iubească soţia ci mai ales să i se dăruiască, să se jertfească pentru ea.

Dumnezeu încredinţează în fiinţa cu care ne însoţim un destin şi noi devenim răspunzători de veşnicia lui [47].

b) Comuniune. Iubirea este prin excelenţă un act de ieşire din singurătate şi orientare către persoana altuia. Străbătînd şi acţionînd nebănuite resorturi intime ale sufletului uman, ea îi intuieşte şi explorează bogăţia interioară de valori.

Iubirea izvorăşte din însăşi fiinţa spirituală a omului, identifică omul (I Ioan III, 1) — persoana însăşi este iubire, adică tendinţă fundamentală spre comuniune [48].

Vocaţia spre căsătorie este în fond vocaţia spre comuniune în dragoste. Deschiderea spre dragoste şi promisiunea ei, dreptul la dragoste şi afecţiune nedezbinată consolidează esenţial traiul comun, certifică realitatea existenţială a unirii şi aduce plenitudinea cuplului prin slujire şi creaţie comună [49].

Sentimentul spontan fiind insuficient, trebuie cultivată virtutea iubirii cu ajutorul harului divin, care asigură o căsătorie temeinică. Caracteristica iubirii conjugale este aviditatea nu numai după unitatea de gînduri, sentimente, ci după cea totală, fiinţială.

Fiind întemeiată pe alegere şi decizie liberă, unirea conjugală este înţelegătoare şi conciliantă, modelînd fiinţa umană pe care o epurează de egocentrism, îi reduce asperităţile, îi stăpîneşte impetuozităţile şi-i trezeşte generozitatea, înnobilează climatul căminului, spiritualizează comuniunea [50].

---

45. Prof. Dr. Vasile Coman, *Familia în lumina Sfintei Scripturi*, în Mitropolia Banatului», XVII (1967), nr. 1—3, p. 19. 46. Paul Evdokimov, *Le mariage...*, p. 97. 47. *Ibidem*, p. 275.
48. † Nicolae Mladin, *op. cit.*, p. 352. 49. Olivier Clément, *op. cit.*, p. 110.
50. Prof. Const. Pavel, *Familia preotului*, în «Glasul Bisericii», XIX (1960), nr. 1—2, p. 82.

Un trup și un suflet în două persoane nu înseamnă însă dizolvarea eului propriu în eul iubit. Soțul rămîne bărbat și soția femeie în unitatea cuplului, deoarece responsabilitățile și funcțiunile conjugale corespund diferențierii sexelor ce-i fac ireductibil unul altuia [51]. Ceea ce contează esențial este ca dragostea-comuniune să mențină totdeauna caracterul personal și să descopere valențe personale (de unde între monogamie și recunoașterea femeii ca persoană este o relație intrinsecă). În dragostea-comuniune raportul interpersonal reclamă depășirea eului spre consubstanțialitatea conjugală, spre pătrunderea și întruparea vieții unuia în a celuilalt, ca a lui Hristos în umanitate [52].

Forță spirituală și instinct, îmbrățișînd persoana cu trup și suflet, minte și inimă, dragostea conjugală comportă ascensiuni spirituale și îi îmbogățește spiritual pe soți [53]. O dată realizată comuniunea, ea nu este un cîștig ci o binecuvîntare conferită de Creator celor două creaturi, cărora dragostea le-a transfigurat întreg fundamentul ființei [54].

Acolo unde lipsește dragostea, unirea conjugală chiar stabilă, este amenințată în permanență de a se vedea comandată de instinct. De aceea, a se însoți matrimonial în ciuda unor resentimente puternice, dînd curs unor alte rațiuni, este un lucru moralmente condamnabil.

Finalitatea unirii între bărbat și femeie o face, în egală măsură și elementul sexual, fără de care nici nu se poate concepe căsătorie în sensul real al cuvîntului. Iubirea dintre bărbat și femeie este o îmbinare armonioasă de spiritual și erotic, în unul și același context al dăruirii reciproce.

Departe de a fi identificată exclusiv cu impulsul biologic, energia sexuală ce se manifestă în bărbat și în femeie, își are izvorul în străfundurile ființei umane, și-și derivă valențe sacramentale din faptul că originea ei este divină și intrinsecă. Ea este energia, sursa și edificiul vieții și creativității umane sfințită, pentru a face din ea o condiție a împlinirii polarizată în caracterul sexual al vieții, în masculin și feminin [55].

Morala creștină a sexelor este o morală ideală, prin legarea vieții sexuale de căsătorie [56]. Iubirea conjugală nu este numai sexualitate ci și rațiune, nu este nici pasiune absolutizată, nici erotism impersonal [57].

Se cade însă adesea în păcatul de a separa dureros sexualitatea de dragostea personală. Dragostea în aspectul ei sexual are o profundă semnificație privitoare la persoană. Omul a fost creat de Dumnezeu ca persoană. Relația sexuală între bărbat și femeie este mai întîi relația între două ființe umane care-și sînt unul altuia aproapele, care lucru explică și legătura intrinsecă între dragoste și fidelitate.

Se degenerează în imoralitate și inumanitate din momentul în care relația sexuală este concepută ca deținînd primatul și ca scop în sine. În cazul acesta dorința brută este disociată de legătura interpersonală, de intenția de a întîlni aproapele ca persoană în sexul opus [58].

---

51. Sergiu Bulgakov, *Ortodoxia*, trad. Nicolae Grosu, Sibiu, 1933, p. 2 ; Const. Galeriu, *art. cit.*, p. 486. 52. Paul Evdokimov, *Mystère de la personne*, p. 275.

53. Paul F. Palmer, *art. cit.*, p. 644 ; P. Evdokimov, *Sacrement...*, p. 246.

54. Philip Sherard, *art. cit.*, p. 415. 55. *Ibidem*, p. 405.

56. Johannes Gründel, *Aktuelle Themen der Moraltheologie*, Don Bosco Verlag, München, 1971, p. 72.

57. Nicolae Mărgineanu, *Condiția umană. Aspectul bio-psiho-social și cultural*, Ed. Științifică, București, 1973, p. 109. 58. Roger Mehl, *op. cit.*, p. 157, 166.

Fără dragoste şi consideraţie faţă de om, sexualitatea desfigurează şi aserveşte pe soţi. Pentru a deveni realitate existenţial-sacramentală completă, unirea conjugală nu va consta simplu într-un acord fizic şi emoţional ci va polariza toate laturile fiinţei soţilor.

Deşi iubirea conjugală ca dăruire totală nu poate fi concepută în afara sexualităţii, rostul adînc al unirii conjugale trebuie căutat în dezrobirea de sub imperiul instinctului [59]. Dragostea face pe soţi fiinţe superioare, capabile să creeze în raporturile interpersonale o comuniune vie şi durabilă, infinit superioară plăcerii obişnuite.

Dragostea conjugală îşi reclamă ferm prezenţa în relaţiile dintre soţi, ea trebuie să fie totdeauna nouă, reînnoită, îmbogăţită şi îmbogăţind pe celălalt. Acest fel de dragoste se recunoaşte prin adevărul, unitatea, fidelitatea şi indestructibilitatea familiei.

Unirea matrimonială creştină este o reeditare a unităţii lui Hristos cu Biserica Sa.

Dacă soţii creştini trăiesc unitatea dragostei şi sacrificiul modelului divin, ei se silesc să nu dezmintă realitatea şi sfinţenia însoţirii lor, aceasta le aduce plenitudinea fiinţelor lor [60]. Firesc este de altfel ca legătura lor să fie unică, trainică, din moment ce au intrat în viaţa conjugală ca fiinţe libere, egale în faţa legilor divine şi umane, avide de comuniune [61]. Singură dragostea, imensa forţă centripetă a familiei, poate duce unirea matrimonială la o unitate mai puternică decît legăturile naturale cu părinţii — «...va lăsa omul pe tatăl şi pe mama sa şi se va lipi de femeia sa şi vor fi amîndoi un trup» (Fac. II, 24).

O legătură conjugală veritabilă se întemeiază pe legătura fidelităţii, a credincioşiei, a devotamentului, ceea ce îi dă sens ca angajament existenţial.

La modul creştin, fidelitatea dintre soţi trebuie să-şi aibă ca bază obligaţia fundamentală de a fi credincios aproapelui, cu o dragoste sinceră şi statornică. Virtutea credinţei în Dumnezeu trezeşte în soţii creştini o virtute umană asemănătoare, care-i ajută să-şi păstreze legămîntul conjugal.

Fidelitatea îşi are fundamentul în caracterul principial irevocabil al vieţii în comun [62]. Adevărata fidelitate implică un angajament interior al persoanei, un anumit fel de a te jertfi pe altarul familiei. Credincioşia este prin natură o relaţie reciprocă, parte integrantă a comuniunii ce trebuie realizată între soţi.

Fidelitatea pînă la moarte implică exclusivism, stabilitate, înţelegere, renunţare (I Cor. VII, 2—5), vocaţie a comuniunii într-un angajament irevocabil. Promisiunea explicită şi vocaţia fidelităţii reclamă sacrificiu constant, invită la eroism. Ea fundamentează monogamia şi existenţa însăşi a soţilor. În majoritatea dezacordurilor conjugale găsim o subapreciere a gravităţii şi responsabilităţii vieţii, un refuz al nobilei «metanoia» evanghelic [63].

Nu există nici o posibilitate umană formală de a verifica tăria credinţei, calitatea dragostei, durata şi profunzimea lor. Pentru unirea conjugală care a încetat să mai fie «biserică mică» (în înţelesul patristic), fidelitatea pare impusă din exterior şi ia un caracter de violenţă. Dacă credinţa soţilor creştini slăbeşte, fidelitatea devine

59. D. Belu, *op. cit.*, p. 40. 60. Max Thurian, *op. cit.*, p. 33.
61. Prof. Const. Pavel, *Probleme morale...*, p. 129.
62. *Théologie du mariage et pastorale des mariages mixtes* — editorial în «Istina», 1967, nr. 2, avril-juin, p. 172. 63. P. Evdokimov, *Sacrement...*, p. 261.

o constrîngere pe care nici un har nu vine s-o susțină și ei se află pe panta ce-i antrenează spre minciună și păcat [64].

Căsătoria a fost instituită la origine ca o comunitate trainică, indisolubilă (Facere II, 24); Mîntuitorul a consfințit-o ca fiind de nedescompus, afirmîndu-i caracterul de perenitate (Matei V, 31—32).

Ca sfîntă taină, unirea conjugală este prin ea însăși indisolubilă. Indisolubilitatea unirii conjugale vine deci din faptul că soții au devenit printr-un consimțămînt dat și devenit faptă, prin binecuvîntare, un singur trup, au intrat într-o stare de consangvinitate. Unirea soților ca să-și ajungă împlinirea, trebuie să reprezinte în mod perfect, exemplul divin al unirii lui Hristos cu Biserica.

Deopotrivă cu marea responsabilitate a angajamentului soților dar infinit mai plenar, harul este cel care asigură indisolubilitatea căsătoriei consfințită prin taină.

O legătură matrimonială, o dată încheiată, este indisolubilă în fundamentul ei (Facere II, 24; Marcu X, 1—12). Dumnezeu a îngăduit doar morții, trupești și spirituale, să desfacă legămîntul familial (Rom. VII, 1—3). Indisolubilitatea și indistructibilitatea nu se impun, în maniera umană, prin ele însele ci ca expresii ale dragostei inepuizabile.

Dacă dragostea între soți se stinge, făcînd loc ostilității și dezgustului, legea indisolubilității transformă căsătoria într-un calvar insolubil. Perpetuitatea urii nu este conformă naturii unirii conjugale ca taină a dragostei. Menținerea acesteia este prea puțin adecvată chiar vechii concepții a finalității primordiale a nunții care este educația copiilor în condiții de viață optime [65].

Numai rămînînd indisolubilă, conform menirii sale, legătura matrimonială își păstrează intactă și pe viață sfințenia și unitatea organică voită de Dumnezeu. Problema indisolubilității conjugale ține inseparabil de libertatea spiritului uman, de maturitatea credinciosului în a-și privi serios și responsabil destinul.

c) Adulter, divorț. Păstrarea neștirbită a unirii unice, monograme, este cerută cu necesitate în familie. Adulterul este cea mai condamnabilă formă de imoralitate pe care Vechiul Testament a așezat-o, ca gravitate, în rînd cu idolatria (Levitic XVIII, Deut. XXII). Cînd două ființe se unesc prin taina nunții, Dumnezeu însuși se angajează cu ele în această unire, iar ele, la rîndu-le, nu pot rupe legătura fără a contraveni operei divine [66].

Neomenia conjugală numită adulter mutilează unitatea organică a soților legitimi, viciază credincioșia, tulbură violent buna înțelegere și încrederea reciprocă. El devine sursă de josnice umilințe. Viața conjugală este necinstită prin adulter la modul cel mai ordinar. Adulterul distruge, ca cea mai dureroasă traumă, realitatea însăși și esența mistică a unirii conjugale. El este, de asemenea, mărturia, că după ce a fost slăbită, nu mai rămîne nimic din materia tainei, care este dragostea. Divorțul ce urmează nu este decît un indiciu al absenței, al distrugerii dragostei. Nimic nu mai e de salvat, nici măcar legal și legătura, proclamată indisolubilă, se autodizolvă [67].

64. Idem, *Le mariage...*, p. 270.

65. Joseph Moingt, *Le mariage chrétien — autonomie et mission* în «Recherches de science religieuse», Paris, janv.-mars 1974, tome 62, numéro 1, p. 101.

66. Max Thurian, *op. cit.*, p. 32. 67. P. Evdokimov, *Sacrement...*, p. 262, 264.

Biserica Ortodoxă nu legiferează ci tolerează divorțul cînd legătura conjugală este practic destrămată [68].

Acceptînd, nu fără rezerve, divorțul, morala creștină mărturisește respectul infinit pentru persoana umană și pentru taina nunții. Dacă ea face cîteodată divorțul dificil și exprimă totală opoziție este pentru că dorește să prevină ușurința vinovată și să avertizeze asupra pericolului destrămării familiei. Totdeauna însă ea manifestă încredere în om și măreția tainei o cere, căci viața conjugală este în fond taina perpetuată și ea nu se poate profana. Se recunoaște totuși că sînt cazuri în care viața conjugală este golită de substanța sa sacramentală. În acest caz indisolubilitatea riscă să constrîngă la falsitate și profanare continuă, pentru care lucru este de-a dreptul periculos a o menține inseparabilă [69].

Unitatea, fidelitatea și indisolubilitatea sînt proprietăți esențiale ale unirii matrimoniale creștine. Complexul ei de finalități devine imposibil de atins cînd unitatea e desfăcută prin poligamie, poliandrie sau cînd permanența e suprimată prin divorț.

Convieţuirea conjugală. — Baza relațiilor între bărbat și femeie și ansamblul manifestărilor vieții conjugale înseamnă în mod real, reciprocă dăruire și primire, participare intimă la viața unuia și a celuilalt, contopire a conștiințelor, complementaritate de nevoi și aspirații ce trebuie să angajeze ființele celor doi soți.

In cadrul unirii conjugale, soții își aparțin reciproc, nici unul nu mai are libertate absolută [70]. Drepturile și îndatoririle conjugale trebuie respectate cu stricteţe și neștirbite. De aceea abstinența periodică trebuie să fie hotărîtă unanim și utilizată cu prudență și moderație rezonabilă.

Din partea ambilor soți se cere responsabilitate și maturitate, consacrarea tuturor energiilor lor spre binele căminului familial, perfecta înțelegere în activitățile vitale. În această viață unită, prin efort comun se omogenizează și contopesc diferențe fizice, biologice și psihologice, iar reciprocitatea dăruirii consolidează bucuria de viață, puterea de iubire și înțelegere a soților [71].

Soții adevărați se disting prin devotament unul pentru celălalt, într-o ambianță familială fericită, cu stimularea dragostei de viață și muncă, cu susținerea și ajutorul în toate împrejurările vieții, lucrînd laolaltă pentru împlinirea fiecăruia. Tertulian spune în acest sens: «...Ce unire mai nobilă ca cea a doi credincioși care au o singură aspirație, o singură disciplină, un singur Dumnezeu veghetor. Ei se roagă împreună, dorm împreună, se instruiesc și se ajută, împreună sînt în Biserica lui Dumnezeu. Tristeți, bucurii, dureri, idealuri, realizări, toate le împărtășesc în doi; grijile familiei stau pe umerii amîndurora, fără ca unul să fie povara celuilalt» [72].

In îndeplinirea obligațiilor reciproce este necesar a se ține seama de specificitatea naturală a sexelor, de competența exclusivă a fiecăruia [73].

La bărbat predomină forța fizică, luciditatea, rațiunea, la femeie iubirea, dăruirea, spontaneitatea, tandrețea, jertfă neprecupețită [74].

---

68. Jérôme Kotsonis, *Fundamental principles of orthodox Morality*, în vol. «The orthodox Ethos», Holywel Press, Oxford 1964, vol. I, p. 246; René Mètz et Jean Schhlick, *Le lien matrimonial*, Strasbourg, 1970, coll. «Hommes et Eglises» I, Ed. Cerdis, p. 180, 197.

69. P. Evdokimov, *Sacrament...*, p. 264.

70. H. D. Wendland, *op. cit.*, p. 76. 71. N. Mărgineanu, *Condiția umană*, p. 185.

72. Tertulian, *Ad uxorem* 9, P L I, 1313, 1314.

73. Wilhelm Heinen, *Werden und Reifen des Menschen in Ehe und Familie*, Münster, 1965, p. 145—146. 74. O. Piper, *L'Evangile et la vie sexuelle*, Neuchâtel-Paris, 1955, p. 33.

Pe plan moral, conviețuirea caracterelor diferite în complexul existențelor personale nu implică absorbirea personalității unuia în a celuilalt [75]. Dacă fiecare constituie pentru celălalt un stimulent în desăvîrșirea personală și un îndemn la autodepășire, viața în doi întemeiată pe dragoste va cîștiga în destindere, liniște, armonie.

Viața de familie a pus dintotdeauna probleme concrete și are de învins multe greutăți. Căsătoria creștină dă de înțeles omului că cel cu care s-a unit conjugal este o persoană concretă și reală, cu calități și defecte. Soții trebuie să rămînă în unire fermă, unul lîngă altul, cît trăiesc, chiar cînd își descoperă pe lîngă calități și metehne. Unirea conjugală reclamă un mare realism și de aceea, în străduința de îndreptare a căderilor și defectelor, este nevoie, fără a le minimaliza sau bagateliza, de îngăduință, bunăvoință, răbdare, sacrificiu, de iubire jertfelnică, de iubire creștină.

Marea majoritate a dramelor familiale se datoresc încălcării legii comuniunii, profanării unui altar și nesocotirii unei făgăduințe. Soții sînt cei care, ferindu-se de necredința conjugală, au datoria să facă totul pentru a menține vie și viguroasă unitatea familiei. Amîndoi se vor strădui să depășească și să aplaneze reciproc tensiunea conflictelor, să renunțe a da neînțelegerilor mărunte importanță exagerată, scăderile unuia să fie îndreptate cu bunăvoință [76].

Trăinicia este caracterul esențial al familiei creștine, element de ordine și stabilitate, datorită căruia se împlinesc rosturile majore ale vieții în comun [77]. Vocația este nu numai de a da și întreține viața fizică ci a fi izvor nesecat și de viață moral-spirituală.

Femeia este oglinda care reflectă înfățișarea bărbatului, pe care o corijează. A proteja lumea și natura, a o umaniza și a o sensibiliza este vocația ei. Ea contribuie deopotrivă cu bărbatul în căsnicie, dacă nu mai mult, încît se ajunge a se realiza în căsătorie o cooperare reciprocă și o întregire în condiții de egalitate în diversitate [78].

Egalitatea femeii cu bărbatul nu trebuie înțeleasă însă ca o dispensă pentru ocupațiile domestice și refuzul maternității. Prin egalitate nu se va înțelege apoi nici identitate, neglijîndu-se particularitățile cuplului.

Impodobită de virtuțile ce-i sînt proprii, femeia-soție devine izvorul de lumină, fericire și mîntuire în căminul familial.

Problema copiilor în contextul angajamentului familial creștin. — Procrearea. Nașterea de copii este menirea biologică esențială a familiei. Ea purifică egoismul cuplului și manifestă dorința creatoare a dragostei reciproce. Porunca biblică «Înmulțiți-vă...» (Fac. I, 28), prin care soții împlinesc chemarea firii, are valabilitate veșnică și se adresează tuturor celor ce se angajează în viața conjugală.

Dumnezeu vrea viață, căci altfel n-ar fi creat-o. Fiind viața prin excelență, Dumnezeu vrea să se reflecte și în alte ființe. Ca urmare, omul, fiind creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, bărbat și femeie, a primit și el puterea de a dărui și transmite viața [79]. Dumnezeu a rînduit distinct familia, pentru a-l asocia pe om la opera continuă de creare a vieții [80].

Fiziologic și psihologic, femeia este menită și orientată pentru maternitate, iar, teologic, actul procreator constituie forma particulară a «chenozei» feminine în că-

75. «Contemporanul», vineri, 13 iulie 1973; N. Mărgineanu, *Condiția...* p. 120.
76. Ph. Sherarh, *art. cit.*, p. 410. 77. Șt. Slevoacă, *art. cit.*, p. 377.
78. Const. Galeriu, *art. cit.*, p. 490.
79. R. P. Coulet, *op. cit.*, vol. III, *La fécondité du foyer*, p. 39—42 la Prof. Const. Pavel, *Probleme morale...*, p. 131. 80. Clement Alexandrinul, *Stromate*, 3, 9 P.G. VIII, 1168.

minul conjugal. Implinire şi nu servitute a căsătoriei, maternitatea dă posibilitatea femeii să-şi lucreze mîntuirea promisă, să se apropie de armonia primară distrusă prin păcat [81]. Asumîndu-şi responsabilitatea şi rolul de soţie-mamă, femeia îndeplineşte şi prima dintre funcţiile sale sociale. Maternitatea asigură femeii un ritm sănătos al organismului.

Avort, «Birth Control». În lumea modernă procrearea a devenit pentru mulţi aproape o simplă sarcină şi finalitate socială, ba chiar fatalitate biologică sau pericol social, dacă se are în vedere suprapopularea.

Morala creştină opreşte cu desăvîrşire satisfacerea instinctului sexual cu înlăturarea sarcinii, folosirea anticoncepţionalelor, chiar dacă adoptăm părerea celor ce cred că totul trebuie jertfit în numele dragostei [82].

Procrearea — fatalitate biologică trebuie reconsiderată şi transformată într-o dorinţă de şi mai mare dragoste, egal îndreptăţită a face scopul căsătoriei.

Avortul este oponenţa premeditată la porunca divină de transmitere a vieţii. El înseamnă egoism şi lipsă de dragoste, atac şi boicot împotriva speciei umane [83].

Justificările medicale, etico-psihologice, social-profesionale ale avortului, în contextul căsătoriei nu sînt totdeauna esenţiale [84].

Infanticidul liber consimţit este o crimă, un asasinat conştient şi liber contra vieţii, ce contrazice fiinţa feminină în vocaţia ei proprie; el este condamnat ca şi omuciderea propriu-zisă.

Avortul comportă riscuri, primejduieşte sănătatea pe cînd naşterea are, în principiu, efect regenerator asupra organismului. Nu avem voie să luăm dreptul la viaţă fiinţei ce se dezvoltă în pîntecele mamei, slabă, fragilă, incapabilă să se apere de agresiune. Viaţa umană trebuie salvată cu grijă extremă încă de la concepere.

Refuzul, abandonul şi eschivarea de la procreare, plasează pe părinţii sănătoşi, capabili de aceasta, la periferia umanului.

Dragostea părinţilor pentru copilul ce-l aşteaptă creează între ei legături noi spirituale; amîndoi devin conştienţi de o paternitate şi o maternitate responsabilă. Biserica Ortodoxă condamnă categoric avortul şi intervenţiile anticoncepţionale [85].

Educaţia copiilor. Ceea ce interesează la modul major este nu numai conceperea urmaşilor, ci şi grija de trupurile şi sufletele lor, întreţinerea şi educaţia acestora.

Copiii sînt dintru început rezultanta colaborării lui Dumnezeu cu părinţii. Depinde de aceştia ca urmaşii lor să aibă o ereditate sănătoasă unită cu o educaţie îngrijită [86]. Părinţii nu contează deci doar ca principiu generator, ci şi educator. Grija pentru copii începe faţă de viaţa lor trupească, urmează cea de natură intelectuală, prin instrucţie şi educaţie potrivite, pe care părinţii o împart cu şcoala [87]. Preocuparea părinţilor trebuie îndreptată îndeosebi asupra formării caracterului şi personalităţii descendenţilor, cultivarea lor spirituală, formarea religioasă-morală. Intr-o familie constituită legal, bine organizată, statornică, copiii au condiţii propice dezvoltării normale, sănătoase, sînt educaţi în simţul ordinii şi disciplinei, al răspunderii pentru acţiunile lor. Aici se dezvoltă ei armonios şi multilateral, învaţă a-şi înfrîna inclinaţiile egoiste, împropriind sentimente de iubire, dreptate, dragoste de muncă şi respect faţă de colectivitate, care îi vor ajuta să se integreze mai tîrziu

81. P. Evdokimov, *Le mariage...*, p. 245. 82. Joseph Moingt, *art. cit.*, p. 101.
83. Pr. Prof. Petru Rezuş, *Ortodoxia şi lumea contemporană*, în «Glasul Bisericii», XXIX (1970), nr. 9—10, p. 923. 84. Johannes Gründel, *op. cit.*, p. 153.
85. Vezi canoanele respective la Prof. C. Pavel, *Probleme morale...*, p. 136—137.
86. *Ibidem*, p. 142. 87. Pr. Prof. Corneliu Sîrbu, *art. cit.*, p. 157.

demn în societate, le vor decide viitoarea conduită, caracterul și aptitudinile fundamentale ce le vor lua în viață [88].

Nicăieri copiii nu găsesc imensele resurse de răbdare, iubire, abnegație, atît de necesare dezvoltării lor sănătoase, ca la părinții lor. Fiecare piatră pusă la edificiul educației este una pusă la demnitatea familiei și propășirea societății.

Relațiile părinți-copii. Dacă educația copiilor, sarcină majoră a părinților ia sfîrșit cu dobîndirea de către aceștia a independenței moral-juridice, iubirea și prețuirea cu care-și sînt datori, de astădată reciproc, nu are limită de timp [89].

Copilul dovedește că iubirea conjugală și cea părintească sînt inseparabile; el este cel dintîi legitimat să-și revendice căldura familială. Închegarea definitivă a familiei, unitatea ei, o aduce cu deosebire convergența afecțiunii ambilor părinți înspre copii. Ei dau sens vieții de familie. Mica societate care este familia comportă sfere diferite: cuplul conjugal, comunitatea copiilor, comunitatea părinților și copiilor. Nici unul din ele nu trebuie sacrificat celorlalte [90]. În același timp, părinții apar în ochii copilului ca oameni a căror cinste, capacitate și prestigiu sînt în afara oricărui reproș. Aceasta trebuie să convingă pe părinți de a oferi copiilor lor exemplul unei comportări cît mai morale. Lipsit de ocrotirea părintească și de căldura căminului, copilul crește la întîmplare.

Familia modelează caractere la căldura dragostei [91] și integrează copilul unei structuri comunitare, unei atmosfere de înțelegere, pe care sînt datori s-o mențină.

Copiii exercită și ei asupra părinților o evidentă influență binefăcătoare, devenind la rîndu-le într-un fel educatori ai părinților. Între părinți și copii are loc un permanent schimb de valori. Părinții reiau alături de copii un anevoios și nobil proces de umanizare, de verificare a capacităților spirituale. Părinții trebuie să știe a-și consacra timp copiilor lor care-i învață școala răbdării și iertării. Copilul poate sparge cochilia egoismului și să deschidă inima spre alții și spre lume, să regenereze ființa spirituală a părinților [92].

Respectul copiilor pentru părinți este un imperativ categoric, deoarece copiii își au existența de la Dumnezeu prin mijlocirea părinților. Pentru copii, părinții sînt aproapele imediat și îndatorirea de a-i cinsti cuprinde toată gama sentimentelor și faptelor, cuprinse în virtutea iubirii.

Copilul îi învață pe părinți la puritate, le dă mărturie de ceea ce este unic și real în unirea lor. Prezența copilului este un har ce se adaugă la cel al comunității conjugale, pe care îl și confirmă [93]. Copilul le conferă o calificare nouă, aceea de paternitate și maternitate, ca deversare a plenitudinii ce rezidă în căsătoria însăși.

Dorința de a asigura fericirea copiilor constituie pentru părinți un puternic imbold spre muncă; iubirea pentru ei pune în mișcare energii umane nebănuite, iar responsabilitățile ce le incumbă din aceasta stau de veghe la moralitatea conduitei lor [94].

Familia în contemporaneitate. Structura căsătoriei și familiei în actualitate suferă și ea efectele transformărilor sociale rapide care se manifestă pretutindeni în lume, din care cauză ele nu pot fi izolate de contextul lor sociologic.

88. Mihai Peteanu, *Educația relațiilor dintre sexe*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1973, p. 161. 89. Pr. Prof. C. Sîrbu, *art. cit.*, p. 156.
90. Roger Mehl, *op. cit.*, p. 36—37.
91. Prof. Const. Pavel, *Probleme morale...*, p. 140.
92. *Ibidem*, p. 139; cf. Roger Mehl, *op. cit.*, p. 135—136.
93. Roger Mehl, *op. cit.*, p. 48. 94. Prof. Const. Pavel, *Familia preotului*, p. 81.

Condițiile de viață, îndeosebi din orașul modern, lichidează pentru totdeauna tipul de familie patriarhală. În contemporaneitate, viața de familie manifestă deschidere largă spre cîmpul social.

Modelarea socio-culturală continuă a individului, emanciparea femeii și integrarea ei în muncă în afara căminului au influențat puternic viața de familie și structurile ei.

În ciuda tuturor metamorfozelor ce i-au modificat cadrul și funcționalitatea, familia îndeplinește totuși în zilele noastre o substanțială atribuție «curativă». Ea rămîne în societatea modernă cadrul și mediul complet social și natural de viață umană unde se manifestă trebuința de afecțiune, de intimitate, de destindere și trai civilizat, ce susține și tonifică pe membrii ei în momentele existenței lor. Ea nu este mai puțin locul ideal de recreație și detentă psiho-fizică — uzura și oboseala fizică și nervoasă a muncii cotidiene, solitudinea degradează biologic și fiecare are nevoie de a se redresa și reface. Familia oferă sau trebuie să ofere un cadru confortabil pentru aceasta.

Condiția femeii-soție. Accesul necondiționat al femeii la viața profesională, culturală și socială, a atras după sine și deplina egalitate juridică cu bărbatul. Participarea femeii la viața societății globale, la producția socială, are consecințe morale importante prin faptul că a ridicat considerabil statutul acesteia în familie; ca tovarăș, nu numai de viață ci și de muncă al bărbatului, ea realizează mai ușor și mai mult ca oricînd, rolul de ajutor asemenea lui.

Cîștigul calitativ rezultat din ieșirea femeii în lume reiese din faptul că ea a devenit mai bine adaptată realității în continuă prefacere, a cîștigat un simț al actualității pe care nu-l avea înainte fiind casnică. Emanciparea este neîndoielnic principala realizare feminină a secolului și ea nu este scutită de o altă sumă de consecințe mai puțin agreabile. În primul rînd, din faptul că tot mai multe mame sînt și vor fi ocupate în activități sociale, decurge handicapul serios al educației și al coeziunei familiei, există riscul masculinizării lor.

Apoi, la vremea cînd profesiunea era exercitată de către soție domestic, coeziunea familiei era mai solidă. Divorțurile erau aproape inexistente, cum se întîmplă și azi la sate.

O altă problemă, destul de acută, este epuizarea considerabilă a femeii moderne care cumulează munca profesională cu cea casnică și cu grija de copii. Pentru a fi pe deplin utilă în angajarea ei diversificată este imperios necesar ca femeia, mamă și soție, să fie degrevată de o parte din activitățile de uzură cotidiană care o îngrădesc, inechitabil în comparație cu partenerul conjugal.

Statul și familia. Familia a fost întotdeauna barometrul care a indicat gradul de stabilitate, soliditate și sănătate morală a unei societăți [95]. Ea comportă o imensă răspundere și angajament față de societate. Nicăieri nu există o atît de accentuată răspundere socială ca în legătură cu familia. Societatea și familia sînt două noțiuni și realități ce se corelează. O societate este puternică și trainică în măsura în care prețuiește familia, o sprijină să-și realizeze funcțiile [96]. Membrii sănătoși, moral și fizic, ai familiei sînt deopotrivă buni cetățeni.

Societatea, care a preluat din funcțiile familiei pe care o înțelege mai mult din perspectivă sociologică, intervine deosebit în două domenii: al sănătății morale și fizice a tuturor membrilor familiei și al instrucției copilului. Astfel, din punct de

95. Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Biserica și problemele societății actuale*, în «Ortodoxia» XVIII (1966), nr. 3, p. 479. 96. Mihai Peteanu, *op. cit.*, p. 151.

vedere medical, statul nostru socialist a legiferat certificatul medical prenuptial, consultațiile prenatale și în timpul sarcinii, vaccinarea obligatorie și controlul medical școlar etc.

În țara noastră, căsătoria și familia sînt și probleme de Stat, Statul fiind cel care le garantează legal ființa și funcțiile. Statul și-a luat răspunderea față de realitatea numerică și calitatea biologică a națiunii. El este preocupat să asigure echilibrul normal între vîrste, autorizat să impună o anumită optică demografică în privința viitorului potențial biologic de care sînt legate toate domeniile de activitate umană. Statul ocrotește căsătoria și familia [97], apără interesele mamei și copilului [98], pentru că are nevoie de familii solide, fecunde, de căminuri stabile și trainice care să-i dea viitori cetățeni sănătoși, instruiți, capabili, producători robuști și eficace pentru economia națiunii, susținători vrednici ai dinamismului vieții sociale.

*

În contextul uman, grupul primar familial se constituie ca prima școală a vieții, care transformă individul uman în individ social, prin școala altruismului și al comportamentului civilizat, al respectului și ajutorului reciproc, fiind mediul educativ prin excelență pentru urmași în prima copilărie, sursa inepuizabilă de fortificare morală [99].

Din punctul de vedere teologic, departe de a fi o simplă asociere, alianță sau contract juridic, unirea conjugală a fost înțeleasă totdeauna ca o comunitate existențială de dragoste, binecuvîntată de Dumnezeu, în care soții se dăruiesc cu toată ființa lor, se împlinesc reciproc, nasc copii și-i educă după voia și cu ajutorul lui Dumnezeu; ca un mediu sănătos de viață umană și școală de moralitate, unde se formează adevărate caractere; ca o obște în miniatură, cu menire esențială și grave răspunderi în realizarea destinului ființei umane [100].

În perspectivă creștină, din intimitatea dragostei unice, fidele și indisolubile, domnind între soți și cu copiii lor, din imaginea unirii lui Hristos și a Bisericii, trebuie să facem valoarea supremă și coordonatele vieții morale ale soților.

În fața tuturor forțelor disoluției, familia, acest de neînlocuit factor de realizare și echilibru, flacără de iubire și pace și martor al demnității omului, își afirmă forța transfiguratoare, angajează plenar și conștient în fața lui Dumnezeu și a lumii.

97. *Decretul 779 din 7 octombrie 1966* — reglementează problema divorțului.

98. *Decretul 770 din 1 octombrie 1966* interzice întreruperea sarcinii nejustificată medical.

99. Prof. Const. Pavel, *Probleme morale*, p. 138; Pr. Prof. Corneliu Sîrbu, *art. cit.*, p. 154; Pr. Ștefan Slevoacă, *art. cit.*, p. 367.

100. Prof. Const. Pavel, *Probleme de morală la teologii ortodocși români*, în «Studii teologice», XXIII, (1971), nr. 7—8, p. 457—459.

Doctorand Constantin Ţuţuianu

BIZANŢUL ÎN HRONICA LUI GHEORGHE ŞINCAI*

Şcoala ardeleană, această importantă mişcare culturală naţională, numără pe Gheorghe Şincai (1754—1816)[1] între reprezentanţii ei de frunte. Preocupări istorice au avut toţi cei patru corifei, Samuil Micu, Gheorghe Şincai, Petru Maior şi Ioan Budai-Deleanu, însă Şincai rămîne adevăratul istoric al Şcolii ardelene»[2], prin cea dintîi colecţie de documente privitoare la istoria românilor, în 26 de volume, rămase în manuscris, şi prin *Hronica românilor şi a mai multor neamuri*[3].

Istoriografia românească avea o bogată tradiţie prin opera lăsată de cronicarii moldoveni şi munteni, prin Stolnicul Constantin Cantacuzino şi Dimitrie Cantemir, dar Şcoala ardeleană a însemnat un pas înainte, prin cercetarea de către membrii ei a bibliotecilor şi arhivelor şi studierea faptelor dintr-un cît mai mare număr de izvoare. Găsim acum indicate, în opera lor, izvoarele folosite cu titlul, capitolul şi pagina respectivă, punîndu-se, astfel începutul unei serioase cercetări ştiinţifice. Aceşti învăţaţi nu urmăresc, totuşi, să facă ştiinţă pură, ci ei subordonează toată ştiinţa de carte şi munca lor luptei naţionale şi iubirii de neam[4], aşa încît întreaga lor operă istorică pune baza unei argumentări teminice a drepturilor poporului român în Transilvania, iar acel *Supplex Libellus Valachorum* aici îşi are izvorul şi forma. Gheorghe Şincai merge pe această linie, iar *Hronica Românilor* dovedeşte acest lucru, în întregime. Operă de mare erudiţie şi de mare întindere, într-însa autorul «e departe de a fi numai ardelean, el e român din toate părţile ambelor Dacii». Ea este o expunere an de an a istoriei românilor din nordul şi sudul Dunării, începînd cu anul 86, cînd «Duchéval, craiul Dachiei-ceii-Vechi (...) s-au sculat cu oaste asupra romanilor» şi pînă la 1739, cînd episcopul unit Inochentie Micu-Clain a ţinut sobor la Blaj. Dragostea de neam şi străduinţa de apărare a drepturilor poporului român îl fac pe autor să dovedească originea noastră romană, continuitatea românilor în Dacia şi unitatea de neam, indiferent de numirea ce-o aveam după provincii.

Românii sînt descendenţii coloniştilor aduşi de Traian în Dacia, ei sînt succesorii şi moştenitorii direcţi ai Romei şi ai Imperiului roman. Originea lor romană şi apartenenţa antică a Daciei la Imperiul roman era mai uşor de dovedit, «sigiliul Romei» fiind evident şi permanent[5], dificultatea începînd cu dovedirea continuităţii

---

* Lucrarea, susţinută în cadrul cursurilor de doctorat în Teologie, a fost întocmită sub îndrumarea Domnului Prof. Alexandru Elian, care a dat şi avizul de publicare.

1. Vezi asupra vieţii şi operei sale : Al. Papiu-Ilarian, *Viaţa, operele şi ideile lui Georgiu Şincai din Şinca*, Bucureşti, 1869 ; Mircea Tomuş, *Gheorghe Şincai, Viaţa şi opera*, 1965 ; Manole Neagoe, *Prefaţă* la Gheorghe Şincai, *Opere, Hronica Românilor*, vol. I, p. V—CVII.

2. George Ivaşcu, *Istoria literaturii române*, vol. I, Bucureşti, 1969, p. 310.

3. Folosim Gheorghe Şincai, *Opere. Hronica Românilor*, 4 vol. Ediţie îngrijită şi studiu asupra limbii de Florea Fugariu. Prefaţă şi note de Manole Neagoe, 1967, Editura pentru literatură.

4. Vezi Gh. Adamescu, *Istoria literaturii române*, ed. III, Bucureşti, 1915, p. 152—153.

5. Cf. Adolf Armbruster, *Romanitatea românilor. Istoria unei idei*, Bucureşti, 1972, p. 242—248.

românilor în Dacia, care reține toată atenția lui Șincai. Dacă și în stadiul cercetărilor actuale nu posedăm multe date sigure în prezentarea istoriei românilor pînă la întemeierea statelor independente din secolul XIV, cu atît mai mari erau dificultățile întîmpinate la vremea sa de Șincai. El trece de acest impas recurgînd la informațiile izvoarelor bizantine. Dar nu se mulțumește numai cu relatările autorilor bizantini despre vlahi, ci recurge la o argumentare interesantă pentru a putea dovedi că românii au avut istorie totdeauna. Ei sînt romani și deci istoria lor este strîns legată de cea a Imperiului roman, iar cînd acest imperiu va fi urmat de Imperiul bizantin, românii sînt legați de acesta. Ei trebuie să fie încadrați în istoria universală și de aceea Șincai nu va urmări numai istoria românilor, ci și pe a bulgarilor și ungurilor pentru vecinătatea și legăturile noastre cu ei de-a lungul veacurilor. Bizanțul, însă, nu-i privit cu simpatie pentru că este uzurpatorul Imperiului roman, deși îi poartă numele și îi este succesor.

Șincai se formase la Roma unde nu putea să fie privit bine Bizanțul ortodox; Școala ardeleană promova curentul latinist și secolul al XVII-lea privea cu dispreț Imperiul bizantin, așa încît nu ne poate surprinde atitudinea autorului nostru. El urmărește istoria Bizanțului din necesitatea de a dobîndi date despre români, insistînd oriunde un autor bizantin vorbește de vlahi, fie de cei din nordul Dunării, fie de cei din sud. Urmărește istoria Bizanțului aproape an de an, vorbind de fiecare împărat, de la început, dar nu pînă la sfîrșitul Imperiului, cum ne-am fi așteptat, ci numai pînă la împăratul Ioan VI Cantacuzino (1341—1355) inclusiv. Șincai se oprește astfel la jumătatea secolului XIV, întrucît de acum are suficiente date pentru istoria românilor și nu va mai reveni la Bizanț decît în preajma prăbușirii lui, dar și atunci surprinzător de puțin. Aceasta este încă o dovadă că Gheorghe Șincai a recurs la Bizanț numai pentru a dovedi și mai mult romanitatea românilor, continuitatea lor și a le ridica prestigiul în fața străinilor. El deplînge și apariția Imperiului de Răsărit la anul 395 prin împărțirea făcută de Teodosie cel Mare (379—395), pentru că «din împărțania aceasta, și din trecerea scaunului împărătesc în Țarigrad, cea prin Marele Constantin făcută, au urmat apoi și stricarea împărăției strămoșilor noștri și deșdinarea besericei creștinești» [6]. Șincai nu înțelege căderea Romei ca determinată de cauze profunde, ci o leagă de mutarea scaunului imperial la Constantinopol, așa încît ajungînd la asedierea Romei de către Alaric spune: «Judecă acuma cetitorule! cît au fost trecerea scaunului împărătesc din Roma în Țarigrad? adecă au dat prilej ca Roma, stăpîna neamurilor și doamna lumei, să fie roaba varvarilor» [7].

Dacă la început urmărește Bizanțul aproape an de an și se oprește la evenimente și personalități însemnate, trecînd mai ușor peste unele de mică importanță, el se depărtează de acestea la jumătatea secolului XIV și mai revine doar din cînd în cînd și numai în măsura în care faptele sau persoanele sînt legate prin ceva de țările române. De asemeni, nu poate fi complet nepăsător față de anul 1453. Îl preocupau cele întîmplate pe pămîntul românesc în vremea cînd Transilvania era cîrmuită de Iancu de Hunedoara. Istoricul român care uitase de vreun secol să mai amintească de cele petrecute în Țarigradul despre care scrisese atît de mult, încît dădea impresia la un moment dat că nu scrie *Hronica Românilor*, ci pe a bizantinilor, se oprește ca și cînd atunci ar fi aflat de dureroasa întîmplare: «slabă veste! pentrucă prin luarea Țarigradului de turci s-au strîns cu totul împărăția străbunilor noștri,

6. Gheorghe Șincai, *Hronica Românilor*, I, p. 107.
7. *Ibidem*, I, p. 115.

carea ei, cu multă vărsare de sînge, dară cu mai multă dreptate, o cîștigase pre sama noastră, a românilor, ca pre sama unor nepoți, nu pre sama grecilor, carii fără vreo cădință și numai prin viclenșug, au răpștit împărăția, ba încă și numele de la noi, căci grecii nu sînt romani de viță, precum sînt românii» [8].

Se vede clar că el considera de mult căzută «împărăția străbunilor noștri», iar acum numai «s-au stîns cu totul» și întrucît pe bizantini de la un timp îi socotește greci și uzurpatori ai numelui de ῥωμαῖος, nu vede în Bizanț decît o împărăție grecească. Regretă căderea definitivă a împărăției străbune, dar gîndindu-se că odată cu ea n-au căzut romanii, strămoșii noștri adevărați, ci bizantinii, pe care el îi vede greci, parcă are și o mulțumire. Cu totul altfel s-a pronunțat la căderea Romei și a Imperiului Roman de Apus în 476: «acesta e anul cel de jele, în care Roma, biruitoarea neamurilor și stăpîna lumei, căriia asemenea n-au fost, nu iaste, nici va fi, așa au căzut, cît nu s-a mai sculat, nici se va mai scula mai mult» [9]. Roma este atît de prezentă în *Hronică*, încît Șincai făcînd o reflexie asupra căderii Constantinopolului stabilește o paralelă: «precum au fost Roma veche, domnitoarea lumii, zidită de Romul și împărăția ei, urzită de Avgust chesariul, iară perdută de Romul Avgustulul, tocma așa s-au zidit Roma noao sau Țarigradul, de Constantin cel Mare și s-au perdut de Constantin Paleologul (după ce au stat în mare cinste și vîlfă, ani 1123), ca să se plinească că de acelaș nume au fost și urzitorii cetăților acestora» [10]. Iar atitudinea lui față de Bizanț reiese și mai clar din însemnarea făcută pentru anul 1455, unde arată că «mîndria grecilor, bine că cu doi ani mai nainte căzuse supt jugul turcilor, supt carele încă gem, tot n-au încetat, ci în anul de-acum s-au strămutat în simonia ce pînă astăzi domnește între ei» [11].

Desigur, autorul nostru, pe lîngă vederile sale, mai avea un motiv în plus să fie potrivnic grecilor. Șincai scria într-o vreme cînd Moldova și Țara Românească se găseau sub fanarioți, iar o dată ce pe bizantinii din ultimele veacuri de existență a imperiului îi socotește și-i numește «greci», nu putea să-i privească altfel decît pe grecii contemporani lui. Este deosebire între orientarea lui Dimitrie Cantemir și cea a lui Gheorghe Șincai, în această privință. Cantemir socoate pe români urmași ai romanilor și numai ai romanilor, dar întrucît grecii considerau barbare toate popoarele afară de ei, el îi socoate pe romani urmași ai grecilor din Troia, prin asta voind să dovedească și originea nobilă a românilor, ei neputînd fi socotiți barbari, chiar și la originea lor îndepărtată. Pentru aceasta susținea el că dacii și populația băștinașă au fost exterminați [12]. Șincai merge pe aceeași linie a originii romane pure, dar aceasta fiind cea mai nobilă origine, nu numai că-i de neconceput să facă o apropiere cu grecii, dar le contestă bizantinilor însuși numele de «roman» pe care ei l-au purtat totdeauna, întrucît numai românii aveau dreptul la acest nume. Și creștinismul, românii nu-l puteau primi decît în forma romană. «Nu românii au luat credința lui Hristos de la gothi sau de la sloveni, ci gothii sau slovenii s-au luminat prin români» [13], iar cînd va vorbi de creștinarea slavilor, va spune că Chiril și Metodie, apostolii lor, erau «diaoși români» și încă «dintră colonii lui Traian», acest fapt

8. *Ibidem*, II, p. 35. 9. *Ibidem*, I, p. 142. 10. *Ibidem*, II, p. 36. 11. *Ibidem*, p. 37.

12. Vezi Dimitrie Cantemir, *Hronicul vechimei a romano—moldo-vlahilor*, ed. Gr. G. Tocilescu, Bucuresci, 1901, p. 13—15. Vezi concepția lui Cantemir prezentată mai clar la P. P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir, viața și opera*, București, 1958, p. 240—244.

13. *Hronica Românilor*, I, p. 70. Vezi și D. Popovici, *Studii literare*, I, *Literatura română în epoca «luminilor»*, Cluj, 1972, p. 224.

mpiedicîndu-i a se supune patriarhului Fotie, care era grec, fără vreo legătură cu Traian și colonii lui Traian [14]. Problema este vrednică de luat în seamă și pentru îmbul cînd este pusă, dar și pentru că Șincai are dreptate cînd vorbește de creștinarea românilor. Cît privește originea sfinților Chiril și Metodie, ea este încă discutată pînă astăzi [15].

Șincai, care mai face unele greșeli în datarea evenimentelor, este foarte exact cînd vorbește de Sinoadele ecumenice: «soborul cel dintîiu a toată lumea, la Nichea, în care sobor au fost de față 318 ss. părinți», pentru «sfada carea se pornise între Alexandru, patriarhul, și Arie preotul, amîndoi ai Alexandriei din Eghypt», deoarece «Marele Constantin, după ce au rămas singur împărat», pe lîngă toate binefacerile făcute creștinilor, «nici cu atîta s-au îndestulat, ci dragostea și unirea între creștini o ținea s-au silit» [16]. Sub «Marele Theodosie (...) s-au strîns întîiaș dată la Țarigrad sobor ecumenic sau a toată lumea, care sobor în rînd între cele ecumenice iaste al doilea» pentru că «s-au rădicat asupra Sfîntului Duh spurcatul Evnómie cu ai săi și vrea a-l micșora» [17]; aici Șincai greșește pentru că ereziarhul pnevmatomah a fost Macedonie. Împărăția Răsăritului «mai fericită ar fi fost de nu o ar fi turburat eresul lui Nestorie» împotriva căruia «avgustul Theodosie al doilea au strîns al treilea sobor ecumenic în Efes» [18]. «Avgustul Marchian (...) au strîns soborul al patrulea ecumenic în Calchidonia» pentru condamnarea «eresului» lui «Evtiche, arhimandritul din Țarigrad», care «cu atîta rîvnă s-au pornit asupra lui Nestorie, carele învăța că în Domnul nostru Is. Hs. sînt doao fețe, una dumnezeiască, alta omenească, cît însuș s-au alunecat în mai mare prăpaste, pentrucă vrînd să arete că în Domnul Hs. numai o față iaste și aceaia dumnezeiască, firile așa le-au amestecat, cît firea cea omenească mai pre urmă o-au mutat în cea dumnezeiască» [19]. Apoi «s-au ținut al doilea sobor în Țarigrad, ce au fost al cincilea ecumenic, la care s-au strîns 160 de arhierei, denpreună cu Vigilie, papa de la Roma, pentru trei capete sau lucruri» [20].

Tot în Țarigrad «s-au ținut și al șeselea sobor ecumenic (...) carele și trullán se numește», în care sinod «afară de alte așezămînturi, s-au afurisit monothelitele» [21]. În fine, împărăteasa Irina «au adunat al doilea sobor la Nichea, care, între soboarele ecumenice, au fost al șeptelea» și la care «s-au afurisit iconoclastele și s-au întărit cinstea sîntelor icoane» [22]. Nu se observă nici un atac la adresa Bizanțului cînd vorbește de sinoadele ecumenice și de mirare este că nu amintește nimic de rolul împăratului Justinian la sinodul al cincilea ecumenic și de presiunile asupra papei Vigiliu. În schimb, Șincai vorbește de sinodul antifotian din 869—870 de la Constantinopol ca de «al optulea sobor ecumenic» [23], așa cum îl consideră pînă astăzi Biserica Romei.

Hronica Românilor nu omite nici un împărat bizantin atîta timp cît se ocupă de Bizanț, chiar dacă mai întîlnim unele inexactități în datarea domniilor și evenimentelor. Vorbește de fiecare bazileu, cu simpatie sau nesimpatie, de unii vorbind mai mult, cînd domnia este îndelungată, de alții numai în treacăt, dar nici unul nu este trecut cu vederea. Chiar și pretendenții la tron și luptele dintre aceștia și îm-

14. Vezi *Hronica Românilor*, I, p. 250; D. Popovici, *op. cit.*, p. 224.
15. A se vedea Pr. Prof. Ioan Rămureanu, *Unsprezece secole de la activitatea misionară sfinților Chiril și Metodie*, în «Ortodoxia», XIX (1967), p. 17—18.
16. Vezi *Hronica Românilor*, I, p. 68—69. 17. *Ibidem*, p. 101—102.
18. *Ibidem*, p. 120—121. 19. *Ibidem*, p. 130—131. 20. *Ibidem*, p. 167.
21. *Ibidem*, p. 204—205. 22. *Ibidem*, p. 226. 23. *Ibidem*, p. 253—254.

părați sînt pomenite, unele chiar pe larg. Despre Teodosie II (408—450), cu toată îndelungata lui domnie, vorbește puțin, dar de evenimentele împărăției din timpul său, de războaiele purtate de imperiu cu barbarii și de tulburările din Apus, cauzate de aceiași barbari, nu are puține de spus. Nu spre Teodosie II se îndreaptă însă aprecierea autorului nostru, ci spre Pulheria, sora împăratului, căreia la o vîrstă tînără «s-au încredințat» împărăția Răsăritului și «carea foarte cu înțelepciune au oblăduit și cu aceaiaș înțelepciune au crescut și pe frate-său». Cînd «Pulheria avgusta», care, «pentru multele dosădzi ce suferea de la Evdochia, cumnată-sa», a plecat de la curtea imperială, «ducîndu-se ia, i-au dus dinpreună și norocul» împăratului. Revenirea Pulheriei la curte la chemarea împăratului care-și îndepărtase împărăteasa, s-a făcut în speranța, «că cu întoarcerea eii i se va înturna și norocul, care îl avuseseră mai nainte», zice Șincai, iar la moarte este numită «sînta Pulheria» [24].

Pe Anastasie (491—518) nu-l vede bine pentru monofizitismul său și tulburările în imperiu pe acest motiv, iar 518 este «anul cel fericit, întru carele mai vîrtos Resăritul s-au mîntuit de împărăția lui Anastasie, celui fără nici o credință», prin venirea lui Justin I (518—527) pe tron. Domnia lui Justinian (527—565) este prezentată cu toate războaiele și cuceririle, fără vreo referire la politica religioasă a împăratului și se pare că Șincai intenționat nu a prezentat-o, pentru a nu fi pus în situația de a-l dezaproba. Dar nici nu-i prezintă războaiele, cuceririle și înfăptuirile cu înflăcărare, ci sobru, obiectiv.

Purtarea lui Justinian față de Biserică și mai ales față de papalitate nu putea fi aprobată de Șincai, dar trebuie să ne amintim admirația autorului pentru Roma și romanitate. Impăratul Justinian a avut mereu conștiința majestății imperiale romane de odinioară; a înfăptuit opere măreție și durabile, iar pentru acestea i se scuză atitudinea avută chiar și față de papi. «Zică cine ce vrea despre avgustul Justinian cel dintîiu, pentrucă au ținut supt régulă pre toți arhiereii, încă și pre patriarcii Romei, dară eu însumi zic, nu din mine, ci din avtorii pre carii am cetit, că Justinian, dintră toți împărații Resăritului, numai singur se află, carele maestatea romanilor nu numai în timpul său o au ținut, cîștigînd îndărăpt Africa și Italia, ci pînă în vremea noastră o au întemeiat cu legile ... Afară de aceasta, cetăți și orașe încă atîtea sau au zidit sau au dires, cîte altul nici unul» [25]. Românul, mîndru de originea sa nobilă romană, a învins pe teologul unit și format la Roma, iar istoricul a putut să treacă cu vederea ceea ce nu-i convenea sau să împace obiectivitatea cu subiectivitatea, cînd a simțit nevoia să-și motiveze atitudinea. Focas (602—610), «tyrannul» care a poruncit uciderea împăratului Mauriciu (582—602), după ce asistase la moartea celor cinci fii ai săi, iar mai tîrziu a «potopit» pe împărăteasa Constantina cu cele trei fiice, de teamă «ca nu cumva se-l afurisească patriarhul Țarigradului pentru uciderea împăratului Mavrichie, au scris la patriarhul Romei». Cu toate că în acea scrisoare se dă «patriarhului Romei» titlul de «ecumenic, adecă preste toți patriarcii și arhiereii besericei», Gheorghe Șincai regretă păstrarea acestui titlu de către papi zicînd: «Batăr de nu l-ar fi ținut! pentrucă titulul acesta au stricat dragostea între resăriteni și între apuseni» [26].

Eroul Heraclie (610—641), cel care s-a războit cu perșii și arabii, «cum au fost vrednic de laudă întru început, pentru evlavia sa, așa au fost vrednic de hulă, în sfîrșit, pentru eresul monothelitelor, pre carii apărîndu-i, pre Dumnezeu l-au mîniat și pornit asupra sa» [27], iar Constans II (641—668) este și mai rău apreciat «pentru

24. *Ibidem*, p. 115—132. 25. *Ibidem*, p. 169—170. 26. *Ibidem*, p. 189—190.
27. *Ibidem*, p. 197—198.

apărarea eresului monothelitelor și pentru alte fapte necuvioase» [28], pe cînd Constantin IV Pogonatul (668—685) a fost «vrednic de toată lauda, pentrucă nu numai cele turburate prin tată-său, Constantin II [29], le-au îndreptat, ci pre monothelite încă i-au frînt, întorcînd pacea besericei lui Hristos». Justinian II (685—695 și 705—711) nu poate fi apreciat pentru ceva, și Gheorghe Șincai îl condamnă pentru că a adăugat «rele la rele», iar împăratul Filippikos Bardanes (711—713) «în zădar s-au nevoit spre apărarea monothelitelor și stricarea ortodoxilor» și el «au putut sîmți că împărățiile prin eresuri nu numai nu se întăresc, ci mai vîrtos se slăbesc» [30].

Iconoclasmul este urmărit în ambele sale faze. Leon III Isaurul (716—740), urmînd exemplul califului Iezid, «dă groaznică poruncă ca sîntele icoane se nu se mai cinstească și pre neascultătorii de dînsa, adecă pe creștinii cei pravoslavnici, foarte îi gonește și năcăjește» [31]. Acesta a mers pînă la uciderea cinstitorilor de icoane, iar fiul său Canstantin V Copronim (740—775) a mers mai departe cu iconoclasmul, adunînd un sobor de 338 de episcopi, «în care sobor cinstea sîntelor icoane s-au osîndit» [32]. Este vorba de sinodul de la Hiereia din 754. Și sub Leon IV (775—780) continuă iconoclasmul pînă i-a pus capăt împărăteasa Irina prin sinodul VII ecumenic. Despre iconoclasmul în a doua fază sub împărații Leon V Armeanul (813—820) și Teofil (829—842) nu mai amintește nimic, ci ajungînd la moartea acestuia din urmă și venirea pe tronul imperial a lui Mihail III (842—867), istoricul Șincai arată că împărăteasa Teodora, mama împăratului minor, «iarăș au pus la loc cinstea sîntelor icoane». Creștinarea lui Boris (Bogorie) «craiul bulgarilor și al românilor» [33], numit Mihail la botez, o consideră a se fi întîmplat în 846, pe cînd 864 este anul adevărat. Rivalitatea dintre Roma și Țarigrad pentru bulgari se termină cu supunerea de către împăratul Vasile I Macedoneanul (867—886) «Scaunului patriarcesc din Țarigrad», de atunci Bulgaria rămînînd «pricina deșdinării» Bisericii lui Hristos. Patriarhul Fotie, deși grec și apărător al credinței răsăritenilor împotriva apusenilor, «care lucrau în foarte mare pizmă l-au adus și pizma s-au îngroșat prin cuprinderea Bulgariei». El care «răpisă Scaunul patriarcesc», este recunoscut totuși de Șincai ca «prea învățat și pricepea toate mai mult și mai bine decît toți carii au trăit pe vremea lui». Trecerea definitivă a Bulgariei de la Roma sub Constantinopol este regretată, pentru că «românii mai fericiți ar fi fost de s-ar fi supus patriarciei din Roma, precum s-au fericit alte neamuri» [34].

Așa cum nu simpatiza suveranii din Bizanț, nici pe cei germani, care stăpîneau Apusul, Șincai nu-i vedea bine. Un exemplu grăitor este anul 911 cînd a murit împăratul Apusului, Ludovic Copilul (900—911) și crede în mod eronat că atunci a murit și bazileul Leon VI (886—912). Această eroare îl face să mărturisească: «minunat an au fost acesta, pentrucă amîndoi împărații au murit întrînsul».

Împăratul Roman I Lekapenos (920—944) este înfățișat în luptele cu bulgarii, dușmani vechi ai imperiului; sub el însă apar și primele atacuri ale ungurilor, numiți «turci» de Șincai. Roman II (959—963) n-a făcut altceva decît luînd cîrmuirea împărăției să o încredințeze lui Iosif Brîngas, și el «s-au dat desmierdărilor și beu-

28. *Ibidem*, p. 201.

29. Este vorba de Constans II (641—668) pe care Șincai îl numește cînd Constante II, cînd Constantin II. Acest Constans II este fiul lui Constantin III (mort la 25 mai 641), primul succesor al lui Heraclie și fiu al Evdokiei-Fabia. Vezi A. A. Vasiliev, *Histoire de l'Empire byzantin*, t. I, Paris, 1932, p. 255—256; N. Iorga, *Istoria vieții bizantine*, trad. Maria Holban, București, 1974, p. 206. 30. *Hronica Românilor*, I, p. 213—214. 31. *Ibidem*, p. 217.

32. *Ibidem*, p. 218. 33. Vezi *Ibidem*, p. 246—249. 34. *Ibidem*, p. 252—253.

turei». Nicefor II Focas (963—969) și Ioan Tzimiskes (969—976), deși împărați cu fapte de vitejie nu atrag atenția lui Gheorghe Șincai, prin ceva deosebit, fiindcă ne aflăm în perioada cînd el nu mai vedea în Bizanț nimic roman, iar în bizantini niște «greci». Vasile II Bulgaroctonul (976—1025) după luptele cu uzurpatorii Bardas Scleros și Bardas Focas, este prezentat în luptă cu bulgarii pînă la distrugerea acestora. Pînă acum a înfățișat cu destule amănunte și cu atenție istoria Bizanțului, dar după Vasile II a cărui moarte o fixează la 1026 în loc de 1025, începe a vorbi din ce în ce mai puțin de împărăția Răsăritului, nereținîndu-i atenția nici măcar anul 1054. De acum va stărui asupra istoriei ungurilor și a bulgarilor, dar și de ei se va depărta cînd își va putea permite să se ocupe numai de istoria românilor. Comnenii sînt amintiți în luptă cu pecenegii, cumani, unguriii, normanzii pe care Șincai îi numește «longobarzi» [35], iar ei sînt tot mai mult împărați ai grecilor.

Răscoala vlaho-bulgarilor sub conducerea fraților Petru și Asan împotriva bizantinilor și întemeierea celui de al doilea țarat bulgar, se bucură de multă atenție. Românii, fiind uniți cu bulgarii, erau părtași la victoriile bulgarilor împotriva Bizanțului. Țarii sînt numiți crai ai bulgarilor și românilor, din acest motiv istoria bulgarilor face parte integrantă din *Hronică*; învățatul ardelean regretă trecerea Bisericii bulgare sub Constantinopol și toată simpatia o are pentru bulgari. Iar originea românească a fraților asănești este încă un motiv să privească cu toată simpatia la anul 1186 cînd bulgarii și românii de-a dreapta Dunării au jefuit mult «pre romani (greci)». Iar cînd mînia împăratului Isac II Anghelos (1185—1195) l-a făcut să vină pentru a-i pedepsi pe răsculați, a trebuit să fugă cu oști cu tot spre Țarigrad, învins [36]. Apariția Imperiului latin de Răsărit nu-l mai bucura pe Șincai, întrucît latinii aceștia nu erau adevărații romani de odinioară, ci «italianii, frîncii și germanii», care uitîndu-și datoria de cruciați încep «a vărsa sîngele creștinesc, în loc de cel păgînesc», și la 12 aprilie 1204 «au cuprins Țarigradul», punînd împărat pe Balduin de Flandra. Dintre împărații de la Niceea, Ioan III Duca Vatatzes (1222—1254) și Teodor II Lascaris (1254—1258) se bucură de mai multă atenție în *Hronică*, ultimul întrucît a fost și biruitorul bulgarilor. Dintre Paleologi vorbește de Mihail VIII (1259—1282), Andronic II (1282—1328) și Andronic III (1328—1341), dar numai în ceea ce privește luptele cu bulgarii sau legăturile de rudenie cu țarii bulgari. Cu Ioan VI Cantacuzino se termină cercetarea istoriei bizantine, așa cum am mai amintit. De acum și pînă la 1453 apar foarte puține date și nume bizantine și numai cînd au vreo legătură cu Țările Române. Nici unirea Bisericilor de la Florența nu este menționată de Gheorghe Șincai.

În legătură cu cele de pînă acum mai remarcăm faptul că Șincai nu pomenește cuvîntul «papa», cum era firesc și cum ne-am fi așteptat, ci mereu zice «patriarhul Romei», după cum permanent zice «Țarigrad» pentru Constantinopol. Cuvîntul «bizantin» pentru imperiu, împărat sau locuitorii acestui imperiu, de asemeni nu-i folosit niciodată, ci găsim «împărăția romanilor a «Țarigradului», a «Răsăritului». Bizantinii sînt numiți «romani» fără vreo rezervă pînă la anul 708, cînd Șincai folosește prima oară expresia «turma cea romaicească» și precizează că de acum împărații Țarigradului nu mai sînt numiți de mulți autori «ai romanilor», ci «ai romaichilor», și continuă autorul nostru că «grecii, fără ajutoriul românilor n-au putut moșteni gloria sau slava strămoșilor noștri» [37]. Și mai afirmă că grecii «fără cădință s-au numit și se numesc romani, numai din acea cauză, pentrucă mai pre-urmă au apucat și repus împărăția ro-

35. *Ibidem*, p. 337. 36. Vezi *Ibidem*, p. 343—344. 37. *Ibidem*, p. 212—213.

manilor, cea de la răsărit» [38]. Din secolul XII tot mai mult îi numește pe bizantini «greci» sau găsim cazuri cînd scrie «romani» și, în paranteză «greci». Întîlnim și cazul cînd citează din Nicetas Choniates un text unde scrie «romanii» pentru începutul secolului XIII, însă Șincai adaogă că trebuia scris «grecii», dacă i-ar fi lăsat mîndria pe greci «se-și țină numele și să nu-și schimbe neamul» [39]. În același timp folosește denumiri ca: «romei», «împărăția romeilor», «împăratul romeilor», dar nu cu sensul de roman, ci de grec. Cînd vorbește de țarul bulgar Ioniță Caloian (1197—1207) că răzbuna cele ce făcuse bulgarilor Vasile II Bulgaroctonul și se numea «Romeocton», Șincai precizează că-i potrivită această denumire, fiindcă «Romanocton» nu se putea numi, nefiind grecii romani» [40].

Șincai este nemulțumit de istoricii bizantini care schimbă numele popoarelor. Astfel, noi românii din stînga Dunării, deși «grecii ne-au poreclit scythe și comani, tot de-un neam sîntem cu românii cei de-a dreapta Dunării» [41]. *Hronica Românilor și a mai multor neamuri,* operă de mari proporții se bazează pe o bogăție de informații care depășește tot ce s-a scris în literatura noastră istorică pînă la apariția ei [42]. Autorul a utilizat multe cronici străine, tipărite și în manuscris, cronici și izvoare românești, iar ceea ce ne interesează mai mult este că a folosit pentru istoria Bizanțului autorii bizantin în original. Ei sînt baza documentării, iar alte izvoare sînt secundare. Chiar dacă întrebuințarea izvoarelor nu este totdeauna critică, trebuie să ne gîndim că scrie într-un secol al erudiției de paradă, cu titluri de cărți inutile, fără a se face deosebire între izvoare, fiecare citînd cît mai mult pentru plăcerea sa, iar Șincai poartă și el amprenta vremii sale [43]. Autorii bizantini folosiți de Șincai sînt mulți, el scriind ca un istoric modern, cu onestitate științifică. Citează autorul și pentru operă cînd este una singură, iar cînd sînt mai multe o indică pe cea folosită la locul potrivit, spune și pagina sau măcar capitolul. Amintim autorii bizantini de care s-a folosit Șincai în *Hronica* sa: Gheorghe Acropolitul, Ioan Cantacuzino, Cedrenus, Nicetas Choniates, Ioan Cinnamos, Ana Comnena, Ducas, Gheorghe monahul, Laonic Halcocondil, Leon Gramaticul, Constantin Manases, Nicefor patriarhul, Nicefor Gregoras, Pachymeres, Constantin Porfirogenetul, Procopie de Cezareea, Scylitzes, Gheorghe Sfrantzes, istoricul Socrates, Sozomenos, Silvestru Syropulos, Teofan, Teofilact Simocata, Zosimos. Ne-am fi așteptat să folosească ediții mai apropiate de el, dar confruntarea textelor dovedește că a preferat *Corpus Byzantinae Historiae* sau *Byzantina* de la Luvru, colecție apărută la Paris între anii 1645—1711. Bun cunoscător de latinește în primul rînd, dar și de grecește, chiar dacă nu în egală măsură, a putut face cunoștință directă cu izvoarele bizantine și *Hronica* ne oferă la tot pasul texte din autorii bizantini în foarte bună traducere [44].

Șincai a folosit, cum era firesc, și izvoare românești. Cantemir, ilustrul nostru învățat, era un mare înaintaș al său, Școala ardeleană avea admirație pentru opera lui, iar Șincai n uputea face altfel. Ei se apropie prin strădania de a scrie istoria neamului românesc, a tuturor românilor, deși superioritatea lui Cantemir este evidentă în multe privințe, el iubind știința pentru știință, fără a i se putea contesta în ace-

38. *Ibidem,* p. 342. 39. *Ibidem,* p. 375. 40. *Ibidem,* p. 378.
41. *Ibidem,* p. 344 și 380.
42. Vezi și Ovid Densușianu, *Literatura română modernă,* vol. I, ed. III, București, 1929, p. 48.
43. N. Iorga, *Istoria literaturii românești,* vol. III, partea I, ed. II, București, 1933, p. 230; cf. Ovid Densușianu, *op. cit.,* p. 48—49. 44. Manole Neagoe, *op. cit.,* p. LXXXI.

lași timp iubirea de neam. Pe Șincai însă «îl interesa un lucru: neamul său, depărtatul, gloriosul, eternul său neam roman, de la Roma lui Romul pînă la românii împăratului Francisc și ai sultanului» [45]. În *Hronica* sa, Șincai citează trei opere ale lui Cantemir: *Istoria Imperiului Otoman, Viața lui Constantin Cantemir*, și *Descrierea Moldovei* [46], lui fiindu-i tributar, mai ales în susținerea că literele latine au fost înlocuite la noi după unirea de la Florența (1439) [47]. Cantemir scrisese *Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor* și este greu de explicat de ce nu apare cunoscut de Șincai, mai ales că un manuscris al *Hronicului* se găsea la Blaj, iar în secolul XVIII acesta a fost copiat în Transilvania de mai multe ori. Numai Samuil Micu îl citează, iar Șincai și Maior, deși este greu de crezut că nu l-au cunoscut, nu-l pomenesc [48]. Șincai, istoricul cu o uimitoare informație, triplă față de a lui Cantemir în *Hronic*, nu se poate crede să nu fi cunoscut această lucrare, indispensabilă pentru *Hronica* lui, mai ales că nu-i era greu s-o găsească. Și coincidența multor puncte de vedere dă a înțelege cunoașterea *Hronicului*, dar poate că tocmai gelozia, dorința lui Șincai de a scrie primul întreaga istorie a românilor l-a determinat să-l facă trecut cu vederea.

Hronica Românilor și a mai multor neamuri, așa cum se prezintă în întregime, rămîne o lucrare apreciabilă pentru documentarea, scopul, căldura, întinderea și mesajul de adînc patriotism. Ea are mai degrabă aspectul unei «vaste colecțiuni de material informativ, care încă își păstrează importanța în parte [49], iar textele grecești și latinești traduse de autor și astăzi pot fi consultate cu folos. Prin «deosebita abundență a materialului, prin perspectiva sa istorică și geografică largă, prin înalta ei ținută ideologică, ar fi putut reprezenta în cultura noastră un monument de demonstrație» [50]. Nenorocul a fost tipărirea ei cu multă întîrziere de la scriere. Autorul, în munca sa de cercetare de o viață, a fost copleșit de materialul documentar, iar lipsa unor capitole de sinteză se observă [51], ca și stilul mai puțin atrăgător. Chiar de ar fi voit să le aibă în vedere și pe acestea, poate că nu era în măsură să le realizeze. Șincai a putut totuși să-și impună personalitatea în opera sa, iar felul cum privește Bizanțul este o dovadă grăitoare în acest sens.

45. N. Iorga, *op. cit.*, p. 237. 46. Cf. *Ibidem*, p. 229.

47. Vezi Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, trad. Gh. Guțu, editura Academiei, București, 1973; Gheorghe Șincai, *Hronica Românilor*, I, p. 70 și 603; A se vedea Pr. Prof. Ioan Rămureanu, *Creștinismul la români în opera lui Dimitrie Cantemir*, în «Studii Teologice», XXV (1973), p. 629—630; Victor V. Grecu, *Școala ardeleană și unitatea limbii române literare*, Timișoara, 1973, p. 75—80; George Pascu, *Istoria literaturii române din secolul XVIII*, vol. III, *Epoca lui Clain, Șincai și Maior*, Iași, 1927, p. 67.

48. Vezi George Pascu, *Viața și operele lui D. Cantemir*, București, 1923, p. 83—84; Idem, *Istoria literaturii române din secolul XVIII*, p. 63—68. Vezi analiza Hronicului lui Cantemir la P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 227—253. 49. D. Popovici, *op. cit.*, p. 227.

50. Mircea Tomuș, *op. cit.*, p. 200—201. 51. Cf. *Ibidem*, p. 201.

Pr. Doctorand Silviu Petre Pufulete

SITUAȚIA CANONICĂ ȘI JURIDICĂ A CAPELELOR ȘI PARACLISELOR ÎN BISERICA ORTODOXĂ*

Cultul, sub toate formele și aspectele, așa cum s-au conturat de-alungul evoluției vieții bisericești, este un element structural cu caracter soteriologic al Bisericii creștine, căci prin el Biserica transmite membrilor ei, clerici și credincioși, harul divin sfințitor, necesar mîntuirii. Primele adunări creștine, după înălțarea Mîntuitorului Hristos la cer și după Pogorîrea Sfîntului Duh, au avut caracter prin excelență cultic. Credincioșii, în frunte cu ierarhia, se adunau nu pentru a se organiza în sens juridic, a legifera etc., ci pentru a participa la săvîrșirea sfintei liturghii și a se ruga. Biserica primară are deci un pronunțat caracter cultic și acesta este nucleul vieții bisericești, din care se va dezvolta ulterior, organismul Bisericii.

Inseparabil legată de săvîrșirea cultului este noțiunea de lăcaș de cult, de loc special destinat săvîrșirii cultului, și pentru aceasta sfințit și binecuvîntat. Locașurile de cult fac parte din bunurile bisericești; importanța lor este de netăgăduit pentru activitatea publică a Bisericii. În general bunurile bisericești se împart în două categorii, după distanța lor: bunuri sacre și bunuri comune. Bunurile sacre sînt bunurile care prin sfințire și binecuvîntare sînt destinate cultului divin. Ele sînt inalienabile — *extra comercium*. Din această categorie fac parte: locașurile de cult (catedrale, biserici, paraclise, capele, case de rugăciuni etc.) odoare și veșminte bisericești, cărți de ritual, cimitire etc. Din categoria bunurilor comune fac parte acele bunuri care sînt afectate întreținerii bisericilor și a slujitorilor lor și cele pentru îndeplinirea celorlalte scopuri ale Bisericii [1]. Bunurile comune sînt alienabile — *in comercium*. Locașurile de cult sau bisericile sînt deci bunuri bisericești sacre, și ele sînt de mai multe feluri: biserici parohiale și filiale, biserici de cimitir, fundaționale, izolate paraclise și capele, catedrale, biserici de mînăstiri și biserici din străinătate [2]. În lucrarea de față ne vom ocupa numai de două din aceste categorii de biserici, care, așa cum au luat naștere și s-au impus în viața cultică și organizatorică a Bisericii, au o destinație specială.

Apariția capelelor și paracliselor. — Capelele și paraclisele sînt locașuri de cult, de dimensiuni restrînse, care deservesc o anumită categorie de membri ai Bisericii, în condiții deosebite de timp și de loc. Din punct de vedere liturgic, în ele nu pot fi săvîrșite decît anumite slujbe religioase, și numai în cazuri excepționale, cînd autoritatea bisericească consideră necesar, serviciul divin regulat și uneori chiar public. Deci în principiu, în capele și paraclise nu se poate săvîrși serviciul divin public și regulat [3]. Din punct de vedere sacramental, nu există nici

---

* Lucrarea, susținută în cadrul cursurilor de doctorat în Teologie, a fost întocmită sub îndrumarea Domnului Prof. Iorgu D. Ivan, care a dat și avizul de publicare.

1. *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*, art. 169; *Regulamentul pentru administrarea averilor bisericești*, art. 2, în *Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române sub Înalt Prea Sfințitul Patriarh Justinian, 1948—1953*, București, 1953, p. 43, 345.

2. *Statutul pentru organizarea...*, art. 172.

3. C. Dron, *Canoanele. Text și interpretare*, vol. II, București, 1935, p. 173, 177; Fernand Cabrol, Henry Leclercq, art., *Chapelle*, în «Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie», tome II, part II, Paris 1936, col. 2360; *New Catholic Encyclopedia*, Washington, 1967, vol. X, p. 714.

o deosebire între această categorie de locaşuri de cult şi celelalte categorii, deoarece capelele şi paraclisele trebuie să îndeplinească aceleaşi condiţii canonice şi cultice pentru funcţionare. Apariţia capelelor şi paracliselor este legată de apariţia primelor locaşuri de cult ale creştinilor, deci de perioada de început a creştinismului. La început, adunările de cult ale creştinilor, care avea un pronunţat caracter sinagogal, se ţineau fie în case particulare (Fapte II, 46—47), cu uşile încuiate de frica iudeilor (Ioan XX, 19), fie, mai rar, chiar sub cerul liber (Fapte XVI, 13). Uneori slujbele erau oficiate în casa episcopului, ceea ce dovedeşte că episcopul poseda o locuinţă, care era folosită şi pentru săvîrşirea serviciului divin [4].

Dacă în Noul Testament întîlnim cuvîntul «biserică», acesta nu se referă la locaşul de cult, ci la adunarea credincioşilor [5]. La începutul epocii persecuţiilor, Biserica creştină nu a avut locaşuri de cult independente, şi deci nici capele şi paraclise deoarece ele puteau fi cu greu ascunse împăraţilor persecutori, care urmăreau confiscarea sau distrugerea lor. În această perioadă de timp Biserica creştină a avut îndeosebi bunuri mobile, care puteau fi ascunse cu uşurinţă [6]. Au existat totuşi locaşuri de cult, mai cu seamă în casele particulare şi tocmai acestea sînt prototipul capelelor şi al paracliselor care, începînd cu sfîrşitul secolului II şi începutul secolului III, cînd sînt menţionate cu siguranţă locaşurile de cult, se vor înmulţi tot mai mult [7]. Deşi în plină epocă a persecuţiilor, cînd Biserica creştină era socotită religio illicita, şi tratată ca atare, ea a putut totuşi să aibă locaşuri de cult. La început locaşurile de cult erau puse pe numele unor proprietari particulari, clerici şi mai cu seamă laici, şi se transmiteau prin testament, deoarece autoritatea romană nu se interesa dacă testatorul sau moştenitorul făcea parte dintr-o asociaţie ilicită cu caracter religios sau laic. Era mai uşor, în această perioadă, să testezi, în condiţii legale unei persoane decît unei asociaţii ilicite. Totuşi, acest procedeu, deşi legal, presupunea destule riscuri, deoarece se putea întîmpla ca proprietarul legal să treacă la păgînism, să cadă în erezie sau apostazie, şi în acest fel folosirea de către creştini a locaşului de cult devenea nesigură, chiar imposibilă, fără ca, pentru remedierea situaţiei, să fi putut fi invocată protecţia legii [8].

La fel de nesigură era şi folosirea unei ficţiuni legale, adică substituirea adunărilor creştinilor şi deci şi a locaşurilor de cult, colegiilor romane — collegio funeraticia, sau collegio tenuiorum — care erau îngăduite şi ocrotite de legea romană şi se bucurau de mai multă libertate, dată fiind importanţa socială a acestora. În acest caz, autoritatea romană putea foarte uşor să descopere caracterul lor creştin, şi deci să le interzică sau să le desfiinţeze prin confiscarea bunurilor. Mai întîi pentru că aceste colegii erau foarte puţine la număr, pe cînd adunările creştinilor deveneau din ce în ce mai numeroase. În al doilea rînd, pentru că ele erau formate

4. L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église* tome I, troisième édition, Paris, 1923, p. 50, 529 ; B. Cireşanu, *Tezaurul liturgic al sfintei Biserici creştine ortodoxe de Răsărit* vol. II, Bucureşti, 1911, p. 147 ; F. Cabrol, H. Leclercq, *op. cit.*, tome II, part II, col. 2359 ; L. F. Jéhan, *Dictionnaire des origines du christianisme au histoire des trois premières siécles de l'Eglise chrétienne*, Paris 1856, col. 143. 5. B. Cireşanu, *op. cit.*, vol. II, p. 56.

6. Iorgu D. Ivan, *Bunurile bisericeşti în primele şase secole, Situaţia lor juridică şi canonică*, Bucureşti, 1937, p. 18—19.

7. *Ibidem*, p. 37 ; Auguste Rivet, *Le régime des biens de l'Église avant Justinien*, Lyon, 1891, p. 5 ; F. Cabrol, H. Leclercq, *op. cit.*, tome III, col. 421.

8. Iorgu D. Ivan, *op. cit.*, p. 38 ; A. Rivet, *op. cit.*, p. 6 ; L. Duchesne, *op. cit.*, p. 382 ; Paul Allard, *Le Christianisme et l'empire romain de Néron a Théodose*, Paris, 1897, p. 87.

din puțini membri, iar creștinii erau într-un număr destul de mare. La toate acestea se mai adaugă și repulsia creștinilor față de unele practici ale acestor societăți [9]. În primele trei secole, Biserica creștină a posedat capele și paraclise și în general bunuri bisericești, ca societăți religioase, cu toate că nu avea o recunoaștere legală și nici temei juridic pentru dreptul de proprietate. Aceasta a fost posibil datorită atitudinii de toleranță a unor împărați față de religia creștină, și datorită unor perioade de pace, cînd creștinii se puteau organiza și săvîrși cultul în locașurile lor proprii. Tocmai de aceea istoria menționează desele confiscări ale acestor categorii de bunuri de unii împărați persecutori [10].

După unii autori, capelele și paraclisele au apărut mai întîi în mediul rural, cu toate că primele biserici creștine apar la orașe. Cînd creștinismul pătrunde și la sate, creștinii de aici trebuiau să vină la bisericile din oraș pentru a asista la slujbele religioase. Cu timpul însă, pentru considerente practice, și-au construit la țară capele, care, datorită situației, capătă și funcții publice. Totuși, la marile sărbători ei erau obligați să vină la biserica din oraș. Mai apoi, aceste capele devin independente și se transformă în biserici de țară cu organizare parohială [11]. Aceasta a fost situația, mai cu seamă în Apus, unde datorită împrejurărilor favorabile apar mai devreme biserici particulare precum și capele, pentru că în Apus creștinismul a avut cu deosebire caracter urban. Cînd asupra orașului se abătea persecuția, creștinii fugeau la țară unde zideau și bisericuțe pentru cult [12]. Într-o formă mai bine definită și într-un număr mai mare, capelele și paraclisele apar după edictul de toleranță de la Milan (313), cînd, atît canoanele cît și legile împăraților, se ocupă cu reglementarea situației lor.

Din timpul persecuțiilor, ba chiar, mai mult, în timpurile de început ale creștinismului, cînd autoritatea episcopului se putea impune mai greu față de preoți, s-au produs unele neregularități în privința zidirii, funcționării și conducerii capelelor și paracliselor [13]. Din această cauză adunările din casele particulare încep să degenereze, apar din ce în ce mai mult adunări creștine ilegale, îndeosebi eretice și schismatice [14]. Aceste reuniuni au fost favorizate mai cu seamă și de existența capelelor și paracliselor, acestea fiind zidite pe domeniile unor particulari și uneori puse pe numele acestora, s-a crezut că ele aparțin particularilor și deci nu s-a mai recunoscut autoritatea episcopului [15]. De aceea, Biserica, chiar înainte de anul 313 și mai ales după aceea, a căutat să înlăture aceste abuzuri, prin hotărîri canonice îndreptate împotriva acestor reuniuni cultice ilicite (can. 58 Laodiceea; can. 6 Gangra; can. 9 Cartagina). Prin canoane și apoi prin legiuiri ale împăraților bizantini s-a fixat regimul canonic și juridic al acestor locașuri de cult, cu privire la con-

9. Iorgu D. Ivan, *op. cit.*, p. 48 ; L. Duchesne, *op. cit.*, p. 385 ; A. Rivet, *op. cit.*, p. 20 ș.u.

10. Iorgu D. Ivan, *op. cit.*, p. 55 ; A. Rivet : *op. cit.*, p. 6, 8 ; L. Duchesne, *op. cit.*, p. 386—387.

11. *New Catholic...*, vol. III, p. 452 ; A. Șaguna : *Compediu de drept canonic al unei sîntei sobornicești și apostolești Biserici*, ed. III, Sibiu, 1913, p. 183 ; Alletz, *Dictionnaire des conciles*, Paris, MDCCCL, p. 515, col. I.

12. Iorgu D. Ivan, *op. cit.*, p. 58 ; Paul Thomas : *Le droit de propriété des laiques sur les églises et le patronage laique au moyen âge*, Paris, 1906, p. 11.

13. Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, trad. de N. Popovici și U. Kovincici, Arad, 1930, vol. I, partea I, p. 232.

14. B. Cireșanu, *op. cit.*, vol. II, p. 148 ; N. Milaș, *op. cit*, vol. II, partea II, p. 44.

15. Iorgu D. Ivan : *op. cit.*, p. 58.

diţiile de zidire, de funcţionare, cu privire la slujbele religioase care pot fi săvîrşite, la personalul clerical şi la proprietatea şi administrarea capelelor şi paracliselor.

Cine şi în ce condiţii poate zidi capele şi paraclise. — Capele şi paraclise poate zidi orice creştin cleric, mirean sau monah; firește, cel ce dorește să zidească capelă sau paraclis nu poate face acest lucru fără să îndeplinească anumite condiţii. Aceste condiţii sînt cuprinse atît în canoanele Bisericii Ortodoxe, cît şi în legislaţia bizantină dată după libertatea religioasă de la anul 313. În principiu, canoanele opresc adunările cultice ilegale, precum şi construirea de locaşuri de cult, capele, şi paraclise, fără ştirea şi aprobarea episcopului local (can. 31 apost.; 4, IV etc.; 5 Antiohia; 10 Cartagina). Măsura aceasta a fost necesară, deoarece unii membri ai Bisericii refuzau supunerea faţă de episcopul local şi căutau să întemeieze altar separat, fără ca pentru aceasta să aibă aprobarea episcopului. Practica aceasta dăunătoare, care se strecurase în viaţa Bisericii încă din vremea persecuţiilor, a trebuit să fie combătută, deoarece se puteau strecura foarte multe abuzuri, îndeosebi eretice sau schizmatice. În al doilea rînd, mulţi din cei ce voiau să zidească capele sau paraclise nu aveau cele de trebuinţă pentru a le termina şi înzestra cu toate cele necesare funcţionării, încît acestea rămîneau impracticabile (can. 17, VII etc.). In fine se întîmpla ca cei ce zideau aceste locaşuri, deşi aveau aprobarea episcopului, să refuze ulterior dependenţa locaşului cu tot ce îi aparţinea de episcopul local, fiind socotit uneori chiar proprietatea lor (can. 10, IV etc.; 1, I—II Const.). De aceea, episcopul local, înainte de a îngădui zidirea unei capele sau a unui paraclis trebuia să constate dacă doritorul are mijloace necesare să termine lucrarea, dacă le înzestrează cu toate mijloacele necesare pentru asigurarea întreţinerii locaşului, cultului şi personalului clerical, şi dacă noul locaş rămîne dependent de episcop, ca autoritate supremă în eparhia sa. Dacă toate aceste condiţii erau îndeplinite episcopul săvîrşea o rugăciune şi fixa sfînta cruce, semn că lucrarea de zidire putea să înceapă [16]. Legislaţia bizantină se ocupă mai amănunţit de această problemă, stabilind regimul juridic al construirii şi funcţionării capelelor şi paracliselor. Astfel, legea lui Valentinian II şi Teodosie I din anul 388, opreşte reuniunile cultice eretice «în biserici publice sau particulare» [17]. Legea este dată împotriva apolinariştilor, dar se înţelege de la sine că acest fel de adunări, în biserici publice sau particulare erau permise creştinilor care aveau aprobarea episcopului. Prin această lege se face distincţia — pe care o găsim de altfel şi mai înainte — între bisericile publice şi bisericile particulare, arătînd deci existenţa a două categorii de locaşuri de cult; biserici publice, destinate cultului divin public şi biserici particulare destinate nevoilor religioase ale unor particulari [18].

O altă lege, avînd evident aceeaşi cauză: abuzurile ereticilor, este legea lui Honoriu din anul 404, prin care se interzic adunările publice ilegale, precum şi săvîrşirea slujbelor «în afară de biserici, în case particulare» [19]. Legislaţia lui Justinian, în special Novelele sale, se va ocupa mai amănunţit de această problemă, fiindcă pe vremea lui numărul capelelor şi paracliselor crescuse foarte mult. Pentru

16. *Sintagma ateniană*, I, 117: „δεῖ τὸν θέλοντα εὐκτήριον ἢ ἐκκλησίαν κτίσαι, διαλέγεσθε περὶ τούτου τῷ τῆς πόλεως ἐπισκόπῳ... σὺν εὐχῇ πηγνῦναι σταυρόν".

17. *Codex Theodosianus*, ed. de Gustavus Haenel, Lipsensis, 1842, liber XVI tit. V (col. 1553): «Colligendarum congregationum vel in publicis vel in privatis ecclesiis, careant facultate».

18. Iorgu D. Ivan, *op. cit.*, p. 59.

19. «*Corpus Juris Civilis*, Rudolfus Schoell, Berolini, MCMLIV, vol. II, I, 3, 15 (pag. 20): «conventicula illicita extra ecclesiam in privatis aedibus celebrari prohibemus».

a curma abuzurile, Justinian înăspreşte legile date de înaintaşii săi. El va stabili condiţiile în care pot fi zidite locaşurile de cult fără de a înlătura posibilitatea ca particularii să poată ridica capele şi paraclise [20]. Încă prin novela V (an 535) Justinian interzice construirea de mînăstiri fără aprobarea episcopului locului, care la începutul construcţiei face rugăciunea şi înfige sfînta cruce [21]. Tendinţa de a-şi ridica biserici particulare se întîlnea mai cu seamă la călugări, care au avut la început o independenţă mai mare, degenerată în indisciplină [22]. De aceea canoanele sinod. IV ec. încearcă să-i aducă la ascultare şi să-i pună sub jurisdicţia episcopului [23]. Pe aceeaşi linie se înscrie şi novela V a lui Justinian care dovedeşte că abuzurile au continuat şi după sinodul IV ecumenic. Prin novela 67 (an 538) Justinian fixează amănunţit condiţiile în care cineva poate construi mînăstiri, biserici, capele. De altfel în motivarea novelei (prefaţă) se spune clar că este dată pentru că nu se punea multă grijă cînd era vorba de zidirea locaşurilor de cult. Potrivit acestor novele, nimeni nu poate să înceapă zidirea unei biserici sau a unui paraclis mai înainte ca episcopul cetăţii să facă rugăciune şi să înfigă sfînta cruce [24]. Episcopul trebuia să constate în prealabil dacă viitorul edificiu va fi înzestrat cu toate mijloacele necesare pentru funcţionarea lui şi numai după aceea va îngădui începerea lucrării [25], căci unii nu urmăreau să zidească biserici ortodoxe, ci «case nelegiuite de pierzanie» [26]. Prin aceste dispoziţii Justinian a îngăduit particularilor să zidească capele şi paraclise, dar a condiţionat zidirea de aprobarea episcopului, urmărindu-se deci ca noile locaşuri de cult să se afle sub autoritatea bisericească. Dar nici dispoziţiile acestor novele nu au fost întrutotul respectate, deoarece încă o novelă se ocupă de această problemă. Prin novela 131, cap. VII, (an 545), Justinian nu face altceva decît să repete dispoziţiile din novela 67, cap. I [27]. Prin aceste hotărîri, se stabilesc definitiv condiţiile de zidire a unui paraclis sau a unei capele. De această problemă, se va ocupa îndeosebi sinodul VII ecumenic, prin canonul 17, cu referire la aceiaşi călugări nesupuşi autorităţii episcopale. Prin toate aceste hotărîri s-a stabilit, deci, că pentru zidirea unei capele sau a unui paraclis, este necesară aprobarea episcopului; acesta trebuie să constate că doritorul are posibilităţi materiale pentru terminarea lucrării, întreţinerea locaşului şi a personalului clerical necesar. De asemenea noul locaş de cult trebuie să rămînă sub autoritatea episcopului. Dacă toate aceste condiţii sînt îndeplinite, episcopul aprobă începerea lucrării, săvîrşind rugăciune şi fixînd sfînta cruce [28].

---

20. Iorgu D. Ivan, *op. cit.*, p. 61.

21. *Corpus Juris...*, vol. III («Novellae»), novela V, cap. I, p. 28—29.

22. Iorgu D. Ivan, *op. cit.*, p. 67.

23. A se vedea comentariul la can. 4, IV ecum. : *sintagma ateniană*, II, 226 ; N. Milaş, *op. cit.*, vol. I, par. II, p. 194 ş.u. ; Charles Joseph Hefele, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, tome II, p. II, Paris, 1908, p. 780—782.

24. *Corpus Juris...*, vol. III («Novella»), novela 67, cap. I (p. 334) : «... negue monasterium, neque ecclesiam, neque orationis domum incipere aedificare, antequam civitatis deo amabilis episcopus orationem in loco faciat et crucem figat».

25. *Ibidem*, novela 67, cap. II.

26. *Ibidem*, novela 67 cap. I : «nec orthodoxarum ecclesiarum, sed illicitarum speluncarum aedificatores fiunt».

27. *Ibidem*, novela 131, cap. VII, p. 657: «Si quis autem voluerit fabricare venerabile oratorium, aut monasterium non aliter incohandam fabricare, nisi locorum sanctissimus episcopus orationem ibi fecerit et venerabilem fixerit crucem».

28. *Sintagma ateniană*, I, 117 ; A. Şaguna, *op. cit.*, p. 191 ; P. Allard, *op. cit.*, p. 9—10.

De cîte feluri sînt capelele și paraclisele. — În izvoarele dreptului canonic, bisericile particulare, categoria mare din care fac parte capelele și paraclisele, sînt menționate cu diferite numiri : εὐκτήριον, προσευτήριον, οἶκος προσευχῆς, εὐκτηρίον οἴκους, μαρτύριον, sau în Apus : basilicula privata, oratorium, capella, martyria etc. [29].

Toate aceste denumiri, sinonime dacă le raportăm la categoria din care fac parte, au regim comun canonic și juridic ; ele indică totuși unele deosebiri cu privire la locul unde se află, sau la situația lor de clădiri independente, sau biserici particulare de sine stătătoare.

Paraclisele și capelele au fost împărțite după autoritatea, persoana, sau grupul de persoane în serviciul căruia sau cărora se află. a) *Capele și paraclise imperiale și regale,* întîlnite în perioada de înflorire a imperiului bizantin și după aceea, atît în Răsărit cît și în Apus. Chiar în timpul lui Constantin cel Mare, găsim la palatul lui un fel de «capelă imperială» și după el la toți împărații creștini. Cu timpul capela imperială se transformă într-o instituție care făcea parte din curtea imperială cu întreg ceremonialul ei, care așa cum este cunoscut era foarte dezvoltat, dată fiind iubirea împăraților bizantini pentru fast [30]. Și în Apus a fost aceeași situație, cu deosebirea că aici personalul clerical al capelelor, mai numeros ca în Răsărit, ocupa și importante funcții civile [31].

b) *Casele și paraclisele episcopale.* — Au fost clădite încă din vechime pe lîngă catedrale, în clădirile unde rezida episcopul, sau arareori independente, pentru nevoile religioase ale episcopului, atunci cînd aceștia nu putea merge la biserica catedrală [32]. Patriarhul Ierusalimului Ioan cel Milostiv, mustrînd pe credincioșii care părăseau biserica înainte de terminarea sfintei liturghii, le spune că el s-a deranjat să vină în biserică pentru ei, căci îi era foarte ușor să rămînă în capela episcopală [33]. Cu toate că la început episcopul era obligat să fie slujitorul permanent al bisericii principale din eparhia sa, avînd la un moment dat chiar parohie, totuși mai tîrziu cînd activitatea lui devine mai intensă, se putea servi de capela episcopală și mergea la biserica catedrală numai atunci cînd, din diferite motive, prezența lui aici era necesară.

c) *Capele și paraclise particulare.* — Acestea aveau o situație specială și tocmai de aceea majoritatea canoanelor și a legilor bizantine se referă de obicei nu mai la această categorie de paraclise. Obiceiul construirii de capele și paraclise particulare este vechi : Sfîntul Ioan Gură de Aur îndeamnă și recomandă construirea de capele în casele celor care au posibilități, urmînd ca acestea să aibă preoți și diaconi pentru slujbă și educarea copiilor [34]. Prin secolele V—VI, numărul acestora era foarte mare, majoritatea lor se afla pe proprietățile unor bogătași, independente de parohie, cu personal clerical propriu, supus însă autorității episcopului. În raporturile dintre personalul clerical al capelelor, episcop și proprietarul locului unde se afla capela s-au iscat o serie întreagă de conflicte generînd tot felul de abuzuri : fie independența personalului clerical al capelelor și paracliselor de epis-

29. B. Cireșanu, *op. cit.*, p. 148 ; F. Cabrol, H. Leclercq, *op. cit.*, tome II, par. II col. 2360 ; *Sintagma atenianâ*, I, 117 ; II, 372, 581 ; *New Catholic...*, vol. III, p. 452.

30. F. Cabrol, H. Leclercq, *op. cit.*, tome III, col. 409—411 ; B. Cireșanu, *op. cit.*, p. 149.

31. R. Naz : *Dictionnaire de droit canonique*, publié sous la direction de... tome III, fasc. XV, col. 522. 32. B. Cireșanu, *op. cit.*, tome III, col. 425.

33. F. Cabrol, H. Leclereq, *op. cit.*, tome III, col. 425.

34. Sfîntul Ioan Gură de Aur : «In acta apostolorum», hom. 18, P. G., LX, 147.

copul propriu, fie pretenţia dreptului de proprietate asupra capelei, revendicat de proprietarul locului pe care era clădită capela şi pretenţia dreptului de disciplină asupra personalului clerical al capelelor. De fiecare dată Biserica a luat măsurile necesare pentru curmarea abuzurilor.

d) Au avut de asemenea capele şi paraclise: instituţiile de asistenţă socială ale Bisericii, cimitirele, mînăstirile, şcolile de învăţămînt teologic etc., toate acestea puse în legătură şi sub autoritatea instituţiei respective avînd însă ca autoritate supremă pe episcop.

Condiţii canonice pentru funcţionarea capelelor şi paracliselor. — Potrivit principiului canonic al unităţii de conducere în Biserica Ortodoxă, capelele şi paraclisele se află sub jurisdicţia canonică a episcopului eparhial. În acest scop, al unităţii în conducerea vieţii religioase din eparhie, membrii ierarhiei datorează ascultare faţă de episcop (can. 39 ap.); tot lui îi este încredinţată îndrumarea şi supravegherea chivernisirii întregii averi bisericeşti (can. 38 ap.; 22, IV ecum. etc.). Dependenţa de autoritatea episcopului este condiţie fundamentală şi pentru paraclisele şi capelele din eparhia sa, ca să poată funcţiona canonic şi legal. Acestei dependenţe i se dă mai întîi expresie, aşa cum am arătat, prin faptul că nimeni nu poate zidi astfel de locaşuri de cult fără aprobarea prealabilă a episcopului. În al doilea rînd, prin faptul că acestea trebuie să fie sfinţite de episcop, dacă ele îndeplinesc condiţiile canonice. În al treilea rînd, prin faptul că personalul clerical care va oficia, trebuie să fie numit şi hirotonit de episcop, cîteodată la propunerea ctitorului, dar numai dacă cei propuşi îndeplinesc condiţiile canonice cerute candidaţilor la hirotonie.

Pentru ca un paraclis sau o capelă să fie sfinţită de episcop se cer aceleaşi condiţii canonice ca la oricare alt locaş de cult: existenţa moaştelor şi a Sf. Antimis. Ele trebuie să aibă, de asemenea toate obiectele necesare săvîrşirii cultului [35]. Existenţa moaştelor sub sfînta masă, este un obicei creştin din timpul persecuţiilor, cînd, pe lîngă bisericile din oraşe, mai existau şi biserici zidite pe mormintele martirilor. Deşi mai puţine ca număr, acestea din urmă se răspîndesc totuşi repede datorită numărului mare de martiri; de aceea şi unele canoane se referă la acest fel de biserici, îngăduind construirea şi folosirea lor numai dacă se află pe mormîntul, sau pe vreo rămăşiţă a martirului, sau în locul de origine al lui (can. 83 Cartag.) [36]. Aşa se formează obiceiul ca bisericile să fie zidite pe mormintele martirilor, sau cînd acestea nu existau se transportau moaştele martirilor cu cinste şi cu servicii liturgice, iar biserica respectivă lua numele (hramul) sfîntului respectiv. Obiceiul acesta devine o regulă generală, încît nu s-a mai permis zidirea de biserici fără fragmente din moaştele martirilor [37].

Practica aceasta a fost observată în mod constant pînă în epoca iconoclasmului cînd, pe lîngă lepădarea sfintelor icoane, s-a renunţat şi la practica bisericească a cinstirii sfintelor moaşte. Aşa încep să fie zidite biserici fără moaşte. De

35. N. Milaş, *Dreptul bisericesc oriental*, traducere făcută cu învoirea autorului după ediţia II germană de Dim. I. Cornilescu şi Vasile S. Radu, Bucureşti, 1916, p. 464 ş.u.

36. Hefele, *op. cit.*, tome II, par. I, p. 129; N. Milaş, *Canoanele...*, vol. II, par. I, p. 247—248.

37. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien. Etudes sur la liturgie latine avant Charlemagne*, Paris, 1925, cinquième édition, p. 422—424; Iorgu D. Ivan, *op. cit.*, p. 65; N. Milaş: *Dreptul bisericesc...*, p. 465.

aceea, can. 7 al sin. VII ecum. oprește cu pedeapsa caterisirii pe episcopul care sfințește biserica fără sfintele moaște [38]. Ca urmare a acestei situații, pentru a fi înlăturată orice îndoială asupra existenței moaștelor sau chiar îndoieli asupra sfințirii unei biserici în condiții canonice, s-a introdus antimisul, care devine obligatoriu pentru sfințirea bisericii [39]. Obligația aceasta o găsim și în decretul patriarhului Luca (1156—1169) cu privire la episcopul care face slujbă în biserică nesfințită [40]. Antimisul se sfințește de episcopul locului și se dă tuturor bisericilor; fără acesta nu poate fi oficiată sfînta liturghie. În fine, o altă condiție pentru funcționarea capelelor și paracliselor, de data aceasta de ordin jurisdicțional, este aceea ca existența și funcționarea lor să nu tulbure ordinea și activitatea parohiei pe teritoriul căreia se află. Capelele și paraclisele nefiind locașuri de cult pentru unele unități teritoriale bisericești și nefiind destinate serviciului divin public ele nu trebuie să deservească decît categoria de credincioși pentru care sînt destinate și în condițiile canonice și liturgice fixate de episcop. Istoria cunoaște cazuri de conflict între parohie și capelă sau paraclis, în special cînd acestea aparțineau unor particulari. Situația aceasta a fost posibilă mai cu seamă în Apus unde, datorită dreptului de patronat, capelele particulare s-au suprapus parohiilor, devenind chiar pericol pentru ele. În competiția dintre parohie și capelă, Biserica a protejat întotdeauna parohia deoarece aceasta face parte integrantă și necesară din organismul Bisericii, în timp ce capela poate să lipsească fără ca mîntuirea creștinilor să fie periclitată [41].

Ce slujbe religioase pot fi săvîrșite în capele și paraclise. — Din punct de vedere liturgic, deosebirea dintre o biserică de parohie și o capelă sau un paraclis constă în aceea că în biserica parohială se oficiază serviciul divin public și regulat la care pot să participe toți membrii comunității respective, pe cînd în capelă sau în paraclis nu se oficiază, în principiu, serviciul divin public și nu pot participa decît o anumită categorie de creștini (can. 59, VI ecum. numește bisericile parohiale «bisericile cele pentru toată lumea»). Din epoca persecuțiilor, reuniunile liturgice se făceau în case particulare. De aceea acest cult degenerează și treptat i s-au impus unele restricții, sau uneori a fost interzis.

Astfel, Fericitul Augustin interzice săvîrșirea cultului în case particulare [42]. În general Sfinții Părinți au redus numărul de slujbe care erau îngăduite să fie oficiate în capele și paraclise, pentru ca proprietarii acestora să nu se deosebească de ceilalți membri ai Bisericii, deci se luau măsuri împotriva deosebirilor de clasă [43]. În principiu, nu s-a îngăduit săvîrșirea slujbelor în capele și paraclise fără știrea episcopului (can. 6 Gangra; 10, VII ecum.); și aceasta, pentru ca episcopul să poată

38. Hefele, *op. cit.*, tome III par. II, p. 782.

39. *Sintagma ateniană*, II, 371—372 : „δία τοῦτο γάρ, ὡς ἔοικεν, ἐπενοήθησαν καὶ τὰ ἀντιμίνσια, καὶ γίνονται παράτῶν κατὰ χώραν ἀρχιερέων καθ'ὅν, καιρὸν ποιοῦσιν ἐνθρονισμόν ἐκκλησίας, ἐφ'ὧ τίθεσθαι αὐτά εἰς τὰς ἁγίας τραπέζας τῶν εὐκτηρίων", cf. N. Milaș, *Canoanele...*, vol. I, par. II, 395—396 ; Iorgu D. Ivan, *op. cit.*, p. 66 ; C. Dron, *op. cit.*, vol. II, p. 277.

40. *Sintagma ateniană*, II, 581 : „καὶ ἤκουσεν, ὡς τὰ γινόμενα παρά τῶν ἀρχιερέων ἀντιμίνσια καθ'ὅν καιρόν καθιέρωσις ναοῦ γίνεται, διδόμενα εἰς εὐκτηρίους οἴκους".

41. Asupra conflictului dintre parohie și capelă în Apus, a se vedea R. Naz, *op. cit.*, tome III, p. 15 (col. 523—524) ; P. Thomas, *op. cit.*, p. 54—55 ; F. Cabrol, H. Leclercq, *op. cit.*, tome III, col. 418—419.

42. Fericitul Augustin : «In oratorio praeter orandi et psallendi cultum nihil penitus agatur», apud B. Cireșanu, *op. cit.* ; p. 148, nota 4.

43. A. Șaguna, *op. cit.*, p. 191—192.

controla întreaga lor activitate. Canoanele interzic săvîrşirea botezurilor în paraclise (can. 59, VI ecum.; 12 I—II Const.) precum şi a sfintei liturghii (can. 31, VI ecum.; 58 Laod.; 12 I—II Const.). Săvîrşirea lor este totuşi permisă, dar numai cu aprobarea episcopului (can. 31, VI ecum.).

Prin novela 58 împăratul Justinian opreşte oficierea sfintei liturghii şi a Sfintelor Taine în biserici particulare [44], iar prin novela 131, cap. VIII interzice săvîrşirea Sfintelor Taine de clerici care nu sînt supuşi jurisdicţiei episcopului locului [45]. Dar aceste dispoziţii ale împăratului Justinian au fost abrogate de împăratul Leon Filozoful, motivînd că toate ereziile s-au stins [46]. Scopul pentru care Biserica a oprit săvîrşirea unor slujbe a fost deci prevenirea reuniunilor cultice eretice, care în aceste condiţii puteau fi foarte greu controlate de episcop. În practică, atunci cînd episcopul constată că funcţionarea unei capele sau a unui paraclis nu comportă nici un risc permite săvîrşirea tuturor slujbelor, sau alte ori, pentru interese superioare bisericeşti chiar serviciul divin regulat şi public.

Personalul clerical al capelelor şi paracliselor; numărul şi întreţinerea slujitorilor. — Principiul ascultării canonice a preotului şi diaconului de episcopul eparhial este un principiu fundamental pentru reglementarea relaţiilor dintre slujitorii bisericeşti sacramentali, bazat pe deosebirea harică dintre ei şi pe principiul unităţii de conducere (can. 39 ap.). Indiferent de poziţia pe care preotul sau diaconul o ocupă în organismul Bisericii, din punct de vedere jurisdicţional, indiferent de autoritatea imediată în serviciul căreia se află, preoţii şi diaconii au ca autoritate pe episcopul locului. De aceea personalul clerical al capelelor şi paracliselor se află sub jurisdicţia canonică a episcopului eparhial. Şi totuşi, jurisdicţia canonică a episcopului asupra acestei categorii de slujitori sacramentali este întrucîtva deosebită de aceea asupra preoţilor de parohii, dată fiind şi situaţia specială a capelelor şi paracliselor. Personalul clerical al capelelor şi paracliselor a fost la început format din cler care deservea exclusiv aceste locaşuri de cult, mai ales atunci cînd acestea aparţineau unor particulari sau în cazul capelelor imperiale şi regale [47]. La această concluzie ne duce canonul 6 al sin. IV ecum., care, oprind hirotoniile absolute, hotărăşte ca un preot să fie hirotonit pe seama unei biserici, sau unei mînăstiri sau unui «paraclis mucenicesc». Datorită acestei situaţii şi mai cu seamă datorită neînţelegerilor dintre fondatorii capelei şi episcop, ca autoritate, cu privire la dreptul de proprietate a locaşului, preoţii slujitori ai acestor locaşuri puteau foarte uşor refuza ascultarea cuvenită episcopului şi în acest fel scăpau de sub jurisdicţia lui. În faţa acestei situaţii Biserica a restrîns drepturile fondatorilor cu privire la numirea personalului clerical la capele şi paraclise, salvînd astfel principiile ei canonice foarte precise în această privinţă. Astfel, can. 4, sin. IV ecum. hotărăşte ca clericii caselor de săraci, ai mînăstirilor (pentru că la început călugării nu erau şi clerici sau ieromonahi) [48] şi clericii paracliselor mucenicesti să rămînă

44. *Corpus Juris...*, vol. III («Novellae»), novela 58, p. 314—315 : «Omnibus enim interdicimus... in domibus suis habere quosdam quasi orationum donos, et in his sacra celebrare mysteria. Sed si quidem domos ita sinpliciter aliqui habere putant oportere in suis sacras orationis videlicet solius gratia el nullo celebrando penitus horum quae sacri sunt ministerii, hoc eis permitimus». 45. *Ibidem*, p. 657.

46. F. Cabrol, H. Leclercq, *op. cit.*, vol. III, col. 426.

47. Iorgu D. Ivan, *op. cit.*, p. 66; F. Cabrol, H. Leclercq, *op. cit.*, vol. III col. 409, 413, 415.

48. Hefele, *op. cit.*, vol. III, part. II, p. 788.

sub autoritatea și ascultarea episcopului din fiecare cetate. Hotărîrile acestea se extind și asupra monahilor și chiar asupra laicilor, care aparțineau acestor biserici. Contrar can. 4, 6 sin. IV ecum., împăratul Justinian, prin novela 131, nu mai îngăduie ca personalul clerical al capelelor și paracliselor să formeze un cler aparte, ci să fie format din clerul bisericii publice, se înțelege, supus episcopului locului [49]. In perioada iconoclastă, ca urmare a slăbirii disciplinei bisericești, unii preoți părăseau parohiile lor, și mergeau mai cu seamă la Constantinopol, făcînd aici slujbe în capelele și paraclisele unor bogătași, fără știrea și încuviințarea episcopului. Aceștia se îndeletniceau chiar cu activități incompatibile cu slujirea preoțească, ceea ce este oprit de canoane (can. 6, 83 ap. etc.). De aceea, can. 10 al sin. VII ecum., pentru a curma această neorînduială interzice acestor preoți să slujească fără aprobarea episcopului, iar în cazul cînd episcopul le dă această aprobare, nu au voie să se ocupe, în afară de serviciul liturgic, decît cu educația copiilor și a casnicilor din casa bogătașilor [50]. Prin toate aceste hotărîri s-a stabilit ca personalul clerical al capelelor și paracliselor să depindă de episcop ca autoritate supremă, care îl numește, îl hirotonește, bineînțeles dacă îndeplinește condițiile canonice cerute candidaților la hirotonie [51]. Tot episcopul este acela care stabilește competența sa, atît în ceea ce privește activitatea cultică, cît și în ceea ce privește îndatoririle sale față de episcop, ca autoritate supremă, și față de instituția sau grupul de credincioși în serviciul cărora se află capela sau paraclisul. Cu privire la numirea lor mai trebuie menționat faptul că în cazul capelelor și paracliselor unde există și se exercită dreptul de ctitor, aceștia pot recomanda persoanele care vor să slujească în ctitoriile lor [52]. Numărul clericilor de la capele sau paraclise a variat de la caz la caz, hotărîtoare fiind tot aprobarea episcopului, în funcție de nevoile reale ale acestor locașuri de cult. Întreținerea lor este obligația celor ce întemeiază locașul; de altfel, aceasta era una din condițiile esențial-prealabile de care trebuia să se convingă episcopul înainte de a da aprobarea (can. 17, VII ecum.; 4, IV ecum., etc.) [53].

Cine posedă și administrează capelele și paraclisele. — Problema proprietății capelelor și paracliselor, a apărut pe de o parte datorită situației speciale în care s-a aflat Biserica în vremea persecuțiilor, iar pe de altă parte, datorită existenței categoriei de biserici particulare, care au fost revendicate în chip de proprietate personală de către fondatori. Principiu canonic și normă generală în Biserica Ortodoxă este că episcopul este chivernisitorul averii bisericești și canoanele dau o deosebită atenție acestui lucru (can. 38, 41 ap.; 22, 26, IV ecum.; 35, VI ecum.; 11, 12, VII ecum. etc.), dar nici acesta singur ci cu iconomi aleși în fiecare eparhie (can. 11, VII ecum.).

Cît privește posesia acestora, ele nu puteau fi proprietate particulară în sens juridic, deoarece locașurile de cult, cu tot ce le aparține în mod necesar, sînt bunuri cu caracter sacru. Tocmai acest caracter de sfințenie împiedică, în sens pro-

49. *Corpus Juris...*, vol. III («Novellae»), novela 131, cap. VIII, p. 657.
50. Hefele, *op. cit.*, loc. cit., p. 783.
51. Iorgu D. Ivan, *op. cit.*, p. 66 ; N. Milaș, *Dreptul Bisericesc...*, p. 211 ș.u.
52. Iorgu D. Ivan, *ibidem* ; N. Milaș, *op. cit.*, p. 441.
53. Iorgu D. Ivan, *ibidem*, p. 62 ; F. Cabrol, H. Leclercq, *op. cit.*, tome III, col. 417—418 ; *Corpus Juris...*, vol. III («Novellae»), novela 67, cap. II, p. 345 ; B. Cireșanu, *op. cit.*, vol. II, p. 149.

priu, exercitarea dreptului de proprietate particulară asupra lor. Sub aspect juridic ele sînt proprietatea obștii creștine sau a Bisericii respective în cadrul unității bisericești autocefale sau autonome. Chiar dacă uneori s-a recunoscut dreptul de proprietate al ctitorului respectiv, ele s-au aflat permanent sub îndrumarea Bisericii, iar atunci cînd era vorba de înstrăinare, nu era permisă decît unor credincioși ortodocși, în caz contrar Biserica le revendica pentru ea. Astfel problema proprietății și administrării capelelor și paracliselor se pune în cadru general al proprietății bunurilor bisericești cu caracter sacru.

Cînd s-a dat libertatea religioasă și s-a organizat Biserica, datorită faptului că unele locașuri de cult erau construite pe proprietățile unor particulari, pentru a fi ferite de rigorile legii din timpul persecuțiilor, s-a crezut că acestea aparțin particularilor refuzîndu-se deci controlul și supravegherea episcopului: așa apare noțiunea de biserică particulară și biserică publică [54]. Se pare că însuși Constantin cel Mare ar fi admis ca bisericile și obiectele de cult să aparțină unor persoane particulare [55]. De altfel, legislația bizantină și canonică arată că existau biserici particulare, dar de aici nu se poate trage concluzia că ele erau proprietatea particularilor în sens juridic. Împărații Honoriu și Arcadiu dau în anul 398 o lege din care se vede că existau biserici în vilele marilor proprietari [56]. Ca o reacție împotriva abuzurilor, legile de mai tîrziu vor stabili principiul inalienabilității bunurilor bisericești consacrate. În anul 470 împărații Leon și Anthimius opresc înstrăinarea bunurilor bisericești imobile [57]. Legislația lui Justinian înăsprește dispozițiile împăraților înaintași cu privire la dreptul de proprietate asupra bisericilor și capelelor. Cu toate acestea, nici el nu înlătură posibilitatea ca particularii să poată zidi biserici și capele. Printr-o lege din anul 529, Justinian oprește ca obiectele care aparțin cultului să fie vîndute, ipotecate, sau date în gaj [58]. Exact aceeași suspizițiune, cu referire însă la bunurile imobile ale Bisericii, va fi luată prin novela VII (an. 535) [59]. Novela 58 (an. 537) arată că existau destule locașuri de cult în case particulare; fără a le interzice, prin această novelă se condiționează funcționarea lor de aprobarea episcopului. Prin aceste legi, Justinian înlătura abuzurile care se făceau cu privire la dreptul de proprietate asupra bisericilor și capelelor, căci cel care întemeia un astfel de locaș, trebuia să treacă, prin episcop, pe seama Bisericii tot ce afecta noului locaș. Totuși Biserica a îngăduit fondatorilor să se bucure de unele drepturi în administrarea bisericilor și capelelor. Este ceea ce în Biserica Ortodoxă este cunoscut sub numele de dreptul de ctitor (can. 1, sin. I—II Constantinopol) [60].

De multe ori se întîlnesc tranzacții între fundatori și autoritatea bisericească pentru restrîngerea drepturilor de ctitor, pentru că foarte mulți nu ridicau locașuri de cult din pietate, ci pentru motive de cîștig. De aceea, drepturile și prerogativele ctitorilor se stabilesc prin actele de fundație. Abuzurile însă au continuat și în Răsărit, dar mai cu seamă în Apus, unde din secolul XI apare reglementat juridic dreptul de patronat [61]. Tocmai aceste abuzuri au determinat canonul 1 al sin. I—II de la Constantinopol. Acest canon oprește zidirea mînăstirilor fără știrea episcopu-

54. Iorgu D. Ivan, *op. cit.*, p. 58—59. 55. A. Rivet, *op. cit.*, p. 2—3.
56. *Codex Theodosianus*, liber XVI, tit. II, c. 33 (col. 1501—1502).
57. *Corpus Juris...*, vol. II, I, 2, 14 (p. 13). 58. *Ibidem*, vol. II, I, 2, 21 (p. 16).
59. *Ibidem*, vol. III («Novellae»), p. 48 ș.u. 60. Iorgu D. Ivan, *op. cit.*, p. 62 ș.u.
61. P. Thomas, *op. cit.*, p. II (prefață).

lui. Cel ce zidește mînăstire, nu are voie nici să o vîndă, nici să o testeze, și nici să așeze egumen pe sine sau pe altul fără știrea episcopului: «căci dacă cineva nu poate fi stăpîn peste cele ce le-a dăruit unui om, cum se va admite a se răpi stăpînirea asupra celor ce cineva le consfințește și le dedică lui Dumnezeu». În mod clar, se poate constata că nu există dreptul de proprietate sau patronat, ci numai dreptul de ctitor, reglementat în conformitate cu principiile canonice, prin actul de întemeiere. Potrivit acestui act, ctitorul se bucură de unele drepturi și prerogative, care nu au fost întotdeauna aceleași, dar care în general constau din: grija ctitorului pentru locaș, întreținerea lui și a personalului clerical, și prerogativa de a recomanda numele acelora care să slujească, numirea și hirotonia fiind dreptul episcopului. Dreptul de ctitor nu rezultă din dreptul de proprietate; el este numai o concesie pe care Biserica o face ctitorului, și el încetează atunci cînd ctitorul nu-și îndeplinește obligațiile înscrise în actul de fundație [62]. În Apus, lucrurile se petrec tocmai invers: se impune de timpuriu dreptul anticanonic de patronat și dreptul de proprietate particulară. De aici au decurs o serie întreagă de abuzuri: administrarea abuzivă și rapace a locașului, neascultarea de episcop, vînzarea, înstrăinarea, testarea lui ca dotă, etc. [63].

Pe baza celor spuse pînă acum se poate conclude că: paraclisele și capelele în Biserica Ortodoxă sînt în posesia și se administrează de autoritatea sau grupul de membri ai Bisericii în serviciul cărora se află, avînd însă ca autoritate supremă pe episcop, care aprobă zidirea și funcționarea, numește personalul clerical deservent, stabilește restricții sau prerogative de orice natură pe seama lor, în conformitate cu interesele bisericești. Prin actul de sfințire sau prin punerea antimisului pe sfînta masă, ele devin proprietatea Bisericii, și se administrează de către aceasta, în conformitate cu normele generale de administrare a bunurilor bisericești cu caracter sacru. Datorită caracterului lor sacramental, ele sînt scoase din categoria de bunuri alienabile, și cu atît mai mult ele nu pot să aparțină unor particulari [64].

Situația capelelor și paracliselor în Biserica Ortodoxă Română.

Avînd o existență și organizare multiseculară, Biserica Ortodoxă Română a fost în situația de a avea și capele și paraclise. Descoperirile arheologice au dat la iveală resturi de bazilici particulare de tip creștin elenistic sau roman, ceea ce dovedește că încă de timpuriu am avut astfel de locașuri de cult. În general, ele s-au bucurat de regimul canonic și juridic al locașurilor de cult, regim care a avut la bază principiile canonice cu aplicare și valabilitate în întreaga Ortodoxie.

Potrivit orînduirii sociale și tradițiilor locale, cînd domnitorii și boierii dispuneau de moșii întinse, secole de-a rîndul, aceștia construiau și biserici de enorie, dar aveau și capele în cadrul caselor și palatelor particulare. Dar regimul canonic și legal al capelelor și paracliselor din țara noastră, pare mai bine conturat prin Legea clerului mirean din 1893 și Regulamentul pentru aplicarea acestei legi din anul 1906. După dispozițiile acestor două legiuiri «paraclisele și bisericile particu-

62. Asupra dreptului de ctitor în Biserica Ortodoxă vezi: N. Milaș, *Dreptul bisericesc...*, p. 439 ș. u.; Idem *Canoanele...*, vol. II par. I, p. 301 ș.u.; Iorgu D. Ivan, *op. cit., p. 64 ș.u.*; A. Șaguna, *op. cit.*, p. 258 ș.u., etc.

63. Iorgu D. Ivan, *op. cit.*, p. 64; F. Cabrol, H, Leclercq, *op. cit.*, vol. III, col. 418—420.

64. I. S. Berdnicov, *Curs de drept bisericesc*, tradus de episcopul de Huși Silvestru Bălănescu, București 1892, p. 505 ș.u.; N. Milaș, *Dreptul bisericesc...*, p. 425 ș.u.

lare» nu fac parte din parohii, deci au situaţia de biserici independente fără organizare parohială (*Legea clerului* ..., art. 1, al. b; *Regulamentul* ..., art. 2) [65].

Posibilitatea de a se zidi paraclis sau biserică particulară este condiţionată de obligaţia să le asigure suficiente venituri pentru întreţinerea lor şi a personalului; construirea se face cu autorizaţia Sfîntului Sinod şi a Ministerului Cultelor şi Instrucţiunii (*Legea clerului* ..., art. 6 al. b, g; *Regulamentul* ..., art. 15). Personalul clerical al acestora poate fi format din clerul parohiei sau din cler propriu, permanent şi independent de parohie. În acest din urmă caz el trebuie întreţinut de cel ce are capela sau paraclisul. De asemenea, el este dependent de episcopul eparhial, hirotonit şi numit de acesta la recomandarea ctitorului şi în înţelegere cu ministerul de resort. (*Legea clerului* ..., art. 6, al. g, h; art. 16, al. a, h; *Regulamentul* ..., art. 17, al. b, c, d). Activitatea cultică a lor se află sub nemijlocita supraveghere a episcopului (*Legea clerului* ..., art. 16, al. b, d). Paraclisele şi bisericile particulare pot fi înstrăinate de ctitor sau de moştenitorul acestuia. Înstrăinarea nu se poate face decît unei persoane de religie ortodoxă; în caz contrar bisericile respective «cu toate privilegiile şi bunurile lor» rămîn ale statului şi se alipesc parohiei din care fac parte (*Legea clerului...*, art. 6 al. c; *Regulamentul* ..., art. 10 al. a).

Prin reorganizarea Bisericii Ortodoxe Române din anul 1925, capelele şi paraclisele au păstrat aceiaşi situaţie canonică şi juridică. Statutul Bisericii Ortodoxe Române din 1925 împărţea paraclisele în trei categorii: de reşedinţe, la bisericile principale şi de sine stătătoare (la închisori, în armată sau în localuri particulare). Ele erau pendinte de autoritatea în serviciul căreia se aflau şi aveau ca autoritate supremă pe episcop, care numea pe preot la propunerea consiliului eparhial [66].

Legiuirile actuale, operă a Prea Fericitului Patriarh Justinian, se ocupă de asemenea de situaţia capelelor şi a paracliselor. Reproducem integral textele din legiuirile actuale, din care rezultă clar situaţia actuală, canonică şi juridică a capelelor şi paracliselor.

«Din punct de vedere al destinaţiei sale, averea bisericească cuprinde: bunuri sacre şi bunuri comune.

Sînt bunuri sacre cele care prin sfinţire sau binecuvîntare sînt destinate cultului divin, cum sînt: locaşurile de cult (catedrale, biserici, paraclise, capele etc.)...» (*Regulament pentru administrarea averii bisericeşti*, art. 2, al. a, b) [67]. Cu privire la schimbarea, grevarea şi înstrăinarea averii bisericeşti acelaşi *Regulament* spune:

«Bunurile sacre şi preţioase, oricăror instituţii bisericeşti ar aparţine, sînt inalienabile şi imprescriptibile, şi, ca atare, nu pot fi schimbate, grevate, înstrăinate, urmărite sau sechestrate» (art. 29 al. a).

Cu privire la clasificarea şi situaţia bisericilor particulare, capelelor şi paracliselor, *Statutul Bisericii Ortodoxe Române* spune:

«O biserică particulară, imediat după sfinţirea ei, trece în proprietatea şi folosinţa eparhiei, cu tot terenul şi clădirile afectate ei şi cade sub dispoziţiile pre-

65. Textul acestor două legiuiri, la Chiru C. Costescu, *Colecţie de legi, regulamente...*, Bucureşti 1916, p. 214 ş.u.

66. Idem, *Statutul şi Legea pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române*, Bucureşti, 1925, p. 108.

67. *Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române sub I. P. S. Patriarh Justinian*, Bucureşti, 1953, p. 345.

zentului *Statut*, ţinîndu-se, bineînţeles, seama de actele de fundaţiune. Eventualele condiţii testamentare contrare acestui *Statut* se vor considera nule» (art. 177).

«Afară de paraclisele de la reşedinţe sau biserici principale, mai sînt şi paraclise de sine stătătoare. Acestea sînt pendinte de autoritatea în serviciul căreia stau, avînd însă ca autoritate supremă bisericească pe episcop» (art. 179).

Cu privire la construirea locaşurilor de cult: «Bisericile de orice categorie se pot ridica numai cu învoirea şi binecuvîntarea episcopului, fie că se clădesc din nou, fie că se transformă dintr-un alt edificiu» (*Statutul Bisericii Ortodoxe Române*, art. 180).

«Săvîrşirea serviciului divin într-un paraclis particular fără ştirea şi consimţămîntul episcopului se va considera ca neascultare de autorităţi şi se va pedepsi ca atare» (*Regulament de disciplină*, art. 24)[68]. În afară de aceste dispoziţii de principiu, edificatoare numai prin reproducerea lor, legiuirile actuale, mai prevăd că şcolile teologice ale Bisericii Ortodoxe Române au capele şi paraclise pentru nevoile religioase şi practica studenţilor şi elevilor.

Trebuie menţionat şi faptul că Biserica Ortodoxă Română are capele şi în străinătate; ele sînt proprietatea şi se administrează de Biserica noastră însă ţinînd seama de regimul legal al cultelor din ţara respectivă.

*

Din cele expuse pînă acum, se poate contura cu uşurinţă situaţia canonică şi juridică a capelelor şi paracliselor. Ele sînt supuse aceluiaşi regim ca şi locaşurile de cult, în general, cu privire la condiţiile de zidire, funcţionare, dependenţă de episcop. Cît timp există în ele antimis, prezenţa acestuia dă caracter de sfinţenie imobilului, chiar dacă capela respectivă nu este sfinţită ca orice biserică. Din punct de vedere sacramental, nu există nici o deosebire între ele şi celelalte categorii de biserici, în sensul că nu le lipseşte nici un element care le-ar putea priva de puterea sfinţitoare. Dacă totuşi se face o deosebire între ele, aceasta este condiţionată de considerente jurisdicţionale. Nefiind în serviciul vreunei unităţi teritoriale bisericeşti, ele există în cadrul unei parohii, dar existenţa lor independentă nu trebuie să tulbure ordinea parohiei şi nici să se suprapună ei. De aceea, capelelor li s-au impus unele restricţii cu caracter cultic, restricţii care nu au fost totdeauna aceleaşi. În acest fel, în planul iconomiei bisericeşti, importanţa lor este mai mică decît aceea a bisericilor parohiale, unităţi de bază şi deci esenţiale în organismul Bisericii.

68. *Ibidem*, p. 45, 57—59, 354.

DIN CRONICA ŞI ACTIVITATEA INSTITUTELOR TEOLOGICE

In memoriam: PROF. NICOLAE DOBRESCU (1874—1914)

În cursul lunii iulie din acest curgător an, 1974, se împlinesc, în ziua de 20, o sută de ani de la naşterea, în 1874, şi în ziua de 10, şaizeci de ani de la moartea sa, în anul 1914, lui Nicolae Dobrescu, cel dintîi profesor de Istoria Bisericii Ortodoxe Române de la fosta Facultate de teologie din Bucureşti. Cu acest prilej, chiar şi aşa, ca temporar conducător al acestei catedre din cadrul Institutului teologic de grad universitar din Bucureşti, socotesc că este firesc lucru să arăt, pe scurt, în cele ce urmează, cum a luat fiinţă această catedră şi să pun înaintea cititorilor cîteva date despre primul ei titular, al cărui rost în cultura noastră teologică şi istorică a fost, cum se ştie, la vremea lui, elogios apreciat.

În perioada de început, — timp de mai bine de două decenii —, la fosta Facultate de teologie din Bucureşti, n-a existat o catedră de istoria Bisericii Române. În «Proiectul de lege pentru înfiinţarea unei Facultăţi de teologie», întocmit în anul 1881, se prevăzuse numai că între «ştiinţele» ce se vor preda în facultate va fi şi «Istoria bisericească cu privire specială la Biserica română» (art. 4). Prin catedra de istorie bisericească, ţinută, între alţii, de profesorii Barbu Constantinescu, Ghenadie Enăceanu, Dr. N. Nitzulescu şi Dragomir Demetrescu, s-au pus înaintea studenţilor şi sumare date din Istoria Bisericii Române. Această situaţie a durat pînă în anul 1898, cînd a luat fiinţă un «curs» de Istoria Bisericii Române, suplinit pentru un timp de profesorul de patrologie, în acea vreme, C. Chiricescu şi apoi de profesorul I. Cornoiu.

Regulamentul Facultăţii din anul 1899, pentru prima dată prevedea şi o catedră de Istoria Bisericii Române cu «începerea anului (şcolar) 1899—1900». Ea urma «a fi ocupată de către un agregat». La intervenţia, pe care, în ianuarie 1900, Facultatea a făcut-o la Ministerul Instrucţiuni Publice şi Cultelor ca «să publice concurs de agregaţie», acesta răspundea că «n-are fonduri pentru această catedră», aşa că înfiinţarea ei a rămas, şi pe mai departe, un simplu deziderat. În octombrie 1902, decanatul Facultăţii cu aprobarea unanimă a consiliului profesoral a cerut din nou aceluiaşi minister ca de la 1 octombrie 1903 să prevadă în buget «plata cuvenită unui agregat de Istoria Bisericii Române, dar tot fără rezultat. Mai apoi, în anul 1904, Ştefan Dinulescu, «doctor în teologie şi absolvent al facultăţilor de Filozofie şi Drept», în scris, ruga Sfîntul Sinod să intervină la minister ca să se «înfiinţeze pe lîngă Facultatea noastră de Teologie un post de profesor agregat pentru Istoria Bisericească a românilor». Înaltul for, în şedinţa sa din 22 octombrie 1904, a hotărît ca «suplica în chestiune» să fie înaintată Ministerului Instrucţiuni Publice şi Cultelor spre «a decide cele ce va crede de cuviinţă».

Pe la începutul anului 1905 Decanatul Facultăţii a îndreptat către acelaşi minister o nouă adresă, cu rugămintea ca în viitorul buget ce începea la 1 aprilie, să se prevadă şi «agregaţia de care este vorba în Regulament, de Istoria Bisericii Române».

Această intervenţie şi-a ajuns scopul, căci către sfîrşitul aceluiaşi an, 1905, catedra de Istoria Bisericii Române de la Facultatea de teologie din Bucureşti era deja înfiinţată, de vreme ce în ziua de 12 octombrie din acel an, ea putea fi cerută Sfîntului Sinod pentru suplinire — «chiar şi fără onorar» — de acelaşi Şt. Dinulescu. Acesta, în «suplica» sa, afirma că în acel timp, această catedră nu mai era «unită cu cea de Istorie bisericească universală», ci forma «o catedră aparte». În acelaşi timp, el ruga Sfîntul Sinod să-l recomande Ministerului pentru suplinire şi totodată, să ceară acestuia scoaterea ei la concurs, aşa cum «au fost scoase şi celelalte catedre votate deodată cu ea». Cererea lui, însă, ca şi ale altora, n-a fost satisfăcută.

Pînă la urmă, precum se va vedea mai jos, această nouă catedră de la Facultatea de Teologie din Bucureşti a fost încredinţată lui *Nicolae Dobrescu*, care, astfel, a devenit întîiul profesor de Istoria Bisericii Române de la această facultate.

Nicolae Dobrescu a fost fiu de ţăran. S-a născut la 20 iulie 1874 în satul lui Popa Radu Şapcă, în Celeiul Romanaţilor. Ca înfăţişare, era «voinic şi frumos la chip» şi «la firea lui om de cuvînt, din stîncă tăiat». Tatăl său se chema Dobre D. Diaconu, dar lui în şcoala primară i s-a făurit numele de familie Dobrescu, după numele de botez al tatălui. Un urmaş al acestui Dobre D. Diaconu, preotul Florea I. Diaconu, nepotul său de fiu, în anul 1954 păstorea satul Celei.

Cursul primar, Nicolae Dobrescu l-a urmat în satul de naştere, iar pe cel seminarial la Seminarul Central din Bucureşti, între anii 1888 şi 1896. Doi ani mai tîrziu, în 1898, el a absolvit şi «cursul liceal». Din matricolele şcolare, se constată că la Seminar el, întotdeauna, în toate cele opt clase, a promovat pe locul al doilea, de cele mai multe ori după colegul său Georgescu Nedelea, ajuns apoi preot şi profesor în Alexandria Teleormanului, şi că la Istoria bisericească a avut nota maximă, iar la limbile clasice note foarte bune. Şi-a trecut examenul de diplomă în sesiunea iunie 1896 cu nota medie 8,88 (diploma nr. 7 din 29 iunie 1896).

După absolvirea seminarului, a studiat la Facultăţile de Teologie şi de Litere ale Universităţii din Bucureşti, a locuit la Internatul teologic din Capitală şi cîtva timp a fost secretar la Şcoala normală de băieţi a Societăţii pentru învăţătura poporului român. În anul 1902, cu lucrarea: *M. Miniucius Felix, apologia «Octavius»*, tradusă în româneşte şi prezidată de o schiţă biografică şi de un studiu critic introductiv, prezentată ca teză de licenţă, a devenit licenţiat al Facultăţii de teologie din Bucureşti — diploma nr. 2746 din 11 iulie 1902. Şi tot în acest an, el a absolvit şi Facultatea de Litere — certificatul nr. 226 din 24 octombrie 1902.

Ca student în teologie, în anul 1902 el a primit premiul Hilel, acordat de Universitatea din Bucureşti pentru lucrarea «Starea Bisericii Române de la 1850 pînă la 1894 inclusiv», — tipărită apoi, cu alt titlu, în anul 1905 —, fixată de Consiliul profesoral al facultăţii pentru concursul acelui an în vederea decernării acestui premiu.

În toamna aceluiaşi an, 1902, Nicolae Dobrescu, fire stăruitoare şi cu vădite înclinări spre cercetările istorice, prin concurs, a dobîndit o bursă de la Stat, cu care urma să plece în străinătate, pentru a studia în special Istoria Bisericii Române. Pentru desăvîrşirea sa în această specialitate, el a ales Universitatea din Viena, unde pe atunci la Facultatea de Litere «strălucea profesorul de istorie Constantin Jirecek

(1854—1918), de origină cehă, adînc cunoscător al istoriei balcanice şi bizantine». În afară de aceasta, în Viena se aflau arhive pline de documente privitoare la trecutul politic şi bisericesc al românilor şi aici mai studiaseră şi alţii înaintea lui.

În înalta şi vestita instituţie de cultură vieneză, Nic. Dobrescu a «ascultat cursurile lui Jirecek şi ale altor istorici şi filologi. Aci şi-a dat examenele de doctorat în Filozofie cu specialitatea principală «Istoria». Examenele au fost precedate de o dizertaţie scrisă, în limba germană, intitulată: *Anfänge der Kirchenorganisation in der rumänischen Fürstenthümern.* Această dizertaţie a fost bine primită de profesorul Jirecek, pentru că autorul ei folosea direct, nu prin a doua mînă şi nu fragmentar, documentele Patriarhiei ecumenice privitoare la începuturile de organizare a Bisericii române. Ele erau publicate încă din anul 1862 în colecţia *Acta Patriarchatus Constantinopolitani*, originalele lor păstrîndu-se în Biblioteca Curţii din Viena».

Deosebit de aceasta, în timpul studenţiei sale în Capitala imperială, Nicolae Dobrescu, spre deosebire de alţii care au zăbovit mai mulţi ani aici, cînd obligaţiile şcolăreşti i-au îngăduit, a cercetat cu stăruinţă vestitele arhive din acest oraş şi a copiat numeroase acte şi documente privitoare la istoria românilor. Mai apoi, întors în ţară, el a folosit parte din ele, tipărindu-le în lucrarea sa în legătură cu stăpînirea austriacă în Oltenia, iar parte, cele privitoare la domnia lui Constantin Brîncoveanu, le-a publicat împreună cu profesorul Const. Giurescu în anul 1907.

O astfel de muncă a desfăşurat el în vara anului 1903 şi la Budapesta, unde a adunat de prin arhivele de aici o seamă de acte privitoare mai ales la istoria bisericească a românilor de peste munţi şi a publicat unele din ele în paginile revistei «Luceafărul» de acolo.

In anul 1905, cu dizertaţia în limba germană amintită mai sus, Nicolae Dobrescu, la Universitatea din Viena, şi-a luat doctoratul în Filozofie, specialitatea *Istoria.* Diploma, purtînd data 3 aprilie 1905, i-a fost echivalată de Facultatea de Litere din Bucureşti cu doctoratul în istorie.

După trecerea doctoratului la Viena, Nicolae Dobrescu a plecat la Cernăuţi, unde a ascultat cursurile de istorie de la Facultatea de teologie şi a cercetat bogata bibliotecă a acesteia. Cu «ştirile adunate de aici şi din alte biblioteci, a refăcut dizertaţia de doctorat, prelungind înapoi studiul pînă în secolul al XI-lea; a studiat întemeierea celor dintîi mînăstiri din Muntenia şi Moldova; a descris viaţa şi lucrarea Sfîntului Nicodim de la Tismana şi a adăugat ştirile ce se găsesc privitoare la preoţii şi bisericile din jumătatea a doua a veacului al XIV-lea». Acest studiu, purtînd acum titlul: *Întemeierea mitropoliilor şi a celor dintîi mînăstiri din ţară,* a fost prefaţat la 12/25 aprilie 1905 în Viena şi s-a tipărit în revista *Biserica Ortodoxă Română,* an. 29 (1905—1906). În acelaşi an, 1905, el, fiind la Budapesta, a tipărit o culegere de articole de ale sale, publicate prin diferite reviste, căreia i-a dat titlul: *Fragmente privitoare la Istoria Bisericii Române.* Această lucrare, dimpreună cu alta înfăţişînd viaţa bisericii româneşti între anii 1850 şi 1895, apărută tot în anul 1905, deci ambele cu material specific de Istoria Bisericii Române, a fost bine primită şi recenzată «cu laude» în paginile revistei Biserica Ortodoxă Română. Recenzentul, Prof. P. Gîrboviceanu, în aprecierile sale elogioase, scria că, în acel timp, — august—septembrie 1905 —, era aşteptat să se întoarcă în ţară «acest bine pregătit tînăr pentru o catedră de Istoria Bisericii Române».

Intr-adevăr, în toamna anului 1905, Nicolae Dobrescu a venit în ţară. Sosirea lui la Bucureşti a căzut tocmai în momentul cînd, precum s-a arătat, la Facultatea de teologie, s-a înfiinţat catedra de Istoria Bisericii Române şi cînd ea a şi început a fi solicitată de cîţiva dornici de a ajunge neapărat profesori universitari. După St. Dinulescu, amintit mai sus, la 12 decembrie 1905, prin Rectoratul Universităţii G. M. Ionescu, «bacalaureat în ştiinţe şi litere, licenţiat în Litere şi Filozofie, licenţiat în Teologie şi membru al Societăţii Geografice Române» ceruse şi el să ţină la Facultatea de teologie un curs liber şi gratuit de Istoria Bisericii Ortodoxe Române, acest lucru îl solicitase din nou şi St. Dinulescu. La 22 februarie 1906, decanatul Facultăţii de teologie le va răspunde că nu li s-au aprobat cererile, deoarece «în curînd, catedra din nou înfiinţată de Istoria Bisericii Române se va ocupa de un titular».

Intr-adevăr, în Monitorul Oficial nr. 26 din 28 februarie 1906 «s-a publicat vacantă catedra de Istoria Bisericii Române de la Facultatea de Teologie din Bucureşti» şi s-a instituit concurs pentru ocuparea ei. În termenul legal, prin minister, s-au înscris la concurs patru candidaţi: G. M. Ionescu şi St. Dinulescu, pomeniţi mai sus, D. Stănescu, «absolvent al seminarului inferior de la Rîmnicul Vîlcea, absolvent al cursului superior al Seminarului Central din Bucureşti, licenţiat al Facultăţii de teologie din Bucureşti, profesor de religie, cu titlul definitiv la liceul Matei Basarab din Capitală şi defensor eclesiastic pe lîngă «Casa Bisericii», şi Nicolae Dobrescu, care, la 22 aprilie 1906, depunea la Minister, — înregistrată la nr. 24.691 din 22 aprilie 1906 —, următoarea cerere:

«Pe baza studiilor, titlurilor şi lucrărilor menţionate şi anexate la alăturatul memoriu (în dublu exemplar), subsemnatul fost bursier al Ministerului Instrucţiunii Publice pentru a se specializa în studiul Istoriei Bisericii Române, vin prin aceasta cu cel mai profund respect a Vă ruga să binevoiţi a dispoza ca să fiu înscris printre cei care candidează la catedra de Istoria Bisericii Române de la Facultatea de Teologie din Bucureşti.

Primiţi, Vă rog, Domnule Ministru, asigurarea prea osebitei mele consideraţiuni.

Dr. Nicolae Dobrescu
Str. Cazărmii 35, Bucureşti».

Cererea de faţă era însoţită de un cuprinzător memoriu, pe care, pentru datele ce aduce cu privire la întîiul profesor de Istoria Bisericii Române de la Facultatea de Teologie din Bucureşti, îl vom insera aci în întregime. Iată-l:

«*Memoriu de studiile, titlurile şi lucrările candidatului Nicolae Dobrescu:*

A. *Studii şi titluri*

1. Absolvent al cursului seminarial de 8 clase de la Seminarul Central din Bucureşti (cf. anexa 1).

2. Licenţiat în Teologie de la Facultatea teologică a Universităţii din Bucureşti (cf. anexa 2).

3. În octombrie 1902 obţine, prin concurs o bursă de la Ministerul Instrucţiunii Publice şi Cultelor pentru studiul Istoriei Bisericii Române (cf. anexa 3).

4. Timp de doi ani urmează la Universitatea din Viena, printre alte cursuri specificate mai de aproape în alăturata: *Meldungsbuch* (cf. anexa 4) şi cursurile de Istorie bisericească de la Facultatea Teologică aulică (cf. pag. 8); în fine cursurile

de Istoria bisericească şi de istoria dogmelor de la Facultatea teologică protestantă (cf. anexa 5) a acestei Universităţi.

5. Timpul rămas liber, în afară de orele de prelegeri şi mai ales vacanţiile le-a utilizat făcînd cercetări la arhivele din Viena şi din Budapesta şi culegînd preste 1000 de documente inedite, toate referitoare la Istoria Bisericii Române (Nu s-au anexat aici din cauza voluminozităţii şi a greutăţii; stă însă cu ele oricînd şi ori unde la dispoziţiunea celor în drept, dacă doresc să le examineze).

6. Obţine diploma de doctor în Filozofie de la Universitatea din Viena (cf. anexa 6). Tratează ca subiect al dizertaţiunei o cestiune din Istoria Bisericii Române şi anume: *Die «Anfänge der Kirchenorganisation in der rumänischen Fürstenthümern» = «Începuturile organizaţiunii bisericeşti în principatele române»*, iar la examenele orale profesorul Jirecek îl examinează şi din istoria bisericească a popoarelor ortodoxe: români, sîrbi, bulgari, greci, ruşi etc.

7. După obţinerea doctoratului urmează timp de un an la Facultatea teologică din Cernăuţi, între alte cursuri, istoria bisericească (universală) şi Istoria Bisericii bucovinene (cf. anexa 7).

B. *Lucrări*

1. *Studii de Istoria Bisericii Române contemporane. I Istoria Bisericii din România (1850—1895)* — este partea I dintr-o lucrare premiată de Universitatea din Bucureşti cu premiul Hilel (cf. anexa 8).

2. *Fragmente privitoare la Istoria Bisericii Române*, Budapesta 1905.

3. Diferite *articole* de *Istoria Bisericii Române*, publicate prin revistele: *Biserica Ortodoxă Română*, *Convorbiri literare Transilvane* etc.

4. *Intemeierea mitropoliilor şi a celor dintîi mînăstiri din ţară*, Bucureşti, 1906.

5. *Istoria Bisericii Române din Oltenia în timpul ocupaţiunii austriace (1716—1739)*, cu 220 acte şi fragmente inedite extrase din arhivele din Viena. Lucrarea se publică de Academia Română; e în curs de tipărire...».

Primind cererile şi memoriile celor patru candidaţi, Ministerul Instrucţiunii Publice şi Cultelor, la 2 mai 1906, le-a trimis Sfîntului Sinod cu rugămintea, ca «în conformitate cu prevederile Legii asupra învăţămîntului secundar şi superior şi a Regulamentului pentru numirea docenţilor, agregaţilor şi profesorilor universitari ... să se pronunţe asupra valorii lucrărilor prezentate» şi să-l «înştiinţeze de rezultat».

În şedinţa din 4 mai 1906, Sfîntul Sinod a trimis această adresă la Comisia sa de petiţiuni, compusă în acel timp din: episcopul Gherasim al Romanului şi arhiereii Sofronie Craioveanu şi Nifon Ploieşteanu, acesta din urmă ca raportor. Comisia, prin raportul său din 7 mai 1906, a recomandat pentru ocuparea catedrei, aci pomenite, pe profesorul D. Stănescu, defensor eclesiastic. A doua zi, 8 mai 1906, în şedinţa sa, Sfîntul Sinod a aprobat «în unanimitate» această recomandare şi, la 18 mai 1906, cu adresa nr. 100, a comunicat Ministerului Instrucţiunii Publice şi Cultelor hotărîrea ce luase. Acesta însă nu i-a dat curs imediat.

Începînd de la 12 mai 1906, discuţii în legătură cu ocuparea acestei catedre s-au purtat şi în Consiliul profesoral al Facultăţii de teologie din Bucureşti. Deşi ele s-au prelungit pînă în toamnă, totuşi n-au dus la nici un rezultat şi la 15 noiembrie 1906 s-a propus ţinerea unui concurs de agregaţie.

Între timp, însă, datorită «mai ales profesorilor de istorie de la Facultatea de Litere din Bucureşti — în frunte cu Nicolae Iorga —, care cunoşteau bine pregătirea lui Nicolae Dobrescu şi care «urmăreau numai binele învăţămîntului univer-

sitar şi al ştiinţei», deocamdată chiar în acea toamnă din anul 1906, pe data de 1 noiembrie, ministrul Cultelor şi Instrucţiunii Publice, N. Vlădescu, l-a însărcinat pe acesta cu suplinirea catedrei de Istoria Bisericii Române de la Facultatea de Teologie din Bucureşti.

Aşa, cu multe greutăţi, a pătruns în învăţământul universitar bine pregătitul Nicolae Dobrescu, care, în mintea celor ce au avut norocul să-i urmeze, sau să-i asculte cursurile, a lăsat amintirea unui «profesor învăţat, muncitor şi luptător cinstit şi hotărît pentru adevăr şi dreptate».

În această calitate, de profesor suplinitor Nicolae Dobrescu a funcţionat la catedră timp de un an de zile, anul şcolar 1906—1907.

În acest timp, Ministerul, pe temeiul avizului senatului Universităţii din Bucureşti şi al «Colegiului Facultăţii de Teologie» s-a convins pe deplin de justeţea măsurii ce luase cu aproape un an mai înainte şi în luna lui mai din anul 1907 a definitivat numirea lui Nicolae Dobrescu la catedra de Istoria Bisericii Române de la Facultatea de Teologie din Bucureşti, făcîndu-l agregat definitiv. La 11 mai 1907, răspunzînd Sfîntului Sinod la adresa acestuia nr. 100 din 18 mai 1906, amintită mai sus, el îl încunoştiinţa de această hotărîre, scriindu-i :

«Cu adresa Înalt Prea Sfinţiei Voastre nr. 100 din 18 mai 1906 ne faceţi cunoscut că Sfîntul Sinod în şedinţa de la 18 mai 1906, în vederea raportului Comisiunii de Petiţiuni, a aprobat în unanimitate concluziile raportului Comisiunii prin care se recomanda dl. D. Stănescu ca profesor la catedra de Istoria Bisericii Române de la Facultatea de teologie din Bucureşti ;

Avînd în vedere însă că acest aviz nu este valabil, deoarece nu este bazat pe cercetarea amănunţită şi motivată a tuturor lucrărilor prezintate de toţi candidaţii ;

Avînd în vedere pe de altă parte avizul Senatului Universităţii din Bucureşti unit cu Colegiul Facultăţii de Teologie, prin care este recomandat dl. Nicolae Dobrescu spre a fi numit agregat definitiv la numita catedră pe temeiul lucrărilor sale, conform art. 69, lit. *d* din Legea Învăţământului secundar şi superior ;

Considerînd apoi că art. 71 din Legea citată ne dă dreptul de a face noi de-a dreptul numirea la o catedră universitară în cazul cînd recomandările nu se fac în regulă şi în termenele legale.

Pe toate aceste motive, avem onoarea a Vă face cunoscut că am recomandat Majestăţii Sale Regelui pe dl. Nicolae Dobrescu spre a fi numit agregat definitiv la catedra de Istoria Bisericii Române de la Facultatea de Teologie din Bucureşti şi Majestatea Sa a binevoit a aproba această numire cu Înaltul Decret nr. 2260 din 9 mai 1907».

Pus în faţa acestei situaţii, care era cea mai firească şi cea mai folositoare pentru învăţământul teologic de atunci, Sfîntul Sinod, în şedinţa din 14 mai 1907, a luat act de numirea definitivă a lui Nicolae Dobrescu la catedra de Istoria Bisericii Române de la Facultatea de teologie din Bucureşti.

În toamna ce a urmat, la 3 octombrie 1907, acesta şi-a deschis cursul cu o lecţie despre felul «cum înţelege să trateze istoria. Metoda va fi cea genetică, adică va urmări cercetarea şi expunerea sistematică a dezvoltării ce a luat Biserica creştină în viaţa poporului român în tot timpul şi în tot locul. Pentru înfăptuirea acestei concepţii istorice, urmează ca cercetarea istorică să fie sprijinită pe izvoare ; aceste izvoare trebuie privite cu ochii criticii care înlătură erorile şi restabileşte ade-

vărul istoric; faptele istoriei, sprijinite pe izvoare adeverite, trebuie explicate după înlănţuirea lor cauzală şi expuse sistematic formînd un întreg unitar». Deosebit de aceasta, «în această lecţie îndrumătoare el anunţa că va ţine cursuri expozitive ex cathedra de Istoria Bisericii române, iar în lecţiile practice de seminar va căuta să ajute pe studinţi în ucenicia lor ştiinţifică. De pe amvonul Universităţii se cade să fie propovăduită ştiinţa care caută adevărul şi care frămîntă problemele culturale şi sociale ale poporului».

Şi el şi-a ţinut cuvîntul dat. Unul din elevii lui, înfăţişînd mai apoi activitatea de profesor a «maestrului» său, a scris — între altele — şi următoarele: «Viaţa lui se desfăşura între catedră, bibliotecă şi odăiţa de lucru. Prelegerile universitare erau bine documentate şi limpede scrise. Urmînd procedeul vestitului său profesor C. Jirecek, el nu vorbea liber de pe catedră, ci citea lecţia întemeiată pe izvoare sigure şi cărţi bune... Studenţii luau note la lecţie, dar notele lor erau incomplete şi uneori greşite; de aceea profesorul cerea să controleze el notele destinate litografierii cursurilor: deci altă muncă de profesor». Supraveghea cu atenţie lecţiile practice de seminar în care se făceau exerciţii de paleografie, tîlcuire de documente şi recenzii de studii noi istorice. Indica bibliografie pentru subiectele de istorie încredinţate pentru studiu studenţilor; le controla apoi «ca plan de compoziţie şi ca expunere stilistică». Se apropia de studenţi cu căldură şi-i îndruma. Pentru îndeplinirea tuturor acestor sarcini, «noul profesor îşi rînduia metodic viaţa. Ca un ceasornic, dimineaţa, strîngea material în biblioteca Academiei Române şi după amiază la Arhivele Statului; seara şi noaptea erau închinate coordonării şi redactării materialului adunat. Urmarea a fost că prelegerile şi lecţiile de seminar erau mereu bine pregătite, iar articole şi studii apăreau tot mai dese în reviste, de unde cu grijă erau extrase pentru înlesnirea cititorilor».

În plus, Nicolae Dobrescu, după moda apuseană, unde îşi desăvîrşise pregătirea, a imprimat mai multă viaţă seminarului de Istoria Bisericii Române şi a pus început Bibliotecii acestuia. Prin grija sa, se obţin fonduri de la Minister şi Casa Şcoalelor pentru procurarea de cărţi şi la stăruinţa sa Petre Gîrboviceanu, fostul său profesor de seminar, ajuns acum în fruntea Casei Bisericii, şi Academia Română dăruiesc Bibliotecii Internatului teologic colecţia revistei Biserica Ortodoxă Română şi, respectiv, Documentele din colecţia Hurmuzaki.

Deosebit de toate acestea, Nicolae Dobrescu avea şi «un plan de studii şi de publicare. Plănuia să cerceteze temeinic, pe secole, Istoria Bisericii Române şi să o aducă la cunoştinţa publicului pe calea tiparului: studiase şi tipărise în anul 1906 *Istoria Bisericii Române în secolul al XIV-lea.* În anul 1907, va publica începutul secolului al XV-lea în Moldova. În anul 1910, publică întreg secolul al XV-lea şi începutul secolului al XVI-lea. În anul şcolar 1910—1911, a supravegheat litografierea cursului său universitar de Istoria Bisericii Române, cuprinzînd secolele XVI—XIX. Mai înainte, în anul 1905, publicase secolul al XIX-lea, iar în anul 1906: *Istoria Bisericii din Oltenia sub ocupaţia austriacă (1716—1739).* Văzînd slăbiciunea manualelor şcolare, Nicolae Dobrescu îşi face timp să întocmească un manual de *Istoria Bisericii Române* pentru clasa a VI-a secundară, publicat în anul 1912; mai dezvoltat, acest manual se tipăreşte tot în anul 1912 de Casa Şcoalelor pentru clasa a şaptea de seminar. Pe patul durerilor, în luna iunie din anul 1914, Nicolae Dobrescu cercetează manualul său de *Istoria bisericească de la 1054 pînă astăzi* pentru seminarii. Aceste manuale şcolare, cele mai bune în domeniul lor, s-au tipărit

după aceea de mai multe ori pînă în anul 1937, sub numele unui «nespecialist» (pr. I. Mihălcescu), numai rare ori făcîndu-se amintire şi de adevăratul lor autor.

La 1 octombrie 1912, Nicolae Dobrescu dimpreună cu alţi trei profesori de teologie, a început a edita «Revista Ortodoxă», care avea să apară «la două luni odată» şi care era menită să fie «catedra de unde să putem vorbi cu toată lumea asupra chestiunilor religioase». În paginile ei, el a inserat multe din articolele sale şi şi-a aşternut multe din gînduri, menite, toate, să contribuie la propăşirea şi înflorirea Bisericii Ortodoxe Române.

Activitatea lui Nicolae Dobrescu trece şi dincolo de catedră. El «iese în public ţinînd conferinţe de popularizare a istoriei bisericeşti, fie la cursurile de vară de la Vălenii de Munte, fie la societăţi culturale. Mai mult încă, are tăria să arate în scris lipsurile legii privitoare la alegerea de mitropoliţi şi episcopi, iar prin studiile sale canonico-istorice ajută la înfăptuirea legii Consistoriului bisericesc superior din anul 1909».

După mai bine de patru ani de funcţionare ca agregat definitiv la catedră, Nicolae Dobrescu, la 1 iulie 1911, a fost înălţat la gradul de profesor. A păstrat această ultimă calitate pînă la moarte.

Felurita activitate şi temeinicele studii, date la iveală, au adus profesorului Nicolae Dabrescu nu numai stima şi preţuirea studenţilor teologi şi a preoţilor doritori de propăşirea vieţii bisericeşti din ţară, ci şi pe cea a unor înalte instituţii de cultură din patria noastră. Academia Română, de pildă, la 11 mai 1913, l-a ales membru corespondent, iar «Liga Culturală» l-a primit în rîndul celor ce activau în cadrul ei.

Toată această activitate s-a întrerupt însă pe neaşteptate. Încă din toamna anului 1913, Nicolae Dobrescu s-a simţit bolnav şi n-a mai putut veni la cursuri. «Nemiloasa boală a cancerului» pe încetul şi cu mari suferinţe i-a mistuit «trupul voinic, sfîrşindu-l în chinuri groaznice în ziua de 10 iulie 1914», cînd încă nu împlinise 40 de ani. Însoţit doar de puţini din cei ce-l cunoşteau şi-l preţuiau — fiind zile de vacanţă —, a fost dus şi înmormîntat la Cimitirul Belu din Bucureşti.

Mormîntul său, purtînd nr. 97, se află în figura 83 a acestui cimitir. Este destul de simplu. Nu are placă de marmură sau piatră deasupra. În schimb este străjuit la cap de o înaltă cruce de marmură, fără nici o podoabă, fixată într-un postament de piatră. Pe faţa dinspre mormînt crucea are săpat următorul text: «*Nicolae Dobrescu profesor universitar, decedat la 10 iulie 1914, în etate de 39 ani. Rugaţi-vă pentru el*».

De jur împrejur, mormîntul este mărginit de o ramă de piatră cu şase stîlpişori.

Prin plecarea înainte de vreme din această viaţă a lui Nicolae Dobrescu, Facultatea de teologie din Bucureşti şi ştiinţa istorică română pierdeau un element de mare valoare. Deplîngînd acest prematur sfîrşit, N. Iorga scria că în Nicolae Dobrescu «ştiinţa românească pierde pe unul din reprezentanţii săi cei mai de seamă din generaţia tînără» şi afirma că învăţămîntul lui era «serios şi fecund». Cuvinte de regret pentru pierderea sa şi de apreciere asupra operei sale s-au scris cu acel prilej în paginile ziarului «Neamul românesc» al lui Nicolae Iorga, ale revistei «Biserica Ortodoxă Română», ale «Revistei ortodoxe» şi ale multor alte periodice bisericeşti şi de specialitate.

La cîteva luni după decesul său, biblioteca seminarului de istoria Bisericii Române de la Facultatea de teologie din Bucureşti se îmbogăţea cu zestrea de cărţi

a lui Nicolae Dobrescu, pe care acesta, la moarte, i-o lăsase. Prin aceasta el îşi dovedea ataşamentul faţă de acest seminar, căruia îi dăduse viaţă şi pe care îl condusese cu deosebită competenţă.

In legătură cu acest act al profesorului Nicolae Dobrescu, trebuie menţionat aci şi un alt fapt amintitor al numelui lui. Este vorba de «Fondul Nicolae Dobrescu» de la aceeaşi facultate, creat în următoarele împrejurări. În ziua de 6 decembrie 1915, cu prilejul slujbei de pomenire ce s-a săvîrşit pentru el în capela fostului seminar Central din Bucureşti, s-a hotărît strîngerea de fonduri pentru ridicarea unui bust la mormîntul său din Cimitirul Belu. În acest scop, s-a constituit un Comitet de iniţiativă în frunte cu profesorul I. Mihălcescu, s-au lansat liste de subscripţie, s-a adunat o parte din fondul necesar şi s-a şi început lucrarea de sculptorul Gh. Dimitriu din Bucureşti. Primul război mondial a stricat însă totul.

După război, comitetul a decis continuarea acţiunii, a convenit ca bustul să fie aşezat în cancelaria Universităţii din Bucureşti şi a lansat din nou «liste de subscripţie cu apeluri cît mai stăruitoare şi repetate». S-a adunat chiar un fond, neîndestulător însă pentru acoperirea costului lucrării.

Din această pricină, comitetul a renunţat la bust şi a socotit că este mai nimerit ca, cu suma adunată, să se «formeze un fond cu numele «Nicolae Dobrescu», din venitul căruia să se dea mici premii la seminarul de istoria Bisericii Române — specialitatea răposatului».

Aşa a luat fiinţă, în cadrul fostei Facultăţi de teologie din Bucureşti, «Fondul Nicolae Dobrescu», care a păstrat vie în memoria profesorilor şi a studenţilor amintirea lui Nicolae Dobrescu şi din care s-au premiat cele mai bune lucrări de seminar sau de licenţă cu subiect din ogorul istoriei Bisericii Române.

Acesta a fost şi astfel a trecut prin această viaţă Nicolae Dobrescu, repetăm, întîiul profesor de istoria Bisericii Române de la Facultatea de teologie din Bucureşti. La 40 de ani de la moartea lui, unul din foştii săi elevi făcea asupra sa aceste aprecieri: «Nicolae Dobrescu a fost un profesor bun şi un apărător al dreptăţii. N-a făcut parte din cler, căci i s-a părut că mai bine poate apăra Biserica, rămînînd mirean. Era creştin practicant, cerceta slujbele bisericeşti, se spovedea şi se împărtăşea. A muncit încordat, a iubit munca şi a preţuit pe oamenii muncitori. Stăruitor în îndeletnicirea lui, cerea şi studenţilor muncă pentru pregătirea examenelor şi a lucrărilor de seminar. Lăuda pe studenţii sîrguincioşi, se bucura de lucrările temeinice ale candidaţilor la licenţă care luau subiecte din Istoria Bisericii Române. A trecut ca un profesor care ar fi cerut studenţilor la examene cunoştinţe precise şi amănunţite. Să nu se uite însă că lecţiile lui erau precise, sprijinite pe izvoare bune şi limpede expuse. Aceasta înlesnea învăţarea şi reţinerea lor. Oricum, studenţii inteligenţi şi sîrguincioşi l-au preţuit şi i-au regretat pierderea timpurie, mărturii stînd cuvintele lor tipărite după moartea lui».

Nicolae Dobrescu este regretat şi azi, căci dacă ar mai fi trăit, în mod sigur că, cu puterea lui de muncă, cu priceperea şi cu dragostea faţă de trecutul nostru bisericesc, ar fi ajuns desigur să dea Bisericii Ortodoxe Române istoria ei completă, sistematică şi sprijinită pe izvoare sigure, aşa cum lucra el, pe care aceasta încă o aşteaptă.

*

Pentru cei patruzeci de ani de viaţă şi pentru cei aproape opt ani de învăţământ, Nicolae Dobrescu, faţă de alţii, a scris destul de mult. În cele ce urmează, vom încerca să înfăţişăm bibliografia scrierilor sale:

1. M. Minuciu Felix, *Apologia Octaviu,* tradusă în româneşte şi precedată de o schiţă biografică şi de un studiu-critic introductiv. Teză de licenţă. Bucureşti, 1907, 76 + 2 pagini (Prefaţa datată: Bucureşti 18 nov. 1901).

2. *Un document referitor la Biserica din Oltenia în timpul ocupaţiunii austriace,* în revista «Biserica Ortodoxă Română» 27 (1903—1904), p. 749—754 (datat: Viena, oct. 1903).

3. *Un arhiereu grec mitropolit la românii din Ardeal,* în revista «Biserica Ortodoxă Română», 27 (1903—1904), p. 887—900 (datat: Viena, nov. 1903).

4. *Un episcopat românesc în secolele XI şi XII,* în rev. «Convorbiri literare», 39 (1905), p. 575—576.

5. *Fragmente privitoare la Istoria Bisericii Române,* Budapesta, Institutul tipografic «Luceafărul», 1905, p. 82 + 2. Dare de seamă favorabilă de Prof. P. Gîrboviceanu în rev. «Biserica Ortodoxă Română», 29 (1905—1906), p. 614—615.

6. *Studii de istoria Bisericii Române contemporane: I Istoria Bisericii din România (1850—1895),* Bucureşti 1905, p. 206. Lucrarea este dedicată lui Nicolae Iorga, «ilustrul său profesor» şi este datată: Viena, 7/20 dec. 1904. Ea fusese premiată în anul 1902 de Universitatea din Bucureşti cu marele premiu «Hilel» şi «nu este nici astăzi învechită». Dare de seamă elogioasă de Prof. P. Gîrboviceanu în revista «Biserica Ortodoxă Română», 29 (1905—1906), p. 615—616.

7. *Întemeierea mitropoliilor şi a celor dintîi mînăstiri din ţară,* Bucureşti, Tipografia Cărţilor Bisericeşti, 1906, p. 128. Dedicată profesorului său, Dimitrie Onciul şi cu prefaţa datată: «Viena, 12/25 aprilie 1905». A apărut mai întîi în revista «Biserica Ortodoxă Română», 29 (1905—1906), numerele din lunile februarie—mai de unde, s-a «reprodus» în extras. «Lucrare temeinică, numai în parte învechită».

8. *Istoria Bisericii Române din Oltenia în timpul ocupaţiunii austriace (1716—1739),* cu 220 acte şi fragmente inedite culese din arhivele din Viena, Bucureşti, Ediţia Academiei Române, 1906, p. 385.

9. *Un memoriu al mitropolitului Atanasie,* Bucureşti 1906, p. 7. Extras din revista «Convorbiri Literare», 40 (1906), număr jubiliar, p. 620—624.

10. *Contribuţiuni la istoria Bisericii Române în secolul al XV-lea,* Bucureşti 1907, p. 42. Publicat întîi în revista «Convorbiri Literare», 40 (1906), p. 976—986; 1042—1057 şi 41 (1907), p. 408—415. Se ocupă aci mai ales de Biserica moldoveană (ierarhii-mitropoliţi de la Iosif pînă la Gheorghe) (1511).

11. *Episcopul Melhisedec* (schiţă), Bucureşti 1907, p. 12. Publicat întîi în rev. «Convorbiri literare», 41 (1907), p. 978—987. Articol prilejuit de comemorarea a 15 ani de la moartea (1892) acestui erudit episcop român.

12. *Documente şi regeste privitoare la Constantin Brîncoveanu,* Bucureşti 1907, p. L + 434 + 2. Lucrarea, avînd o «introducere», a fost publicată împreună cu profesorul C. Giurescu.

13. *Lecţia de deschidere a cursului de Istoria Bisericii Române, ţinută în ziua de 3 noiembrie 1907,* Bucureşti 1908, p. 20. Publicat întîi în rev. «Convorbiri literare», 41 (1907), p. 1221—1238 şi extras în 1908.

14. *O privire istorică asupra Calendarului bisericesc,* Vălenii de Munte 1908, p. 13 + 3. Extras din *Calendarul Ligei Culturale* pe anul 1908.

15. *Defectuositatea alegerii episcopilor şi mitropoliţilor la noi.* Studiu istoric-critic, publicat întîi în ziarul «Viitorul», Bucureşti, 1909, p. 31. O critică a prevederilor Legii organice din 1872 privitoare la alegerea mitropoliţilor şi episcopilor.

16. *În chestia modificării legii sinodului. Lămuriri canonico-istorice asupra sinodului şi* asupra *organizaţiunii bisericeşti din Biserica Ortodoxă,* Bucureşti, 1909, p. 47 + 1. În prefaţă autorul arată că articolele din această broşură au fost publicate mai întîi în ziarul «Viitorul» (Bucureşti, 1909).

17. *Rolul Bisericii în trecutul românesc,* Bucureşti, 1909, p. 21. Publicat întîi în rev. «Convorbiri literare», 43 (1909), p. 630—648.

18. *Mitropolitul Andrei Şaguna,* Bucureşti, 1909, p. 19. Extras din rev. «Convorbiri literare», 42 (1908), p. 554—570.

19. *Mitropolitul Anania*, în rev. «Păstorul ortodox» (Piteşti), 8 (1909), p. 400—415. Articolul semnat «un anonim», după stil şi metodă de lucru, este însă al lui N. Dobrescu.

20. *Din Istoria Bisericii Române. Secolul al XV-lea.* Studiu istoric, Bucureşti 1910, p. 178. Publicat întîi în rev. «Bis. Ort. Rom.», 33 (1909—1910) şi 34 (1910—1911).

21. *Introducerea creştinismului la români* (Lecţie ţinută la Universitatea populară din Vălenii de Munte în iulie 1909), publicată în broşura *Cursurile de vară din Vălenii de Munte Anul al doilea (1909).* Vălenii de Munte, Editura tipografiei Neamul Românesc, 1910, p. 93—125.

22. *Reprezentanţii a două curente în Biserica din Ţara Românească la începutul sec. XVI: patriarhul Nifon, mitropolitul Maxim, mitropolitul Macarie*, în rev. «Convorbiri literare», 44 (1910), p. 348—364.

23. *Viaţa şi faptele lui Antim Ivireanul, mitropolitul Ungrovlahiei*, Bucureşti, Biblioteca Societăţii «Steaua», nr. 20, 1910, p. 120. Dare de seamă favorabilă de prof. P. Gîrboviceanu, în rev. «Bis. Ort. Rom.», 34 (1910—1911), p. 479—480.

24. *Istoria Bisericii Române*, sec. XIV—XIX, Curs litografiat, Bucureşti 1911—1912, p. 383 + 176 + 232 + 606 + 104.

25. *Timpul şi împrejurările creştinării noastre.* Conferinţă ţinută la 12 dec. 1912, publicată în: *Pentru minţile şi inimile ostaşilor noştri.* Conferinţe ţinute elevilor şcoalelor militare de infanterie. Seria II-a. Decembrie 1912, Bucureşti, Editura «Revistei Infanteriei», 1912, p. 25—42.

26. *Episcopia greco-maghiară*, în «Revista Ortodoxă», 1 (1912—1913), nr. 5—6 (februarie—martie 1913), p. 170—177.

27. *Episcopie nouă în Dobrogea sau transformarea unei episcopii existente?*, în «Revista Ortodoxă», 2 (1913—1914), nr. 1 (oct. 1913), p. 6—9.

28. *Posturi de conferenţiari la Facultatea de Teologie* în «Revista Ortodoxă», 2 (1913—1914), nr. 1 (oct. 1913), p. 18—21.

29. *Biblia în românește. Cum ar trebui editată azi*, în «Revista Ortodoxă», 2 (1913—1914), nr. 2 (noiembrie 1913), p. 38—41.

30. *Chestia bisericească din Bucovina în timpul din urmă*, în «Revista Ortodoxă», 2 (1913—1914), nr. 3 (dec. 1913), p. 76—82.

31. *Istoria Bisericii Române pentru clasa a VI-a secundară*, Bucureşti, 1912, p. 142 + 2.

32. *Istoria Bisericii Române, întocmită pentru clasa a VII-a de seminar*, Vălenii de Munte, 1912, p. 267. Publicată de Casa Şcoalelor.

33. *Istoria Bisericească. II. De la 1054 pînă astăzi*, întocmită conform programei în vigoare pentru clasa VI-a de seminar, Bucureşti (Casa Şcoalelor), 1914, p. 416.

34. *Organizarea Bisericii bulgăreşti*, în rev. «Bis. Ort. Rom.», 38 (1914—1915), p. 468—483.

35. *Istoria Bisericii Române pentru clasa VI-a secundară*; Ed. II revăzută de I. Mihălcescu, Bucureşti 1921, p. 128.

36. *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, întocmită pentru clasa a VII-a de seminar, ed. II, Bucureşti (Casa Şcoalelor), 1922 (pe copertă: 1923), p. 286 + 2.

37. *Istoria Bisericii Române*, revăzută, completată şi adaptată programei pentru clasa a IV-a normală de pr. I. Mihălcescu, Bucureşti 1926, p. 82.

38. *Istoria Bisericii Române pentru clasa a VI-a secundară*, ed. IV, revăzută de preotul Ioan Mihălcescu, Bucureşti 1926, p. 112 + 2 (Ediţia III-a a apărut în anul 1923. N-am văzut exemplare).

39. *Răspuns la memoriul episcopului Gherasim al Romanului*, Bucureşti, 1909, 41 p., semnat: «Un laic iubitor de cele sfinte» şi lucrat dimpreună cu profesorul I. Mihălcescu. Studiul poartă drept motto următoarele cuvinte: «Non quis, sed quid».

40. Recenzii: Netzhammer Raymund, Axiopolis. Ein Besucs, in einer Martyrerstadt, în rev. «Convorbiri literare», 42 (1908), p. 614—615. Raymund Netzhammer, Der Bau der rumänisch-unierten Kirche in Bukarest 1910, în rev. «Bis. Ort. Rom.», 33 (1909—1910), p. 1190—1193.

41. *Cronica bisericească* (externă). În «Biserica Ortodoxă Română», XXXIII (1909—1910), p. 943—946: *Biserica Ortodoxă în Balcani şi în Antiohia*, p. 1072—1075. *Biserica Rusă şi propaganda papistă. O mişcare în Biserica Ortodoxă din Serbia*; p. 1179—1182: Biserica Ortodoxă în Serbia, Bosnia, Dalmaţia şi Muntenegru; p.

1416—1428: Patriarhia Ierusalimului, patriarhia Antiohiei. În «Biserica Ortodoxă Română», XXXIV (1910—1911), p. 111—115; *Criza din patriarhatul Ierusalimului*; p. 472—474; *Înfiinţarea unei Case a Bisericii în Grecia*, p. 708—710: *Din Patriarhia Alexandriei, din Grecia, din Peninsula Balcanică*; p. 942—951: *Din Biserica Rusiei.*

În «Revista Ortodoxă», 1 (1912—1913), nr. 5—6 (februarie—martie 1913), p. 196—199: *Noua lege sinodală a Bisericii sîrbeşti din Carlovitz*, p. 199—200: *Noua lege a clerului de mir din Muntenegru*; p. 200—201: *Concurs la ocuparea parohiilor (pentru Serbia)*; p. 201: *Propaganda ortodoxă în Japonia: Nicolae Japonski*; an. 2 (1913—1914) nr. 2 (noiembrie 1913), p. 56—57; *Grecia: Propunerea de a supune Biserica din Grecia Patriarhiei de Constantinopol*; p. 57: *Întinderea jurisdicţiei Patriarhiei de Alexandria*; p. 57: *Între grecii şi arabii din Patriarhia Ierusalimului.*

În revista «Păstorul Ortodox» (Piteşti), 10 (1911), p. 177—182: *Apropiere între Patriarhie şi Exarhatul bulgar.*

Bibliografie: Dosarele nr. 113, 114, 115, în Arhiva Sfîntului Sinod. Prof. on. **T. G. Bulat**, *Contribuţii la istoricul Facultăţii de Teologie... din Bucureşti*, în «Biserica Ortodoxă Română» LXXV (1957), p. 1071—1212; N. Iorga, *† Nicolae Dobrescu*, în «Bulletin de l'Institut pour l'étude de l'Europe sud-orientale», 1 (1914), nr. 6 (iunie), p. 124—125; G(îrboviceanu), P., *† Profesorul N. Dobrescu*, în «Biserica Ortodoxă Română», XXXVIII (1914), p. 383—386; (Diac. N. M. Popescu?), *Cel ce nu mai este: † Nic. Dobrescu*, în «Revista Ortodoxă», 2 (1913—1914), nr. 10 (sept. 1914), p. 287—290; Ic. Şt. Gh. Leu, *Fondul «Nicolae Dobrescu»*. Dare de seamă în revista «Biserica Ortodoxă Română», nr. II, XLI (1923), nr. 14 (512), p. 1065—1066. Preotul Niculae M. Popescu, *Niculae Dobrescu (1875—1914)*, în «Mitropolia Olteniei», VI (1954), p. 627—635.

Pr. Prof. N. ŞERBĂNESCU

IULIAN ŞTEFĂNESCU (1880—1937)

Au trecut peste trei decenii şi jumătate de la stingerea din viaţă a bizantinistului român Iulian Ştefănescu şi numele său apare tot mai rar şi numai în studii de strictă specialitate, care pun în lumină, cînd împrejurările o cer, unele din roadele muncii sale competente şi de o desăvîrşită probitate ştiinţifică şi rezultatele ei neştirbite de scurgerea vremii, într-un cîmp de activitate sever şi arid, ocolit cu grijă de spiritele facile, dornice de succese grabnice în rîndurile unui public mai puţin exigent. După ce, la moartea învăţatului, cîteva necroloage[1] au dat mărturie de cunoştinţele, rîvna şi neobişnuitele însuşiri morale ale celui ce ne părăsea, uitarea a cuprins pe încetul numele şi strădaniile regretatului bizantinist. Dacă, acum, încercăm să o înlăturăm măcar în parte, o facem şi din încredinţarea că Iulian Ştefănescu a reprezentat mai mult ca oricine liniile proprii de dezvoltare ale bizantinologiei româneşti la începuturile sale, fără să se fi numărat printre ctitorii acestei discipline, în România, şi nici printre creatorii care să fi rămas consacraţi prin importanţa descoperirilor sau prin numărul publicaţiilor lor.

În primul rînd, Iulian Ştefănescu a fost un filolog. Volumul dat la lumină cinci ani după dispariţia sa şi care cuprinde, strînse laolaltă, cu grijă şi pietate, toate studiile sale atît de puţine la număr şi publicate, la răstimpuri, în una şi aceeaşi revistă — are drept titlu *Opere istorice*[2]. Să ni se îngăduie să socotim că alegerea titlului nu este cea mai fericită şi că articolele cuprinse sînt mai degrabă ale unui filolog decît ale unui istoric. Prin formaţie, dar şi prin preocupările pe care le-a

1. Le-am notat la finele articolului meu: *Iulian Ştefănescu*, publicat în «Hrisovul», 1 (1941), p. 481.

2. Iată pagina sa de titlu: *Biblioteca Revistei istorice române* III, Iulian Ştefănescu, *Opere istorice*. Ediţie îngrijită de D. Bodin, cu o prefaţă de Constantin Giurescu, Bucureşti 1942.

cultivat pînă la capătul vieţii, alcătuitorul lor era un filolog, desigur în concepţia largă a termenului, care include interesul pentru istoria literaturii vechi şi, în genere, şi pentru anume aspecte din istoria vechii noastre culturi. Şi acum ne vom lămuri de ce Ştefănescu este reprezentativ pentru începuturile bizantinologiei româneşti. La începuturile constituirii sale ca ştiinţă, în ultimele decenii ale secolului trecut, bizantinologia a însemnat o ramură crescută pe trunchiul venerabil al filologiei clasice europene şi care numai treptat şi-a cîştigat autonomia, neîncetînd nici atunci să rămînă o disciplină filologică. Prima catedră universitară de bizantinistică din Europa, a fost cea de filologie bizantină creată la München [3], în 1892. Un an mai tîrziu, A. Papadopulos-Kerameus, care şi-a cîştigat atîtea merite în legătură cu problemele elenismului în România, a fost primul docent de filologie medio şi neogreacă la universitatea din Petersburg. În 1895, W. Pecz, titularul catedrei de filologie clasică la universitatea din Budapesta, a primit sarcina să ţină şi prelegeri de filologie medio şi neogreacă. Aceste preocupări au revenit, de la început, şi posturilor didactice corespunzătoare înfiinţate la Bucureşti: în 1906 — o conferinţă — apoi în 1915, o catedră. Primii învăţaţi români cu preocupări de bizantinologie, un C. Erbiceanu, N. G. Dosios, un C. Litzica, un D. Russo, au fost filologi sau — dacă ne referim la cel dintîi — un teolog cu vădite înclinaţii filologice.

Preocupările de catalografie, absolut indispensabile în faza de constituire la noi a bizantinologiei ca disciplină autonomă, precum şi editările de texte literare, documente sau inscripţii, în care s-au distins toţi cei mai sus amintiţi, constituie activităţi filologice, în sensul, măcar, pe care un Benedetto Croce îl dădea termenului. Vom mai adăuga, în sfîrşit amănuntul că, în 1928, cînd cel ce semnează aceste rînduri păşea ca student în universitatea din Bucureşti, postul didactic ocupat de regretatul nostru dascăl Dem. Russo, era o catedră de filologie bizantină, încadrată în secţia de filologie modernă a Facultăţii de litere de pe atunci [4]. Strălucita excepţie pe care a constituit-o activitatea de istorie al Bizanţului, desfăşurată de N. Iorga, se lămureşte dacă ne gîndim că ilustrul învăţat considera istoria Imperiului de Răsărit ca un capitol — desigur de un special interes — din istoria universală, pe care o trata ca pe un tot unitar. Ca *Istoria Imperiului otoman* sau diferitele istorii ale propriului său popor, cele două istorii ale Imperiului bizantin, pe care le datorăm lui N. Iorga [5], nu reprezintă stenograme sau prelucrarea vreunui curs universitar, pe care nu ştim să-l fi consacrat, vreodată, în îndelungata sa carieră didactică, *exclusiv* lumii bizantine.

Bizantinologia ca o disciplină prevalent istorică s-a încetăţenit abia mai tîrziu în învăţămîntul nostru universitar, în legătură cu informaţiile izvoarelor bizantine asupra originilor poporului nostru, a primelor formaţii politice de la Dunărea de Jos şi a începuturilor vieţii noastre de stat, în stînga Dunării. Cît priveşte contribuţiile

3. Vezi K. Krumbache, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, ed. a II-a München, 1897, p. 1140.

4. Marin Popescu — Spineni, *Contribuţii la istoria învăţămîntului superior. Facultatea de Filozofie şi Litere din Bucureşti, de la început pînă în prezent*, Bucureşti, 1928, p. 177. Vezi şi *ibidem*, p. 45—46 — raportul din 1911 al conferenţiarului C. Litzica, despre situaţia studiilor de filologie bizantină la Universitatea bucureşteană, în anii 1906—1911.

5. Mă refer la : a) *The Byzantine Empire*, London, 1907 şi b) *Histoire de la vie byzantine, Empire et civilisation*, t. I—III, Bucureşti, 1934.

filologice ale lui Iorga, în înțelesul folosit de noi mai sus, consacrate Bizanțului și grecității postbizantine, nu mai e nevoie să stăruim asupra importanței și volumului lor în literatura noastră de specialitate. Nici ele nu sînt însă legate de activitatea propriu-zis didactică a marelui savant, care rămînea în primul rînd un istoric.

Aceste precizări, care sperăm să nu fie de prisos pentru cei ce vor să se orienteze în istoria bizantinologiei românești, lămuresc, credem, sensul activității de filolog a regretatului învățat căruia îi închinăm aceste pagini, dar fac în același timp dintr-însul și un vrednic reprezentant al unei direcții constante urmate de eleniștii români cu preocupări de bizantinistică, atît în universitate cît și în afara universității.

Un alt aspect propriu școlii românești de bizantinologie, și pe care Iulian Ștefănescu l-a reprezentat cu distincție, este înglobarea în bizantinistică a lumii grecești post-bizantine a acelui «Bizanț de după Bizanț», căruia toți bizantiniștii români i-au consacrat cea mai mare parte a cercetărilor lor. Formele bizantine nu cedează locul pe care-l ocupaseră în cîteva din sectoarele vechii culturi românești decît către sfîrșitul sec. al XVIII-lea și rămășițe ale influenței grecești sînt prezente, cum este știut, și mai tîrziu, în primele decade ale veacului următor. Filologul, specialist în limba și cultura medio-greacă, trebuie dar să fie un bun cunoscător și al limbii și literaturii neo-grecești. În afară de aceasta, simbioza culturală româno-greacă, pe care o parte din societatea țărilor românești a practicat-o vreme de cîteva veacuri, cere bizantinistului român o cunoaștere adîncită a vechii noastre culturi și a spiritualității care domină în epoca amintită.

Și sub acest raport Iulian Ștefănescu, prin ceea ce a putut publica și poate — mai cu seamă — prin bogata experiență comunicată învățăceilor săi sau celor ce-i solicitau sfatul, se dovedește un adevărat maestru și vrednic reprezentant al unei direcții a studiilor elenice din România, pe care am încercat să o schițăm.

În sfîrșit — și aici Ștefănescu este un adevărat anticipator, — nici unui bizantinist care vrea să adîncească vechea noastră cultură nu-i este îngăduit să ignore limba și cultura popoarelor slave-ortodoxe cu care ne învecinăm. Regretatul învățat și-a dat seama la vreme de tot ceea ce lipsea, sub acest raport, altor colegi de breaslă care s-au bucurat și în timpul vieții și după moarte de un nume mai răsunător decît al său. Nu știm cînd a început să deprindă vechea slavă bisericească și medio-bulgara, pe de o parte, slavo-rusa pe de alta, sau cînd s-a inițiat și în limbile slave moderne ale popoarelor ale căror învățați au dovedit interes și pricepere pentru cultura bizantină. Fapt este că, în scrierile sale, Ștefănescu se dovedește un neobișnuit de adînc cunoscător al limbii slave sub aspectele pe care le-am indicat. Putem afirma că nici un învățat român contemporan nu era atît de bine înarmat ca el pentru a cerceta cu toată rigoarea trebuincioasă raporturile culturale româno-bizantine efectuate prin mijlocirea literaturilor medievale sud-slave sau prin bogata literatură teologică rusă din secolele XVI—XVIII.

S-ar părea că lui Iulian Ștefănescu i se deschideau, astfel perspectivele celei mai rodnice activități științifice într-un domeniu esențial al literaturii române vechi, aflat într-o hotărîtoare dependență de cultura bizantină. Împrejurări dureroase au făcut, însă, ca rezultatele dobîndite de munca fără preget a neuitatului învățat să rămînă totuși firave: Ștefănescu venise prea tîrziu într-un cîmp de cercetări extrem de exigent, obligațiile sale didactice i-au lăsat prea puține răgazuri pentru munca

sistematică pe care şi-o organizase cu o admirabilă luciditate, şi, în sfîrşit, o moarte fulgerătoare l-a doborît tocmai cînd, în deplinătatea pregătirii sale împlinite relativ tîrziu — şi, desigur nu din vina sa — capătă în sfîrşit recunoaşterile publice şi răgazurile trebuincioase pentru a se consacra sarcinilor majore pe care şi le propusese.

*

Dacă opera tipărită a lui Iulian Ştefănescu stă la îndemîna oricui, şi poate fi relativ uşor străbătută, recunoscîndu-i-se de cei ce au calitatea să-l judece admirabilele sale merite, viaţa învăţatului elenist ne este mult mai puţin cunoscută. Necăsătorit, fără urmaşi, rudele sale mai apropiate sau mai îndepărtate, care puteau aduce mărturii asupra adolescenţei şi tinereţii sale, s-au stins de mult. O moarte năpraznică a răvăşit iremediabil actele personale pe care Ştefănescu le va fi păstrat la sine pînă în ziua morţii. Viaţa — sub atîtea raporturi exemplară — a acestui savant de o rară discreţie nu poate fi reconstituită decît cu mari lacune. Împrejurările au făcut să mă număr printre elevii mai apropiaţi ai săi şi să-i stau în preajmă în ultimii ani de viaţă. Din ceea ce am putut afla din destăinuirile sale, din spusele unora dintre colegii lui, care au rămas adînc îndureraţi de sfîrşitul său neaşteptat, am alcătuit, la 4 ani de la despărţirea noastră, o evocare pe care îmi îngădui s-o folosesc astăzi [6], după mai bine de 30 de ani, încredinţat că mă străduisem atunci, să dobîndesc cît mai multe ştiri sigure despre viaţa şi cariera fostului meu dascăl. La acestea se adaugă şi puţinele date ce le-am mai aflat în anii următori. E drept că, în 1933, Iulian Ştefănescu îşi imprimase un *Memoriu* de titluri şi lucrări, alcătuit însă dintr-o singură pagină, probabil cel mai lapidar în formulare din cîte s-au alcătuit vreodată [7]. Dintr-însul, în afara celor trei lucrări tipărite pînă atunci, nu aflăm decît numerele diplomelor şi adreselor de numire pe care le primise în cursul anilor şi ele atît de puţine la număr!

Iulian Ştefănescu era bucureştean. În anii în care l-am cunoscut locuia într-o casă care-şi mai păstrează înfăţişarea pe care i-am ştiut-o cu 45 de ani în urmă, în apropiere de Foişorul de Foc. E probabil să-şi fi făcut aici, în Bucureşti, studiile secundare. Licenţa în filologia clasică a obţinut-o în 1903, dovedindu-se mai ales un excelent latinist. După obişnuitul examen de capacitate, e numit profesor secundar cu titlu provizoriu în 1904, căpătîndu-şi definitivatul 4 ani mai tîrziu. Dacă nu toţi anii petrecuţi ca dascăl de limba latină în provincie, în orice caz pe cei mai mulţi şi i-a petrecut la vestitul liceu «Unirea» din Focşani, ilustrat pe atunci de profesori care au onorat învăţămîntul nostru secundar, înainte şi după primul război mondial, cum au fost viitorul academician Constantin Moisil, Dimitrie Dimiu şi alţii. După război, nu ştim la ce dată, Ştefănescu se transferă în Bucureşti.

Cînd l-am cunoscut preda limbile latină şi franceză la Seminarul Central din Capitală, înconjurat de o foarte caldă preţuire din partea colegilor şi însoţit pînă tîrziu după moarte de aducerea aminte mişcată a foştilor învăţăcei. Anii de profesorat ai lui Ştefănescu au fost rodnici. De pe atunci începuse să-şi alcătuiască o bibliotecă de specialitate dintre cele mai frumoase din cîte am văzut. În vacanţele de vară, pînă la izbucnirea marelui război, Ştefănescu întreprindea, cu mijloace proprii, mici călătorii de studii, mai ales în Europa Centrală, şi mărturisea că i se în-

6. Vezi nota 1 de mai sus.

7. Iulian Ştefănescu, *Memoriu de titluri şi lucrări*. «Cartea Românească», Bucureşti, 1935. Broşura cuprinde, în afara paginii de titlu, *una* pagină nenumerotată.

găduia să frecventeze unele seminarii universitare care-şi prelungeau activitatea mai adînc în miezul verii.

În august 1914, izbucnirea primului război mondial i-a grăbit întoarcerea în ţară şi el îşi amintea şi de tulburarea pe care a adăugat-o acestei situaţii, vestea morţii lui Pius al X-lea care a zguduit pe catolicii din Austro-Ungaria, care călătoreau cu el în vagoanele tixite de cale ferată. Drumurile în ţările de limbă germană îi sporiseră cunoaşterea acestei limbi care se adăuga la practica atîtor altor limbi moderne. Nu ştim dacă, în această vreme, s-a orientat, pentru un timp, spre limba gotă, în care se iniţiase temeinic. Stabilirea sa, după război, în Bucureşti i-a schimbat, însă, definitiv orientarea studiilor. Într-un oraş cu bibliotecile şi mijloacele de lucru pe care le avea Bucureştiul, era firesc ca profesorul cu o atît de limpede vocaţie spre filologie să năzuiască la un doctorat şi anume în filologia clasică, în care-şi dobîndise, cu ani în urmă, licenţa. Se gîndea la o teză despre Esop. Prietenul său Nicolae Cartojan îl pune însă în legătură cu Demostene Russo, titularul catedrei de filologie bizantină al Facultăţii de litere, care-i schimbă definitiv proiectele de studii. Russo, care-şi pierduse pe primul său asistent, mistuit de boală, se gîndea la un înlocuitor şi alegerea s-a oprit asupra lui Ştefănescu. Memoriul său, amintit, ne arată că numirea s-a făcut pe ziua de 1 octombrie 1924 cînd el depăşise vîrsta de 44 de ani. Asistent l-am apucat 4 ani mai tîrziu, cînd i-am urmat lecţiile. După o tradiţie, bănuiesc, arhaică, ce nu-şi mai afla perechea în universitate, Ştefănescu îşi însoţea profesorul — la catedră — la cursurile acestuia, şi scria pe tablă numele proprii mai dificile care reveneau în cursul citit de Dem. Russo. La seminariile profesorului asista tăcut şi relua — la seminariile lui proprii cu studenţii — traducerile din lirica neogreacă la care dascălul său ţinea atît de mult, împletind interpretările cu noţiuni de gramatică a limbii greceşti populare.

La cele două funcţii pe care le acumula — de profesor în învăţămîntul seminarial şi de asistent universitar, Iulian Ştefănescu a mai adăugat una care merită să fie amintită. În toamna aceluiaşi an, 1924, Constantin Moisil, ajuns de curînd director general al Arhivelor Statului, ia iniţiativa înfiinţării unei şcoli de ştiinţe ajutătoare ale istoriei care trebuia — păstrînd desigur toate proporţiile — să meargă pe urmele celebrei Ecole des Chartes, din Paris; urma deci să creeze arhivişti paleografi, iar, puţin mai în urmă, şi experţi grafologi. Primul grup de 6 profesori ai Şcolii, în frunte cu Constantin Moisil, sînt numiţi la 1 noiembrie 1924 şi printre ei, alături de Nicolae Cartojan, Constantin Marinescu, Petre Cancel şi Ion Vlădescu, se află şi Iulian Ştefănescu. Cu excepţia lui Constantin Moisil, care rămîne în fruntea Şcolii pînă la pensionarea sa în 1940, ceilalţi dascăli care au ctitorit şcoala, au o activitate care durează de la cîteva luni (Constantin Marinescu), la cîţiva ani. Toţi erau şi membri ai Corpului didactic universitar şi promovările lor, mutările sau sporurile de sarcini în ocupaţia lor de căpetenie, i-au făcut să părăsească şcoala înaintea lui I. Ştefănescu. Acesta, cu vocaţia lui nedezmînţită de fidelitate, a rămas profesor de paleografie greacă pînă la încetarea lui din viaţă, adică peste mai bine de 12 ani. Primele serii de arhivişti, care au deprins de la el rudimentele scrisului şi gramaticii neogreceşti, au păstrat aceleaşi amintiri, ca şi numeroşii săi elevi din alte instituţii, despre cunoştinţele lui, tăinuite parcă de o neobişnuită modestie, tonul său sfătos, pătruns de indulgenţă şi de umor, răbdarea sa plină de tact şi de căldură umană. În organizarea de atunci a Şcolii, cînd profesorii primeau o îndemnizaţie

cu un caracter mai degrabă simbolic, desigur că munca didactică nu putea fi împovărătoare. Oricum, conştinciozitatea lui Ştefănescu nu-l cruţa de eforturi pe care şi le impunea din respectul constant păstrat atît disciplinei, cît şi auditorilor, în genere elemente mature şi cu studii superioare.

Cîţiva ani mai tîrziu, din 1935, Ştefănescu a ocupat pentru un răstimp mai scurt un post de paleograf în Secţia de manuscrise a Bibliotecii Academiei Române, unde am lucrat o scurtă bucată de vreme alături. Excelent cunoscător al scrisului neogrecesc era folosit pentru rezumarea documentelor greceşti din volumele care trebuiau descrise în cel de al 4-lea tom al Catalogului manuscriselor româneşti, care fusese pus în lucru [8].

Am stăruit asupra acestor îndeletniciri uitate ca să fac să se înţeleagă suma de eforturi atît de împrăştiate la care a fost supusă sănătatea, care — curînd — s-a dovedit şubredă, a lui Iulian Ştefănescu.

Să nu se creadă că aceste ocupaţii destul de numeroase, îl cruţau pe învăţatul care trecuse de «jumătatea drumului vieţii noastre», de strădaniile muncii de cabinet, în frumoasa bibliotecă pe care nu a încetat să şi-o îmbogăţească. Mai ales în primii ani de colaborare cu un dascăl de exigenţă proverbială, a lui Dem. Russo, Iulian Ştefănescu va trebui să depună eforturi considerabile pentru a-şi împrospăta şi mai ales a-şi completa ceea ce învăţase cu peste 20 de ani în urmă pe băncile secţiei de filologie clasică a vechii Universităţi din Bucureşti. Iată ce scriam eu însumi despre el în 1941 :

«Adînca probitate intelectuală a lui Ştefănescu îi spunea că, deşi fost student la greacă al Universităţii noastre, nu cunoştea cum ar fi vrut o limbă de surprinzătoarea bogăţie a limbii eline. După manuale germane, la cei peste 40 de ani ai lui, îşi revede şi-şi sporeşte cunoştinţele cu nesfîrşite teme şi retroversiuni, pe care singur şi le îndrepta, apoi, în caiete cu grije întocmite. Îi trebuia să cunoască limba medie şi mai ales neogreacă. Şi de data aceasta, porneşte cu acelaşi tineresc curaj, ia lecţii de limba vorbită, citeşte — cu condeiul în mînă — istoria greceasca a elegantului stilist Paparrhigopulos şi ajunge, în cîţiva ani, să se numere printre cei mai buni cunoscători, la noi, ai limbii greceşti în toate fazele dezvoltări ei, pînă în zilele noastre.

Aceste neobişnuite daruri trebuiau să fie folosite după cuviinţă de disciplina noastră, care întîlneşte rar asemenea însuşiri, unite cu o atît de aleasă rîvnă. Cu pătrunderea sa cunoscută, Russo îi încredinţează una din cele mai dificile teme din cîte puteau fi propuse unui cercetător al culturii greco-române : problema cronografelor româneşti de care se ocupase el însuşi, croind drumul pentru viitorii cercetători. Un bizantinolog însemna prea puţin pentru un atît de covîrşitor cîmp de cercetare. Era nevoie în acelaşi timp de un cunoscător temeinic al vechii culturi româneşti, de un istoric al întregului ei domeniu sacru şi profan, de un iniţiat în hagiografie şi în cele mai felurite probleme ce ţin de disciplinele teologice. Cu aceeaşi nedezmînţită, senină stăruinţă Iulian Ştefănescu ajunge în cîţiva ani cel mai calificat cercetător în acest cîmp de lucru pe care avea să-l cultive pînă în ultima lui zi» [9].

8. Datele sînt luate din revista «Hrisovul», 1 (1941), p. 502. Vezi şi p. 522.
9. *Art. cit.*, p. 479—480.

Cronografele româneşti alcătuiau, însă, un subiect de cercetare, care, potrivit cu planul amplu şi cu metoda minuţioasă de lucru a regretatului învăţat, nu putea fi elucidat, aşa cum dorea el, numai în cîţiva ani. Împins şi de obligaţii profesionale, I. Ştefănescu a fost sfătuit şi s-a hotărît pînă la sfîrşit, trecut de 52 de ani cum era, să-şi treacă teza cu o lucrare de sine stătătoare — desigur — dar ieşită din lunga lui practică a cronografelor şi a cărţilor de cult pe care le cercetase în legătură cu ele. Este vorba de *Legenda despre Sfîntul Constantin în literatura română*, lucrare datorită căreia îşi dobîndeşte, la 3 decembrie 1932 cu cea mai înaltă menţiune, doctoratul în filozofie şi litere, în faţa unei comisii prezidată de decanul Facultăţii, C. Rădulescu-Motru, şi alcătuită din profesorii: Dem. Russo, N. Cartojan, C. Giurescu şi P. P. Panaitescu. Lucrarea, de mică întindere — nu atingea nici 50 de pagini ale «Revistei Istorice Române», unde fusese publicată cu puţin înainte, a uimit prin cunoştinţele sale neobişnuite. «Lumea ştiinţifică românească — scriam eu în rîndurile de pioasă aducere aminte pe care i le-am închinat — descoperea un cunoscător de o uluitoare erudiţie în tot ceea ce privea cărţile de ritual ale Ortodoxiei, orientîndu-se, deopotrivă de uşor, în textele vechi româneşti, greceşti sau slave, cu o documentare bibliografică surprinzătoare, pe care o folosea o minunată inteligenţă critică, stăpînă pe o exprimare limpede şi sigură» [10]. N. Iorga, însuşi, care avea rezerve faţă de revista în care Ştefănescu îşi publicase teza, nu a ezitat să recunoască într-însa «o lucrare de o rară bogăţie bibliografică şi de o critică deosebit de atentă» [11].

Cu asemenea recunoaşteri, cu o activitate pilduitoare, nu numai în învăţămîntul secundar, dar şi în cel superior, şi la anii săi care depăşiseră de mult vîrsta tinereţii, Iulian Ştefănescu avea dreptul la un post didactic care să-i îngăduie să împărtăşească studenţilor cunoştinţe pentru care ei în zadar s-ar fi adresat altcuiva. Între timp, învăţatul bizantinist a mai dat la lumină două valoroase studii asupra cărora vom reveni. Totuşi au trecut cîţiva ani pînă s-a putut crea pentru el o conferinţă de studii bizantine, prin transformarea conferinţei, rămasă vacantă, de limba şi literatura italiană. În toamna anului 1936, Iulian Ştefănescu îşi putea, în sfîrşit, începe un curs al său, în faţa unui mănunchi de studenţi. Dem. Russo îi încredinţase o temă care nu putea fi decît pe placul noului dascăl: era vorba de prezentarea cărţilor de cult ale Bisericii Ortodoxe, care au jucat rolul cunoscut în istoria vechii literaturi româneşti, dar care se cereau cercetate sistematic, în izvoarele lor greceşti şi în traducerile lor sud-slave. Bănuiesc că era prima treaptă pe care Iulian Ştefănescu dorea să-şi conducă studenţii, înlăturînd ezitările şi confuziile unora dintre bibliografii şi istoricii noştri literari mai vechi. De aici, de pe pămînt sănătos, se putea trece la cercetarea legăturilor culturale şi spirituale greco-române, cu toţi sorţii de izbîndă pe care-i poate chezăşui o metodă sigură, călăuzită de cel mai viu simţ critic.

In acelaşi timp, Ştefănescu îşi continua cercetările sale răbdătoare asupra cronografelor care-i aduseseră, în ultimii ani, neaşteptate greutăţi. Aceste voluminoase compilaţii de literatură universală, răspîndite în limba română în secolul al XVII-lea, nu se află decît în parte — în mare parte, e drept, — în ţară, unele dintre ele fiind de mult consemnate în biblioteci publice sau particulare de peste hotare. Mijloacele de reproducere mecanică de acum patru decenii nu ofereau siguranţa şi facilităţile

10. *Ibidem*, p. 481. 11. Vezi «Revista istorică», 18 (1932), p. 79.

celor de azi. Trebuia să se recurgă la împrumuturi de manuscrise, care implicau demersuri deseori delicate şi oricum anevoioase. Iulian Ştefănescu îşi cîştigase, însă, la vîrsta pe care o atinsese, şi fără să-şi piardă rîvna şi gustul pentru studiu, un soi de senină resemnare. Îşi asigura mereu prietenii că este aproape de sfîrşit şi încercase redactări succesive, măcar a unei părţi din lucrarea care trebuia să fie opera majoră a vieţii lui. Una din aceste redactări, executată, cred, cu cîţiva ani înaintea morţii, am descoperit-o între hîrtiile rămase de pe urma sa şi, înmînată de mine revistei unde-şi publicase studiile, a putut vedea lumina tiparului şi aduce servicii cercetătorilor, deşi e departe de a fi însemnat ultimul cuvînt al marelui învăţat în investigaţiile sale fără sfîrşit. Poate că se va fi gîndit la o nouă limitare, măcar provizorie, aşa cum procedase şi cu lucrarea sa de doctorat — a întreprinderii ciclopice pe care şi-o asumase, pentru a avea mulţumirea de a-şi vedea opera imprimată în timpul vieţii. «Cu puterile destinului, însă, nu se poate încheia o înţelegere veşnică», spunea poetul, «şi nenorocirea păşeşte repede» [12]. Înainte de a-şi încheia primul an de curs universitar, în mai 1937, Iulian Ştefănescu cădea răpus de una din cele mai fulgerătoare şi nemiloase boli. Lăsa în urma lui, între altele, o splendidă bibliotecă de specialitate, care a revenit, prin bunăvoinţa familiei, Seminarului Central din Bucureşti, pe care l-a slujit pînă aproape în preajma morţii, şi Seminarului de bizantinologie al Universităţii, care a reţinut şi o parte din fişele şi conceptele lui, cu numeroase pagini din redactările sale, asupra cărora revenea mereu, cu o netulburată stăruinţă.

Nu ştiu dacă am dreptul să vorbesc, gîndindu-mă la dascălul meu, de un destin patetic. Pentru cine l-a cunoscut pe Iulian Ştefănescu, cu bonomia sa surîzătoare, cu calmul lui desăvîrşit, cu o vocaţie a resemnării neumbrită de regrete, cu epicureismul lui discret, ideea însăşi a patosului trebuie înlăturată cu energie. Şi totuşi, nu poţi rămîne netulburat faţă de ceea ce a fost lipsit de armonie în destinul său, ca şi în atîtea altele, de altminteri. Ajuns prea tîrziu să lucreze într-un domeniu, care era adevărata sa vocaţie şi unde putea ajunge un mare maestru, doborît de prea multe îndeletniciri în anii care trebuiau închinaţi împlinirii sale, pentru care se pregătise cu o neegalabilă stăruinţă, răpus în chipul cel mai neaşteptat, după ce nu-şi sfîrşise nici măcar primul său an de conferenţiar la Universitate, la o vîrstă cînd mai putea avea, înaintea sa, ani mulţi şi prielnici de lucru, în preajma trecerii la catedra maestrului său, care — cu drept cuvînt — îşi pusese într-însul toate nădejdile.

Am amintit de actul de pietate pe care revista în care-şi publicase toate studiile l-a făcut, la cinci ani de la dispariţia sa, strîngîndu-i laolaltă articolele sale, precedate de o caldă prefaţă şi de portretul dascălului, astăzi aproape uitat, şi urmată de rezumatele, în limba franceză, care însoţeau — în revistă — contribuţiile publicate, precum şi de un excelent indice.

Nu avem intenţia să rezumăm un volum care — de treizeci de ani — e în mîinile cercetătorilor şi care a adus însemnate servicii, mai cu seamă cunoscătorilor vechii culturi româneşti şi ai legăturilor greco-române. Cîteva amănunte asupra lui poate că nu sînt, totuşi de prisos.

Din cele cinci studii care-l alcătuiesc, cel din urmă, neterminat şi publicat de asemenea în postum, înainte de a fi cuprins în volum, ocupă loc aparte în opera regretatului cercetător. Titlul dat de redacţia «Revistei istorice române» articolului este *Manuale şi dicţionare greco-române*. Sînt încredinţat că el este rodul anului de lucru

12. Vezi de pildă, vechile indicaţii ale lui Dem. Russo, *Studii istorice greco-române*, Bucureşti, 1939, p. 99—100.

petrecut de I. Ştefănescu în secţia de manuscrise a Bibliotecii Academiei Române, despre care am amintit mai sus. Alături de munca cu care fusese încredinţat şi pe care o îndeplinea cu conştiinciozitatea sa obişnuită, Ştefănescu şi-a găsit timp să cerceteze şi manuscrisele de vocabulare, dialoguri greco-române, manuale de conversaţie şi, evident, dicţionare. Poate că îndemnul la alcătuirea unei atari lucrări să-i fi venit deopotrivă de la Dem. Russo. Într-adevăr, acesta prefaţase în 1935 *Dicţionarul greco-român*, al lui Hector Sarafidi [13]. Prefaţa poartă titlul: *Un cuvînt despre lexicografia greco-română* şi numără numai cinci pagini, dar, ca orice lucrare a lui Russo, aduce date noi şi sugestii preţioase. Lucrarea — din nefericire — neterminată a lui Ştefănescu este concepută pe un plan mult mai vast şi autorul — cu acrivia sa cunoscută — nu se mulţumeşte cu identificarea şi descrierea lucrărilor pe care le urmărea, dar restabileşte, unde este cu putinţă, şi izvoarele lor. În acest scop Ştefănescu a folosit şi un mare număr de publicaţii lexicografice din biblioteca maestrului său, pe care bineînţeles, le citează. Ultima lucrare analizată este dicţionarul manuscris greco-român al lui Iordache Golescu, în opt volume, care, de atunci încoace, a mai atras atenţia lexicografilor noştri.

Cît priveşte celelalte patru studii, acestea sînt toate legate de problema cronografelor româneşti. Cel mai întins dintre ele, despre care am mai pomenit şi pe care l-am găsit între hîrtiile lăsate de renumitul nostru profesor, a primit, din partea revistei, titlul, desigur potrivit: *Cronografele româneşti: tipul Danovici*, partea I-a. Din nefericire, caietul cuprindea doar conceptul uneia din cele cîteva redacţii provizorii pe care I. Ştefănescu nu pregeta să le reia, la răstimpuri, îmbunătăţindu-le şi completîndu-le cu tot ceea ce propriile descoperiri sau studii ale altor cercetători apărute între timp, aduceau ca elemente utile pentru desăvîrşirea lucrării sale capitale. După avizul cercetătorilor celor mai competenţi de azi, lucrarea lui I. Ştefănescu aduce încă servicii esenţiale şi, pentru unele codice dispărute, cum este vestitul *Cronograf* al lui Mihai Eminescu, ajuns în posesia lui I. A. Rădulescu-Pogoneanu şi apoi dispărut, descrierea lui I. Ştefănescu rămîne o mărturie de neînlocuit.

Lucrarea sa de doctorat, *Legende despre Sfîntul Constantin în literatura română* poate fi socotită cea mai desăvîrşită dintre publicaţiile bizantinistului român, între altele şi fiindcă se numără printre cele trei studii apărute în timpul vieţii autorului şi supraveghiată de el, pînă în clipa cînd a văzut lumina tiparului. Se înşeală cine socoate că titlul acoperă în întregime cuprinsul neobişnuit de bogat al cercetării. Istoricul literaturii vechi româneşti — interesat de figuri ca Dosoftei, mitropolitul Moldovei, logofătul Radu Greceanu sau Damaschin al Rîmnicului; cercetătorii vechiului tipar românesc, liturgiştii noştri, preocupaţi de evoluţia textelor cărţilor de cult ale Bisericii Ortodoxe Române, pentru a nu mai pomeni de cei ce lucrează în domeniul legăturilor spirituale greco-române sau chiar ruso-române (se vorbeşte în amănunt de Dimitrie al Rostovului şi de *Ceti-Mineiul* său), — vor găsi în acest excepţional studiu, materiale, precizări şi rectificări, detalii nebănuite, toate adunate în jurul urmăririi unei legende, din vremea pătrunderii ei — prin Biserică — în vechea literatură românească, pînă la începutul veacului nostru.

Întinsele cunoştinţe ale lui Iulian Ştefănescu în domeniul literaturii hagiografice şi al legăturilor de cultură — de data aceasta — greco-slave, se descoperă şi în studiul care-i urmează, de o inegalabilă precizie şi de o forţă de demonstraţie, care îşi

13. Dr. Hector Sarafidi, *Dicţionar greco-român*. Cu o prefaţă de Dem. Russo, profesor la Universitatea din Bucureşti, Constanţa, 1935. Prefaţa lui Russo cuprinde p. III—VIII.

împrumută parcă stringenţa logică din domeniul ştiinţelor exacte. Ne referim la *Viaţa Sfintei Paraschiva cea Nouă de Matei al Mirelor* publicată prima dată în 1933.

În sfîrşit, de un interes mai special şi mai limitat în acelaşi timp este articolul său din 1934, *Epopeea lui Mihai Viteazul în lumea greco-rusească, în secolii XVII şi XVIII*. Fără să aducă elemente noi la cunoaşterea vieţii şi faptelor eroului nostru naţional, cercetarea lui Iulian Ştefănescu, prilejuită de descoperirea unui text în limba slavo-rusă, referitor la Mihai Viteazul, în manuscrisul unui cronograf din biblioteca conventului Schottenkloster din Viena, nu e lipsită de interes. Pe lîngă determinarea influenţei hotărîtoare a lui Stavrinos, cronicarul grec al epocii lui Mihai, asupra textului din cronograf, faima de care marele nostru voievod s-a bucurat în lumea vecinilor noştri slavi din nord reprezintă un fapt pus mai întîi în lumină de I. Ştefănescu. Cît priveşte editarea critică a textului original, însoţită de o traducere românească, ele sînt un model de precizie filologică, pe care-l poate invidia orice slavist.

Firește că aceste merite ale regretatului cercetător se cunoşteau. Numai că, ele se dezvăluiau şi se dezvăluie încă unui număr prea restrîns de specialişti. Punerea în lumină, pentru un cerc mai larg de cititori, a vieţii şi activităţii unui dascăl care a onorat deopotrivă bizantinologia şi istoria vechii culturi româneşti, cît şi studiile teologice şi care a slujit cu cinste atît învăţămîntul laic cît şi pe cel religios, ni s-a părut că stă între datoriile de neînlăturat ale unuia dintre tot mai rarii foşti ucenici, rămaşi în viaţă, ai neuitatului profesor.

Prof. ALEXANDRU ELIAN

PREOT PROFESOR PETRE VINTILESCU

1. *Date biografice.* — Unul dintre iluștrii reprezentanți ai strălucitei pleiade de profesori din epoca de glorie a fostei Facultăți de Teologie a Universității din București, transformată (din 1949) în actualul Institut Teologic Universitar din București, a fost și Pr. Prof. Petre Vintilescu, de curînd trecut în lumea dreptilor (12 iunie 1974).

Acesta a văzut lumina zilei la 25 septembrie 1887, în comuna Cătească, din sudul județului Argeș (la 17 km. sud-est de Pitești), ca al doilea dintre cei șase copii ai preotului Marin Vintilescu, coborîtor și el dintr-o veche familie preoțească. Copilul Petre s-a distins de timpuriu prin rîvna sa la învățătură, printr-o seriozitate prematură, ca și prin voința și ambiția sa de a învăța carte. După ce a început școala primară în comuna natală, continuînd-o într-o comună apropiată și sfîrșind-o în orașul Pitești, unde tatăl său căuta pe cei mai buni învățători, a intrat în seminarul preoțesc de trei ani de la Curtea de Argeș în anul 1900, iar după desființarea acestuia a trecut la seminarul Central din București, pe care l-a absolvit în 1907, distingîndu-se îndeosebi la studiul limbilor clasice. Înscriindu-se la Facultatea de teologie din București, a terminat-o în 1911, obținînd titlul de licențiat în teologie. În același an se căsătorește cu Stana-Elena, fiică de preot, și este numit preot la o modestă parohie de țară din sudul județului Argeș (Rătești-Furduiești), unde se distinge de la început prin activitatea sa pe teren religios și social, înființînd, între altele, o bine organizată și prosperă bancă populară, menită să îmbunătățească nivelul de viață și condițiile de muncă ale enoriașilor și care era vestită pe regiune. Meritele sale în activitatea pastorală îl avansează peste trei ani (1 aprilie 1914) ca preot ajutător la biserica «Maica Precista» din Pitești, de unde, peste alți trei ani, este transferat ca paroh al bisericii Sf. Ioan Botezătorul din aceeași localitate (1 octombrie 1917). Încă din 1915 i se încredințează diferite sarcini în administrația fostei episcopii a Argeșului; este, rînd pe rînd, membru și apoi președinte al Consistoriului eparhial, revizor eclesiastic, pratoiereu al Argeșului de Jos, consilier cultural al episcopiei, dînd suflet și prestigiu, prin scrisul său, revistelor eparhiale «Adevărul bisericesc» și «Păstorul ortodox». Concomitent, funcționează și ca profesor de religie în învățămîntul particular, apoi în învățămîntul mediu și profesional de stat, la Școala Normală și Liceul de fete din Pitești (între 1919 și 1928), îndeplinind temporar și sarcina de director al Internatului de elevi al Societății clerului «Frăția» dn Eparhia Argeșului și pe cea de director al Școlii normale de băieți din Pitești.

Sarcinile numeroase pe care le îndeplinește în această vreme nu îi slăbesc însă avîntul spre cultură. În puținele ceasuri libere, pe care i le îngăduie activitatea de preot-paroh, cea de profesor și cele din administrația bisericească, preotul P. Vintilescu citește cu nesaț, sacrificîndu-și din odihna nopții și din răgazul legitim al zilelor de sărbătoare, pregătindu-și lucrările de la cursurile de doctorat în Teologie, pe care le urmează între 1924—1926, și obținînd titlul de doctor în Teo-

logie al Universităţii din Bucureşti, la 30 iunie 1926 (nota «magna cum laude»), cu teza intitulată *Cultul şi ereziile* (Piteşti, 1926, 180 p. în 8).

Apreciat mai ales de cei doi corifei ai învăţământului nostru teologic de atunci —Pr. I. Popescu-Mălăieşti şi Pr. I. Mihălcescu — cărora ucenicul şi apoi colegul le-a păstrat o adîncă recunoştinţă în tot restul vieţii, proaspătul doctor a fost numit profesor agregat la catedra de Liturgică şi Pastorală de la Facultatea de teologie din Bucureşti, la 1 februarie 1928, pe baza concursului susţinut mai înainte (dec. 1927), iar la 1 aprilie 1931 a fost avansat titular. Concomitent cu numirea ca profesor universitar este transferat şi cu postul de preot la biserica «Sf. Voevozi» din Bucureşti, unde şi-a continuat, pînă la 1 decembrie 1940, activitatea pastorală cu strălucite roade, în mijlocul unei parohii formată în cea mai mare parte din intelectuali. Între 1 ianuarie 1932 şi 1 august 1933, avînd concediu de la catedră, a îndeplinit şi funcţia de superior al capelei române din Paris. A fost membru al Senatului Universităţii din Bucureşti (1937—1939), prodecan al Facultăţii de teologie, apoi decan al ei în două rînduri (1 decembrie 1938—1 octombrie 1940 şi septembrie 1946—decembrie 1948), păstrînd această demnitate şi după transformarea facultăţii în actualul institut teologic (pînă la 21 ianuarie 1949).

În iunie 1935 a fost membru al delegaţiei Bisericii Ortodoxe Române la conferinţa româno-ortodoxă—anglicană, care a avut loc atunci, la Bucureşti, iar în iulie 1948 a făcut parte din delegaţia Bisericii noastre, condusă de Prea Fericitul Patriarh Justinian, la Conferinţa interortodoxă de la Moscova, unde a avut cuvînt hotărîtor în formularea hotărîrii acestei Conferinţe în legătură cu problema calendarului şi a datei sărbătoririi Paştilor în Ortodoxie.

În 1950 a fost pensionat de la catedră, pentru limită de vîrstă, dar a continuat să activeze ca preşedinte al Consistoriului Central Bisericesc, din 1954 pînă în 1966, fiind ales şi numit de trei ori la rînd în această funcţiune. Continuă totodată să scrie studii serioase în domeniul specialităţii sale teologice, nedepunînd condeiul pînă în ultimele zile de viaţă.

Inima sa de părinte şi de soţ a fost străpunsă de sabia durerii pentru dispariţia timpurie a singurului său fiu, Petre, mort în 1969 în vîrstă de numai 49 de ani, iar de curînd prin decesul distinsei şi vrednicei sale soţii, preoteasa Stana-Elena, care i-a fost tovarăşă credincioasă de o viaţă, scutindu-l de grijile gospodăriei şi ajutîndu-l să-şi consacre toate puterile sale de muncă activităţii didactice de la catedră şi scrisului teologic. Îndeosebi această grea pierdere l-a afectat profund, grăbindu-i sfîrşitul; s-a stins din viaţă în noaptea de 11 spre 12 iunie 1974. A fost prohodit în biserica Sf. Elefterie şi apoi îngropat în cripta familiei din cimitirul Sf. Vineri-Griviţa din Capitală, în ziua de 13 iunie 1974.

2. *Personalitatea şi opera.* — Ridicat de la ţară, Pr. Petre Vintilescu a urcat, treaptă cu treaptă, pînă la culmile cele mai înalte ale vrednicilor preoţeşti şi ale învăţământului nostru teologic, impunîndu-se numai prin muncă necontenită şi prin merite proprii şi onorînd în chip exemplar toate funcţiile şi sarcinile care i s-au încredinţat, prin împlinirea conştiincioasă a datoriei. Se pare însă că, dintre toate acestea, aceea pe care a iubit-o cel mai mult şi căreia i-a închinat cea mai mare parte a puterilor sale de lucru şi a talentelor cu care a fost înzestrat, a fost cea de profesor şi de ostenitor pe tărîmul ştiinţei noastre teologice.

Venirea sa la catedra de Liturgică şi Pastorală a fostei Facultăţi de teologie din Bucureşti a inaugurat o etapă nouă în evoluţia literaturii noastre liturgice de după

primul război mondial. Însăşi teza sa de doctorat — *Cultul şi ereziile* (Piteşti, 1926) — recomanda pe tînărul ei autor ca pe un liturgist înzestrat cu apreciabile calităţi de om de studiu: pasiune pentru cercetare, bogăţie de informaţii şi documentare, obiectivitate şi spirit critic, scrupulozitate şi meticulozitate în cercetarea izvoarelor şi în mînuirea metodei ştiinţifice de lucru, sobrietate şi nivel academic în forma de expunere. La curent cu tot ceea ce apăruse pînă atunci mai bun în literatura liturgică apuseană (îndeosebi franceză şi germană), titularul acestei catedre a ridicat teologia liturgică românească la un înalt nivel ştiinţific. Bun cunoscător al limbilor clasice (greaca şi latina), Pr. Prof. Petre Vintilescu a dat o atenţie specială studiului izvoarelor patristice ale istoriei cultului creştin, dezvoltînd — atît în prelegerile de la catedră cît şi în publicaţiile sale — latura cea mai deficitară de pînă atunci a studiului nostru liturgic: cea istorică. Dar numeroasele sale lucrări ating toate domeniile de investigaţie ale disciplinei liturgice: bibliografia şi izvoarele ei, rînduiala serviciilor divine (probleme de practică liturgică şi de tipic), istoria şi explicarea cultului creştin, filologia liturgică, arta religioasă din serviciul cultului, viaţa liturgică a Bisericii şi diferitele aspecte ale vieţii sociale ş.a.m.d.

Studiile de specialitate (Liturgica şi Pastorala) sînt numeroase. Vom aminti aci numai pe cele principale. Seria lor începe cu volumul, deja amintit, *Cultul şi ereziile* (Piteşti, 1926, 180 p. în 8), care constituie teza de doctorat a autorului; e o temeinică demonstrare a raportului strîns care există între învăţătura de credinţă (dogmă sau doctrină) de o parte şi formele externe ale cultului religios de alta şi care s-a văzut mai ales în încercările ereziarhilor de a-şi strecura învăţăturile greşite în cultul bisericesc, determinînd reacţia conducerii Bisericii pentru apărarea dreptei credinţe îndeosebi prin bogata şi splendida imnografie introdusă treptat în serviciul cultului ortodox.

În 1927 s-a tipărit *Sacrificiul religios ca principiu al Liturghiei. — Studiu dogmatico-liturgic* (78 p.), o luminoasă expunere apologetică a poziţiei doctrinare ortodoxe în ceea ce priveşte caracterul de jertfă al slujbei liturgice şi valoarea ei religioasă şi soteriologică, în opoziţie cu doctrinele protestante. *Diptice sau pomelnice* (Piteşti, 1926, 34 p.) şi *Două imne îngereşti în Liturghie: imnul hieruvimic şi imnul serafimic* (Piteşti, 1927, 74 p.) sînt alte două studii de istorie a cultului, apărute în această epocă, de mai mici proporţii, dar remarcabile prin valoarea lor ştiinţifică.

În 1929 a apărut *Misterul liturgic* (120 p.), lucrare în care sînt combătute tezele protestante extremiste, care susţineau descendenţa tainelor creştine (îndeosebi botezul şi Euharistia) din misterele religioase păgîne. Peste un an au apărut *Încercări de istoria Liturghiei, I. Liturghia creştină în primele trei veacuri* (Bucureşti, 1930, 136 p. în 8, extras din revista «Studii Teologice»), în care autorul urmăreşte, pe baza izvoarelor de informaţie oferite de literatura patristică din primele trei veacuri, evoluţia cultului creştin în general şi îndeosebi a Liturghiei din această perioadă, pînă la apariţia riturilor liturgice.

Preotul în faţa chemării sale de păstor al sufletelor. — Capitole de Teologie Pastorală indirectă (Bucureşti, 1934, 295 p.) este prima parte a cursului de Pastorală ţinut de autor la Facultatea de teologie, în primii săi ani de profesorat. Cuprinde o introducere despre noţiunea, materia Pastoralei şi împărţirea ei, disciplinele înrudite şi auxiliare, după care urmează capitole privitoare la preoţie şi la persoana preotului, cu toate calităţile care i se cer spre a fi un bun păstor de suflete (vocaţie, viaţă religioasă, cultură, moralitate, viaţă familială normală etc.). Nedepăşit pînă as-

tăzi, acest util manual de Pimenică ortodoxă a fost continuat, puţin mai tîrziu, cu lucrarea despre *Parohia ca teren de dezvoltare a spiritualităţii creştine* (Bucureşti, 1937, 32 p. în 8, extras din revista «Studii Teologice»), un savant studiu despre parohie ca teren de activitate pastorală a preotului şi despre importanţa ei pentru vitalitatea şi destinul Bisericii în general.

Despre poezia imnografică din cărţile de ritual şi cîntarea bisericească (Bucureşti, 1937, 490 p.), una dintre lucrările fundamentale ale autorului, reprezintă cea mai bună sinteză despre formele poeziei imnografice întrebuinţată în cărţile noastre de cult, ca text al cîntării bisericeşti, sub diverse denumiri (tropare, stihiri, canoane, condace etc.); ea depăşeşte cu mult, ca bogăţie de informaţie şi ca nivel ştiinţific, monografia similară mai veche, a cardinalului catolic J. B. Pitra *(Hymnographie de l'Eglise grecque),* care apăruse exact cu 70 de ani mai înainte.

Spovedania şi duhovnicia (Bucureşti, 1939) este cea mai voluminoasă dintre monografiile de specialitate publicate de Părintele Prof. Petre Vintilescu (423 p.) şi totodată una dintre cărţile cele mai utile pentru activitatea pastorală a preoţilor de enorii şi a părinţilor duhovnici din mînăstiri. Prezentînd sistematic diferitele laturi ale sarcinii de duhovnic a preotului, ea cuprinde preţioase îndrumări despre modul cum trebuie să procedeze acesta pentru a face din taina spovedaniei mijlocul cel mai eficace de pastoraţie individuală a credincioşilor. Scrisă pe baza vechiului exomologhitar (manual de spovedanie) grecesc al Sfîntului Nicodim Aghioritul, intitulat *Carte foarte folositoare de suflet* (tradus şi tipărit şi la noi, în numeroase ediţii), dar utilizînd şi toată literatura teologică ortodoxă şi apuseană, mai veche şi mai nouă, asupra subiectului, lucrarea aceasta rămîne un manual clasic în materie, scris la un înalt nivel ştiinţific, dar util şi lesne de consultat pentru toţi cei răspunzători de îndrumarea duhovnicească a sufletelor creştine pe cărările virtuţii şi ale mîntuirii.

Liturghiile bizantine privite istoric în structura şi rînduiala lor (Bucureşti, 1943, 156 p. în 8, résumé français en appendice) reprezintă una dintre lucrările de maturitate didactică şi ştiinţifică a autorului. Urmărind, pe bază de manuscrise şi ediţii critice, textul şi rînduiala (ritualul) liturghiei ortodoxe, cu evoluţia şi variantele lor de la origini pînă la forma definitivă din Liturghierul de astăzi, acest studiu este mult superior, ca valoare şi metodă ştiinţifică de lucru, celui similar al liturghistului apusean Placide de Meester *(Genèse, sources et développements du texte grec de la liturgie de Saint Jean Chrysostome,* Roma, 1908), mai ales că utilizează în plus noile materiale de informaţie, publicate între timp de profesorul grec P. N. Trembela, în preţioasa sa lucrare *Dumnezeiasca Liturghie după manuscrisele din Atena* (în greceşte, Atena, 1935).

În sfîrşit, *Liturghierul explicat* (Bucureşti, 1972, 384 p. în 8) este, în ordinea cronologică, ultima mare lucrare a savantului liturgist, publicată sub formă de volum şi totodată o încununare de culme a studiilor închinate de el cărţii principale a slujbei preoţeşti. Reluînd o parte din materialele privitoare la istoria Liturghiei, publicate mai înainte în volumul *Liturghiile bizantine privite istoric* şi adăugînd explicarea simbolică şi doctrinară (dogmatică) din operele mistagogilor clasici, greci şi bizantini, ai liturghiei (Sfîntul Chiril al Ierusalimului, Sfîntul Maxim Mărturisitorul, Teodor de Andida, Gherman al Constantinopolului, Simeon al Tesalonicului, Nicolae Cabasila ş.a.), studiul acesta, impunător prin erudiţia şi scrupulozitatea metodei de lucru a autorului, a fost publicat mai întîi parţial, în capitole separate, în diferite numere ale

revistei «Biserica Ortodoxă Română», ulterior reunite în volum, cu unele adaose şi prelucrări. Osebit de valoarea ei teologică, opera aceasta de apogeu a ilustrului nostru liturgist prezintă şi o mare utilitate practică, putînd servi ca izvor de informaţie pentru preoţi în predicile şi catehezele lor pentru explicarea Liturghiei ortodoxe, care devin din ce în ce mai necesare şi mai dorite de credincioşii noştri.

Au rămas, din nefericire, nestrînse în volum, capitolele unui Curs de Istoria artei creştine, publicate, sub titlul general: *Elemente de istoria artei creştine. Partea întîia: Arhitectura religioasă creştină*, în mai multe numere din revista «Biserica Ortodoxă Română» (an. 1966, nr. 1—2, 3—4 şi 5—6; an. 1967, nr. 1—2, 9—10 şi 11—12; an. 1968, nr. 1—2). Deşi redactat mai de mult şi pe temeiul unei bibliografii astăzi învechite, totuşi, cursul acesta constituie încă şi azi o sinteză utilă pentru doritorii de a cunoaşte istoria locaşurilor de cult şi stilurile arhitecturii bisericeşti răsăritene şi apusene.

Dintre cursurile ţinute la catedră au rămas netipărite, dar fiind multiplicate prin opalografiere, două volume: a) *Principiile şi fiinţa cultului creştin-ortodox. — Curs de Liturgică Generală sau Introducere în studiul Liturgicii* (litografiat în 1940 de asistentul Ene Braniştе, 269 p. in 8) şi b) *Istoria Liturghiei* (litografiat în două ediţii: una de acelaşi, în 1940, alta în 1948, 343 p.).

O mare parte dintre studiile de Teologie practică, cu conţinut liturgic, pastoral, omiletic şi canonic, au fost publicate sub forma de articole izolate, prin diferitele reviste bisericeşti, la care autorul a colaborat, atît înainte de 1950 (data ieşirii sale la pensie) cît şi după aceea, unele dintre ele apărînd şi sub forma de extrase. Spicuim dintre acestea doar cîteva titluri, şi anume pe cele mai interesante pentru preoţi: *Taina pocăinţei* (în «Păstorul ortodox», Piteşti, 1911, nr. 8—9 şi 10—11); *Preotul în literatura noastră* (în revista «Adevărul bisericesc», 1916, nr. 23—24 şi în broşură separată); *Improvizaţia în predică* (în «Buletinul Eparhiei Argeşului», 1927, nr. 5—6); *Păstrarea Sfintei Impărtăşanii pentru cei bolnavi* (în «Biserica Ortodoxă Română», 1928, nr. 6); *Sacerdoţiul creştin. Pregătirea şi rolul său social* (în «Adevărul bisericesc», Piteşti, 1923, nr. 1); *Valoarea socială a Liturghiei* (în «Studii Teologice» s.v., 1931, nr. 1); *Troparul Ceasului al treilea în rînduiala epiclesei* (în «Biserica Ortodoxă Română», 1937, nr. 1—2); *Trupul şi Sîngele Domnului din Sfînta Împărtăşanie* (extras din aceeaşi revistă, 1937, nr. 5—6); *Culoarea vinului pentru Sfînta Euharistie* (în ibidem, 1941, nr. 1—2); *Liturghia în viaţa românească* (ibidem, 1943, nr. 4—6); *Cîntarea poporului în biserică în lumina Liturghierului* (ibidem, 1945, nr. 9); *Funcţiunea eclesiologică sau comunitară a Liturghiei* (ibidem, 1946, nr. 1—3); *Preotul în oficiul său de liturghisitor* (ibidem, 1929, nr. 6); *Darurile de jertfă ale creştinului* (în «Duminica ortodoxă», nr. 22 din 25 ianuarie 1931); *Primirea şi oprirea de la Sfînta Împărtăşire* (în «Biserica Ortodoxă Română», 1938, nr. 11—12); *Consideraţiuni în legătură cu îndreptarea calendarului* (în «Ortodoxia», 1949, nr. 1); *Funcţiunea catehetică a Liturghiei* (în «Studii Teologice», 1949, nr. 1—2); *Spovedania, mijloc de pastoraţie individuală* (ibidem, 1949, nr. 9—10); *Binaţia Liturghiei* (ibidem, 1950, nr. 3—6); *Ora sau vremea din zi pentru săvîrşirea Liturghiei Darurilor mai nainte sfinţite* (ibidem, 1952, nr. 1—2); *Sfînta Împărtăşire în spiritualitatea creştină* (ibidem, 1953, nr. 5—6); *Conferinţa română ortodoxă—anglicană de la Bucureşti în iunie 1935, privită în cadrul temelor ei sacramental-liturgice* (în «Biserica Ortodoxă Română», 1959, nr. 2) ş.a.

Intre publicaţii merită să fie amintite şi manualele pentru învăţămîntul religios din şcolile secundare de odinioară, printre care *Morala creştină* (cinci ediţii, la Pi-

teşti între 1923 şi 1928), şi, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române* (în colaborare, Bucureşti, 1930).

La aceasta se adaugă un mare număr de articole ocazionale, cuvîntări şi predici, recenzii şi note bibliografice, însemnări ş.a., risipite prin diferite reviste bisericeşti eparhiale, mai ales în epoca dintre cele două războaie mondiale.

Netipărite au rămas numeroase studii, comunicări, referate, predici, cuvîntări ocazionale, articole omagiale şi însemnări memoriale autobiografice, care însumează laolaltă multe sute de pagini mari şi pe care autorul le-a strîns cu mare grijă, în ultimii ani ai vieţii, le-a pus în ordine, le-a broşat şi le-a dăruit bibliotecii Institutului teologic din Bucureşti, împreună cu exemplare din volumele şi extrasele tipărite. Dintre acestea merită să fie amintite: *Combaterea superstiţiilor de către preot* (35 p. caiet, 1927); *Problema naţională şi rezolvarea ei democratică în ţara noastră* (conferinţă pentru cursurile de îndrumare a preoţilor, 1949); *Lectura preotului şi cărţile religioase ca instrument pastoral* (1949, 31 p. coală dact.) şi *Chestiunea validităţii hirotoniilor anglicane* (60 p. coală dact., studiu întocmit la cererea Prea Fericitului Patriarh Justinian).

Intre strădaniile fecunde şi realizările multiple din activitatea, aşa de variată şi de bogată, desfăşurată de Pr. Prof. Petre Vintilescu în slujba Bisericii Ortodoxe Române timp de peste o jumătate de veac, se înscrie la loc de frunte *revizuirea Liturghierului românesc*, cartea de slujbă cea mai necesară preoţimii noastre în oficiul din biserici. Această revizuire, care rămîne exemplară pentru toţi diortositorii cărţilor noastre de ritual, a fost pregătită cu grijă, ani de-a rîndul, încă de la începutul activităţii didactice de la catedră, prin cercetarea amănunţită a variantelor de texte din vechile ediţii ale Liturghierului românesc, consemnate în lucrarea *Contribuţii la revizuirea Liturghierului românesc. Proscomidia şi Liturghia Sfîntului Ioan Gură de Aur. — Studiu şi text* (Bucureşti, 1931, 157 p. in 8), lucrare urmată apoi de altele, cuprinzînd studiul critic al variantelor locale (regionale) din ritualul liturgic, ca de ex. cea intitulată *Insemnări pentru o nouă ediţie a Liturghierului* (Bucureşti, 1947, 56 p. in 8). Pe baza unor astfel de lucrări preliminarii, ca şi a celorlalte studii ştiinţifice ale textului şi ritualului Liturghiei ortodoxe, menţionate mai înainte, Pr. Prof. Petre Vintilescu a întreprins, în colaborare cu Prea Fericitul Patriarh Justinian, revizuirea fundamentală şi integrală a Liturghierului românesc; prima ediţie revizuită a apărut în anul 1965 şi a fost retipărită de două ori pînă acum (1967 şi 1974). Îmbunătăţirea traducerii româneşti a textului s-a făcut pe baza celor mai bune ediţii critice ale textului original (F. E. Brightman, *Eastern Liturgies*, Oxford 1896 şi P. Trembela, *Cele trei Liturghii, după manuscrisele din Atena*, Atena, 1935), luîndu-se totodată în considerare şi versiunile intermediare, în paleoslavă, din Liturghierele diferitelor Biserici ortodoxe ale popoarelor neoslave (Slujebnicul rusesc, bulgăresc, sîrbesc etc.), precum şi variantele cele mai bune din traducerile şi ediţiile vechi ale Liturghierului românesc. Totodată, formularul liturgic a fost completat cu îndrumări noi şi bogate de tipic, clare şi precise, care lipseau din ediţiile anterioare şi care indică mai ales preoţilor începători cum să procedeze în unele amănunte de ritual lăsate pînă aci în seama practicii şi a rutinei (momentele şi rînduiala cădirilor, ritualul vohodurilor, închiderea şi deschiderea uşilor împărăteşti şi a dverei, variaţia unor imne şi rugăciuni în cursul anului liturgic, rînduiala slujbelor în sobor şi a slujbei oficiată de preot singur, fără diacon etc.). S-a adoptat, de asemenea, o nouă orînduire a cuprinsului acestei cărţi, mai sistematică şi mai logică, cu titluri noi, mai clare şi mai bine plasate decît în

ediţiile anterioare. Toate acestea fac din noul Liturghier românesc — rezultat al unei fericite colaborări dintre experienţa şi practica de fost preot de enorie a Prea Fericitului Patriarh Justinian de o parte şi erudiţia savantului liturgist de alta — cel mai îngrijit, mai complet şi mai bine pus la punct dintre toate Liturghierele aflate astăzi în uz în diferitele Biserici ortodoxe naţionale.

Rareori un profesor a fost mai profund ataşat de specialitatea sa şi mai devotat muncii profesionale de la catedră, pe care a servit-o cu pasiune, consacrîndu-i tot timpul disponibil şi toate puterile de lucru. Pr. Prof. Petre Vintilescu a fost la vremea sa şi va rămîne încă mult timp de aci înainte cel mai reputat liturgist ortodox, iar lucrările sale ştiinţifice vor rămîne exemple de erudiţie şi de competenţă în materie.

Ca om, cel prezentat în această sumară schiţă bio-bibliografică a fost şi a rămas toată viaţa sa un exemplu de cinste şi corectitudine ireproşabilă, un om al muncii şi al datoriei, un caracter integru şi inflexibil, care a supărat poate cîteodată susceptibilitatea unora sau a păgubit interesele altora dintre contemporani, dar n-a pactizat niciodată cu necinstea, minciuna şi inconsecvenţa.

Ca profesor, a avut reputaţia unui magistru sever şi riguros nu numai cu alţii ci în primul rînd cu sine însuşi, cîteodată aspru cu unii dintre studenţii săi, dar totdeauna drept, obiectiv în aprecieri, de o ireproşabilă ţinută academică în comportare şi de o exigenţă exemplară în împlinirea datoriei. Dar aceia dintre foştii săi studenţi, care am avut privilegiul de a trăi mai mult în preajma sa, de a munci alături de dînsul şi de a ne apropia mai mult sufleteşte de dînsul, am gustat deseori bucuria de a descoperi, cu surprindere, ce comoară de sensibilitate discretă, de bunătate şi delicateţă sufletească, de înţelepciune şi de distincţie se ascundea sub chipul atît de serios şi de grav în aparenţă. Clipele acelea, scurte şi rare, erau pentru noi ca acele zile însorite şi calde, care te consolează şi te răsplătesc cu prisosinţă pentru anotimpuri întregi cu cerul acoperit de nori.

Personalitatea şi opera scrisă a Părintelui Prof. Petre Vintilescu vor rămîne înscrise pentru totdeauna, la loc de frunte, în galeria reprezentanţilor celor mai aleşi ai clerului Bisericii Ortodoxe Române, ai învăţămîntului religios din ţara noastră şi ai ştiinţei teologice ortodoxe, cărora le datorăm admiraţie, respect şi cinstire şi a căror muncă trebuie să o continuăm cu aceeaşi rîvnă ca şi ei, spre progresul şi prestigiul Bisericii şi al Patriei.

Pr. Prof. ENE BRANIŞTE

NOTE BIBLIOGRAFICE

Pr. Dr. V. Costin, Ἡ κοπτικὴ λατρεία ἐν συγκρίσει πρὸς τὴν λατρειάν τῆς ὀρθοδόξου Ἐκκλησιάς *(Cultul Bisericii Copte în comparație cu cultul Bisericii Ortodoxe)*. Teză de doctorat în teologie, Atena, 1972, 103 p. in 8⁰.

Teza de doctorat a Părintelui V. Costin (azi vicar al Episcopiei Oradiei), a fost tipărită cu cheltuiala mînăstirii Pentelis din Atena și e închinată Prea Fericitului Patriarh Justinian. Ea se deschide cu un *prolog* scurt (p. 9—11), în care autorul expune motivele pentru care a ales acest subiect pentru teza sa de doctorat, făcînd apoi considerațiuni de ansamblu asupra cultului Bisericii Copte, care se caracterizează prin pecetea adîncă a monahismului egiptean și prin influențele primite din partea Bisericii Ortodoxe grecești, ceea ce dovedește că legătura spirituală dintre cele două Biserici, în care s-a divizat creștinătatea vechiului patriarhat al Alexandriei, nu s-a întrerupt de fapt nici după despărțirea lor formală.

Capitolul I, intitulat *Observațiuni generale* (p. 19—22), cuprinde un scurt istoric al Bisericii Copte, o expunere sumară asupra învățăturii ei dogmatice și a situației ei actuale, încheind cu constatarea că între cultul Bisericii Copte și cel al Bisericilor calcedoniene există nu numai deosebiri, ci și numeroase asemănări și puncte comune.

Capitolul II este intitulat *Cultul Bisericii Copte față de monofizitism și de Sinodul al IV-lea ecumenic* (p. 23—29); aci se precizează că Biserica Coptă a condamnat monofizitismul exagerat al lui Eutihie, după care în persoana lui Hristos firea omenească ar fi fost absorbită de cea dumnezeiască pînă la dispariție; dar Copții nu admit nici definiția dogmatică a Sinodului al IV-lea ecumenic, adică doctrina ortodoxă; ei recunosc existența celor două firi, dumnezeiască și omenească, înainte de unire, precum și unirea lor, fără amestecare și fără alterare (schimbare), dar după unirea lor în Hristos nu mai sînt două firi care s-ar putea separa, ci *o singură fire*. Cu alte cuvinte, teologii copți refuză să întrebuințeze termenul de πρόσωπον (persoană, ipostas), ci păstrează tot pe cel de φύσις (natură, fire), pentru a exprima ființa unică a lui Hristos Cel întrupat. Doctrina coptă se reflectă și în unele din imnele Bisericii Copte, dintre care Părintele V. Costin citează cîteva θεοτόκεια (imne în cinstea Maicii Domnului); dar ceea ce e mai grav pentru unitatea creștină este că Biserica Coptă cinstește ca sfinți pe unii dintre corifeii monofiziți, condamnați de Sinodul al IV-lea ecumenic sau de sinoadele posterioare, ca de ex. Dioscur, Sever al Antiohiei, ș.a.

Cap. III se ocupă cu *Factorii care au contribuit la evoluția cultului copt.* Între aceștia, autorul enumeră geniul specific al poporului egiptean și condițiile lui de viață, influența masivă a mînăstirilor, înrîuririle ritului liturgic ortodox grecesc, ca și a altor rituri (ca cel sirian).

Al patrulea capitol e consacrat *Artei bisericești în general și locașurilor de cult* (p. 37—43). După informații, destul de schematice și sumare, despre arta coptă și monumentele ei mai de seamă din trecut, se face o bună descriere a tipului actual cel mai răspîndit al locașului de cult la Copți (a se vedea planul unei biserici copte de la p. 43, reprodus din lucrarea lui O. H. E. Burmester, *The Egyptian or Coptic Church* ... Cairo, 1967, p. 18, fără să se indice sursa).

Despre *Anul liturgic, calendarul, sărbătorile și posturile Bisericii Copte* autorul vorbește în capitolul al cincilea al tezei (p. 45—54), subliniind doar ce este comun și ce este deosebit între cele două rituri liturgice (cel copt și cel bizantin) în acest domeniu. Sub același unghi sînt înfățișate în continuare *Slujbele Laudelor zilnice* ale Bisericii Copte (p. 55—62), insistîndu-se mai ales asupra *slujbei vălului* (perdelei) și *a tămîierii* de dimineața și de seara, care sînt specifice Bisericii Copte.

Capitolul VII, intitulat *Dumnezeiasca Liturghie* (p. 63—70), amintește, pe scurt, originea liturghiei Bisericii Copte (numită a Sfîntului Chiril al Alexandriei), cu cele trei anafore ale ei, apoi descrie sumar rînduiala acestei liturghii, sesizînd părțile co-

mune cu rînduiala liturghiei ortodoxe. E regretabilă confuzia sistematică între noțiunile și termenii de ἀναφορὰ și λειτουργιὰ, confuzie pe care, de altfel, o fac și liturgiștii greci, ca și unii liturgiști apuseni.

In capitolul VIII se tratează despre slujbele sfintelor taine și ale ierurgiilor, sub titlul, modest, de *Observațiuni la săvîrșirea sfintelor taine și la principalele ierurgii* (p. 71—87). Și aci sînt notate cu grijă elementele comune dintre cele două rituri liturgice în acest domeniu, ca și deosebirile principale. Dintre ierurgii se vorbește numai despre slujba înmormîntării, cea a sfințirii Mirului și cea a plecării genunchilor din Duminica Rusaliilor, care, ca și la noi, este de fapt slujba Vecerniei zilei de luni după Rusalii.

Capitolul IX, cu titlul *Considerațiuni generale asupra cultului Bisericii Copte, în comparație cu cultul ortodox* (p. 89—100), cuprinde enumerarea unor trăsături generale ale cultului copt în comparație cu cel bizantin: importanța rugăciunii și a cultului public în viața religioasă a credincioșilor, structura identică a rînduielii liturghiei și ideea comună de jertfă, care stă la baza ambelor liturghii (cea coptă și cea bizantină), caracterul eshatologic al cultului, evlavia adîncă de care este străbătut întreg cultul, rolul important al diaconului ca slujitor al cultului, ș.a.

Un scurt capitol final, cu titlul de *Concluzii* (p. 101—103), încheie textul lucrării, recapitulînd pe scurt micile diferențe și numeroasele asemănări și puncte comune dintre cultul Bisericii Copte și cel ortodox, care se explică atît prin fondul comun al cultului uniform al Bisericii nedespărțite, dinainte de secolele V—VI, cît și prin influențele exercitate de cultul bizantin asupra celui copt, după despărțirea Bisericii Copte de celelalte Biserici răsăritene. Se conchide că diferențele din domeniul liturgic nu constituie impedimente în calea refacerii unității celor două Biserici.

Lista bibliografică a lucrărilor folosite, listă care se află pusă în fruntea volumului (p. 16—18), cuprinde 91 titluri de lucrări exclusiv străine (cele mai multe în limba engleză), omițînd unele izvoare citate în cursul tezei. Ne surprinde că lista a putut apare cu atîtea lipsuri și neglijențe în redactare (mențiuni incomplete, inexactități, repetiții ș.a.).

Era de dorit să se dea informațiuni, cît mai sumare, și asupra altor sectoare ale cultului Bisericii Copte, despre care lucrarea Părintelui V. Costin nu spune nimic, ca de exemplu: vasele și veșmintele liturgice, cărțile de slujbă, imnografia ș.a.

Cu toate că lucrarea prezintă unele mici deficiențe (afirmații discutabile, neglijențe în redactare, tratare inegală ca extensiune și profunzime a diferitelor compartimente ale cultului Bisericii Copte, ș.a.), ea se remarcă îndeosebi prin spiritul de conciziune, această mare calitate de a spune mult în cuvinte puține. Valoarea și importanța științifică și ecumenistă a acestei lucrări, apreciată de profesorii referenți de la Facultatea de Teologie din Atena, este indiscutabilă. Ea constituie, de fapt, cea dintîi lucrare de sinteză asupra cultului unei Biserici Vechi Orientale, scrisă pînă acum de un teolog ortodox. Dacă din punct de vedere științific, teza Părintelui V. Costin este depășită de unele lucrări similare, scrise pînă acum (ca cea de O. H. E. Burmester, menționată mai înainte), în schimb ea este net superioară altor lucrări de sinteză cu același subiect, prin preocuparea ei ecumenistă, deoarece, precum am văzut, studiul cultului Bisericii Copte este făcut constant prin referire la cel ortodox, sesizîndu-se la tot pasul analogiile, similitudinile și punctele de contact dintre cele două rituri liturgice, care constituie o platformă comună între Bisericile respective. Destinată să demonstreze unitatea de origine și de esență care leagă cultul Bisericii Copte de cultul Bisericilor de rit liturgic bizantin, teza Părintelui V. Costin prezintă nu numai o certă valoare științifică, ci și o mare utilitate teoretică și practică în purtarea dialogului dintre Bisericile ortodoxe calcedoniene și cele necalcedoniene, dialog care are prioritate în preocupările ecumeniste ale Bisericii noastre ca și ale întregii creștinătăți ortodoxe de azi.

Tipărirea traducerii românești a tezei de doctorat a Părintelui Dr. V. Costin, cu unele mici îmbunătățiri care se impun, va aduce o contribuție inedită și de mare valoare la literatura noastră teologică, menită să constituie un serios temei științific al activității ecumeniste a Bisericii noastre, în dialogul teologic cu Bisericile Orientale necalcedoniene. — *(Pr. Prof. Ene Branișteș).*

«Immanuel», A semi-anual bulletin of religious thought and researchin Israel, Number 1, Summer 1972, Jerusalem, 109 p.

«Immanuel» este revista publicată de către Asociația de studii ecumenice teologice din Ierusalim în colaborare cu Departamentul religiilor comparate, din cadrul Universității ebraice și cu Comitetul interreligios din Israel.

Apariția ei este justificată chiar în foaia de titlu, cu dorința de a servi unei cît mai bune cunoașteri și apropieri între cele două mari religii prezente pe pămîntul sfînt: creștinismul și iudaismul. Acestui scop îi sînt subordonate toate prezentările, în engleză, a cărților, articolelor și publicațiilor, majoritatea în ebraică, care vizează dialogul plănuit și care datorită limbii în care sînt scrise rămîn inaccesibile reprezentanților și credincioșilor celeilalte părți angajate.

Cărțile prezentate sînt încadrate în limitele celor patru mari rubrici, pe care redacția le-a orînduit într-acest chip: 1. *Biblia ebraică* (va cuprinde toate cărțile și publicațiile legate de conținutul, studiul, interpretarea și critica textului Tanachului, cum i se zice Vechiului Testament în limba ebraică). 2 Noul Testament și iudaismul contemporan. 3. Relațiile iudeo-creștine în trecut și prezent. 4. Viața religioasă contemporană în Israel.

Comitetul de redacție este alcătuit din cărturari evrei și creștini, cîte doi pentru fiecare din cele patru rubrici. Menționăm aici numele lor: a) Prof. Benyamin Uffenheimer și prof. Jeques-Raymond Tournay; b) prof. David Flusser și dr. Michael Krupp; c) prof. Zeev W. Falk și Michael de Goedt; d) Zvi Yaron (Zinger) și Gabriel Grossmann.

Iată acum și cuprinsul primului număr:

I. *Biblia ebraică:* 1. Prof. Benyamin Uffenheimer: *Some features of modern jewish Biblie research.* Autorul se preocupă aici de prezentarea unora dintre cei mai de seamă cercetători evrei ce s-au remarcat în domeniul studiului Bibliei. Între aceștia, un loc de cinste îl ocupă Rabi Șlomo Iṯhachi (Rashi), care a trăit între anii 1040—1105 și care a lăsat posterității un celebru comentar la Biblie. Contemporan cu el a fost Abraham Ibn Ezra (1093—1167) din Spania, filolog versat în ebraică și arabă. Opera lui, care de asemenea vizează cuprinsul Vechiului Testament este importantă și prin observațiile istorico-critice pe care le face asupra textului sfînt.

Comentariul lui Nachmanides (1195—1270) la Pentateuh este însemnat prin frumusețea literară a expunerii, ca și prin profunzimea ideilor conținute. Demne de remarcat sînt și numele lui Moșe Mendelssohn (1729—1786), și Samuel David Luzatto (1800—1860) care s-au preocupat de explicarea Pentateuhului și cărților profetice. Acesta din urmă, mai ales, poate fi socotit primul comentator modern al Bibliei și totodată primul inițiator al unui dialog fructuos cu reprezentanții școlilor creștine din acel timp.

Cu Zunz, Geiger, Zacharia Frankel și Graetz ne apropiem de timpurile noastre. Dacă scrierile primilor trei nu s-au bucurat de o prea largă răspîndire, cele ale lui Graetz *(Comentarii la Psalmi, Cîntarea Cîntărilor, Eclesiastul* și *Istoria evreilor din timpurile străvechi, pînă în zilele noastre)* au devenit bine cunoscute nu numai în lumea iudaică ci și în cea creștină. Între cei care i-au continuat preocupările se numără Yehuda Leib Peretz, Micha Joseph Berdyczewski și Arnold Ehrlich (1848—1919), autorul lucrării *Randglossen zur hebraischen Bibel* (6 volume) cu bogate note critico-filologice asupra textului biblic.

Alte nume de comentatori și critici biblici din prima jumătate a secolului nostru sînt: Avraham Cahana (1878—1946), S. Krauss, M. Z. Segal (care a scris și o gramatică a limbii ebraice talmudice), Simon Bernfeld (cu lucrarea *Introducere istorico-literară în Sfînta Scriptură* apărută la Berlin, în 1904), H. N. Torczyner, semitolog vestit, fost profesor de limba ebraică la Universitatea din Ierusalim, autorul unor valoroase lucrări privind Biblia, istoria și filologia ebraică, Eliezer Ben-Iehuda (1855—1922), părintele limbii ebraice moderne, David Moshe Umberto Cassuto († 1950) cu comentariile sale la Geneză și Exod, apărute în 1949 și respectiv 1951 și Yehezkel Kaufman, binecunoscut prin cele 8 volume ale lucrării sale monumentale *Toledoth*

Ha 'emuna ha'ysraelith (Istoria credinței israelite), apărute între 1937—1956. Prezentarea se încheie cu cîteva aprecieri asupra operei lui Martin Buber (a cărui traducere în germană a Bibliei este mult lăudată), precum și asupra strădaniilor celor două mari centre universitare din Israel (Ierusalim și Tel-Aviv) de a promova și dezvolta preocupările legate de Biblie și studiile orientale în general. Un rezultat al acestor strădanii îl constituie desigur *Enciclopedia Mikrait* (Enciclopedia biblică), lucrare inițiată de către învățații evrei ai generațiilor trecute, continuată și îmbogățită de cei ai generației prezente. Pînă în momentul de față au apărut din ea 6 volume, iar altele două erau și ele definitivate.

Tot în cadrul primei rubrici se include și prezentarea lucrării «Studiile biblice și sulurile din deșertul iudaic» (Ierusalim, 1971) a profesorului Iacob Liver, fost președinte al Departamentului de Studii biblice în cadrul Universității Tel-Aviv. Este vorba de adunarea într-un singur volum a studiilor pe care acesta le-a publicat între 1953—1969 în diferite periodice din Israel. Este consemnată părerea autorului potrivit căreia descoperirile făcute, în apropierea coastelor nord-vestice ale Mării Moarte, sînt de o importanță cu totul deosebită, ele imprimînd un nou impuls studiilor asupra vastului domeniu al istoriei biblice.

O altă lucrare recenzată este a profesorului Zakharia Kallai, intitulată *Triburile lui Israel — un studiu istorico-geografic al Bibliei.* Autorul a pornit, în expunerea operei sale, de la cercetarea aprofundată a cuprinsului cărții Iosua, recurgînd și la mărturiile puse la îndemînă de săpăturile arheologice făcute în tot ținutul străvechiului Canaan.

Cu rezumatul articolului *Observații lingvistice asupra termenului «edah» (colectivitate) din documentul preoțesc (P)* de Dr. Avi Hurvitz se încheie rubrica primă a revistei de care ne ocupăm.

Rubrica următoare este cea intitulată: «Noul Testament și iudaismul contemporan». Prima lucrare prezentată aici este cea a profesorului Efraim E. Urbach, *Înțelepții — concepțiile și credința lor,* publicată la Ierusalim în 1972, din care aflăm că numele acesta este aplicat figurilor reprezentative ale iudaismului rabinic, care au trăit începînd cu epoca Macabeilor și pînă în timpul cuceririlor arabe, deci într-o perioadă de aproximativ 800 de ani. Între cei la care se face referire amintim pe Hilel, Șamai, Gamaliel și Iuda Ha'nasi, patru personalități care au activat în vremurile imediat premergătoare și următoare începutului religiei creștine.

Și cartea profesorului Shmuel Safrai *Am Israel bimei ha'bait ha'șeni* (Poporul Israel în perioada celui de-al doilea templu), Tel-Aviv, 1970, recenzată în continuare, vizează în chip direct vremurile neotestamentare, prin înfățișarea cadrului istoric, social-politic și religios în care au apărut și activat Mîntuitorul și Sfinții Apostoli și în care s-au pus bazele tinerei Biserici în lumea iudaică.

Urmează apoi o scurtă prezentare a unor articole publicate în diverse reviste, în care se ating probleme de genul celor amintite mai sus. Așa este articolul profesorului David Flusser, *Fariseii, saducheii și esenienii în comentariul la Naum, descoperit la Qumran,* precum și cel semnat de profesorul Menahem Stern, *Mențiunile lui Strabo despre evrei.*

De un interes aparte se bucură rubrica: «Relațiile iudeo-creștine în trecut și azi». Sînt cuprinse aici recenziile la următoarele cărți și articole: Prof. Chaim Merchavia, *Biserica și literatura talmudic-midrașică,* Ierusalim, 1970; prof. Uriel Tal, *Un nou cadru al dialogului iudeo-creștin* (Ierusalim, 1969) și Canon Peter Schneider, *Dialogul iudeo-creștin.*

Ultima rubrică este, așa cum am arătat «Viața și gîndirea religioasă contemporană în Israel». Cărțile și studiile recenzate aici sînt: Meir Orian «*Concepția lui Buber despre Hasidism*», Dr. Moșhe Schwarcz, *Locul lui Franz Rosenzweig în filozofia iudaică, Un simpozion despre șabath* (fără autor), prof. Ze'ev Löw, *Observarea șabathului azi*; prof. Ze'ev W. Falk — *Statutul femeii în legislația religioasă iudaică* etc.

Revista se încheie cu un glosar cu cîțiva termeni specifici religiei mozaice a căror explicare deschide calea către cunoaștere și colaborare. — *(D. Abrudan).*

J.-Alfred Morrin, *Les deux derniers des Douze : Simon le Zelote et Judas Iskarioth*, în «Revue Biblique», publiée par l'Ecole pratique d'études bibliques, LXXX (1973), no. 3, p. 322—358.

Studiul a fost pregătit, în anul şcolar 1971—1972, la «Ecole Pratique des Hautes Etudes» în cadrul unui seminar condus de Prof. Oscar Cullmann, şi constituie o sistematică prezentare a tuturor ipotezelor emise pînă în prezent în legătură cu problema, mult discutată în ultima vreme, despre «atitudinea Mîntuitorului faţă de revoluţionarii din vremea Sa», în cadrul căreia numele ultimilor doi ucenici dintre Cei doisprezece — Simon *Zelotul* şi Iuda *Iscariotul* — au jucat (îndeosebi primul nume) un rol deosebit de mare.

Ţinuta sintetică a expunerii şi analizării tuturor ipotezelor şi părerilor emise în cadrul demonstraţiei studiului face cu neputinţă prezentarea pe scurt a acestui valoros şi deosebit de folositor studiu, care trebuie cunoscut în întregime. De aceea în această notă bibliografică ne vom rezuma doar la prezentarea schematică a conţinutului acestui studiu.

În prima parte autorul se ocupă îndeaproape de *Simon Zelotul*, urmărind să precizeze feluritele forme de zeloţi care au activat în veacul I d. Hr. în viaţa poporului iudeu : — zelotismul înainte de recensămîntul lui Quirinius (anul 6 î.d.Hr.) ; — zeloţii din perioada imediat premergătoare războiului iudaic (anii 6—66, adică în vremea Mîntuitorului şi a Apostolilor) ; — zeloţii din vremea războiului iudaic (anii 66—70).

În continuare, autorul studiază în chip aprofundat aceste feluri de zelotism, urmărind, în paragraful *zelotismul înainte de recensămîntul lui Quirinius*, la început aspectele biblice ale problemei («Eu sînt Dumnezeu zelos» ; — «Zeloţii pentru Dumnezeu, pentru Templu şi pentru Lege»). Apoi cercetează *«Fenomenul zelot la Filon Alexandrinul*, pentru ca să se oprească pe larg asupra zeloţilor din timpul procuratorilor romani (6—66 d. Hr.), analizînd îndeaproape : un text din opera Sfîntului Ipolit, *Combaterea tuturor ereziilor* (IX, 26) şi şapte texte din Noul Testament (Matei X, 4 şi Marcu III, 18 ; Luca VI, 15 şi Fapte I, 13 ; Fapte XXI, 20 ; Fapte XXV, 3 ; Gal. I, 14).

Din analizarea făcută în aceste paragrafe autorul conclude că zelotismul dinainte de războiul iudaic nu constituia o acţiune politică sau revoluţionară ; ci domeniul propriu al activităţii zeloţilor îl constituia execuţia iudeilor care se dovedeau infideli faţă de Lege, pentru purificarea poporului sfînt («Socotim că : «Cel ce varsă sîngele unui nelegiuit este asemenea celui ce aduce jertfă», dicton pe care Mîntuitorul l-a combătut energic, citind textul din Oseia (VI, 6) : «Milă voiesc, nu jertfă» (Matei IX, 13 ; XII 7).

În ultimul paragraf — *Zeloţii din vremea războiului iudaic* —, autorul demonstrează că încă din vremea Macabeilor, zeloţii au manifestat o atitudine de bunăvoinţă deosebită faţă de romani, mai ales după ce Iuda Macabeul a devenit aliat al romanilor şi a obţinut de la Iuliu Cezar dreptul pentru iudei de «a trăi după obiceiurile lor». Abia cînd unii procuratori n-au respectat politica lui Cezar faţă de iudei, cînd Caligula (37—41) a pretins să-i fie aşezată statuia în Templu şi îndeosebi reprimările nesocotite ale iudeilor de către Florus (64—66), atunci ardoarea religioasă a iudeilor s-a manifestat sub forma gesturilor politice antiromane.

Aşadar, devine evident faptul că între zeloţii din timpul războiului iudaic şi zeloţii din vremea Mîntuitorului există o deosebire de esenţă ; că Simon Zelotul sau Canaaneul (nume derivat de la termenul ebraic «qane» — zelos) nu era un partizan politic, ci zelul său era identic cu cel manifestat de Saul din Tars ; şi că prezenţa lui Simon Zelotul între Cei doisprezece ucenici nu poate constitui nici un fel de argument pentru susţinerea presupuselor afinităţii revoluţionare ale Mîntuitorului cu acţiunile antiromane ale iudeilor.

În partea a doua, autorul se ocupă îndeaproape de *Iuda Iscariotul*, analizînd foarte amănunţit diferitele ipoteze şi păreri emise, de la Origen pînă astăzi, în legătură cu precizarea sensului adevărat al numelui «Iscariotul», care însoţeşte ca o po-

reclă numele lui Iuda. Sînt cercetate toate posibilităţile de proveniență a acestui nume, cele legate de locul geografic, de ocupaţie, de caracter, de înfăţişare; cele legate de etimologie, de transcriere din aramaică ş.a. Pentru explicarea acestor porecle acordate lui Iuda, trebuie ţinut seama că de fiecare dată cînd este vorba de Iuda în Noul Testament se subliniază că el «trebuie să predea», ori că «el este cel ce L-a predat», ca traducere a termenului «iaskar iothe».

Iar dacă se ţine seama şi de faptul că zeloţii dinainte de războiul iudaic erau (ca şi Saul din Taras) «închizitori nemiloşi ai iudaismului, care, urmărind purificarea poporului sfînt, persecutau pe cei infideli faţă de Lege, şi îi predeau Sinedriului, devine limpede că «Iuda, care avea să-L predea», a fost un zelot. Ceea ce confirmă şi titulatura «Iuda Zelotul», întîlnită în unele manuscrise vechi (semnalată de Prof. O. Cullmann) şi faptul că este aşezat la sfîrşitul listei Celor doisprezece, împreună cu Simon Zelotul.

Aşadar sensul expresiei «Iscariotul» leagă pe Iuda nu de *sicarieni* (asasini), care aveau un scop politic în activitatea lor, ci îl apropie de zeloţii care erau mînaţi în activitatea lor numai de scopuri religioase în sînul iudaismului însuşi, urmărind pe blasfematorii lui Dumnezeu şi pe infractorii la Lege, pe care îi predau autorităţii superioare religioase a poporului — Sinedriul.

În aplicarea zelului său, Iuda Iscariotul a căzut victima felului său de a înţelege zelul său pentru litera Legii, şi a devenit denunţătorul care a predat Sinedriului pe Iisus Hristos, ale Cărui cuvîntări şi gesturi îl scandalizaseră în integrismul zelotismului său. În atitudinea lui Iuda Iscariotul s-a aflat puţin mai tîrziu şi Saul din Tars. Insă în vreme ce Iuda Iscariotul a rămas prizonierul literei care înăbuşe Duhul şi a ajuns la disperare, Saul din Tars a descoperit pe adevăratul Iisus, pe drumul Damascului, şi a devenit un om nou, trecînd de la domnia literei care ucide, la domnia harului, care l-a dus la credinţa şi la iubirea care mîntuieşte în Iisus Hristos.

A. Vööbus, *Découverte du commentaire de Moşe bar Kepha sur l'Evangile de Mathieu*, în «Revue Biblique», publiée par l'Ecole pratique d'études bibliques, LXXX (1973), no. 3, p. 359—362.

Dezvoltarea exegezei în Biserica Siriană Occidentală a atins apogeul prin operele lui Moşe bar Kepha, care, dotat cu o mare putere de creaţie, a îmbrăţişat în exegeza sa întreaga Sfîntă Scriptură. În exegeza sa el se întemeia pe operele exegetice patristice în limba siriacă (Efrem Sirul, Filoxene de Mabbourg, Iacob de Serug, Iacob de Edesa şi David bar Panlos), ca şi pe operele exegetice patristice în limba greacă, traduse în siriacă (Eusebiu de Cezareea, Ioan Gură de Aur, Chiril al Alexandriei şi Grigorie de Nisa).

Din opera vastă a lui Moşe bar Kepha s-a păstrat însă o foarte mică parte. Descoperirile unor manuscrise au îngăduit cunoaşterea parţială şi a comentariului lui Moşe bar Kepha la Evanghelia după Matei (la ultimele capitole, manuscris din veacul al XI-lea — al XII-lea) şi fragmente din comentarii la alte cărţi din Vechiul şi Noul Testament.

Descoperirea cu aproape 20 de ani în urmă a manuscrisului (cu sigla Ms. Mardin Ort. 101) care cuprinde comentariul la Evanghelia după Matei (de la cap. XIII, 57, pînă la XXVI, 10 în scriere proprie veacului al XIII-lea — al XIV-lea) a făcut cu putinţă reconstituirea aproape în întregime a Comentariului la Evanghelia după Matei. În continuare autorul prezintă din punct de vedere grafic şi istoric Ms. Mardin Ort. 101, aflat în proprietatea arhiepiscopului de Mardin.

Din punct de vedere exegetic manuscrisul prezintă importanţa că Moşe bar Kepha a folosit un text evanghelic care prezintă afinităţi caracteristice cu textul vechi sirian al Sfintei Scripturi (numit Vetus Syra), ceea ce poate fi de mare ajutor pentru identificarea textului biblic.

S. Dockx, *Lieu et date de l'Epître aux Philippiens*, în «Revue Biblique» publiée par l'Ecole pratique d'études bibliques, LXXX (1973), no. 2, p. 230—246.

Problema locului și datei Epistolei către Filipeni a dat naștere la o vastă literatură, după ce în 1900, A. Lisco (în *Vincula Sanctorum*) a susținut ipoteza că Epistola a fost trimisă filipenilor din Efes, împotriva tezei tradiționale care susține că Epistola a fost trimisă din Roma.

Problema s-a complicat și mai mult după ce exegeza modernă a contestat unitatea Epistolei, socotind că pasajul IV, 10—20 constituie o scrisoare de mulțumire, separată de cuprinsul principal al Epistolei și pentru aceasta, autorul se ocupă mai întîi de «Compoziția literară a Epistolei către Filipeni», arătînd că Epistola cuprinde: 1. un «bilet» de mulțumire: IV, 10—20, căruia i s-a înlăturat adresa și salutarea (cînd a fost introdusă în textul Epistolei); 2. Epistola principală: I, 1—II, 30; IV, 21—23; 3. un postscriptum: III, 1—IV,9. Însă problema datării Epistolei nu a fost influențată de lipsa de unitate a textului.

Apoi autorul se ocupă pe larg de: «Locul de unde a fost expediată Epistola către Filipeni», analizînd în chip amănunțit *argumentele împotriva tezei că Epistola a fost trimisă din Roma*: rapiditatea cu care parvin știrile din Filippi la locul unde se afla Apostolul Pavel, și invers; distanța geografică și distanța temporală; necorespondența între situația în care se afla Apostolul la Roma și situația descrisă în Epistolă; faptul că în Epistola către Filipeni Pavel nu se numește «Apostol», ca și în Epistolele către Tesaloniceni, scrise înainte de Epistola I către Corinteni.

Autorul trece la analizarea *argumentelor care se opun ipotezei care susține că Epistola a fost trimisă din Efes*: la Efes Apostolul Pavel strîngea ajutoare pentru sfinții din Ierusalim (de care nu vorbește în Epistolă) și ca atare nu putea primi pentru sine, aflîndu-se la Efes, ajutor din partea filipenilor; Apostolul Pavel se temea să nu fie în scurt timp condamnat la moarte, ceea ce nu putea avea loc cît timp era la Efes, unde îi rămînea posibilitatea apelării la Cezar; Faptele Apostolilor nu pomenesc de șederea Apostolului Pavel în închisoare la Efes.

In continuare autorul prezintă și analizează argumentele pe baza cărora el susține *ipoteza trimiterii Epistolei către Filipeni din Corint*: și la Corint exista un proconsul, și deci și un pretoriu și oameni ai casei Cezarului; Corintul se afla la distanță apropiată de Filippi ca și Efesul; fuga Apostolului din Tesalonic spre Bereea, și apoi spre Atena și iernarea la Corint explică de ce filipenii nu au putut ajunge la el decît după reluarea călătoriilor regulate, pe mare; la Corint din cauza lipsurilor Apostolul a trebuit să muncească și numai datorită ajutorului trimis de filipeni el a putut să renunțe la lucru și să se dedice propovăduirii; Epistola către Filipeni este contemporană cu Epistolele către Tesaloniceni; după Fapte XVIII, 9—10, se poate admite că Apostolul Pavel a putut să se afle închis și la Corint, închisoare de care vorbește Epistola către Filipeni și care ar fi avut loc în primul an de ședere a Apostolului la Corint, la puțină vreme după deschiderea drumului pe mare, spre mai-iunie anul 50.

În ultimul paragraf, intitulat *Înlănțuirea faptelor*, autorul încadrează într-o istorisire unitară și cursivă evenimentele activității misionare a Apostolului Pavel începînd din luna mai anul 49, cînd el pleacă din Antiohia spre Filippi, folosind datele din cuprinsul Epistolelor către Tesaloniceni, Filipeni, către Corinteni și din Faptele Apostolilor.

Această documentată «înlănțuire a faptelor» identifică momentul în care frații din Macedonia au ajuns cu ajutorul lor la Apostolul Pavel — la începutul ședерii lui la Corint (II Cor. XI, 9) — cu momentul în care Epafrodit și cei ce-l însoțeau au întîlnit din nou pe Pavel (Filip. IV, 10) — după fuga lui de la Tesalonic și de la Bereea și după pauza de iarnă la Corint — și cu momentul în care Apostolul Pavel, la începutul ședерii sale la Corint, a fost întărit (aflîndu-se probabil în închisoare) printr-o viziune de noapte (Fapte XVIII, 10).

În baza acestei demonstrații, autorul conclude că: «ipoteza care propune ca loc de trimitere a Epistolei către Filipeni Corintul este mult mai plauzibilă decît ipoteza care propune ca loc de trimitere, Roma; și este pe tot atît de veridică, dacă nu mai mult decît ipoteza care propune ca loc de trimitere a Epistolei către Filipeni, Efesul».

Pierre Benoit, *Nouvelle note sur les fragments grecs de la Grote 7 de Qumran*, în «Revue Biblique» publiée par l'Ecole pratique d'études bibliques, LXXX (1973), no. 1, p. 5—12.

În prezentarea primei note a lui Pierre Benoit asupra fragmentelor greceşti din Grota 7 de la Qumran, în care demonstra netemeinicia identificării în fragmente a unor pasaje din Evanghelia după Marcu şi din Epistola lui Iacob (vezi «Studii Teologice», XXV (1973), nr. 9—10, p. 773—774), arătam că Pierre Benoit îşi rezerva dreptul să revină asupra acestei probleme în cazul cînd José O'Callagan va publica cele două studii anunţate, în care urma «să identifice în fragmente pasaje din alte cărţi noutestamentare : Fapte, Romani, I Timotei, II Petru».

Şi cum O'Callagan a publicat articolele făgăduite (I Tim. 3, 16; 4, 1, 3 en 7 Q4., în «Biblica», LIII (1973), p. 362—367; şi *Très probables papiros neotestamentarios en la cueva 7 de Qumran*, în «Studia papyrologica», XI (1972), p. 83—89) în care continuă tentativa sa de a identifica în fragmentele greceşti de la Qumran următoarele texte noutestamentare : I Tim. III, 16; IV, 1, 3 (propunînd datarea la sfîrşitul veacului I — începutul veacului II); Fapte XXVII, 38 (datat la jumătatea veacului I); Marcu X, 17 (datat spre jumătatea veacului I); Rom. V, 11—12 (datat la jumătatea veacului I); II Petru I, 15 şi Marcu VI, 48.

Pierre Benoit : — socotind că ipoteza lui O'Callagan nu îndeplineşte cerinţele obligatorii pentru a fi admisă şi anume : 1. ca lecturile propuse să fie în chip suficient garantate; 2. ca restituirea versetelor întregi pornind de la cîteva litere să fie dovedită în chip temeinic; 3. ca să nu pretindă admiterea unor potriviri de neîngăduit cu ortografii sau variante neatestate — supune unei amănunţite cercetări critice, pe textul original al fragmentelor aflate în Muzeul Rockfeller din Ierusalim pasajele : 7Q4 (în care O'Callagan identifică textul din I Tim. III, 16; IV, 1, 3); 7Q6, 2 (pentru Fapte XXVII, 38); 7Q7 (pentru Marcu XII, 17), 7Q9 (pentru Rom. V, 11—12); 7Q10 (pentru II Petru I, 15) şi 7Q15 (pentru Marcu VI, 48).

Din această cercetare foarte amănunţită, Pierre Benoit constată că identificările făcute de O'Callagan sînt total neîntemeiate. După toate probabilităţile fragmentele greceşti din Grota 7 de la Qumran trebuie să conţină texte din Septuaginta (cum se vede din analiza fragmentului 7Q7) sau din vreo carte apocrifă (ca pentru fragmentele 7Q3 şi 7Q19).

Pentru a identifica în aceste fragmente texte din cărţile noutestamentare mai tîrzii (Fapte; I Timotei; II Petru) este nevoie de dovezi temeinice, ca nume proprii şi expresii specifice. Ceea ce nu se întîlneşte în aceste fragmente. Literele descifrate din fragmentele studiate se pretează la tot felul de combinaţii, iar uneori sînt greşit citite, şi deci nu pot constitui argumente în favoarea ipotezei, pe care O'Callagan n-a demonstrat-o «deoarece — după regulile criticii sănătoase — acumularea de dovezi îndoielnice nu creează certitudinea şi nici măcar probabilitatea».

C. Spicq, *Note sur μορφή dans les papyrus et quelques inscriptions*, în «Revue Biblique» publiée par l'Ecole pratique d'études bibliques, LXXX (1973), no. 1, p. 37—44.

Traducerea termenului μορφή (formă distinctivă sau caracteristică) prin «chip» (imagine, icoană) în textul din Filipeni II, 6—7 («Care fiind în chip de Dumnezeu, n-a socotit o răpire..., ci s-a golit pe Sine, luînd chip de rob...») n-a supărat, întrucît se aprecia că „μορφή" şi „εἰκών" au sens atît de apropiat, încît puteau fi socotite sinonime.

În realitate termenul «morphe» are sensuri mult deosebite în raport cu «icoană, chip», după cum se poate constata din texte greceşti clasice şi elenistice, dar mai ales din papirusuri şi inscripţii, care n-au fost ţinute în seamă decît în parte.

De aceea autorul socoteşte folositoare cercetarea acestor mărturii ale limbii populare greceşti, cea pe care o folosea şi Sfîntul Apostol Pavel, pentru a determina sensul în care este folosit «morphe» în Filipeni II, 6—7.

Din analizarea unor texte biblice (Tobie I, 13; Dan. I, 9, 15; Isaia XLIV, 13), texte clasice (din Theognis, Pindar, Ptolomeu, Homer, Polybiu), texte din inscripții și papirusuri și din Hermes Trismegistul; texte noutestamentare (Marcu XVI, 12; IX, 2; Matei XVII, 2; Rom. XII, 2; II Cor. III, 18), — autorul demonstrează că termenul «morphe», are semnificații mult mai largi decît «icon».

Astfel «morphe» înseamnă: statură, formă, condiție (de existență), trăsătură, aparență exterioară, aspect (cel mai adesea frumos); adică în aceste sensuri ale termenului «morphe» este suficient atestată ideea de reprezentare, de reproducere, de asemănare, fără a fi vreodată echivalentă cu sensul de «imagine» pentru care limba greacă are un alt termen: «icon», care poate desemna ceva asemănător, însă acest ceva este totdeauna neschimbător, în timp ce «morphe» desemnează ceva în chip esențial schimbător.

De aceea autorul socotește că «forma» este aspectul variabil pe care-l îmbracă un lucru care în firea lui rămîne neschimbător; iar imaginea, «chipul», fiind ceea ce apare ca manifestare sensibilă a ceea ce este nevăzut, abstract, nu poate corespunde expresiei μορφή Θεοῦ din Filipeni II, 6 (comparat cu Coloseni I, 15). Pentru aceasta autorul susține traducerea termenului «morphe» prin *condiție* care exprimă felul de a fi al unei persoane.

În acest fel textul din Filipeni II, 6—7 are sensul că: Fiul, aflîndu-se în condiția de existență a lui Dumnezeu, s-a golit pe Sine trecînd în condiția de existență a robului.

Chronique archéologique, în «Revue Biblique» publiée par l'Ecole pratique d'études bibliques de Jérusalem, LXXX (1973), no. 3, p. 396—422.

Continuînd prezentarea periodică a rezultatelor săpăturilor arheologice efectuate de echipe reprezentînd diferite școli și societăți arheologice din toată lumea, după rapoartele succinte și însoțite de material ilustrativ, pe care conducătorii de echipe le trimit redacției revistei, rapoarte pe care redacția le traduce în limba franceză și le orînduiește după localități, ori cronologic, revista «Revue Biblique» pune din nou la îndemîna celor ce studiază textul Sfintei Scripturi mărturii arheologice care fac cu putință înțelegerea mai corectă a textului biblic.

După «Cronica arheologică» publicată în «Revue Biblique» no. 3/1972, p. 399—430 și no. 4/1972, p. 571—604 și prezentată de noi într-un număr anterior al revistei «Studii Teologice», vom prezenta în continuare în chip succint rapoartele cu privire la săpăturile efectuate în diferite localități din teritoriul Palestinei. Iată aceste rapoarte:

— Raportul lui Anthony E. Marks asupra săpăturilor efectuate de Expediția Universității Metodiste în Negev central, continuînd săpăturile din 1972, la *Roș Ein Mor,* la *Roș Horeska* și la *Abu Salem.*

Bogăția materialului descoperit îndreptățește pe raportor să propună continuarea săpăturilor arheologice și în 1974.

— Raportul semnat de Monique Lechevallier și de Jean Perrot asupra săpăturilor efectuate de către Misiunea arheologică franceză în Israel (continuînd pe cele din 1972), la *Beisamoun-Mallaha,* în partea de apus a lacului Houleh. Rezultatele săpăturilor din 1973 (obiecte de piatră, felul de construire și obiceiurile funerare) justifică urcarea datării localității (îndeosebi de la Beisamoun) din mileniul al șaselea în mileniul al șaptelea î. d. Hr.

— Raportul semnat de Dr. Eliezer D. Oren asupra săpăturilor efectuate la *Tel Sera' (Tell esh-sharia),* la nord de Negev sub auspiciile Universității din Negev (la Beerșeba) cu asistența Institutului de arheologie al Universității ebraice din Ierusalim, și a unei echipe de studenți din Israel, Anglia și Franța, ca și de studenți de la Universitatea din Negev.

În timpul săpăturilor din 1973, Departamentele de geologie și de geografie au început cercetări asupra împrejurimilor localității.

Obiectele și așezările descoperite lasă să se înțeleagă că localitatea ar fi avut caracter cultic, iar discuțiile în legătură cu identificarea localității Tel Sera cu o localitate biblică au înclinat spre localitatea biblică Ziklag (menționată în Iosua

XV, 31), pe care datele biblice o socotesc «oraș în țara filistenilor», sau cu numele arhaic «Negevul cretanilor», ceea ce îndreptățește concluziile trase din studierea materialelor descoperite asupra legăturilor culturale ale locuitorilor vechii localități cu Egiptul spre sfîrșitul veacului al XIII-lea î. d. Hr. și cu ultimul val al «popoarelor Mării».

— «Raportul Prof. Y. Aharoni asupra celei de a patra campanii de săpături efectuate la *Tel-Beerșeba*, de Institutul de arheologie al Universității de la Tel Aviv.

După săpăturile asupra fortificațiilor cetății, săpăturile din această campanie s-au concentrat asupra regiunii din jurul porții și asupra centrului localității. Ceramica din veacurile al XII-lea—al XI-lea î. d. Hr. demonstrează că ocuparea localității de către evrei ar fi început în vremea judecătorilor.

— Raportul Dr. Joe D. Seger asupra celei de a noua campanii de săpături efectuate la *Tell Gezer* sub auspiciile Uniunii ebraice a Colegiului biblic și a Școlii arheologice din Ierusalim, cu ajutorul financiar al «Smithsonian Institution» din Washington. Săpăturile s-au concentrat în două șantiere (VII — pe platoul central spre sud; IV — în regiunea porții interioare, numită «poarta de sud»), iar rezultatele impun așteptarea rezultatelor din 1973, pentru a fi interpretate.

— Raportul lui A. Mazar asupra celei de a cincea campanii de săpături efectuate (între 15 iunie și 15 septembrie 1972), la *Tel Qasile*, sub egida Societății israelite de explorări, a Muzeului «Haaretz» și a Institutului Universității ebraice, cu ajutorul Municipalității din Tel Aviv și al altor donatori.

Săpăturile au lărgit cu încă 500 mp săpăturile din 1971 înspre nord și au dus la descoperirea integrală a unui «templu filistean» construit după un plan cu totul deosebit de alte temple din regiune (Beth Shean, Lakkis), avînd puncte comune cu templul descoperit la Micene. În jurul templului au fost descoperite locuințe cu mai multe camere. Iar obiectele descoperite justifică afirmația că distrugerea cetății de la Tel Qasile ar fi avut loc în timpul cuceririi ei de către regele David.

— Raportul Dr. J. Kaplan asupra săpăturilor efectuate în două campanii (în 1970) la *Jaffa* cu participarea studenților Universităților din Tel Aviv și din Ierusalim.

— Raportul Dr. J. Kaplan asupra săpăturilor efectuate la *Tel Aviv*, în cartierul Kikar Hill aproape de abatorul municipal, unde s-au descoperit urme din epoca persană; și pe strada Hagolan.

— Raportul lui E. Netzer asupra săpăturilor efectuate de Institutul arheologic al Universității ebraice din Ierusalim și de Serviciul Guvernămîntului militar al Iudeii și Samariei pentru probleme arheologice la poalele colinei *Herodium*, asupra unui ansamblu arhitectural foarte vast.

— Raportul Dr. Vassilios Tzaferis asupra campaniei de săpături întreprinse în numele Serviciului Guvernămîntului militar al Iudeii și Samariei pentru probleme arheologice, cu finanțarea Patriarhatului grec ortodox de la Ierusalim, proprietarul locului situat la *Beit Sahur*, aproape de Betleem, la «Cîmpul păstorilor», loc legat de Nașterea Domnului (Luca II, 8—18).

Săpăturile au făcut posibilă urmărirea istoriei bisericii creștine construită probabil în veacul al IV-lea, distrusă în veacul al VII-lea; apoi transformată în mînăstire și distrusă din nou în veacul al X-lea. În prezent Patriarhatul grec ortodox intenționează să reconstruiască întreaga localitate.

Douăsprezece planșe reproduc 20 de vederi de ansamblu a unor șantiere și obiecte descoperite în timpul săpăturilor arheologice. — *(Pr. Const. Gheorghe).*

J. Schlosser, *Les jours de Noé et de Lot. À propos de Luc XVII, 26—30*, în «Revue Biblique» publiée par l'Ecole pratique d'études bibliques, LXXX (1973), no. 1, p. 13—36.

Pasajul din Evanghelia după Luca XVII, 26—30 prezintă, în cadrul eshatologic al contextului, caracterul iminent al venirii a doua a Domnului, pentru a judeca lumea și pentru a condamna pe cei păcătoși. Ca argument al acestei iminențe sînt aduse evenimentele potopului și al distrugerii Sodomei și Gomorei: «Și precum a fost în zilele lui Noe, așa va fi și în zilele Fiului Omului: mîncau, beau, se însurau, se măritau, pînă în ziua cînd a intrat Noe în corabie și a venit potopul și i-a pierdut pe toți.

Şi cum a fost în zilele lui Lot: mîncau, beau, cumpărau, vindeau, sădeau, zideau. Iar în ziua în care a ieşit Lot din Sodoma, a plouat foc şi pucioasă din cer şi i-a pierdut pe toţi. La fel va fi şi în ziua în care se va arăta Fiul Omului».

Autorul, socotind că Evanghelistul Luca foloseşte acest argument biblic prin intermediul tradiţiei iudaice, care serveşte ca mijlocitor între Vechiul şi Noul Testament, demonstrează cum s-a format în interpretarea iudaică schema în care evenimentele potopului şi al pieirii Sodomei constituie argument ilustrativ pentru intervenţiile punitive ale lui Iahve în istorie. Aceste două evenimente au fost asociate cu alte texte în care Dumnezeu pedepseşte pe cei păcătoşi în tradiţia iudaică şi au căpătat caracter apocaliptic de judecată eshatologică. Cu deosebirea că dacă în cazul potopului este în chip discret manifestat şi aspectul pozitiv: mîntuirea, cazul pieirii Sodomei a constituit tipul definitiv conturat al cetăţii păcătoase şi al păcatului însuşi, tipul judecăţii şi condamnării definitive pe care Dumnezeu o împlineşte în mînia Sa.

Urmărind demonstraţia sa, autorul se opreşte întîi la: I. — *Tradiţia iudaică: argumente din Midraş,* analizînd felul cum sînt înţelese judecata la pieire ca judecată exemplară, tipică; cum este înţeleasă «ideea despre timpul acordat pentru pocăinţă» care este aspect propriu tradiţiei iudaice, targumilor; şi cum este înţeleasă specificarea păcatelor după interpretarea targumilor şi a altor texte din literatura (apocaliptică) iudaică.

În a doua parte a studiului, autorul, înfăţişează: II. — *Schema tradiţională iudaică* privitoare la anunţarea pedepsei, în care arată că, în scop parenetic, tradiţia iudaică aducea texte din întreg Vechiul Testament ca argument pentru îndemnurile la pocăinţă. Şi între asemenea texte, evenimentele potopului şi al pieirii Sodomei nu lipseau niciodată. În acest fel prezentarea contemporanilor lui Noe şi al lui Lot ca tip al păcătoşilor, recurgerea la potop şi la pieirea Sodomei ca la pedepse exemplare, corespondenţa: nelegiuire-pedeapsă-anunţarea judecăţii, constituiau temele principale ale schemei tradiţionale iudaice, aşa cum ele se întîlnesc şi în textele biblice: Sirah XVI, 4—12; III Macabei II, 3—7 şi în Epistola II Petru II, 4—10. Autorul analizează pe larg aceste trei texte biblice arătînd că în toate ideea generală de pedepsire este urmată de exemple ilustrative, în care pieirea Sodomei constituie un exemplu pentru generaţiile următoare.

În urma acestei demonstraţii, autorul conclude că tradiţia iudaică recurgea la exemple din trecut îndeosebi în scopul parenetic de avertizare şi că, între argumentele exemplare de înfricoşare, potopul şi pieirea Sodomei se aflau pe primul plan, ajungînd ca, în timp, să fie socotite ca tip al condamnării la pieire definitivă prin care Dumnezeu loveşte pe cei răi, pe nelegiuiţi, pe păcătoşii care refuză să se pocăiască.

În unele cazuri exemplele istorice sînt grupate în tradiţia iudaică în serie, dînd naştere unei scheme destul de bine structurată, care cuprinde: pedepsirea unui individ într-o situaţie particulară (III Macabei II, 3 ş.u.); afirmarea generală despre pedepsirea celor nelegiuiţi (Sirah XVI, 4 ş.u.); pieirea pe care o vor îndura ereticii nelegiuiţi la judecata universală (II Petru II, 4 ş.u.). Dacă de fiecare dată contextul schemei poate fi diferit, totdeauna însă este vorba de anunţarea judecăţii şi a pedepsei care se va abate asupra celor păcătoşi.

În perspectiva acestei scheme proprie tradiţiei iudaice, pasajul din Evanghelia după Luca, în interpretarea obişnuită, se caracterizează prin insistenţa asupra imineţei sfîrşitului eshatologic, fără a stărui asupra certitudinii condamnării la pieire a celor păcătoşi.

André Lemaire, *Le Sabbat à l'époque royale israélite,* în «Revue Biblique», publiée par l'Ecole pratique d'études bibliques, LXXX (1973), no. 2, p. 161—185.

Autorul îşi propune să cerceteze două aspecte legate de instituţia cea mai caracteristică a poporului israelit — sabatul — şi anume: felul cum era înţeles şi sărbătorit sabatul în epoca regalităţii; şi felul în care s-a ajuns la schimbarea înţelegerii sabatului în epoca robiei babilonice şi de după robia babilonică.

În prima parte — *Sabatul în epoca regalității* —, sînt analizate textele biblice din cărțile unanim recunoscute că aparțin epocii regalității: Amos VIII, 5; Oseea II, 13; Isaia I, 13; IV Regi IV, 23 și IV Regi XI, 5—7—9.

Din analizarea acestor cinci texte biblice reiese că: în epoca regalității instituția sabatului exista (ceea ce confirmă și un «ostracon» datat din vremea regelui Iosia); că în epoca regalității sabatul era o sărbătoare de bucurie care se celebra, la diferite sanctuare locale din Palestina (Betel, Ghilgal, Carmel, Ierusalim) odată cu sărbătorile legate de fazele lunii («luna nouă» ori «luna plină» la jumătatea — 14—15 — a fiecărui luni) și că astfel înțeles sabatul din epoca regalității este diferit de sabatul din epoca de după robie, cînd sabatul sărbătorea ziua de odihnă în ziua a șaptea a fiecărei săptămîni.

Pentru a preciza mai îndeaproape problema, autorul studiază instituțiile paralele la popoarele din Orientul Apropiat vechi: în *Mesopotamia* unde se întîlnesc sărbătoarea numită «șabattum» ori «șapattum» și sărbătorirea «zilelor primejdioase» (în care era interzis orice fel de activitate), fără legătură între ele, însă ultima încadrîndu-se în «ciclul săptămînal»; în *Ugarit*, unde după descoperirile de la Ras-Șamra exista sărbătoarea «lunii noi» și sărbătoarea de la «mijlocul lunii» sau a «lunii pline»; în *Fenicia*, după inscripții care angajează veacul al III-lea î. d. Hr., se serba «ca altădată» ziua «lunii noi» și ziua «lunii pline», numită «keseh», termen întîlnit și în Proverbe VII, 20 și în Psalmul LXXXI, 4.

Cercetarea instituțiilor paralele la popoarele Orientului Apropiat vechi confirmă ipoteza că sabatul israelit în epoca regalității se sărbătorea odată cu sărbătorirea «lunii pline», care era mult mai importantă decît sărbătoarea «lunii noi».

Cercetînd și etimologia termenului «șabat»: de la numele cifrei 7: «șeba», ori de la verbul «șabat» = a înceta, a se odihni (poziția textului biblic); ori la verbul «șabab» = a mări, a crește, a fi mare (în concordanță cu luna plină), — autorul afirmă că *în epoca regalității în Israel sabatul era sărbătorit în același timp cu sărbătoarea «lunii pline»*, așa cum și cele mai importante sărbători israelite, Paștile (14—15 Nisan) și sărbătoarea Corturilor (15—23 Tișri) sînt fixate tot la «lună plină» (probabil și sărbătoarea «Purim» — 14—15 Adar și cea a «lemnelor pentru arderile de tot» — 14—15 Ab).

În partea a doua — *Schimbarea concepției despre Sabat* —, autorul demonstrează pentru ce și cum a ajuns termenul *șabat* (legat de ciclul fazelor lunii) să fie aplicat în epoca postexilică zilei de odihnă, ziua a șaptea (din ciclul săptămînal).

La început se face o analiză generală a contextului istoric al acestei schimbări de înțeles a sabatului, schimbare care presupune o răsturnare importantă în tradițiile israelite, și îndeosebi calendaristică.

O astfel de răsturnare a avut loc la sfîrșitul veacului al VII-lea, cînd regatul Iuda a recunoscut supremația Babilonului și, la 604, a schimbat în chip oficial calendarul tradițional israelit cu calendarul babilonean. În continuare este prezentată formarea — în timpul robiei babilonice și sub influența astrologiei babilonene — a calendarului sacerdotal israelit, care a fost impus în comunitatea iudaică postexilică. În acest fel s-a schimbat și înțelesul sabatului, trecînd de la desemnarea sărbătorii lunii pline, în fiecare lună, la desemnarea zilei de odihnă, în a șaptea zi din fiecare săptămînă. În acest calendar sacerdotal «s-a fixat un cadru cronologic pentru toate tradițiile anterioare, ale Pentateuhului». Această transformare și impunerea calendarului sacerdotal și a sabatului în înțelesul de ziua a șaptea (vezi Neemia, XIII) se explică și prin «autoritatea pe care stăpînirea persană a acordat-o compilației sacerdotale de legi și obiceiuri pentru comunitatea iudaică».

Cercetînd apoi sabatul în perspectiva poruncilor decalogului, autorul precizează că în afară de pasajele din Ieșire XX, 2—17 și Deuteronom V, 22 (pasaje socotite a fi de redactare mai recentă și care cuprind formula sabatului ca «ziua a șaptea») în Pentateuh se află și alte pasaje care cuprind legi grupate în număr de zece, cum sînt Levitic XIX, 3—14 și Levitic XIX, 26—36; Ieșire XXII, 8—26 (pasaje socotite de redactare mai veche și care vorbind de sabat ori de «sabate» nu conțin nici o aluzie la repaosul din «ziua a șaptea»). Acest fapt confirmă «că a existat o evoluție în concepția israelită despre sabat», în sensul că «concepția sacerdotală despre sabat, ca odihnă în ziua a șaptea, a înlocuit redactarea veche despre sabatul (sau sabatele) primitive, ca zile de sărbătoare închinate lui Iahve, și celebrate în ziua lunii pline».

Intre formularea veche a sabatului şi formularea nouă a sabatului (ca ziua a şaptea), autorul aşază mărturiile din profeţiile lui Ieremia (XVII, 19—27), Iezechil (XX, 11, 13, 16, 20, 21, 24; XIX, 17; XLVI, 1—12) şi partea finală a profeţiei lui Isaia (LVI, 2—6; LVIII, 13; LXVI, 23). Din analizarea succintă a acestor texte, constatînd că Iezechil pare că «apără şi propune reînnoirea concepţiei vechi despre sărbătoarea sabatului», autorul conclude că aceste texte par a confirma faptul că sabatul înţeles ca odihnă în ziua a şaptea nu s-a impus decît după întoarcerea din robia babilonică şi că a fost pus în aplicare de către Ezdra şi Neemia.

La sfîrşitul acestui studiu întemeiat în chip esenţial pe analizarea textelor biblice, ţinînd seama de rezultatele săpăturilor arheologice referitoare la viaţa popoarelor din Orientul Vechi, autorul formulează astfel concluziile la care a ajuns:

— Primitiv, sabatul era în Israel sărbătoarea lunii pline, iar observarea lui făcea parte din obiceiurile religioase cele mai vechi codificate în decaloguri.

— În epoca regalităţii israelite, celebrarea sabatului consta în chip esenţial în adunarea la diferite sanctuare din ţară pentru aduceri de arderi de tot şi de jertfe de pace într-o atmosferă sărbătorească. Această concepţie despre sabat pare că a durat pînă la întoarcerea din robia babilonică.

Schimbarea concepţiei despre sabat a fost legată de schimbarea calendarului şi a fost favorizată de răsturnarea social-culturală provocată de robie.

— Concepţia despre sabat ca zi de odihnă în ziua a şaptea s-a inspirat probabil din instituţia «zilelor primejdioase» din viaţa babilonenilor. Această concepţie nu este atestată decît «în redactarea sacerdotală a Pentateuhului».

— Concepţia nouă despre sabat ca zi de odihnă în ziua a şaptea a fost impusă după întoarcerea din robia babilonică, datorită valorii juridice pe care autorităţile Imperiului persan au recunoscut-o «Legii» (în redactarea sacerdotală făcută începînd cu sfîrşitul veacului al VII-lea î. d. Hr.) ca normă de viaţă pentru toate comunităţile iudaice din Imperiul persan.

*

Cu toate că studiul îşi întemeiază demonstraţia pe redactarea sacerdotală a Pentateuhului (ca ecou al teoriei despre cele patru izvoare în redactarea Pentateuhului), socotim totuşi că ţinuta generală a studiului şi concluziile ce reies din demonstraţia lui pot fi primite ca utile (mai ales din punct de vedere informativ), pentru cititorii ortodocşi. Mai ales că teologia ortodoxă admite că în cuprinsul Pentateuhului sînt conţinute numeroase anacronisme, ca şi un mare număr de texte istorice şi legislative postmozaice, şi că Pentateuhul în forma sa actuală, şi îndeosebi în părţile legislative, constituie produsul unei îndelungi dezvoltări.

M. E. Boismard, *Aenon, près de Salem (Jean III, 23)*, în «Revue Biblique» publiée par l'Ecole pratique d'études bibliques, LXXX (1973), no. 2, p. 218—229.

Precizarea geografică a celor două localităţi menţionate în textul: «Şi boteza şi Ioan în Enon, aproape de Salem, că erau acolo ape multe şi veneau mulţi să se boteze» (Ioan III, 23) a dat naştere la mai multe ipoteze. În veacul al IV-lea a fost precizată ipoteza (întemeiată pe tradiţia bizantină, şi admisă de cei mai mulţi) după care aceste două localităţi s-ar fi aflat «la opt mile sud de oraşul Scitopolis», adică pe valea Iordanului la 12 km spre sud de Beisan, unde şi astăzi curg multe pîraie mai mult sau mai puţin abundente în apă, cu toate că în această regiune nu se întîlnesc localităţi care să amintească numele Enon ori Salem.

O altă ipoteză (propusă de E. Robinson în 1857, şi de E. R. Conder în 1882 şi reluată şi dezvoltată de W. F. Albright în 1924, şi apoi de Cameron Mackay în 1948, de Paul Winter, în 1957, de J. A. T. Robinson în 1959 şi de F. M. Abel în 1938 şi 1952) propune localizarea lui Enon la Ain Fâr'ah în centrul Samariei, la 12 km nord-est de vechiul Sichem şi de actuala Napluza.

În legătură cu numele Enon, care este transcrierea în greceşte a termenului aramaic ce înseamnă izvoare, autorul arată că locul numit astăzi «kirbet Ainun»

(ruina Izvoarelor) ar putea fi acel loc numit Enon (sau Izvoare) în vremea Mîntuitorului şi situat lîngă Sichem, ca locul cumpărat de Iacob (Fac. XXXIII, 18—19) pentru a construi, datorită izvoarelor de aci, cunoscutul «puţ al lui Iacob».

În partea a doua — intitulată *«Teologia istorisirilor»* Evanghelistului Ioan despre activitatea lui Ioan Botezătorul la Enon (Ioan III, 23 ş.u.) şi despre convorbirea Mîntuitorului cu femeia samarineancă (Ioan IV, 35—38) —, urmărind logica lăuntrică şi teologia acestor două istorisiri, dintre care prima serveşte de introducere la a doua, autorul analizează mai întîi «fundalul vechitestamentar al istorisirii convorbirii Mîntuitorului cu samarineanca lîngă puţul lui Iacob», punînd în paralelă textul din Ioan IV (4, 6—7, 20—24, 28—30, 39—40 şi 31—32) cu textul din Facere XXIV (10—11, 13—14, 17, 26, 28—33).

Din această comparare reiese că istorisirea evanghelică pare o tîlcuire creştină ce foloseşte datele din Facere, vrînd să înfăţişeze — după înţelegerea vechitestamentară a raporturilor poporului ales cu Dumnezeu ca raporturi matrimoniale — convertirea Samariei ca o nouă căsătorie a lui Dumnezeu cu poporul Său, care după dărîmarea Samariei (la 721) slujise zeilor păgîni — reprezentaţi prin cei cinci bărbaţi ai femeii samarinence (Ioan IV, 16—18). Iar activitatea lui Ioan Botezătorul (pe care Evanghelistul Ioan o descrie aci a doua oară — prima dată în I, 28) înfăţişează rolul îngerului de care vorbeşte textul din Facere (XXIV, 7), adică Ioan boteza la Enon, pregătind misiunea Mîntuitorului în Samaria. În acest fel localizarea Enonului în Samaria devine logică şi necesară după teologia istorisirii.

Trecînd la analizarea textului Ioan IV, 38: «Eu v-am trimis să secerați unde nu v-aţi ostenit. Alţii s-au ostenit şi voi aţi intrat în osteneala lor», autorul îşi însuşeşte punctul de vedere al lui J. A. T. Robinson şi W. F. Albricht (care localizează Enon în centrul Samariei), care permite înţelegerea lui Ioan Botezătorul şi a ucenicilor săi ca acei «alţii» care se osteniseră prin propovăduirea lor în Samaria, unde sînt trimişi Apostolii să secere.

Analizînd textul din Ioan IV, 35—38, autorul demonstrează că interpretarea coerentă a textului nu poate fi păstrată decît dacă se admite că «Enon lîngă Salem», unde boteza Ioan, este localizat în inima Samariei.

Augustin George, *Le sens de la mort de Jésus pour Luc*, în «Revue Biblique», revue publiée par l'Ecole pratique d'études bibliques, LXXX (1973), no. 2, p. 186—217.

În general aghiografii Noului Testament proclamă unanim eficacitatea mîntuitoare a morţii Domnului Iisus Hristos, prin expresii felurite: a murit «pentru noi», ori «pentru păcatele noastre», ori asimilînd moartea Mîntuitorului cu sacrificiile Legii vechi, sau declarînd-o moartea expietoare a Mîntuitorului.

De aceea, cercetătorii Noului Testament au încercat să-şi explice pentru ce Evanghelistul Luca, deşi vorbeşte des de moartea Mîntuitorului, totuşi nu afirmă eficacitatea mîntuitoare a ei şi nu spune nimic despre valoarea expietoare a ei. Cei mai mulţi cred că Evanghelistul Luca nu acordă morţii Mîntuitorului caracter de răscumpărare; alţii cred că pentru Evanghelistul Luca moartea Mîntuitorului este un martiriu prealabil învierii.

În orice caz, din punct de vedere istoric, este greu de explicat cum a putut Evanghelistul Luca să lase la o parte o idee atît de larg răspîndită în Noul Testament şi mai ales cum s-a putut îndepărta de teologia Apostolului Pavel, căreia îi acordă loc deosebit în Fapte; iar din punct de vedere teologic cum se poate interpreta tăcerea unui Evanghelist asupra unui punct central în predica evanghelică, încît să se poată afirma că «Evanghelistul Luca a înlăturat *teologia crucii* în favoarea *teologiei slavei*».

Autorul îşi propune să cerceteze îndeaproape gîndirea Evanghelistului Luca asupra morţii Mîntuitorului, analizînd mai întîi toate textele din Evanghelia lui şi din Faptele Apostolilor unde el vorbeşte de moartea Domnului; şi apoi analizînd rezerva Evanghelistului Luca asupra eficacităţii mîntuitoare a Crucii; pentru ca

apoi să încerce să perceapă sensul pe care el îl dă morții ca «ucidere a lui Hristos» și ca «element al planului lui Dumnezeu».

În *primul paragraf*, intitulat «Moartea lui Iisus în textele Evangheliștilor Luca», sînt prezentate și analizate (comparativ cu ceilalți evangheliști) 3 texte de la începutul Evangheliei (II, 34—35; IV, 1—13 și IV, 16—30) în care moartea Mîntuitorului este înfățișată ca «profeție», ca «preludiu» ori ca «pregătire»; 9 texte în care Mîntuitorul «anunță moartea Sa»; și 8 texte în care se face pregătirea pentru Patimi. Dintre aceste 20 de texte, 11 sînt proprii Evangheliștilor Luca.

Sînt analizate apoi textele din capitolele XXII—XXIII pe care Evanghelistul Luca le închină istorisirii Patimilor: 5 texte în care este înfățișat rolul diferitelor personaje ale Patimilor; 13 texte cuprinzînd interpretarea pe care Mîntuitorul o dă Patimilor; 7 texte care cuprind aluzii scripturistice la Patimi. Din aceste texte multe sînt proprii Evangheliștilor Luca.

Trecînd la analizarea textelor care înfățișează «moartea Mîntuitorului în mesajul Paștilor» în Evanghelie (cap. XXIV) și în Fapte, autorul le grupează astfel: 3 texte evanghelice referitoare la mesajul Paștilor; 6 texte din Fapte înfățișînd predica martorilor; și textele care cuprind mărturii în fața tribunalelor (6 texte); rugăciunea Apostolilor persecutați (1 text); tîlcuirea făcută de Filip la textul din Isaia LIII (1 text); martiriul Sfîntului Ștefan ca chip al morții Mîntuitorului (2 texte); cuvîntul Sfîntului Ștefan în fața Sinedriului (1 text).

În *paragraful al doilea*, intitulat «Rezerva Evangheliștilor Luca asupra sensului mîntuitor al morții lui Hristos», autorul, recunoscînd că, cu toată această bogăție de texte (foarte multe proprii), totuși Evanghelistul Luca manifestă în chip evident rezervă în legătură cu sensul mîntuitor al morții Domnului, încearcă să explice această rezervă urmărind îndeaproape mersul gîndirii Evangheliștilor Luca mai întîi în Evanghelie, apoi în Faptele Apostolilor, și asupra felului în care el aplică profeția lui Isaia (LIII) la Mîntuitorul.

În urma acestei cercetări, autorul constată: — că Evanghelistul Luca afirmă o singură dată că Domnul a murit «pentru noi» în legătură cu încheierea unui Nou Legămînt (Luca XXII, 19—20); — că o singură dată spune că sîngele lui Hristos a slujit ca «expiere a Bisericii» (Fapte XX, 28); — că nu dă niciodată Crucii sens expiator și nu pune niciodată Crucea în raport cu iertarea păcatelor; — și că Evanghelistul Luca recunoaște foarte rar eficacitatea mîntuitoare a morții Domnului, dar nu explică în ce fel ea ne mîntuiește.

În *paragraful al treilea*, intitulat «Uciderea lui Hristos», autorul, înainte de a prezenta felul în care Evanghelistul Luca încadrează moartea Mîntuitorului în planul lui Dumnezeu, prezintă felul în care Evanghelistul Luca înfățișează efortul suprem pe care-l face «răul» împotriva planului lui Dumnezeu, prin uciderea lui Hristos provocată de Satan care a mobilizat în slujba sa pe iudei și pe păgîni. Evanghelistul Luca prezintă acțiunea ucigașilor lui Hristos prin faptele lor, fără să se oprească asupra motivelor lor, astfel: principalii autori ai «crimei» «sînt iudeii», însă și păgînii au un rol în «drama Crucii».

Oprindu-se asupra «sensului uciderii Domnului», autorul scoate în evidență faptul că Evanghelistul Luca socotește pe păgîni doar executanți ai uciderii Domnului; însă iudeii (nu întreg poporul, ci locuitorii Ierusalimului cu conducătorii lor), acționînd sub îndemnul lui Satan, cu toate că cunoșteau pe Dumnezeu și planul Său pentru mîntuirea lumii, au refuzat pe înfăptuitorul mîntuirii.

În *paragraful al patrulea*, intitulat «Moartea lui Iisus în planul lui Dumnezeu», autorul demonstrează faptul că pentru Evanghelistul Luca moartea Mîntuitorului este un element al planului divin de mîntuire a lumii și urmărind să discearnă etapele acestei semnificații în Evanghelie și în Faptele Apostolilor, se oprește asupra următoarelor aspecte: — «patima Mîntuitorului, voință a lui Dumnezeu»; — «taina suferinței lui Hristos»; — «martiriul lui Hristos profetul»; — «sîngele lui Hristos, principiul Noului Legămînt»; — «mîntuirea și moartea lui Hristos», din care reiese că Evanghelistul Luca proclamă mîntuirea în Iisus Hristos și leagă strîns mîntuirea de învierea Lui, ca eveniment esențial în planul mîntuirii și inseparabil de moarte, prin care Iisus a împlinit misiunea Sa de Hristos profet.

În acest fel se constată că Evanghelistul Luca prezintă moartea Mîntuitorului într-un fel original, diferit de prezentarea pe care o fac ceilalți agiografi noutesta-

mentari, care insistă îndeosebi asupra eficacității mîntuitoare imediate a morții pe care Mîntuitorul a suferit-o «pentru păcatele noastre».

Prezentarea mîntuirii legate de înviere, care la rîndul ei este «inseparabilă de moartea pe Cruce»; insistența asupra martiriului lui Hristos profetul (cu întemeiere pe o interpretare proprie a textului Isaia LIII); tăcerea asupra caracterului expiator al jertfei, manifestate de Evanghelistul Luca în Evanghelie și în Faptele Apostolilor, se datorează mentalității sale grecești și faptului că el se adresa în special grecilor. In adevăr pentru grecii din veacul I d. Hr. sacrificiul omenesc era ceva barbar, moartea nu putea avea valoare expiatoare, iar predicarea lui Hristos răstignit le părea nebunie (I Cor. I, 23). De aceea Evanghelistul Luca pentru a prezenta moartea lui Hristos înlocuiește jertfa și expierea prin imaginea martiriului lui Hristos profetul.

Așadar, Evanghelistul Luca nu suprimă nici Crucea, nici tragicul Crucii, nici taina ei, uneori nici rolul ei mîntuitor, și nci necesitatea pentru cei ce urmează pe Hristos de a-și lua crucea și a urma Mîntuitorului. Adică nu se poate susține că Evanghelistul Luca suprimă teologia Crucii. El insistă, în chip propriu, asupra mîntuirii prin înviere, aspect care a constituit de la început o trăsătură fundamentală a mesajului evanghelic.

Agnes Spycket, *Le culte du Dieu-lune à Tell-Keisan*, în «Revue Biblique», publiée par l'Ecole pratique d'études bibliques», LXXX (1973), no. 3, p. 384—395.

Analizînd obiectele cu semnificație cultică descoperite în timpul campaniei de săpături făcute la Tell-Keisan (în partea de nord a Palestinei, aproape de țărmul Mării Mediterane, la înălțimea regiunii din nordul Mării Tiberiadei), la șantierul A, pentru dezvelirea temeliilor bisericii bizantine, autorul s-a oprit îndeaproape la studierea unui «scarabeoid» din piatră neagră (perforat în sensul lungimii lui), care are gravat pe suprafața plană o semilună fixată în vîrful unui suport de lemn așezat pe un piedestal cu picioare mici.

De o parte și de alta a motivului central se află două figuri în formă de romb, care ating în chip oblic fața superioară a piedestalului. Aceste două figuri romboidale, în formă de vîrf metalic de lance, constituiau o enigmă, care a putut fi dezlegată numai prin compararea cu reprezentări analoge de pe obiectele descoperite prin săpături arheologice în diferite localități din Mesopotamia centrală și de nord și în regiunea Canaanului și Siriei.

Rezultatele acestei acțiuni de comparare formează conținutul prezentului studiu, care este însoțit: de planșa VII, care cuprinde reproducerea fotografică a patru obiecte similare descoperite în diferite localități; de 21 desene a obiectelor descoperite în timpul săpăturilor arheologice din localități din regiunea precizată mai sus; și de o hartă a Mesopotamiei și a Asiei Anterioare pe care sînt indicate localitățile în care au fost descoperite obiecte cultice asemănătoare cu scarabeoidul descoperit la Tell-Keisan, și descris sumar mai înainte. Pe această hartă sînt indicate șase localități în regiunea Canaanului (Tawilan, Tell Jemmeh, Gezer, Bet-Schan, Tell Keisan și Hazor), zece localități din regiunea Mesopotamiei centrale și de nord și a regiunii din nordul Siriei (Zenojirli, Alep, Neirab, Yarmoa, *Harran*, Sulantepe, Tell Galaf, Nimrud, Assur, Dura-europos) și două localități în Mesopotamia de sud (Uruk și Suza).

Analizînd părțile comune tuturor obiectelor cu reprezentări din cultul semilunii, și părțile proprii, caracteristice fiecărui obiect din cele descoperite în spațiul fixat în harta de care am vorbit, autorul afirmă că simbolurile (atît comune cît și cele caracteristice) conduc la localitatea Harran, centrul de cult al zeului asiro-babilonean al lunii — *Sin* —, cult adus în templul ridicat în cinstea zeului Sin la Harran, templu vechi și restaurat de trei ori: de Salmanasar al III-lea în veacul al IX-lea î. d. Hr., de Asurbanipal în veacul al VII-lea și de Nabonide în veacul al VI-lea.

Descoperirile din localitățile indicate, între care și scarabeoidul de la Tell Keisan, au îmbogățit iconografia semilunii și au precizat limitele (în special orientale) ale difuzării cultului semilunii în prima jumătate a miliniului întîi î. d. Hr. (așa cum o înfățișează harta).

B. Couroyer, *Origine des Phéniciens*, în «Revue Biblique», publiée par l'Ecole pratique d'etudes bibliques, LXXX (1973), no. 2, p. 264—274.

În acest al doilea studiu al său asupra problemei foarte dezbătute despre originea fenicienilor (primul studiu a fost publicat în «Revue Biblique», LXXVIII (1971), nr. 1), autorul pornește de la ipoteza proprie prin care identifică numirea egipteană pentru desemnarea «Pămîntului (țării) lui Dumnezeu» cu numirea folosită în textele de la Ugarit (ârs el), cu aceeași semnificație. Prin această identificare «Pămîntul (țara) lui Dumnezeu (zeul El)», numire proprie pentru regiunea Munților Liban, se extinde și asupra regiunii de pe țărmul apusean al Mării Roșii.

Și cum, în general, prin această expresie «Pămîntul (țara) lui Dumnezeu (zeul El)» se înțelege teritoriul locuit de populațiile semite care adorau pe zeul El (vechiul Il), devine cu putință urmărirea migrării acestor populații semite, între care loc de frunte ocupau canaaneo-fenicienii, din bazinul Mării Eritreii, în sud-vestul Peninsulei Arabiei, spre nord-vest (pe țărmul răsăritean și apusean al Mării Roșii); apoi spre nord: în Peninsula Sinai și pe drumul ce pornea de la cornul de răsărit al Mării Roșii (golful Aqaba), prin depresiunea către Marea Moartă și apoi pe Valea Iordanului pînă în regiunea Munților Liban în Siria, cu așezarea finală pe țărmul de răsărit al Mării Mediterane, unde au construit orașul Sidon.

În demonstrarea acestei ipoteze care conduce pe fenicienii semiți din sudul Peninsulei Arabia pînă în regiunea Siriei și Libanului, autorul folosește îndeosebi rezultatele descoperirilor arheologice de la Ras-Șamra, cele de la Ugarit; datele din scriitorii vechi: Herodot, Strabon, Tucidide, Justin, Josef Flaviu; texte biblice (îndeosebi Exateuhul); texte egiptene referitoare la dinastia a XI-a și a XVIII-a; precum și lucrări speciale asupra istoriei Orientului Vechi, dar mai ales lucrări special închinate interpretării documentelor descoperite prin săpături arheologice și cele închinate interpretării textelor biblice.

În analizarea critică a acestor izvoare, autorul urmărește pe fenicieni îndeosebi după credința lor în zeul «El», datorită căreia ținuturile pe care le-au locuit vremelnic în timpul mișcării lor permanente spre nord au fost cunoscute sub numele de *Pămîntul* (țara) *lui Dumnezeu* (zeul «El»).

Pentru definitivarea ipotezei sale, autorul socotește necesară descoperirea pe această cale de migrare a sanctuarelor închinate zeului «El», pe care le-ar fi ridicat în timpul cît au locuit vremelnic în ținuturile indicate mai înainte, populația semită canaaneo-feniciană. Autorul făgăduiește să dedice acestei teme ultimul său studiu despre originea fenicienilor. — *(Ion V. Georgescu).*

Il. I. Patsavos, *Intrarea în cler în primele cinci secole* („Ἡ εἴσοδος εἰς τόν κλῆρον κατὰ τοὺς πέντε πρώτους αἰῶνας"), Atena, 1973.

Lucrarea este de fapt teza susținută la Facultatea de teologie din Atena, pentru obținerea titlului de doctor în teologie.

După cum ne mărturisește autorul lucrării în prolog, ceea ce l-a determinat să abordeze acest subiect a fost atît darea unui răspuns personal satisfăcător la această problemă ce-l frămînta, cît și strădania lui de a pune, prin intermediul acestei lucrări, la dispoziția candidaților la cler proveniți de la Facultatea de teologie Sfînta Cruce din Brookline-Massachusetts (S.U.A.) elementele necesare unei înțelegeri cît mai corecte a acestei probleme.

Lucrarea are 270 de pagini și se impune mai ales prin structura metodică modernă cu care este abordată tema, și prin bogata bibliografie folosită de autor.

Prima parte a lucrării cuprinde trei capitole. În primul și al doilea capitol autorul tratează despre condițiile intrării în cler conform izvoarelor din primele trei secole și anume: Noul Testament și scrierile Părinților apostolici. În cel de al treilea capitol autorul se ocupă de condițiile intrării în cler conform mărturiilor ad hoc ale Părinților și scriitorilor bisericești din secolele IV—V: Sfîntul Efrem Sirul, Sfîn-

tul Atanasie cel Mare, Sfîntul Vasile cel Mare, Sfîntul Grigorie de Nazianz, Sfîntul Grigorie de Nisa, Sfîntul Ioan Gură de Aur, Sfîntul Ciril al Alexandriei, Sfîntul Ambrozie al Mediolanului, Teodor de Mopsuestia, Teodoret de Cir, Isidor Pelusiotul și Fericitul Ieronim.

Partea a doua a lucrării este alcătuită tot din trei capitole. În primul capitol vorbește despre condițiile intrării în cler, prevăzute de canoanele sinoadelor secolelor IV și V, cele ale sinoadelor din Ancira Galatiei (314), Neocezareea Pontului (315), Niceea (325), Sardica (343), Laodiceea (a II-a jumătate a sec. IV), Cartagina (419) și în fine cele ale sinodului IV ecumenic de la Calcedon (451).

Capitolul al doilea este consacrat temei căsătoriei clericilor și reglementării acesteia conform legislației canonice a timpului. Sînt comentate, în legătură cu această temă: canonul 33 al sinodului de la Elvira (306), 10 al Sinodului de la Ancira, 3 al sinodului II ecumenic, sau hotărîrile sinoadelor din Neocezareea Pontului (315) și Gangra (plasat de autor între 340—370).

Ultimul capitol al părții a doua și de fapt și al lucrării, intitulat «Condițiile intrării în cler în primele cinci secole pe baza izvoarelor cercetate», este în fond concluzia autorului la cele expuse mai-nainte.

Autorul dovedește că e bine pregătit și situat statornic pe poziția ortodoxă. Ceea ce este de asemenea îmbucurător este faptul potrivit căruia concluziile emise nu sînt conservatoare, vetuste, ci elaborate prin prisma teologului modern de astăzi.

Dat fiind că vîrsta intrării în cler, care constituie, cum se știe, o primă condiție, preocupă încă și astăzi pe mulți teologi ortodocși — între aceștia și pe cei români —, cred că este binevenit să prezentăm mai întîi, fie chiar și succint, cele afirmate din punctul de vedere ortodox în legătură cu această îndatorire, precum și, mai apoi, cu celelalte îndatoriri sau condiții.

Pînă în secolul IV, nu deținem vreun text care să prevadă vîrsta canonică a intrării în cler. Abia la începutul secolului al IV-lea, la sinodul de la Neocezareea, prin canonul 11, se fixează, prin analogie cu vîrsta intrării în viața publică a Mîntuitorului, vîrsta de 30 de ani pentru preoți —, vîrstă ce s-a impus și de sinodul din Seleucia (410). Cu toate acestea, în practica Bisericii de Răsărit, după cum constată autorul, a existat întotdeauna o maleabilitate, o elasticitate cu privire la vîrsta intrării în cler a celor ce doreau să devină preoți; o mai mare exigență observîndu-se la cei ce se recrutau pentru treapta de episcop, cărora li se fixa ca limită de vîrstă 50 de ani. Cu toate acestea, găsim și aici atîtea cazuri în care nu s-a respectat limita de vîrstă. O dovedesc din plin cazurile Sfîntului Vasile, Sfîntului Grigorie de Nazianz, Sfîntului Ioan Gură de Aur, care au ajuns ierarhi pînă în 50 de ani. Ceea ce se cerea mai presus de toate era maturitatea în gîndire și faptă a candidaților.

Condițiile spirituale impuse de Biserică candidaților la cler în primele cinci secole sînt credința, pregătirea intelectuală și moralitatea. Cu privire la pregătirea intelectuală a candidatului la preoție, autorul arată că Sfinții Părinți din această epocă cereau candidaților la cler o aleasă pregătire intelectuală, cu toate că în privința naturii acesteia părerile lor difereau.

Astfel, în timp ce Fericitul Ieronim prefera ca accentul acestei pregătiri să se pună pe studiile biblice ale candidaților, Ambrozie, dimpotrivă, pe cultura profană, iar Sfîntul Vasile îndeosebi pe cultura clasică greacă. La început, notează autorul, clericii au fost autodidacți, pentru ca de la sfîrșitul secolului II să-și facă o pregătire în școli catehetice și teologice, cum au fost cea a Alexandriei, Cezareii Palestinei, Antiohiei, Edesei și Nisibei, sau în mînăstiri, sub supravegherea directă a episcopului locului.

Singura lucrarea ce ne oferă detalii referitoare la pregătirea culturală a clerului din acea epocă este, după afirmația autorului scrierii *Statuta Ecclesiae Antiqua*, o colecție personală a Bisericii din Apus din a II-a jumătate a secolului al V-lea, care, din păcate, se ocupă numai de pregătirea culturală a episcopilor.

În epilogul lucrării, autorul accentuează faptul că epistolele pastorale ale Sfîntului Pavel au constituit baza condițiilor intrării în cler în secolele următoare și pînă astăzi, lucru care credem că era mult mai bine de tratat mai sus și nu în epilog.

Lucrarea se încheie cu un scurt sumar în limba engleză, catalogul bibliografic și tabla de nume și locuri. — *(Doctorand Ioan V. Dură).*

Beryl Smalley, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, ed. Mulino, Bologna, 1972, XXVI + 564 p.

Opera a fost scrisă original în engleză, prezenta traducere în italiană făcîndu-se după cea de a doua versiune engleză din 1952.

Introducerea aparţine lui Claudio Leonardi (p. VII—XXVI) şi explică motivele apariţiei acestei cărţi, adică modalitatea istorică de a concepe Biblia în evul mediu, mai precis de la ultima epocă a Sfinţilor Părinţi pînă în anul 1300. Deci scopul volumului de faţă este acela de a arăta că în evul mediu în timp ce pe de o parte, studiul Bibliei se dezvolta către un sens literal şi istoric, pe de altă parte tindea să introducă gîndirea biblică în formarea culturală şi bisericească a oamenilor.

Autorul prezintă opera în şase capitole. În cap. I se ocupă de ultima epocă a Părinţilor Bisericii (p. 23—73), în capitolul al II-lea examinează studiul Bibliei în şcolile monastice şi în marile catedrale (p. 73—128). În capitolele al III-lea şi al IV-lea sînt analizaţi cei trei papi Victor (p. 129—166), apoi figura mai proeminentă dintre ei a lui Andrea din San Vittore (p. 127—276). Capitolul al V-lea este dedicat cîtorva maeştri ca Comestore, Cantore şi Ştefan Langton (p. 277—366). Capitolul al VI-lea este dedicat noilor metode care apar, în secolul al IV-lea, în studierea şi predarea Sfintei Scripturi. Volumul se încheie cu concluzii (p. 491—516) şi cu două apendice (p. 517—533) care lipseau ediţiei engleze.

Deşi pentru cititorii italieni opera de faţă apare după aceea a lui De Lubac privind evul mediu, ea are merite considerabile. Mai întîi, pentru faptul că arată cît de greşite erau prejudecăţile multora care, chiar şi astăzi, continuă să creadă că evul mediu a fost o epocă de obscurantism şi de ignoranţă. Faptul capătă un reflex nou tocmai prin aceea că autorul reliefează deosebit de marea contribuţie a evului mediu la studiul şi importanţa Sfintei Scripturi. Se arată că aceasta era o carte de şcoală prin excelenţă şi servea ca bază pentru teologii acelor timpuri. Mai mult, era o încununare a celorlalte studii : arte, gramatică, retorică şi dialectică. Totuşi studiul Bibliei nu era un scop în sine, căci ştiinţa trebuia să ducă pe cel care studia la înţelepciune care consta în predarea cunoştinţelor religioase pentru a pregăti pe candidaţi la preoţie. Autorul arată, apoi, că de studiul Bibliei au fost influenţate în evul mediu, mişcările de reformă bisericească şi religioasă.

Un alt merit al autorului este acela că a arătat că încă din secolele al XII-lea — al XIII-lea studiul biblic se specializează, adică începe să-şi fixeze metoda şi sarcina sa specifică, diferite de acelea ale teologiei sistematice.

Lucrarea *Studiul Bibliei în evul mediu* a lui Beryl Smalley aduce o contribuţie de seamă la studiul exegezei medievale.

Giuseppe Barbaglio, Luigi Commisari, Enrico Galbiati, *I Psalmi*, ed. Morceliana, Brescia, 1972, 432 p.

Cartea Psalmilor, una dintre cele mai mult folosite de credincioşii tuturor confesiunilor creştine, a primit prin opera de faţă în italiană o nouă traducere şi comentariu. Aspectul cel mai caracteristic al noii traduceri — al cărei autor este profesorul Commisari — este acela că a reuşit să dea o traducere poetică, avînd în vedere că «Psalmii nu sînt numai o carte a Bibliei, cîntări antice dar mereu noi ale poporului lui Dumnezeu în mers, ci aparţin şi literaturii universale» (p. VIII). Sub acest profil, noua traducere a Psalmilor şi-a atins pe deplin scopul. Dacă se apreciază de cititori care înţeleg o operă poetică, sprinteneala versurilor, limpezimea limbii şi transparenţa gîndirii autorilor originali ai Psalmilor, opera de faţă reprezintă o capodoperă. Aceasta cu atît mai mult cu cît cele mai recente traduceri ale Psalmilor în italiană au încercat, nu toate cu acelaşi succes, să apropie Psalmii de diferitele lor întrebuinţări în liturghie sau să-i păstreze cît mai apropiaţi de originalul ebraic.

Traducerea realizată de profesorul Commisari este făcut conform originalului ebraic şi în aceasta a primit ajutorul profesorului Barbaglio, care a servit drept intermediar între critica textuală şi arta traducătorului, şi al profesorului Galbiati din

Milano, unul dintre cei mai renumiți biblişti italieni, care a vegheat ca traducerea să fie întru totul conformă cu originalul.

Introducerea generală a operei a fost scrisă de profesorul Barbaglio (p. IX—XXXII), ca şi comentariile la fiecare Psalm şi notele respective. Comentariile sînt deosebit de folositoare, mai ales prin criteriul scurtimii şi concentrării lor. Este cu atît mai remarcabil faptul că s-a observat acest principiu, dacă ne amintim ceea ce se scrie că «opera trebuia să apară în mai multe volume, cu toate comentariile dorite» (p. VIII) adică biblic, patristic şi liturgic.

D. J. Mc Carthy, G. E. Mendenhall, R. Smend, *Per una teologia del patto nell'Antico Testamento*, ed. Marietti, Torino, 1972, 160. p.

Volumul de faţă adună trei monografii asupra teologiei Legămîntului Vechiului Testament de origini şi conţinut diferit. Prima este scrisă de D. J. Mc Carthy pentru «Stuttgarter Studien» în 1966 şi are ca titlu *Legămîntul lui Dumnezeu în Vechiul Testament* (p. 13—74); a doua, scrisă de fapt chiar mai înainte de G. E. Mendenhall pentru «The Biblical Archaeologist» în 1954 tratează despre *Formele Legămîntului în tradiţia israelită* (p. 75—100) şi despre *Vechea lege orientală şi Biblică* (p. 101—122); cea de a treia monografie aparţine lui R. Smend şi a fost publicată în «Theologische Studien» din Zürich în vol. 68 şi avea ca titlu *Formula alianţei* (p. 123—154). Importanţa acestor trei monografii a determinat traducerea lor şi în limba italiană.

Datorită acestor studii s-a realizat o trezire a discuţiilor ştiinţifice asupra Legămîntului ca tratat sau alianţă, care stă în centrul religiei biblice.

Mc Carthy, după ce prezintă istoria cercetărilor asupra acestui argument de la începutul secolului pînă în prezent, precizează semnificaţia Legămîntului în istoria poporului evreu şi deci în activitatea profeţilor. Prezintă apoi alte legăminte din religia istorică a lui Israel, cel din Sinai, din Sichem şi al lui Iosua, pentru a se opri mai mult asupra legămintelor din timpul iudeilor şi a Macabeilor şi pentru a încheia cu o confruntare între Lege şi Evanghelie. Studiul este completat de o introducere — în care se face bilanţul cercetărilor asupra temei din 1966 pînă în prezent şi cu o bibliografie detailată, adăugate de editorii italieni studiului iniţial al lui Mc Carthy.

Mendenhall prezintă un studiu mai puţin întins, dar mai fundamental din punct de vedere istoric, pentru că face o analiză a elementelor care compun pactul alianţei în religia poporului iudeu şi a descoperit semnificaţia caracteristică a legii decalogului în contextul alianţei.

Smend aprofundează conţinutul teologic al formulei alianţei biblice.

Volumul de faţă este util nu numai celor care se interesează de spiritualitatea Sfintei Scripturi ci şi celor preocupaţi mai ales de teologia acesteia. — *(Cezar Vasiliu)*.

Barry Till, *The Churches Search for Unity*, Harmond, Pelican, 1972, 556 p.

Lucrarea încearcă o evaluare a mişcării ecumenice luînd în considerare trei faze ale dezvoltării acesteia: fundamentul şi motivele mişcării, începutul mişcării şi fazele contemporane ale mişcării.

Prima parte a lucrării tratează cauzele care au determinat iniţierea mişcării ecumenice, folosind ca punct de plecare unitatea ecumenică a Bisericii primare din primele patru secole şi a Bisericii divizate din secolul al XV-leà. Cea de a doua parte încearcă o prezentare a mişcării ecumenice din secolul al XIX-lea pînă în anul 1945, iar cea de a treia, care este de fapt şi cea mai lungă secţiune, face o prezentare a activităţii Consiliului Ecumenic al Bisericilor, punînd mai ales accentul pe negocierile de unire care au avut loc începînd din anul 1945.

În general vorbind, lucrarea este foarte bună, deşi autorul are scăpări în ceea ce priveşte istoria misiunilor creştine şi mai ales pentru faptul că nu are o viziune

destul de clară a teologiei ortodoxe și a celei romano-catolice, care, după felul în care sînt tratate, par a fi în viziunea sa religii sau teologii de mîna a doua.

În ceea ce privește mișcarea ecumenică, autorul reușește să ne arate cu destulă eficiență și compatibilitate complexitatea problemelor care se dezbat în cadrul acestei mișcări, precum și greutățile care obstaculează procesele de apropiere și cunoaștere între Bisericile creștine.

Robert Hale *Christ and the Universe: Teilhard de Chardin and the Cosmos*, Edited by Michael Meilach, O.F.M., Chicago, Franciscan Herald Press, 1973, p. IX + 125.

Autorul lucrării de față încearcă să analizeze în profunzime concepția despre Hristos a lui Teilhard de Chardin, rezumată în expresia «Trupul cosmic al lui Hristos». Contextul în care autorul tratează și explică această expresie ne este deja cunoscut din lucrările teologului și filozofului englez Ian Ramsey (fost episcop de Durham) — noțiunea modelelor și a elementelor calificatoare. În acest context imaginea tradițională de Trup trebuie să fie înțeleasă nu ca un simplu model imagine ci ca un model revelator, descoperitor care califică într-un mod adecvat și este calificat la rîndul său de noțiunea de cosmic și Hristos. Scopul unei astfel de gîndiri este de a ne introduce în, și clarifica totodată relația misterioasă și de nepătruns care se naște între Hristos cel înviat și univers. Astfel, expresia poate fi folosită ca un punct de plecare în așa numita teologie a universului, care, după părerea acestui autor este de o necesitate stringentă dacă avem în vedere criza ecologică care confruntă întreaga omenire.

Nu putem face o distincție sau o separație clară între univers și centrul lui hristic, sau mediul divin (milieu divin), după cum nu putem prezenta pe Hristos cel înviat ca fiind ceva aparte de Trupul său cosmic. Această interpătrundere ontologică este de fapt un rezultat logic al funcțiunii creatoare și mîntuitoare a Logosului divin, a lui Hristos cel întrupat și înviat, care cuprinde în toată extensiunea și adîncimea sa procesul evolutiv creațional. Datorită relației dintre Hristos și procesul de creație, Hristos este considerat ca «suflet» al lumii în evoluție; un element de unificare. În acest fel întreg universul devine trupul lui Hristos cel înviat.

Cartea, bine documentată, autorul folosind material doctrinal original bogat, se încheie cu un index pe probleem șși nume. — *(Remus Rus).*

L. M. Dewailly, *La part pris à l'Evangile (Philip., I, 5)*, în «Revue Biblique», publiée par l'Ecole pratique d'études bibliques, LXXX (1973), no. 2, p. 247—260.

După ce semnalează faptul că în cele numai patru capitole ale Epistolei către Filipeni termenul κοινωνία (și cuvintele înrudite) sînt frecvent folosite, autorul se oprește îndeaproape asupra expresiei: ἐπὶ τῇ κοινωνίᾳ ὑμῶν εἰς τὸ εὐαγγέλιον din capitolul I, 5, urmărind să arate ce amploare dă contextul termenului κοινωνία, în acest text, pe care traducerile în diferite limbi nu îl redau uniform, după cum arată autorul, reproducînd textul I, 5 după traducerile franceze: E. Osly — J. Trinquet, Maredsous — Hauiecombe, Biblia de Jerusalem, traducerea din *Bonnes Nouvelles aujourd'hui* și Biblia ecumenică.

Pentru aceasta, autorul face la început — în cadrul unui comentariu dezvoltat și foarte bine documentat — o aprofundată analiză lingvistică (morfologică și sintactică) asupra contextului Filipeni I, 5—7; precizează îndeaproape cadrul istoric în care a fost scris acest pasaj, pentru a putea apoi preciza amploarea deosebită pe care o capătă în cadrul acestui context înțelesul termenului κοινωνία.

Pentru înțelegerea mai limpede a demonstrației autorului, reproducem textul Filipeni I, 5—7 (după *Noul Testament*, 1972):

«5. Pentru *împărtășirea voastră* (pentru că ați luat parte, ediția 1937) *întru Evanghelie* în ziua cea dintîi pînă acum.

6. Sînt încredințat de aceasta, că cel ce a început la voi lucrul cel bun îl va duce la capăt, pînă în ziua lui Hristos Iisus,

7. Precum este cu dreptate să gîndesc astfel despre voi toți, căci vă port în inima mea, atît în lanțurile mele, cît și în apărarea și la întărirea Evangheliei pe voi toți care *părtași sînteți la același har*, cu mine».

Întemeiat pe demonstrația făcută în comentariul său dezvoltat, autorul socotește că textul primei părți a versetului 5 poate fi tradus: «Din pricina părții pe care voi o luați (nu: ați luat-o) la Evanghelie».

Folosind prezentul «luați parte» autorul urmărește să nu restrîngă termenul κοινωνία la un fapt trecut și să arate că el este comun Apostolului Pavel și corespondenților săi — filipenii; să sugereze astfel aspectul dinamic și activ al termenului κοινωνία la Evanghelie, și să racordeze fără greutate κοινωνία din versetul 5 cu folosirea termenului în versetul 7: *«luați parte* la același har cu mine».

În adevăr vecinătatea expresiei din versetul 7 acordă o deosebită forță expresiei din versetul 5: cele două folosiri a termenului κοινωνία se lămuresc una pe alta și trebuie luate împreună cu versetul 6, în prezentarea dezvoltării operei evanghelice. Expresia din versetul 5 arată pe creștini în relație dinamică și directă cu Evanghelia, în actul de primire, de trăire și de răspîndire a ei. Expresia din versetul 7, în contextul versetelor 6—7 pune în valoare acțiunea de mijlocitor a Apostolului Pavel, care le-a adus Evanghelia și continuă să o predice; de aceea harul lui Dumnezeu este împărtășit Apostolului Pavel și, prin el, și filipenilor.

În acest fel devine evident că cele două expresii (din versetul 5 și din versetul 7) au un conținut foarte concret și totodată și spiritual, încît expresia din versetul 5 nu poate fi redusă la o părtășie a filipenilor la Evanghelie, care să constea în ajutoarele materiale trimise Apostolului Pavel (cum socotesc unii exegeți), lăsînd la o parte credința comună în Evanghelie și unirea tuturor în Hristos Mîntuitorul, care se degajează din pasajul atît de plin de sens al versetelor 3 la 7 din capitolul I din Epistola către Filipeni.

În adevăr acest pasaj — așa cum reiese din studiul prezentat — este de o reală importanță pentru urmărirea gîndirii Apostolului Pavel asupra «comuniunii» (participării) tuturor la propovăduirea Evangheliei și asupra credinței în Hristos Iisus care unește pe toți creștinii. — *(Pr. Const. Gheorghe).*

Paul Verghese, *Die syrischen Kirchen, in Indien,* Evangelisches Verlagscoerth (seria «Die Kirchen der Welt»), Stuttgart, 1974, 222 p.

Cartea aceasta este în fond o introducere la dezvoltarea istorică și la situația actuală a diferitelor grupe de creștini sirieni din India. Cuprinde douăsprezece capitole: șase au ca autor pe Pr. Prof. Paul Verghese, două pe Mitropolitul Iuhanon Mar Thoma, două pe Prof. C. P. Matheew, unul pe Pater Xavier Koodapuzha și unul pe Dr. M. Thomas (în prezent președintele Comitetului central al Consiliului Ecumenic al Bisericilor). Deci autori aparținînd mai multor confesiuni și denominațiuni creștine.

Redăm cîteva idei din conținutul volumului.

Biserica creștină din India — odinioară una, datorită misionarilor apuseni, este astăzi fragmentată în 15 Biserici și secte, constată Paul Verghese. Majoritatea creștinilor din India țin de Biserica Romano-Catolică, dar sînt sub două jurisdicții, fiecare avînd propriul său ritual și propria sa tradiție liturgică. Există, cu alte cuvinte:

1. — *«ritul malabaric»*, care are credincioșii cei mai mulți (două milioane) și utilizează liturghia est-siriană; are și un cardinal la conducere;

2. — *«ritul malankar»*, cu credincioși mai puțini și de dată mai recentă (1930), despărțiți de Biserica Ortodoxă Siriană; utilizează liturghia vest-siriană;

3. — *«Biserica Ortodoxă Siriană»* care este, după numărul credincioșilor, a doua ca mărime;

4. — *«Biserica Siriană Mar-Thoma»*, înființată în urma mișcării de reformă liturgică din Biserica Ortodoxă Siriană;

5. — «*Biserica Siriană Anglicană*», desprinsă pe la 1847 tot din Biserica Ortodoxă Siriană, s-a afiliat în 1947 nou-înființatei «Biserici din India de sud»;

6. — «*Biserica Răsăritului*» care este o mică grupă de creștini nestorieni, odinioară romano-catolici de rit malabar revoltați împotriva Vaticanului;

7. — «*Biserica din Thozhiyur*» despărțită la începutul veacului al XIX-lea de Biserica Ortodoxă Siriană;

8. — «*Biserica Evanghelică Sfîntul Thoma*» despărțită în 1961 de Biserica Mar-Thoma;

9. — «*Biserica Anglicană de la Travancore — Cochin*», fragmentată din Biserica din India de sud (Kerala).

10. — O serie de diferite *comunități protestante* («Armata mînăstirii», «Frații Plymouth», adventiști, penticostaliști, ș.a.). Odinioară în permanentă ostilitate, azi, în urma «gîndirii ecumeniste», pătrunsă și în India, Bisericile de aici încep să se apropie întreolaltă. Cei 35 de episcopi ai celor șase Biserici episcopale din Kerala (romano-catolică, ortodoxă, Mar-Thoma, Biserica din India de sud, Biserica Răsăritului și Biserica din Thozhiyur) s-au asociat într-o «Conferință episcopală» și lucrează împreună pe teren social, pedagogic etc., iar cele trei seminarii teologice din Kottayama (romano-catolic, Mar-Thoma și ortodox sirian) fac azi și schimb de profesori întreolaltă.

Una dintre importantele «probleme ecumeniste» ce preocupă azi pe teologii indieni este de a proba documentar formarea diferitelor grupări creștine din India, dintr-un «germene comun».

Întrebării dacă Apostolul Toma, unul dintre cei 12 ucenici ai Mîntuitorului, este întemeietorul «*Bisericii Creștinilor lui Toma*» nu-i posibil să i se dea un răspuns definitiv, spune Prof. Paul Verghese, fiindcă lipsesc probe certe. Dar se poate considera că nimeni nu vorbește împotriva întemeierii acestei Biserici de către Sfîntul Apostol Toma și apoi există și probabilitatea ca ea să fi fost înființată de el, căci toate indiciile mai curînd sprijină această ipoteză, decît s-o conteste. Legături comerciale au existat doar între India și Răsărit cu un mileniu înainte de Hristos. Și nu poate fi nici cel mai mic dubiu că Apostolul Toma ar fi putut ajunge, pe drumul acestora, în India. Dar probele în privința aceasta sînt foarte fragmentare și au caracter de simple indicii. Cel mai vechi document de acest fel — *Actele lui Toma* — datează de pe la anul 200, din Edessa, centrul creștinismului sirian. După acest document, Apostolul Toma a plecat în India, după îndemnul Mîntuitorului, care i-a apărut în vis. Dar unde-i temeiul istoric al acestui document?! Versiunea indiană a acestei tradiții tomaniene datează de pe la anul 1600, fixată în scris de un monah, și după ea, Apostolul Toma a plecat în anul 52 în India unde a încetat din viață prin moarte de martir la Mylopore (Madras). Literatura creștină primară cuprinde multe indicii despre petrecerea Apostolului Toma în India. De pildă, după Sfîntul Efrem Sirul, sec. IV, osemintele Apostolului Toma se aflau atunci în Edessa, aduse din India, unde propovăduise el Evanghelia și primise moartea de martir.

Învățătura Apostolilor (Edesa, 250) menționează «scrisori de-ale Apostolilor trimise din diferite locuri, între ele și ale Apostolului Toma din India». După Sfîntul Ioan Gură de Aur mormîntul Apostolului Toma este cinstit în India asemenea mormîntului sfîntului Apostol Petru în Roma. Fericitul Ieronim afirmă că Biserica din India a fost înființată de Apostolul Toma. Există chiar o serie de volume — autorii lor sînt indieni — care cuprind «probe» pentru prezența Apostolului Toma în India. Dar istoricul obiectiv nu le poate recunoaște caracter probatoriu. De acord sînt mai toți istoricii că «tradiția tomomiană», în substanța ei, deși nu în amănunte, are oarecare temei istoric. Cert este că existența unei Biserici creștine în India este binecunoscută în secolul IV. Și toți care au cunoștință de această Biserică atribuie Apostolului Toma înființarea ei. Și nu există o ipoteză mai bună pentru explicarea originii Bisericii indiene — scrie P. Verghese — decît cea bazată pe tradiția generală, potrivit căreia Apostolul Toma este întemeietorul acestei Biserici. Nimic nu se poate obiecta împotriva acceptării că Sfîntul Apostol Toma a fost în India, că a propovăduit aici Evanghelia, că a întemeiat Biserica indiană și că a murit moarte de martir. Și cît timp nu există alte mărturii privitoare la începuturile Bisericii în India sau privitoare la călătoriile și viața Apostolului Toma, cel mai bun lucru este — scrie Prof. Paul Verghese — să se atribuie Apostolului Toma întemeierea Bisericii Creștine în India.

Dat fiind că pînă în secolul XIV, istoria Bisericii din India este învăluită în obscuritate, e deci, explicabil că datele ei sînt mult controversate. În secolul XIV însă încep să apară relatări tot mai clare și oarecum mai complete despre această Biserică, date de autori apuseni, îndeosebi monahi romano-catolici, căci Biserica Latină își începuse pătrunderea în India. Faptul acesta i-a făcut însă pe «Creștinii lui Toma» din India să-și dea seama că Biserica lor își poate păstra independența numai stînd în relații cu ierarhii răsăriteni, independenți de Roma. Și cum creștinii indieni nu mai aveau de mult timp episcopi, s-au adresat patriarhului est-sirian din Bagdad și acesta le-a hirotonit doi episcopi: Mar Thoma și Mar Iuhanon și astfel Biserica siriană din India a fost restabilită. Apoi secolul XVI marchează începutul unei noi epoci în istoria Bisericii din India. «Creștinii lui Toma» din India vin, adică, în urma cuceririlor colonialiste, în măsură mai mare în contact cu creștini vest-europeni. Iar aceștia fac propagandă de convertire la Biserica Romano-Catolică. Faptul acesta a generat multe frămîntări confesionale și sciziuni în Biserica din India, lucru menționat mai sus.

Și deși mulți credincioși au trecut la Biserica Romano-Catolică, totuși la sfîrșitul secolului XVIII Biserica Ortodoxă Siriană mai avea peste 200.000 credincioși. Dar, în urma unor schimbări politice, apar acum și misionari anglicani, făcînd propagandă între credincioșii Bisericii Ortodoxe Siriene. Și dacă, la început, relațiile între ierarhii ortodocși sirieni și misionarii anglicani erau relativ bune, peste scurt timp ele s-au schimbat total, ortodocșii sirieni dîndu-și seama de propaganda misionarilor. Dar nici în cadrul Bisericii Ortodoxe Siriene nu era liniște. Interveneau mereu neînțelegeri cu caracter jurisdicțional, pentru ocupări de scaune episcopale, pentru bunuri bisericești ș.a. Abia după 1958 situația a început să se mai limpezească și să liniștească.

Un scurt capitol din lucrare se ocupă de tradiția liturgică a Bisericii Ortodoxe Siriene, subliniind cele trei aspecte ale ei: 1. *Actul euharistiei, central și caracteristic pentru Biserică.* Aceasta înseamnă participarea Bisericii la lucrarea de mîntuire săvîrșită de Hristos, la întruparea Sa, la activitatea Sa învățătorească și de mijlocire pentru credincioși. 2. Alte acte liturgice ale Bisericii care sînt în relații cu Euharistia: *Sfintele Taine.* 3. *Serviciile divine* («oficiile» liturgice, dezvoltate mai ales de monahism). Specialiștii sînt de acord în afirmarea că liturghia siriană continuă tradiția serviciilor divine din Biserica primară din Ierusalim. Tradiția liturgică siriană se împarte în: siriană răsăriteană și sirană apuseană. Cea răsăriteană se orientează după principii nestoriene, iar cea apuseană urmează tradiții stabilite de primele trei sinoade ecumenice. Biserica siriană din India urmează în fond tradiției siriene apusene, fixate la Mosul și Bagdad (Mesopotamia — Irak). În Biserica Siriană se întrebuințează și liturghia Sfîntului Iacov în cele trei versiuni: 1. Versiunea veche dezvoltată pînă în secolul V și apoi rămasă neschimbată; 2. versiunea revizuită a lui Iacob din Edessa († 708); 3. versiunea revizuită și prescurtată de Grigorie Barhebräns († 1286). În general serviciile liturgice din Biserica Ortodoxă Siriană se caracterizează prin bogăție și varietate de cuprins.

Azi, în epoca ecumenismului, cînd în toate părțile lumii se duc discuții pentru refacerea unității Bisericii lui Hristos, care-i situația bisericească în India? Unele Biserici — nu toate — activează împreună în Conferința creștină din Kerala. Biserica Ortodoxă Siriană este membră a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, dar nu s-a asociat nici Conferinței creștine naționale din India și nici Conferinței Creștine din Kerala. Face impresia că urmărește înfăptuirea unei alianțe a tuturor Bisericilor Ortodoxe. Relații prietenești există între Biserica Mar-Thoma și Biserica din sudul Indiei. Au și «intercomuniune ocazională», fac schimburi de preoți, de predicatori.

Discuții neoficiale se duc și între Biserica Mar-Thoma și Biserica Ortodoxă Siriană, dar nu s-a ajuns încă pînă la bunele relații prietenești. Care sînt relațiile dintre ortodocși și sirienii catolici? Episcopii lor apar împreună la sărbătoarea Nașterii Mîntuitorului și în cadrul «Săptămînii de rugăciune pentru unitatea creștinilor». Dar numai atît?

Oarecare relații există și între ortodocși și «ritul Malabar».

Mai trebuie menționat că episcopii din Kerala au format o «Conferință a episcopilor». Aici se întîlnesc din cînd în cînd cei peste 30 episcopi: 15 ai celor trei rituri romano-catolice, 10 ai Bisericii Ortodoxe Siriene, 5 ai Bisericii Mar-Thoma, 1 al Bisericii nestoriene de Răsărit și 1 al Bisericii din Thozhiyur; aceștia discută pro-

bleme de interes general. De 10 ani există la Kottayama o grupă ecumenică neoficială pentru studiul problemelor sociale și al problemelor ce despart Bisericile. La întîlnirile acestei grupe participă preoți și mireni din toate Bisericile. Grupa aceasta organizează anual în luna ianuarie «Săptămîna de rugăciune pentru unitatea creștinilor». De punctele de credință deosebitoare se ocupă și Conferința creștină națională din India — înființată de Conferința episcopilor catolici — și Biserica Ortodoxă Siriană. De aceeași problemă se ocupă și subgrupa celor patru seminarii teologice din Kerala: seminarul Sfîntul Toma, seminarul Mar-Thoma, seminarul ortodox din Kottayama și seminarul episcopal din Alwaye. Mai există în Kerala și un «Consiliu al creștinilor», din care fac parte majoritatea Bisericilor necatolice și neortodoxe. Acest Consiliu organizează diferite seminarii și conferințe ecumenice, adesea în colaborare cu creștinii ortodocși și romano-catolicii.

O nouă epocă pentru Biserica creștină din India ar putea începe — scrie Prof. P. V. Verghese — prin împlinirea următoarelor patru condiții: 1. în toate Bisericile trebuie să intervină o înnoire duhovnicească adevărată, căci azi ele s-au transformat în simple comunități care se iau la întrecere pentru întărirea puterii lor economice și pentru prestigiu social. Trebuie să intervină o radicală înnoire în orientarea activității Bisericilor; 2. trebuie intensificată activitatea teologică și istorică. Nu sînt suficienți specialiști pentru lămurirea științifică a problemelor teologice și istorice privitoare la Biserica din India. În aceste domenii există încă multă neclaritate; 3. trebuie intensificată pregătirea profesională a clerului: 4. Bisericile să lucreze împreună în măsură mai mare pe teren practic, bisericesc și social.

Lucrarea prezentată mai cuprinde o bibliografie bogată, apoi textul constituției Bisericii Ortodoxe Siriene Malankara și registrul Bisericilor din India, cu indicarea eparhiilor, instituțiilor școlare și așezămintelor fiecăreia din ele.

În rîndurile de mai sus am prezentat numai un concentrat rezumat al volumului *Bisericile siriene din India*. Istoria acestor Biserici este foarte complicată și — după mărturia chiar a autorilor indieni a capitolelor acestei scrieri — are încă multe puncte neclarificate.

Cu toate acestea, cartea de care ne-am ocupat este o lucrare de certă însemnătate și utilitate teologică. — *(Prof. O. Bucevschi)*.

Aristide Brunello, *Luoghi santi cristiani della Turchia*, în «Oriente Cristiano», X (1970), nr. 1 (Gennaio-Marzo), p. 32—55.

Turcia este țara care, după Palestina, cuprinde între frontierele ei cel mai mare număr de locuri sfinte pentru istoria creștinismului. Aici și-a aflat Evanghelia pe primii ei adepți și tot aici s-au format și au înflorit cele dintîi comunități creștine. Autorul amintește cîteva nume: Antiohia, Efes, Smirna, Pergam, Tiatira, Sardica, Filadelfia, Laodiceea, Iconium, Milet, Mira, nume pe care le aflăm indicate în Faptele Apostolilor.

În aceste regiuni și-au aflat adevărurile creștine pe primii apărători, pe cei dintîi mucenici, pe primii Părinți, doctori și apologeți. Autorul amintește pe Pavel din Tars, Policarp din Smirna, Papia din Ierapole, Grigorie de Nazianz, Nicolae din Mira, Eusebiu din Cezareea. Prin această sumară trecere în revistă a acestor nume, ne putem face o idee despre răspîndirea geografică la care a ajuns religia creștină, în Asia Mică, pe la finele secolului al III-lea.

Autorul amintește și de marile sinoade ecumenice de la Niceea, Calcedon, Constantinopol, Efes, toate ținute în aceste ținuturi autentic creștine, care au pus bazele credinței și învățăturii creștine în lume.

Autorul își propune să cerceteze mai întîi localitățile creștine neo-testamentare ale căror nume le găsim în Faptele Apostolilor. Continuă apoi cu cercetarea topografică a localităților și refacerea ierarhică a celor 42 scaune mitropolitane și a celor 470 reședințe episcopale ale căror nume le întîlnim adeseori în actele sinoadelor, în scrierile Sfinților Părinți și în literatura creștină orientală.

În continuare, autorul amintește cele 12 regiuni sau provincii amintite în Faptele Apostolilor și în scrierile Apostolilor și cele 18 orașe din Asia Mică amintite în

cărțile Noului Testament. La fiecare dintre acestea autorul arată poziția geografică și precizează pe cît i-a fost cu putință numele localității sau al orașului care corespunde azi. Autorul arată pe scurt istoria acestor localități și ce a mai rămas azi din vechile monumente creștine.

În continuarea articolului, autorul amintește de scaunele mitropolitane ale Asiei Mici. Din informațiile bisericești care pot fi scoase din tradițiile creștine, dar mai ales din numele episcopilor care au participat la primele Sinoade Ecumenice (Niceea 325, Efes 431, Calcedon 451), se poate deduce că spre sfîrșitul secolului al V-lea, existau în Asia Mică circa 40 scaune mitropolitane cu un unmăr de 500 scaune episcopale sufragane. Autorul amintește principalele reședințe mitropolitane, adăugînd la fiecare poziția geografică, evenimentele istorice și situația actuală.

Acest studiu se continuă și în nr. 2/1970 al revistei «Oriente Cristiano» și este îmbogățit cu o hartă indicînd amănunțit cele mai vechi comunități creștine menționate în documentele veacului întîi.

Studiul lui Aristide Brunello este rodul unor îndelungate cercetări și studieri pe teren a tuturor acestor localități care sînt atît de scumpe creștinismului. — *(Pr. Prof. Alexandru Moisiu).*

Chronique archéologique, în «Revue Biblique», publiée par l'Ecole pratique d'études bibliques de Jérusalem, LXXIX (1972), no. 3, p. 399—430 ; no. 4, p. 571—604.

În revista «Studii Teologice», XXV (1973), nr. 7—8, p. 575—577, am prezentat cea de a doua dare de seamă pe care a făcut-o revista «Revue Biblique» (în numerele 3 și 4/1971) asupra rapoartelor săpăturilor arheologice efectuate în Palestina în anii 1969 și 1971, cu scopul de a face cu putință ca cei ce se ocupă îndeaproape de trecutul Palestinei să poată fi ținuți la curent cu toate noile și importantele descoperiri arheologice, care permit interpretarea corectă a textului biblic.

Cea de a treia dare de seamă (publicată în numerele 3 și 4/1972) prezintă traduse în limba franceză și așezate într-o anumită ordine — rapoartele asupra săpăturilor arheologice efectuate în 24 de localități din Palestina, situate (după cum indică harta ce însoțește darea de seamă) între Marea Mediterană și Iordan, de la nord de Marea Tiberiadei pînă în cîmpia Negev, la sud-vest de Marea Moartă (doar două localități se află la est de Iordan și Marea Moartă).

Darea de seamă este însoțită de 20 de planșe (XXXV—XLIV și XLVII—LVI) care cuprind ilustrații ce reproduc materialul arheologic descoperit.

Vom reda în continuare datele absolut indispensabile din temeinicele rapoarte prezentate în această dare de seamă, pentru a face cu putință cunoașterea sumară a preocupărilor mondiale de descoperire a trecutului Palestinei.

— Raportul D-rei M. Lechevellier asupra celei de a patra campanii de săpături efectuată între 28 iunie și 12 august 1971 la așezarea neolitică de la *Abou-Gosh* (două nivele), la nord-vest de Ierusalim în cadrul activității Centrului francez de Cercetări preistorice din Ierusalim.

— Raportul Dr. Ofer Bar—Josef asupra săpăturilor efectuate, între 25 iunie și 7 septembrie 1971, la localitatea *Ubeidiya* (la sud de Marea Tiberiadei) sub auspiciile Academiei Naționale de Științe, la care au participat studenți americani, englezi, francezi și israeliți.

— Raportul lui Anthony Marks asupra săpăturilor efectuate în 1971 de «Southern Methodist University» în centrul *cîmpiei Negev* fiind consacrate să continuie descoperirea unor localități alese (în urma sondajului făcut în 1970) în apropiere de Avdat și în Har Harit. Au fost localizate și introduse în hartă 16 așezări preistorice între Ein Agev și Ein Zeeg: 12 așezări din paleoliticul mediu, 3 din paleoliticul superior și 1 din epipaleolitic.

— Raportul lui Claire Epstein asupra săpăturilor efectuate, în 1971, cu prilejul amenajării unei noi șosele între Mara Tiberiadei și *înălțimile Golan,* de către Serviciul de Antichități al Statului Israel. Tipurile caracteristice ale dolmenelor descoperite

în două cîmpuri apropiate (în regiunea Yahudieh și în cîmpul Batra) diferă prin dimensiunea tumulilor care înconjoară dolmenele și prin relația unuia cu altul, ca și prin modul de construire a acoperișului dolmenului.

— Raportul lui Eric M. Meyers asupra celei de a doua camapnii de săpături efectuate, între 14 iunie și 30 iulie 1971, la *Khirbet Shema* (Meiron). Săpăturile au fost subvenționate de «Smithsonian Institution» și la executarea lor au participat mai multe institute, sub conducerea lui Robert J. Bull (de la «Abright Institute of Archaeological Research») și Eric M. Meyers.

— Raportul lui T. Tsaferis asupra săpăturilor sistematice efectuate în 1971, de către Departamentul de Antichități din Israel, la *satul El-Kursi* (vechea Gherghesa) pentru degajarea integrală a bisericii bizantine și a mînăstirii din care făcea parte, descoperite în 1970 cu prilejul amenajării unei noi șosele la nord de Ein-Gev.

— Raportul lui Pesah Bar-Adon asupra săpăturilor efectuate, din ianuarie pînă în august 1971, în *deșertul Iudeii* aproape de Marea Moartă, între Qumran și En-Gêdi (cercetînd diferite grote, așezări și fortificații).

— Raportul Dr. William G. Dever asupra celei de a opta campanii de săpături, între 20 iunie și 6 august 1971, la *Gezer*, cu ajutorul «Hebreu Union College Biblical and Archaeological» și al «Harvard Semitic Museum», sub direcția Dr. W. G. Dever (de la «W. F. Albright Institute of Archaeological Research») și a Dr. Darrell Lance (de la «Colgate Rochester Divinity School»). Săpăturile aveau să continue în vara anului 1972 sub direcția Dr. Seger.

— Raportul lui A. Ben-Tor asupra săpăturilor efectuate, în aprilie-mai 1971, în zona industrială Holon de la *Azor*, de către Departamentul de antichități din Israel și Institutul arheologic al Universității ebraice, pentru «salvarea» unor morminte vechi, au fost descoperite în două morminte din epoca proto-urbană obiecte care indică folosirea mormintelor în veacurile al XXXIII-lea — al XXXII î. d. Hr.

— Raportul lui M. Dothan asupra celei de a șaptea campanii de săpături efectuate, în august-septembrie 1971, la *Tel-Ashdod*, fiind subvenționate de Serviciul de Antichități al statului Israel, pentru determinarea naturii așezărilor de sub poarta de intrare în oraș, care aparține stratului al zecelea stabilit a reprezenta situația localității Ashdod în veacul al X-lea î. d. Hr.

— Raportul lui S. Gutman asupra rezultatelor finale ale săpăturilor efectuate timp de doi ani (1970—1971) la *Khirbet Sausiyeh* pentru degajarea rămășițelor vechii sinagogi și a celor două curți înconjurătoare, care au fost construite în cel puțin patru faze și a servit ca sinagogă pînă în veacul al IV-lea; iar după ruinarea ei a fost construită o mică moschee, care a fost părăsită în veacul al XII-lea sau al XIII-lea.

— Raportul lui Siegfried H. Horn asupra celei de a doua campanii de săpături efectuate, în iulie-august 1971, la *Heshbon* în Iordania, sub patronajul «Andrew University» (Berrien Springs) în cooperare cu «American Center for Oriental Research d' Amman», cu participarea a 40 de tehnicieni străini, a studenților de la Universitatea din Amman și 2 funcționari de la Serviciul de antichități din Iordania. În timpul săpăturilor au fost descoperite o biserică din epoca bizantină, un ostracon și un important mormînt bogat în obiecte.

— Raportul lui Crystal—M. Bennet asupra săpăturilor efectuate, în iulie-august 1971, la *Buseira*, la sudul Iordaniei (probabil Bosra biblică, capitala Edomului), fiind subvenționate de «British School of Archaeology of Jerusalem» cu contribuția financiară a numeroase instituții engleze, ca «British Academy» și British School». O schiță prezintă partea celei mai vechi așezări de la Buseira, așa cum au fost precizate în urma săpăturilor.

— Raportul Prof. I. Yadin asupra săpăturilor efectuate de Universitatea ebraică, în decembrie 1971 și ianuarie 1972, la *Megiddo*, pe terasa de nord-est și la palatul (6000) la nordul așezării.

— Raportul lui Fanny Vitto asupra săpăturilor efectuate, în 1972, la *Kiriat Tiv'on* (unde în cadrul unor lucrări de construcții un buldozer sfărîmase acoperișul unei grote funerare), de către Serviciile de antichități și al muzeelor din statul Israel. Cimitirul descoperit îngăduie fixarea unui nou jalon în cunoașterea statornicirii iudaice în Galileea după dărîmarea celui de al doilea Templu.

— Raportul Serviciului de Antichități al statului Israel asupra campaniei de săpături efectuate, începînd din noiembrie 1971, la *Tel Burga*, sub auspiciile Serviciului

de Antichităţi şi al Universităţii din Tel Aviv, sub direcţia Dr. Moshe Kochavi şi Ram Gophna.

— Raportul Dr. Ute Lux asupra săpăturilor efectuate, între 16 noiembrie 1970 şi 15 iunie 1971, sub auspiciile «Deutsche Evangelische Institut für Altertumswissenschaft», la biserica evanghelică germană a Mîntuitorului din *cartierul Mauristan din Jerusalim*, unde — sub absida principală — a fost descoperit un zid construit între 68 d. Hr. şi domnia lui Adrian.

— Raportul lui M. Broshi asupra săpăturilor efectuate, începînd din iulie 1971, în *cartierul armean din Ierusalim*, în locurile unde fuseseră construite palatul lui Irod, casa lui Caiafa, iar mai tîrziu un palat de către cruciaţi.

— Raportul făcut de D. Barag, Y. Porat şi E. Netzer asupra săpăturilor efectuate de o echipă subvenţionată de Institutul de Arheologie al Universităţii ebraice, de Serviciul de Antichităţi şi de «Israel Exploration Society», în martie-aprilie 1970 şi decembrie 1971 — februarie 1972, la *En-Gêdi*, unde în 1966 fuseseră descoperite resturile unui pavaj de mozaic, care aparţine unei sinagogi din epoca bizantină (veacurile al V-lea sau al VI-lea) distrusă de un incendiu la sfîrşitul acestei epoci.

— Raportul lui Claire Epstein asupra săpăturilor efectuate sub aspiciile Serviciului de Antichităţi al Statului Israel, în toamna anului 1971, la *Beth Shemesh*, unde, cu prilejul unor lucrări de construcţie, fusese descoperită pe vîrful unei coline (la un km sud-est) resturile unei aşezări, care s-a dovedit a fi un loc de cult în aer liber, datat — după ceramica omogenă descoperită — de la circa 1750 î.d.Hr.

— Raportul lui J. E. Worrell şi L. E. Toombs asupra celei de a doua campanii de săpături efectuate, în iunie—august 1971, la *Tell El-Hesi*, unde mai fuseseră făcute săpături încă din 1890, şi unde în această campanie au fost descoperite: la baza acropolei, pe panta de sud, un enorm meterez de cărămidă, aparţinînd veacurilor al X-lea — al XI-lea î.d.Hr. şi făcînd parte dintr-un sistem de apărare; o cameră subterană; un cimitir şi multă ceramică, care a fost supusă unor studii speciale de către cercetătorii Universităţii luterane de la Waterloo.

— Raportul D-nei Ruth Amiran asupra noii campanii de săpături efectuate, în 1971, în două sectoare la şantierul de la *Tel Arad*.

— Raportul Prof. Yohanan Aharoni asupra celei de a treia campanii de săpături organizate de Institutul de arheologie al Universităţii din Tel Aviv şi efectuate, în iulie—august 1971, la *Tel Beersheva*, avînd ca obiective: fortăreaţa romană, fortăreaţa perso-elenistică (la sud-est de cea romană), zidurile de apărare ale cetăţii, oraşul israelit (obiectiv principal), obictele de cult.

— Raportul lui Moshe Kochavi asupra celei de a doua campanii de săpături efectuate, în iulie—august 1971, la *Tel Malhata* (Tell el-Milh), continuînd săpăturile din 1967. Rezultatele săpăturilor au îngăduit studierea multilaterală a aşezării fortificate (aşezată la extremitatea de sud-est a liniei de fortificare de tip «hyksos» de la frontiera sudică a Palestinei) în epoca paleolitică, în epoca bronzului mijlociu II şi în epoca israelită.

— Raportul Dr. Guss W. van Beek asupra celei de a doua campanii de săpături efectuate, în iunie—august 1971, la *Tell Gemmesh*, unde mai fuseseră făcute săpături în 1927 şi în 1970. La construcţiile degajate la Tell Gemmesh s-a descoperit pentru prima dată în Israel aşa-numita «boltă în formă de leagăn» din cărămidă, care se păstrează în rămăşiţele a patru piese degajate şi continuă şi în partea nedegajată, constituind aripa de nord a unei foarte mari construcţii (pe care F. Peliie, în 1927, o socotea a fi fost «reşedinţa» dinastiei a XXVI-a egipteană).

— Raportul Serviciului de antichităţi asupra săpăturilor efectuate, în 1971, în regiunea *Gaza*, între Nuseirat şi Tell Ridan, la Umm-Amar şi Deir el-Balah (unde a fost degajat un sarcofag de ceramică, de tip egiptean) datat din veacul al XIII-lea î.d.Hr., intact şi înconjurat de ofrande).

— Raportul Serviciului de Antichităţi asupra săpăturilor efectuate, în toamna anului 1971, în *cîmpia Negev*, descoperind mai multe aşezări la Ramat Nafha şi la Rekes Nafha.

— Raportul Serviciului de Antichităţi asupra descoperirii făcute, în februarie 1972, la sanctuarul egiptean de la *Timna*, pe stînca de lîngă sanctuar, în partea de nord, a unui desen cu restul unei inscripţii ieroglifice, reprezentînd pe faraonul Ramses al III-lea aducînd ofrande zeiţei Hathor.

- - Raportul Serviciului de Antichităţi asupra descoperii pe o faleză de la *Eilat* (lîngă Tanulat er-Radadi), pe drumul de caravane spre Arabah, a unei inscripţii egiptene, care cuprinde numele faraonului Ramses al III-lea.

— Raportul lui Isaac Beit-Arieh şi D. Gilead asupra săpăturilor efectuate, în octombrie 1971, la sud de Sinai, în *valea Sheikh Nebi Saleh,* pentru degajarea unei localităţi (reperate încă din 1968 de B. Rotenberg), cu construcţii de granit pe o întindere de aproape 20.000 m.p.

Père Gabriel P a t a c s i, *Les voies de l'incorruptibilité selon la Tradition des Pères,* în «Contacts», revue française de l'Orthodoxie, XXV-e année, no. 82, 2-ème trimestre 1973, p. 112—134.

Pornind de la faptul că definirea conştiinţei ca oglindă care nu face decît «să reflecteze realitatea» stabileşte o dependenţă în sens unic a «formelor mai dezvoltate» ale fiinţei în raport cu formele sale inferioare; şi că, în această perspectivă, distincţia dualizantă între «realitate» şi «conştiinţă» conduce la un monism extrem, care lasă inexplicabile valorile proprii umane, — deoarece «o conştiinţă care nu face parte din «real», este, în chip logic, echivalentă cu neantul» —, autorul cercetează această problemă în lumina părerilor Sfinţilor Părinţi (îndeosebi răsăriteni).

În dezvoltarea studiului, autorul grupează materialul în următoarele paragrafe: — Dubla oglindă a lui Dumnezeu; — Hristos, doctorul sufletelor şi al trupurilor noastre; — Un trup ţesut din virtuţi; — Spre o nouă lege a gravitaţiei.

În demonstrarea sa, autorul socoteşte că în adevăr lumea reală are aspecte corporale şi spirituale, aspecte care sînt într-o stare de compenetrare şi de dependenţă reciprocă. Dacă sufletul este în chip efectiv o oglindă a trupului din punctul de vedere al cunoştinţei, din punct de vedere ontologic se poate afirma mai degrabă contrariul.

Ajungînd la încheierea că sufletul şi trupul omenesc sînt unite «fără împărţire şi confuzie», autorul se opreşte la formula clasică a Sinodului de la Calcedon asupra materiei şi a spiritului: trupul posedă valoarea sa *proprie* dar nu *independentă* în raport cu valorile spirituale. Şi că trupul nu-şi află sensul existenţei sale decît în armonie şi în unire cu realitatea deplină şi cu universul spiritual. Iar dacă fizica modernă atribuie structurilor elementare ale materiei proprietăţi — ca de exemplu o oarecare «libertate», şi o natură antinomică, ce încurcă imaginaţia şi categoriile noastre de spaţiu şi de timp, fenomenele, care aparţin domeniului numit «parapsihologie» (fenomene recunoscute de altfel de ştiinţă), dovedesc capacitatea fiinţelor şi obiectelor corporale de «a se concretiza» în spaţiu şi în timp, fără a fi legate de acesta.

Métropolite M a x i m o s de Sardes, *Episcopat et primautés dans l'Eglise Orthodoxe,* în «Contacts», revue française de l'Orthodoxie XXV-e rească», revistă lunară de turism, III (1974), nr. 3.

Mitropolitul Maximos al Sardelor, membru al Sfîntului Sinod al Patriarhiei Ecumenice, a publicat (în editura Institutului patriarhal de studii patristice de la Tesalonic), la sfîrşitul anului 1972, studiul istoric-canonic intitulat *Patriarhatul ecumenic în Biserica Ortodoxă,* din care revista «Contacts» publică în traducere franceză concluziile acestui documentat studiu.

Pornind de la adevărul că nu se poate da o definiţie limpede şi completă Bisericii din pricina esenţei sale şi a structurii ei sacramentale, şi pe de altă parte pentru că Biserica este o «cale» care poate fi doar trăită nu definită şi determinată, autorul precizează că Apostolii au exercitat în tot timpul vieţii lor puterea spirituală acordată lor de Mîntuitorul, sfinţind ei înşişi, ori prin colaboratorii lor, la început preoţi şi diaconi iar mai tîrziu şi episcopi, care după moartea Apostolilor au îndeplinit funcţia supremă în Biserică.

Funcţia episcopală este însă legată de comunitatea locală, în cadrul căreia episcopul îndeplineşte nu atît funcţia de ordin misionar (ca Apostolii) ci funcţii sacra-

mentale și pastorale. După cum învață Sfîntul Ignatie al Antiohiei, episcopul este «chipul lui Dumnezeu» și reprezentantul Mîntuitorului în Biserica locală, fiind așezat în poziția de întîistătător al adunării cultice, îndeosebi euharistice și de conducător al Bisericii locale de către Apostoli, ori de către colaboratorii săi. În acest fel episcopul deține în Biserica locală oarecum «rolul de cap», reprezentînd pe Mîntuitorul, întemeietorul și capul dumnezeiesc al Bisericii. De aceea episcopul este centrul și capul unic al Bisericii locale, însă această autoritate este considerată *în Biserică nu deasupra Bisericii.* Iar unitatea organică a episcopului cu Biserica locală, unitate trăită în Euharistie, face din episcop purtătorul acestei unități.

Ținînd seama că încă la începutul veacului al II-lea se socotea că episcopii «așezați pînă la marginile pămîntului erau una în gîndirea lui Iisus Hristos», se poate afirma că unitatea ansamblului Bisericii, unitatea ecumenică, nu constă într-o complementaritate a părților sau într-o majoritate democratică de persoane, ci constă în coincidența și în identificarea reciprocă a Bisericilor locale între ele, în gîndirea lui Iisus Hristos; întîi integrarea episcopală a Bisericii locale constituia baza unității Bisericii universale, pentru că episcopii participă la aceeași autoritate și instituție episcopală nu ca parte a unui întreg, ci ca expresie a întregului.

Această concepție despre unitatea în identitate, caracteristică primelor trei veacuri, continuă să constituie baza conștiinței tuturor Bisericilor despre ecumenicitatea lor, care putea fi controlată prin criteriile continuității în timp de la originea lor apostolică, și a identității în spațiu prin aceeași credință și viață creștină; adică pentru a fi socotită «catolică», universală, fiecare Biserică locală trebuia să se identifice și să trăiască în deplină comuniune cu celelalte. La aceste două criterii se adaugă elementul harismatic și sacramental comun, încît verificarea «catolicității Bisericii» era în chip organic și indisolubil legată de unitatea în Taina Euharistiei, care constituia «harisma adevărului» preoției.

După aceste precizări, Mitropolitul Maximos răspunde pe larg la întrebarea firească: dacă toate Bisericile locale sînt Biserica «în plenitudinea ei», prin prezența euharistică a lui Hristos și dacă toți episcopii primesc, prin comuniunea sacramentală canonică, aceeași autoritate spirituală, cum se poate explica existența în Biserică a diferitor «primaturi»?

În primul rînd, autorul precizează că, prin faptul că avea conștiința «plenitudinii» sale ca Biserică, fiecare Biserică locală nu se izola de unitatea și identificarea reciprocă cu celelalte Biserici. Căci toate Bisericile locale, trăind aceeași realitate, trebuiau să depună aceeași mărturie a fidelității față de adevărul revelat (Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție). Încît «succesiunea apostolică» implică nu numai succesiunea de persoane (prin episcopi), ci și succesiunea neîntreruptă a Adevărului crezut, mărturisit și învățat totdeauna în chip identic, adică succesiunea de credință, de tradiție și de învățămînt bisericesc.

Din aceasta reiese că nu toate Bisericile locale aveau legătura directă și neîntreruptă cu epoca apostolică; unele din Bisericile locale aveau această legătură în chip indirect, prin Bisericile locale care le înființaseră și care erau socotite Biserici-mame. De aceea Bisericile întemeiate de Apostoli și care puteau dovedi fidelitatea mărturisirii lor față de Tradiția apostolică, se bucurau de o poziție privilegiată, căci la ele recurgeau Bisericile-fiice în problemele importante.

Prin urmare «primatul» în această primă perioadă se exprima prin mărturisirea privilegiată a Bisericii-mame, în adunările largi de episcopi, adică în Sinoade locale prezidate de episcopul Bisericii-mame, și care recurgeau «primatul de onoare al Bisericii-mame». Însă sinoadele nu au fost singurul factor în stabilirea «primatului» unor Biserici locale; trebuie avute în vedere: apostolicitatea acestor Biserici locale, importanța politică a orașelor lor de reședință, întinderea activității lor misionare; dar mai ales întrunirea episcopilor învecinați la hirotonirea unui nou episcop de către episcopul Bisericii-mame, care prezida această reuniune și săvîrșea Taina hirotoniri noului episcop, care apoi aducea Jertfa euharistică, ceea ce semnifica «apostolicitatea și comuniunea Bisericii locale (pentru care era hirotonit) cu celelalte Biserici locale».

În acest fel îmbinarea onoarei de prezidare a Sinoadelor locale cu întîistătătoria și participarea activă la hirotoniile de episcopi constituie axa dezvoltării organice a primatului de onoare și conținutul principal al primatului canonic administrativ al Bisericii-mame, de la care Bisericile-fiice primeau ierarhia, «canonul de credință» și tradiția apostolică; iar în organizarea statului în provincii, episcopul celei mai

vechi Biserici-mame a fost numit mitropolit. Cu timpul, datorită acordării vieții administrative bisericești cu viața administrativă de stat, «primatul mitropolitan» a ajuns să îmbrace o autoritate reală în cadrul Bisericii provinciale; încît mitropoliții împreună cu sinoadele locale întrunite sub președinția mitropoliților constituiau organele canonice deținătoare reale ale adminstrației bisericești în Biserica veche. Adică administrarea generală a unei regiuni trebuia înfăptuită cu participarea tuturor episcopilor și prin autoritatea specială a unuia dintre ei, al cărui scaun constituia centrul bisericesc provincial.

În același fel se adunau mitropoliții în jurul scaunelor celor mai vechi, sau în jurul scaunelor din capitalele politice, ai căror episcopi au fost numiți «patriarhi», care se bucurau între mitropoliți de aceleași privilegii de care se bucurau mitropoliții între episcopi. Iar, datorită situației și influenței lor în treburile bisericești, patriarhii scaunelor din Roma și din Constantinopol — Noua Romă — au ajuns a se bucura de un primat superior.

Așadar istoria Bisericii și tradiția canonică recunoaște trei grade ale primatului: — primatul mitropoliților; — primatul patriarhilor ori al întîistătătorilor Bisericilor autocefale; și primatul ecumenic al episcopilor Romei și Constantinopolului — Noua Romă.

În continuare, Mitropolitul Maximos, demonstrează că aceste forme canonice și aceste centre de comuniune nu sînt doar produsul vieții și al istoriei lipsite de orice necesitate adîncă; ci ele reprezintă în organizarea pămîntească a Bisericii structuri indispensabile și recunoscute canonic: aceste organe asigură exactitatea și canonicitatea, și garantează unitatea în evoluția vieții bisericești, fiind strîns legate cu învățămîntul dogmatic asupra esenței Bisericii, fiind adică păstrătoare a autorității spirituale dorite de Dumnezeu și constituind temeiurile organizării externe a Bisericii.

În evoluția și funcționarea administrației bisericești, aceste forme de primat constituie structuri care au îngăduit Bisericii să se mențină în mijlocul societăților omenești pentru înfăptuirea misiunii ei. La baza structurilor bisericești se află elementul dogmatic care reprezintă, în administrația bisericească, temeiul esențial, izvorul autorității care lucrează în toate organismele Bisericii, constituind factorul stabilizator și elementul istoric care reprezintă evoluția istorică și forma externă a acestor organisme, constituind factorul dinamic în viața Bisericii, găsindu-și expresie în varietatea din lumea creștină, datorată condițiilor diferite de timp și de spațiu. Însă pentru armonizarea acestor două elemente este nevoie de al treilea element — coordonator și formator — care să reglementeze relațiile între organismele bisericești diferențiate: elementul canonic.

În partea ultimă, autorul arată că, ținînd seama că în Biserică s-a constituit — fără a prejudicia egalitatea fundamentală a episcopilor — o gradare a primaturilor de onoare și de slujire, Biserica Ortodoxă recunoaște un «prim episcop» în fiecare regiune: «mitropolit», «arhiepiscop», ori «patriarh», ca și un «prim episcop» între episcopii Bisericii universale, cum a fost episcopul Romei și apoi episcopul Constantinopolului — Noua Romă. Sub influența diferitor presupuneri și a diferitor situații, autoritatea episcopului Romei a ajuns în Apus la o putere absolută, iar puterea papală a absorbit toate celelalte «primaturi bisericești» și a făcut din papă pe judecătorul suprem în relațiile bisericești și în ansamblul Bisericii. Dimpotrivă, autoritatea și influența episcopului de Constantinopol au fost totdeauna înțelese ca recunoscînd drept indispensabilă participarea celorlalți episcopi și mai ales a episcopilor vechilor Biserici din Răsărit la conducerea Bisericii. Adică episcopul de Constantinopol deține, nu «plenitudo potestatis Ecclesiae», ci o autoritate bisericească superioară de alt gen: el nu este «episcopus Ecclesiae universalis» ci este «patriarhul ecumenic» în sensul de autoritatea principală și cea mai veche în Răsărit — nu ca șef administrativ absolut și judecător infailibil al Bisericii în materie de credință —, adică autoritatea supremă în problemele bisericești cele mai generale pe care le rezolvă totdeauna în colaborare cu ceilalți întîistătători de Biserici Ortodoxe și cu Sinoadele lor.

În exercitarea acestei autorități bisericești «Scaunul ecumenic al Constantinopolului a ținut seama de noțiunea foarte adîncă a unei «diaconii» împlinită în lumea ortodoxă și între Bisericile Ortodoxe fără a concepe sau a exercita vreodată această autoritate în sensul unui «neo-papism» ortodoxizat sui generis».

Apreciind ca deosebit de valoroase ideile dezvoltate şi precizările făcute de Mitropolitul Maximos al Sardelor în studiul său, am socotit că este folositor să înfăţişăm mai pe larg poziţia unui membru al Sfîntului Sinod al Patriarhiei Ecumenice în problema «primatului în Biserică». — *(Pr. Const. Gheorghe).*

John Meyendorff, *What is an Ecumenical Council ?*, în «St. Vladimir's Theological Quarterly», volume 17, number 4/1973, p. 259—273.

În paginile acestui articol, profesorul John Meyendorff îşi propune să definească ideile ecleziologice care au stat la baza instituţiei sinodale din trecutul Bisericii, pentru a înţelege mai bine situaţia ei prezentă şi pe cea viitoare, ca instituţie sinodală. În această privinţă el pleacă de la considerentul că sinodul a fost la început un eveniment bisericesc şi numai prin aceasta el a căpătat semnificaţie şi validitate. Funcţia sinodului şi misiunea lui pot fi înţelese numai în cadrul ecleziologic.

Pentru tratarea temei propuse autorul împarte materialul în trei capitole. În primul capitol se ocupă de *Temeiurile sinodalităţii,* arătînd că primele «sinoade» nu au fost «organizate» sau «pregătite» şi nici o autoritate scripturistică sau bisericească nu le-a instituit, nici nu le-a dat directive de procedură. Ele s-au născut în conformitate cu natura credinţei creştine aşa cum a fost înţeleasă de primii adepţi ai noii religii care au format o comunitate mesianică. Această comunitate a primit Duhul Cincizecimii, a înţeles şi proclamat sensul creştinismului, a păstrat regula credinţei, printr-o serie de dezbateri doctrinare, născîndu-se în ea şi pentru ea diferitele scrieri ale Noului Testament.

Prima formă de conducere a acestei comunităţi a fost sfatul celor 12 Apostoli în frunte cu Petru. Trecerea de la starea originară, cînd Biserica era numai în Ierusalim, la noua situaţie, cînd Biserica era aceeaşi în Antiohia, Corint şi Roma, a făcut-o sinodul de la Ierusalim. Acest sinod nu numai că a reorganizat caracterul universal al Evangheliei creştine, dar a schimbat structura şi semnificaţia Bisericii ierusalimitene însăşi.

După plecarea lui Petru «în alt loc», conducerea Bisericii-mame a încetat să mai fie a unuia singur, urmînd ca ea să aparţină «apostolilor şi preoţilor» (Fapte XV, 6).

Începînd cu răspîndirea creştinismului în afara Ierusalimului, comunităţile bisericeşti locale formate trebuiau să păstreze consensul cu întreaga Biserică.

Nevoia păstrării consensului, a unităţii şi coerenţei dintre Bisericile locale au îndeplinit-o apoi sinoadele. Ceea ce lega aceste comunităţi era săvîrşirea aceleiaşi euharistii pretutindeni.

Ecleziologia acestei Biserici era euharistică, fiindcă mărturisea prezenţa lui Hristos în taina Sfintei Împărtăşanii. Celebrarea Sfintei Euharistii presupune însă un conducător care să înlocuiască pe Hristos. La început acest conducător era Petru pentru comunitatea din Ierusalim apoi episcopii Bisericilor sau comunităţilor locale, pentru acestea. Pornind de la acest fapt, autorul demonstrează egalitatea scaunelor episcopale, bazat pe texte din scriitori şi părinţii bisericeşti, arătînd că fiecare episcop îşi exercita conducerea împreună cu ceilalţi episcopi, fiindcă puterea lui este egală cu a celorlalţi, iar Biserica este una.

Cea mai veche tradiţie a Bisericii leagă sinodalitatea de momentul sfinţirii episcopale care se îndeplineşte în prezenţa şi cu participarea mai multor episcopi. Tot un semn al sinodalităţii este considerat şi acordul mai multor episcopi în probleme controversate de doctrină sau disciplină.

Capitolul al doilea al lucrării tratează despre *Sinoadele ecumenice.* Aici autorul se ocupă de trei puncte de vedere negative care ilustrează istoria sinoadelor şi care sînt de mare importanţă pentru vremea noastră.

1. Analizînd noţiunea de «ecumenic», el arată că aceasta trebuie înţeleasă în contextul «armonizării» dintre Biserică şi imperiu. Sinoadele s-au numit ecumenice întrucît ele erau convocate de împăraţii bizantini, care invitau pe episcopi şi păstrau această denumire şi validitate şi dincolo de graniţele imperiului, întrucît împăratul era protectorul tuturor creştinilor. Cuvîntul «ecumenic» reflecta aspectul politico-

religios al societății și în acest sens patriarhul Constantinopolului a fost numit «ecumenic», avîndu-se în vedere responsabilitatea lui în imperiu. Această accepțiune a cuvîntului «ecumenic» nu se mai potrivește pentru zilele noastre, rămînînd doar conceptul unui consens episcopal, reflectat în faptul că sinoadele ecumenice erau recunoscute de Biserică.

2. Al doilea aspect negativ privește problema delegaților la sinoade. Autorul arată că nici un sinod ecumenic nu a întrunit pe toți episcopii Bisericii, «ecumenicitatea» legală fiind condiționată formal numai de convocarea imperială și aprobarea ei. Totuși, din punct de vedere ecleziologic, autoritatea sinodului depinde de faptul că ele erau adevărata voce a consensului episcopal și bisericesc.

3. Al treilea punct de vedere se referă la relația dintre sinodul ecumenic și unitatea bisericească. În această privință autorul arată că termenul de «ecumenic» era folosit pentru a exprima ideea bizantină de «oikoumene», adică unirea dintre Răsărit și Apus. Pentru a fi un adevărat sinod, din punct de vedere ecleziologic, el trebuia să fie un sinod al Bisericii. Or, Biserica nu poate fi în afara unității euharistice. De aceea dilema aceasta rămîne valabilă, iar noțiunea unui sinod «ecumenic» fără calificare ecleziologică ne duce cu greu la găsirea unei soluții.

Capitolul al treilea se ocupă de problema *Sinoadelor în vremea noastră*. Arătînd că problema sinoadalității este o chestiune arzătoare pentru Biserica Ortodoxă ca și pentru întreaga creștinătate, autorul demonstrează permanenta identitate a Bisericii, insistînd asupra a trei probleme practice ale gîndirii ortodoxe cu privire la sinodalitate.

1. Sinodul panortodox este în prezent în stare de pregătire. Pentru aceasta trebuie să renunțe la ideea că un sinod — ecumenic sau local — posedă infailibilitate automată în mod legal.

Chiar dacă sinoadele au fost întotdeauna evenimente în care Duhul Sfînt a asistat pe participanți, aceste evenimente cer pregătiri spirituale și teologice care în vremea noastră pot sau nu pot să fie o realitate. Adevărul nu depinde de o instituție infailibilă, ci de o experiență valabilă în comuniunea Bisericii, această comuniune fiind înțeleasă atît ca o credincioșie față de tradiție, cît și ca o deschidere spre consensul credincioșilor.

2. A doua problemă este în legătură cu discuțiile cu Bisericile necalcedoniene, care nu primesc decît primele trei sinoade, condamnînd pe celelalte patru, socotite de ortodocși ca ecumenice. Deși substanța hristologiei este aceeași, în ambele grupe de Biserici, iar ecleziologia lor este identică, și deși necalcedonienii recunosc autoritatea sinoadelor ecumenice și chiar a celui de la Calcedon — în substanță nu în termeni—, totuși ei nu primesc Calcedonul.

Formula concordiae, care rezolvă problema, ridică altele, ca: continuitatea și cuprinsul Tradiției, legătura dintre expresia verbală a doctrinei și adevăratul ei conținut.

3. A treia problemă se referă la posibilitatea ținerii sinodului ecumenic în situația prezentă de divizare a lumii creștine. Aici autorul remarcă faptul că lumea creștină n-a fost niciodată unită cu adevărat și că baza actelor sinodale a fost «unitatea în Hristos». El arată că una din premisele de bază ale ecleziologiei ortodoxe este aceea că unitatea Bisericii este un dar al lui Dumnezeu care poate fi doar primit și redescoperit. Ea nu depinde de universalismul romano-bizantin nici de cel pancreștin modern.

În concluzie, autorul afirmă că Bisericile ca instituții și diverse forme organizate ale mișcări ecumenice încearcă formule instituționale de conlucrare a creștinilor, dar acestea nu trebuie să înlăture ecleziologia.

Instituțiile reflectă și apără natura Bisericii, dar nu o modifică. Aceasta este valabil și pentru un sinod ecumenic. Oricum ar fi numită o adunare în numele lui Hristos, autenticitatea ei depinde de prezența Duhului Sfînt, făgăduit Bisericii.

În încheiere, autorul afirmă că Sfîntul Duh poate să acopere mărginirile omenești și nepregătirea, ca și toate formele divizării seculare, și să ne vorbească printr-un adevărat sinod.

Este punctul de vedere ortodox care exprimă o situație reală în legătură cu viitorul sfînt și mare sinod al Ortodoxiei.

Christopher L a s h, *«Gate of light» : An Ethiopian hymn to the Blessed Virgin*, în «Eastern Churches Review», volume V, 1973, number 2, p. 143—156.

Sub acest titlu, Christopher Lash publică partea a doua a traducerii însoțită de comentarii a imnului etiopian «Poarta luminii» închinat Sfintei Fecioare Maria. Prima parte a imnului a fost publicată în aceeași revistă, fiind de asemenea însoțită de comentarii (Eastern Churches Review, volume IV, 1972, nr. 1, p. 36—46).

Este un studiu critic făcut pe baza manuscriselor celor mai importante ale textului, care se află în diverse biblioteci din lume. Lucrarea este mai mult un studiu comparativ între imnografia Bisericilor Etiopiană și Coptă. Pentru aceasta autorul a analizat manuscrisele etiopiene ale Psaltirii care cuprinde Psalmii lui David, Cîntările biblice, așa-numita *Laudă a Mariei* (Weddase Maryam), Poarta luminii și rugăciuni la diferite ore de slujbă. De asemenea autorul a cercetat *Slujba teotokiilor copte*, care se săvîrșește seara, în tot timpul lunii kiahk, adică de la 10 ianuarie la 9 februarie, în bisericile copte. Această slujbă constă dintr-o serie de șapte imne metrice, cîte unul pentru fiecare zi a săptămînii, fiecare imn fiind împărțit la rîndu-i din secții urmate de o «încoronare» (lobș) sau concluzie. Între fiecare secție este inserată cîte o lectură din cele trei cîntări biblice din Sfîntul Evanghelist Luca. Fiecare secție se termină cu același refren și cu o «interpretare» (tîlcuire) sau mai multe.

Comparînd textele între ele, autorul ajunge la concluzia că *Lauda Mariei* din cultul etiopian nu-i altceva decît ceea ce copții numesc «interpretare» (bol sau erminia).

Lauda Mariei este o simplă traducere prin filieră arabă a textului copt, dovadă fiind marea asemănare dintre texte. Cu toate acestea, se pare că textul etiopian a suferit serioase alterări și adăugiri.

După ce dă traducerea engleză a imnului, autorul face analiza critică și compararea textelor copt și etiopian pe secții. În prima secție, asemănarea este evidentă prin întrebuințarea în ambele texte a expresiei de «scaun al milei» cu care este comparată Sfînta Fecioară Maria. Autorul face referiri și la imnografia bizantină unde se întîlnesc aceleași expresii adresate Maicii Domnului.

În secția a doua este analizată expresia «năstrapă de aur a manei».

Secția următoare se ocupă de expresia «sfeșnicul luminii».

În secția a patra, autorul se oprește asupra temei sau expresiei de «lumină» adresată Maicii Domnului.

Tema secției următoare este aceea de «altar al tămîierii care poartă cărbunele arzător, care este Cuvîntul lui Dumnezeu» cu o implicită referire la viziunea lui Isaia.

Secția următoare se referă la atributul de «cort al mărturiei», iar cea de a șaptea la acela de «toiag al lui Aaron».

Ultima secție, care are aceeași origine coptă, este o concluzie generală la întregul imn. Aici se face aluzie la «rugul cel neARS», cu care este comparată Sfînta Fecioară Maria. Autorul desprinde și unele asemănări între textul etiopian și copt, cu cel bizantin, analizînd texte din imnele Sfîntul Efrem Sirul.

Imnul se încheie cu o doxologie adresată Sfintei Maria și Prea Sfintei Treimi.

În încheierea acestor observații critice a textelor, autorul redă un text în care se subliniază legătura dintre Sfînta Fecioară Maria și Sfînta Euharistie.

Autorul prezentului studiu, se dovedește un bun cunoscător al imnologiei mariale copte, etiopiene și bizantine. Lucrarea sa constituie o contribuție însemnată la studiul comparat al cultului Bisericilor creștine și la cunoașterea și apropierea lor, cultul fiind exprimarea dogmei.

Din traducerea și compararea textelor se observă marea asemănare, dacă nu chiar identitatea, dintre textele mariale și atributele cu care credincioșii se adresează Maicii Domnului, în toate Bisericile Răsăritului Ortodox, ceea ce dovedește că ele au avut și au aceeași credință, exprimată uneori în forme diferite.

A Nestorian Collection of Christological Texts, edited and translated by Luise Abramowski and Alan E. Goodman, University of Cambridge Oriental Publications, no. 18, Cambridge University Press, Cambridge, 1972, vol. I, Syriac text, VIII + 223 p.; vol. II, introduction, translation and indexes, XIV + 144 p.

Cartea este o ediție științifică și o traducere englezească a textelor hristologice siriace, scoasă prin grija Dr. L. Abramowski de la Universitatea din Bonn și a Dr. A. E. Goodman de la College University din Cambridge. Textul siriac, care este reprodus în facsimile, redus la trei sferturi din formatul lui original, este acela al Bibliotecii Orientale a Universității din Cambridge din 1319. După cum ne informează autorii, în introducerea volumului II, acest manuscris, originar din Urmia, este o copie tîrzie din secolul al XIX-lea, după alta datînd probabil din anul 1333—1334 și scrisă de ucenicii monahi ai lui Rabban Mar Cyriacus.

Este o colecție de 12 grupe de texte hristologice strînse de la autori ca Shahdost sau Eustatius, episcop de Tarihan, Isaac, episcop de Ninive, Michael Badoqa doctorul, Rabban Ibenanisho călugărul, Nestorie, Babai cel Mare, din unele izvoare anonime care cuprind o apologie a lui Narsai din secolul al VI-lea, și crezul, capitolele și răspunsurile episcopilor din Persia date împăratului sasanid Kosroes la cererea lui personală. Colecția se termină cu mai multe extrase din lucrările cunoscute ale Sfîntului Efrem Sirul.

Compilația poate aparține foarte bine secolelor al VIII-lea—IX-lea. Ea este și o mărturie importantă a Anatematismelor Sfîntului Chiril în versiunea siriacă. Traducerea textului este făcută cu mare grijă, cu o bogăție de referințe și note subsidiare. Cele trei indexuri de citări biblice, citări din Părinții bisericești, scriitori și sinoade, ca și cel după subiecte, sînt excelente.

Această lucrare este un adaos valoros la colecțiile de texte care se referă la nestorianism și dogmele lui principale. Ea ajută la adîncirea cunoștințelor asupra hristologiei nestoriene. — *(N. D. Necula)*.

George Macovescu, *Gheorghe Lazăr*, București, Editura Albatros, 1973, 140 p.

După discursul de recepție la Academie al lui Petrache Poenaru (1871), după datele culese din arhivele vieneze de profesorul Avram Sădeanul (1914) și după monografia lui G. Bogdan-Duică și G. Popa-Lisseanu (1924), cartea lui George Macovescu (apărută în prima ediție în 1954) constituie un binemeritat omagiu adus iluministului și ctitorului școlii superioare românești în limba națională, Gheorghe Lazăr. Comemorarea sa pe plan UNESCO, readuce în actualitate viața și opera fecundă a pedagogului, filozofului, teologului și patriotului însuflețit, de la moartea căruia s-au împlinit 150 de ani (1823 — 17 septembrie — 1973).

Născut la 5 iunie 1779, într-o familie de țărani liberi din Avrig, sat frumos, așezat pe malul Oltului, la poalele masivului muntos al Făgărașului, tînărul Gheorghe Eustatie Lăzăroae face școala primară în satul natal, continuînd studiile la Cluj (1799—1802), la Sibiu (1802—1803), apoi din nou la Cluj (1803—1806). Dobîndește cunoștințe temeinice de greacă, latină, germană, istorie, geografie, matematică, fizică, chimie, arhitectură, științele naturii, drept. În 1806, cu o bursă oferită de Consistoriul ortodox din Sibiu, la recomandarea vicarului Nicolae Hutovici, scaunul de episcop fiind vacant, tînărul Gheorghe Lazăr se îndreaptă spre Viena, spre a face studii de teologie. Își luase obligația în fața membrilor Consistoriului că după terminarea studiilor se va reîntoarce la Sibiu, ca dascăl la școala candidaților de preoți. La Viena, face studii de teologie, la catolici, timp de trei ani, ocupîndu-se însă și de științele exacte. Ideile noi care străbăteau Europa de atunci le cunoaște prin soldații francezi din Viena, căci își făcea studiile tocmai în timpul victorioaselor campanii napoleoniene. În 1809 se îndreaptă spre Carlovit, pentru a-și completa studiile la seminarul teologic ortodox de acolo. Respins de mitropolitul Ștefan Stratimirovici, se reîntoarce la Viena, fără a se mai înscrie la teologie. Face diferite traduceri în românește, din

nefericire pierdute: *Cărticica învățăturilor morale pentru copiii de școală, Învățăturile morale ale lui Gottliess Ehrenweich, Istoria lui Ioan Moritz și a copiilor săi, Istoria morală a împăratului Octavian și a soției sale* etc.

În februarie 1811 se reîntoarce în Ardeal, om cu un orizont larg, preocupat de problemele care frămîntau societatea europeană de atunci, dornic de a-și pune cunoștințele enciclopedice acumulate în decurs de 12 ani, în slujba poporului său. La Sibiu, i se încredințează conducerea școlii de «bogoslovi», adică a candidaților la preoție. Cursurile s-au deschis într-o casă modestă, într-un cartier mărginaș al Sibiului, la 15 martie 1811. Funcționează — cu o întrerupere în 1811—1812 — pînă în toamna anului 1815. Este prima școală teologică ortodoxă din Ardeal, din care va odrăsli școala teologică superioară existentă pînă azi. Ca profesor de seminar, preda elevilor săi dogmatica, morala și chiar cîntările bisericești și tipicul, fiind singurul profesor. Cursurile aveau 6 luni, deci se puteau ține două cicluri într-un an. În această perioadă găsește răgazul necesar pentru întocmirea unor lucrări, pe care le prezintă pentru tipărire: *Gramatica româno-germană, Compendiu de geografia Transilvaniei, Catehismul mitropolitului Platon Levșin al Moscovei,* toate pierdute.

Neînțelegerile avute cu episcopul Vasile Moga, ale căror cauze nu sînt pe deplin lămurite pînă acum, l-au determinat să plece la Brașov, unde a lucrat o vreme ca profesor particular. În 1816 trece în Țara Românească, la București. Aici regimul turco-fanariot se apropia de sfîrșit. În cei peste o sută de ani de asuprire fanariotă, cultura românească decăzuse. Învățămîntul în limba națională era reprezentat doar prin cîteva școli pe lîngă unele biserici parohiale sau mînăstiri. În schimb, Academia grecească, înființată cu peste un veac în urmă, izbutea să atragă pe toți fiii «protipendadei» românești, limba greacă fiind socotită limba «de cultură», limba societății «înalte».

Cu sprijinul unor români luminați (banul Constantin Bălăceanu, negustorul Alexandru Tell ș.a.), și în ciuda opoziției boierilor retrograzi, Gheorghe Lazăr izbutește să obțină încuviințarea domnitorului Ion Caragea pentru deschiderea unei școli superioare românești la Sfîntul Sava. Cu multe greutăți, cursurile se deschid în august 1818. În «Înștiințarea» lui Lazăr, tipărită cu acest prilej, adresa o caldă chemare întregului popor român să pună capăt «jugului care îndelungă vreme a făcut din noi niște robi» ... îndemnîndu-l «să nu se lasă mai slab, mai căzut și mai batjocorit de cît celelalte limbi și popoare de pe fața pămîntului». Școala urma să aibă trei cicluri: elementar (scriere, citire, aritmetică), mediu (gramatica, poetica, retorica, istoria, geografia) și superior (geometria, trigonometria, algebra, geodezia, arhitectura, deci științe exacte).

Cu puțini elevi în primul an de studii, numărul lor s-a înmulțit în anii următori, cînd funcționau patru profesori, în afară de Lazăr, care preda filozofia și matematicile și deținea funcția de director (Eufrosin Poteca, viitorul arhimandrit, I. Eliade Rădulescu, Ladislau Erdeli, un ardelean, Grigore, Rîmniceanu, viitorul episcop de Argeș. Lazăr traduce și prelucrează acum cursuri de filozofie, metafizică și logică după Kant (pierdute), cursuri de matematică și trigonometrie după Chr. Wolff și Metzberg (trigonometria a fost tipărită în 1919 de savantul Traian Lalescu, iar în 1968 au fost retipărite toate scrierile lui matematice de către profesorul Axente Creangă). De reținut că Gheorghe Lazăr introduce terminologia matematică la noi, unele noțiuni fiind în uz pînă astăzi. Ca profesor, a lucrat cu pasiune și dăruire de sine nețărmurită, punînd la baza activității sale teza iluministă potrivit căreia prin răspîndirea culturii în masele populare, s-ar putea pune capăt înapoierii sociale și asupririi naționale.

Avînd o pregătire temeinică, multilaterală, Lazăr pregătește primii ingineri hotarnici la noi (cum va face în Moldova Gheorghe Asachi). Execută ridicări topografice în județul Dîmbovița, la Fîntînele, face o expertiză hidrotehnică la unele moșii de pe valea Prahovei, cu nimic inferioare celor lucrate de inginerii germani stabiliți la București.

Revoluția cu caracter social și național condusă de Tudor Vladimirescu întrerupe nobila lucrare a dascălului ardelean. Apropiat de durerile și năzuințele poporului, Lazăr este alături de revoluționarul oltean, în tabăra sa de la Cotroceni. De multe ori este în mijlocul pandurilor, reglînd tirul tunurilor. De altfel, însăși școala sa de la Sfîntul Sava a fost o tribună de înalt patriotism, care urmărea redeșteptarea românilor, încît putem spune că elevii săi au fost principalii făuritori ai spiritului național, care avea să preceadă revoluția din 1848.

Bolnav și îmbătrînit înainte de vreme, Lazăr nu și-a mai redeschis cursurile nici după înscăunarea primului domn pămîntean, Grigorie Ghica în 1822, căruia i-a ținut atunci o cuvîntare entuziastă. După o suferință îndurată într-o casă umilă din marginea Bucureștilor, a fost dus acasă la Avrig, într-o căruță țărănească, de fratele său Onu, în vara anului 1823. După trei luni, la 17 septembrie 1823, a închis ochii pentru totdeauna, fiind îngropat în curtea bisericii ortodoxe din sat, peste drum de casa în care văzuse lumina zilei cu 44 de ani în urmă.

Dar truda vieții lui n-a fost în zadar. Chiar în toamna anului 1823 s-au redeschis cursurile școlii sale de la Sfîntul Sava. Închise din nou în 1828, cînd a izbucnit războiul ruso-turc, s-au redeschis în 1831, sub denumirea de «școală națională», avînd 862 de elevi și 16 profesori.

Urmașii săi, Ion Eliade Rădulescu, Petrache Poenaru și alții, i-au continuat străduaniile. Școala de la Sfîntul Sava a dat culturii românești oameni de mare valoare, ca N. Bălcescu, I. Ghica, N. Filimon, Gr. Alexandrescu, C. Bolliac, Al. Odobescu, B. Delavrancea, mai tîrziu G. Galaction, T. Arghezi, T. Aman, St. Luchian și nenumărați alții.

Iată cîteva gînduri care se desprind din recenta lucrare a D-lui George Macovescu închinată ctitorului primei școli superioare românești în limba națională, cărturarului iluminist-exponent al Școlii Ardelene — care a militat în scurta sa viață pentru luminarea maselor largi românești, pentru democratizarea învățămîntului, pentru legarea lui de practică, pentru sădirea dragostei de patrie și de neam în sufletele elevilor săi, teze valorificate din plin în zilele noastre. — *(Mircea Păcurariu).*

Pavel B i n d e r, *Românii și Reforma. Scurte contribuții la istoria culturii românești din secolul al XVI-lea,* în «Studii de limbă literară și filologie», vol. III, Editura Academiei R. S. România, București, 1974, p. 209—216.

Contribuțiile aduse de autor, privind românii și Reforma, în acest studiu, sînt în număr de patru : 1. *Din nou despre Reforma la românii din Hunedoara* (p. 209—212) In secolele al XIV-lea și al XV-lea, în fața presiunii catolice exercitate de regalitate, mulți români (cum a fost familia Huniade, Cîndea etc.) au fost nevoiți să accepte religia catolică, pentru a-și putea păstra privilegiile feudale. În această situație, cîteva biserici, ctitorii ale unor cneji români, au devenit catolice.

După anul 1556 aproape toate bisericile catolice din Transilvania, inclusiv cele din județul Hunedoara, au adoptat reforma religioasă.

În timpul ascensiunii protestantismului din Transilvania, biserica românească reformată a avut superintendenți proprii. Urmașul lui Gheorghe de Sîngeorz, după 1569, a fost Pavel Tordași, numit «popa episcopul românilor» sau «episcopul celor de limbă română». Unele știri de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea ne informează că Turdașul era un sat reformat, dar românesc. O situație similară cu Turdașul avea și Răcăștdia. unde pînă astăzi există parohie reformată cu credincioși maghiari, dar cu limbă de cult română.

În concluzie, autorul arată că reforma religioasă din a doua jumătate a secolului al XVI-lea la românii din Transilvania avea o bază socială relativ restrînsă. Din rîndul adepților Reformei lipsea aproape cu desăvîrșire țărănimea, rămasă ortodoxă. Religia protestantă a fost acceptată de nobilimea cnezială din județele Hunedoara, Zărand și Banat precum și de orășenii din unele centre din această zonă (Lugoj, Caransebeș). Episcopatul protestant de limbă română a cuprins și cîteva sate (Turdaș, Răcăștdia etc.) unde credincioșii maghiari calvini, fiind așezați în masa românilor, au adoptat limba majorității.

2. *Contribuții la biografia lui Efrem Zecan și Ștefan Herce, traducătorii bănățeni ai Paliei de la Orăștie* (p. 212—214).

Despre traducătorii de la Caransebeș ai *Paliei,* «Hercé Ștefanu, propoveduitorul Evangheliei lui Hristos în orașul Căvăran Sebeșului (și) Zacanu Efrem dascălul de dăscălie a Sebeșului...», despre care avem foarte sumare cunoștințe, bazîndu-se pe un document din 1580, păstrat în biblioteca capitulului din Alba Iulia, autorul schițează biografia sumară a lui Ștefan Hercé, ca fiind originar din Vărădia, a deținut

casă și grădină în orașul Lugoj, iar înainte de 1580 era preotul bisericii din Caransebeș. Se poate presupune, afirmă autorul, că Ștefan Herce a fost tatăl vitreg al lui Gabriel Zecan, care putea să fie orfanul lui Efrem Zecan. Anul 1591 poate să fi fost anul morții lui Ștefan Herce.

În legătură cu apartenența religioasă a lui Ștefan Herce, se menționează informația iezuitului ungur Valentin Ladó, care, în 1586, venind la Caransebeș, amintește de preotul eretic din localitate, care pentru anii 1578—1591 nu putea fi decît Ștefan Herce. În legătură cu situația bisericii din orașul Caransebeș, Ladó informează că pînă la venirea sa, cam trei mii de locuitori, toți români, vorbind românește, au fost credincioși preotului calvin, și chiar iezuitul respectiv a fost nevoit să țină predici în românește, căci puțini din orășeni știau ungurește.

Autorul arată că acesta a fost mediul demografic și cultural din Banat, în care a pătruns influența Reformei. La Caransebeș și în tot Banatul muntos «naționalizarea cultului și a predicii» nu putea să însemne altceva decît introducerea limbii române în biserică. Acest curent a generat tipărirea *Paliei* în limba română la a cărei traducere a contribuit și predicatorul din Caransebeș, Ștefan Herce, originar din Vărădia.

3. — *Despre caracterul «Reformei» Bisericii românești din Șcheii Brașovului în 1559* (p. 214—215).

Titus Amicinus, care a studiat în străinătate pe cheltuiala lui Benkner, a activat la Brașov ca vicar din 1559, chiar în perioada cînd avea loc «reformarea» românilor din Șchei. În luna mai 1561 conducerea municipalității, contrar împotrivirii preoților decanatului, a ales ca preot pe Titus Amicinus. Acesta a predicat de pe amvon cultul calvin, pentru care peste zece săptămîni a fost îndepărtat din postul de preot. Plecînd la Cluj, a devenit predicator calvin, funcție pe care a ocupat-o pînă la moartea sa survenită după 1566. Astfel, conclude autorul, conducerea «ideologică» a Reformei românilor a fost în 1559 în mîna lui Titus Amicinus, adeptul învățăturilor calvine. *Catehismul* coresian tipărit între 15 septembrie 1559 și 3 mai 1560, deși a avut drept prototip un catehism luteran, a fost influențat de mișcarea calvină timpurie din Brașovul preponderent luteran.

4. — *Date despre Gheorghe de Ocna Sibiului. O ipoteză* (p. 215—216). După Ștefan Meteș *(Istoria Bisericii românești din Transilvania*, vol. I, p. 75—76), episcopul Sava a fost înlocuit în 1559 cu Gheorghe de Ocna Sibiului, care a trecut apoi ca episcop de Roman, unde fusese chemat în 1561 de domnitorul Alexandru Lăpușneanu.

Intrucît identitatea lui Gheorghe de Ocna Sibiului cu episcopul de Roman din 1561 nu este cu nimic dovedită, autorul caută să-l identifice ca un alt preot din părțile Sebeșului și ale Orăștiei.

La Vințul de Jos, posesie a voievozilor munteni, este pomenit prin anii 1560 preotul protestant Georgius Alexei Vizaknai. De aici el trece ca preot protestant la Lancrăm, unde pînă la sosirea lui slujeau preoți sud-slavi. Urmașul lui Georgius în acest sat a fost Hannes Scherer, care în 1578, a fost chemat la Brașov, pentru reformarea românilor. Deoarece la Lancrăm și-au avut casele fostul episcop Sava și Pavel Tordași, nu este exclus, conchide autorul, ca Gheorghe de Ocna Sibiului să fi fost episcop cu reședința în acest sat, pe atunci populat de români, sud-slavi și sași. În timpul tipăririi *Paliei*, el a fost prim preot protestant la Orăștie, iar în 1595 apare menționat ca preot la Gîrbova, decedînd probabil în 1599. Din aceste date biografice ar rezulta că episcopul Gheorghe de Ocna Sibiului nu a părăsit Transilvania în 1561 pentru a deveni episcop de Roman.

Contribuțiile autorului, privind românii și Reforma în Transilvania, se impun prin documentarea lămuririi unor aspecte încă discutabile legate de istoria culturii românești din secolul al XVI-lea.

Gheorghe Răduțiu, *Ordinul de urmărire polițienească a lui Gheorghe Lazăr*, în «Transilvania», 5/74, p. 42.

Pentru importanța actului documentar, privind viața și activitatea lui Gheorghe Lazăr, reținem scrisoarea Guvernatorului Transilvaniei, contele G. Banffy, adresată Directorului poliției din Sibiu, cuprinzînd ordinul de urmărire a «eliminatului profesor de teologie a neuniților», în fotocopie și în traducere, pe care o reproducem în întregime :

«Mi s-a relatat oficial că elimnatul profesor de teologie al neuniților, Gheorghe Lazăr, a dispărut din Sibiu, deoarece, potrivit dispoziției mai înalte, numitul era pus sub supravegherea Direcției poliției și trebuie să fie observat cu ochi vigilenți, întrucît despre dispariția lui nu ni s-a relatat nimic, ar fi de interes ca despre faptele lui și despre locul unde se află el, Administrația publică să aibă informație precisă, am socotit că trebuie să comunice Luminăției Voastre că, în clipa cînd veți afla ceva despre împrejurările dispariției și despre locul unde se găsește el, urgent cu prima ocazie să nu neglijeze L.(uminăția) V.(oastră) a-mi raporta.

În celelalte, rămîn cu deosebită stimă»,

Îndatorat

Cluj, 14 iunie 1816. Gh. Banffy

Onisifor Ghibu, *Cu privire la data nașterii lui Gheorghe Lazăr*, în «Transilvania», 5/74, p. 41—42.

Se reproduce un fragment din lucrarea *Contribuții la cunoașterea vieții și activității lui Gheorghe Lazăr»*, aflată încă în manuscris.

Pe epitaful de la mormîntul lui Lazăr se indică anul 1779 ca an al nașterii și acela de 1823 ca an al morții lui Gheorghe Lazăr.

Dacă avem informații precise cu privire la data morții lui Gheorghe Lazăr, adică anul 1823, în ceea ce privește data nașterii sale ne găsim în nesiguranță, fiindcă în diferitele surse existente, oscilează între 1779 și 1784 sau între 1779 și 1793.

Analizînd cu multă acrivie datele informative păstrate în registrele liceelor din Cluj și din Sibiu, unde Gh. Lazăr a urmat cursurile secundare, ca și alte surse în legătură cu data nașterii lui Gh. Lazăr, regretatul istoric ajunge la concluzia că marele nostru dascăl al învățămîntului național «s-a (născut la 20 ianuarie 1783 și a murit la 27 septembrie 1823, avînd astfel vîrsta de 40 de ani, 8 luni și 8 zile» și nu 44 de ani, cum admite întreaga istoriografie de pînă acum.

Ion Gheție, *Psaltirea Hurmuzachi — Copie sau original?*, în «Studii de limbă literară și filologie», vol. III, Editura Academiei R. S. România, București, 1974, p. 241—259.

Despre *Psaltirea Hurmuzachi*, unul dintre cele mai importante monumente de limbă românească veche, I. A. Candrea, în studiul introductiv la ediția *Psaltirii Scheiene* (1916), afirma, între altele, că, în raport cu celelalte texte rotacizante, ocupă un loc aparte, ea nefiind «copia unui manuscris anterior, ci însuși autograful traducătorului din slavonește». Punctul acesta de vedere a fost însușit de majoritatea cercetătorilor români.

Bazîndu-se pe o serie de argumente de ordin filologic și pe probe oferite de limba textului, autorul ajunge la concluzia că *Psaltirea Hurmuzachi* nu este autograful traducătorului, ci o copie după o traducere românească a psalmilor.

Ca ultim argument, se aduce legătura de filiație a *Psaltirii Hurmuzachi* cu alte versiuni românești din secolul al XVI-lea ale psalmilor. Dacă *Psaltirea Hurmuzachi*, spune autorul, este într-adevăr o traducere independentă a psaltirii și chiar autograful acestei traduceri, atunci orice legătură de filiație între *Psaltirea Hurmuzachi*, pe de o parte, și *Psaltirea Voroneteană*, *Psaltirea Scheiană* și psaltirile coresiene, pe de altă parte, sînt excluse. Autorul a semnalat (în «Limba română», nr. 3, 1970, p. 563) prezența cuvîntului *săpun* în psalmul 50 din unele psaltiri românești scrise în secolul al XVI-lea. Folosit în locul lui *isop*, el este rezultatul unei lecturi greșite, кoууссопом (= cu issopom, păstrat ca atare în traducerea românească), fiind citit de un copist neatent: хокоупои (= cu sopon). În *Psaltirea Scheiană* și la Coresi (1570, 1577) întîlnim *cu săpun*, în timp ce în *Psaltirea Hurmuzachi* apare *cu sopun*. Este foarte probabil, arată autorul, ca toate aceste texte să descindă, într-o formă sau alta, din aceeași copie în care s-a făcut pentru întîia oară greșeala de scriere amintită aici.

Pe baza acestei forme corupte a grafiei *sopun*, se poate afirma cu certitudine că *Psaltirea Hurmuzachi* nu este autograful autorului, ci o copie a traducerii originale, după o psaltire slavo-română.

Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România, *Studii şi cercetări de bibliologie*, serie nouă, XIII, Ed. Academiei R. S. România, Bucureşti, 1974, 308 p.

Noul volum de *Studii şi cercetări de bibliologie*, aduce şi de astă dată materiale noi şi interesante de documentare şi cunoaştere în multiplele probleme de cultură românească.

În prima parte, volumul cuprinde: *Studii şi comunicări* (p. 7—244), în partea a II-a: *Note şi documente* (p. 245—266), în partea a treia: *Recenzii* (p. 267—302) şi-n partea ultimă o Cronică (p. 303—308).

Primul articol din *Studii şi comunicări* este semnat de Acad. Şerban Cioculescu, închinat memoriei lui George Baiculescu, ucenicul şi elevul lui Ion Bianu, care şi-a dăruit toată energia şi puterea sa de muncă Bibliotecii Academiei Române. În portretul evocator, se scot în relief calităţile sale nobile sufleteşti şi contribuţia sa valoroasă adusă bibliografiei cărţii româneşti.

Articolul *Nicolae Iorga despre carte şi biblioteci*, semnat de Aurelian Sacerdoţeanu (p. 9—18), prezintă una din multiplele preocupări ale prodigioasei personalităţi a lui Nicolae Iorga: continua sa admiraţie faţă de carte, de biblioteci şi bibliotecari. Din dragostea faţă de carte şi de nobilele sale ţeluri ştiinţifice şi umaniste, Nicolae Iorga a întemeiat numeroase biblioteci şi a editat o mulţime de cărţi remarcabile pentru cultura universală şi română.

Corneliu Dima-Drăgan prezintă articolul: *Un destin istoric: permanenţa latinităţii în cultura românească veche (Atestări documentare ale scrisului românesc cu litere latine în secolele XIII—XVIII* (I) (p. 21—38).

Articolul cuprinde trei capitole. În primul capitol, intitulat «Prolegomena», autorul se ocupă de problema romanităţii limbii româneşti din punctul de vedere bibliografic al surselor istorice străine din secolele XV—XVI, de evoluţia scrierii latine pe teritoriul român între secolele XIII—XV, de vestigiile cîtorva texte româneşti cu caracter latin în scrisori domneşti şi însemnări de lectură. În capitolul al doilea, autorul prezintă evoluţia scrierii latine în textele româneşti din secolul al XVI-lea, marcată prin apariţia primei publicaţii cu caractere latine, care a fost culegerea de *Cîntece bisericeşti*, imprimată la Cluj, de Gaspar Heltai, între 1564 şi 1586. O altă carte românească tipărită cu litere latine a fost un *Catehism*, tipărit la Roma în 1583—1584, din care nu se păstrează nici un exemplar. Cu litere latine, în acest secol, avem şi *Tatăl nostru*, tipărit la Frankfurt (1592), la Cracovia (1593), şi Cosice (1594). În secolul al XVII-lea avem cîteva documente lexicografice scrise cu litere latine: un *dicţionar român-latin* tipărit la Leipzig în 1604, *glosarul român-latin* publicat în parte la Amsterdam în 1666, *vocabularul italo-român* al lui Anton Maria del Chiaro (1718) şi *dicţionarul manuscris* de la Iaşi din 1719 al călugărului franciscan Silvestro Amelio.

Livia Bacâru, în articolul: *Vechi legături de cărţi româneşti. Introducere în istoria legătoriei din România* (p. 39—90), prezintă, pentru prima dată în ţara noastră, o introducere în istoria artei legătoriei de manuscrise şi cărţi, ca urmare a unei munci de aproape nouă ani în mijlocul celei mai bogate colecţii de manuscrise şi cărţi din Biblioteca Academiei. Bazată pe studiul aproape a 300 de legături din colecţia de manuscrise şi cărţi rare din Biblioteca Academiei Române, autoarea relevă şi numele a 42 de legători de cărţi, care au trăit între anii 1562—1857.

În articolul *Psaltirile chirilice tipărite în Transilvania în a doua jumătate a secolului al XVI-lea* (p. 91—112), L. Demény, bazîndu-se pe studiul filigranelor şi al comparaţiei caracterelor, stabileşte cronologia a 9 psaltiri chirilice româneşti, slavo-române şi slavone, care au fost tipărite în Transilvania în secolul al XVI-lea: *Psaltirea slavonă*, cunoscută din fragmentul care există în Biblioteca «V. I. Lenin» din Moscova, tipărită de Coresi la Braşov între 1568—1569; *Psaltirea românească*, Coresi, Braşov, 1570; *Psaltirea slavonă*, Coresi, 1576; *Psaltirea slavo-română*, Coresi, 1577; *Psaltirea slavonă*, Coresi, 1577; *Psaltirea slavonă*, Lorinţ, Braşov, 1577—1580; *Psaltirea slavonă*, Şerban Coresi, Braşov, 1588—1593 (în Biblioteca publică din Leningrad) şi *Psaltirea slavo-română*, Şerban Coresi, Braşov 1588—1593 (în Biblioteca Academiei Române).

Marele folclorist și etnograf bucovinean, preotul academician Simion Florea Marian, care a lăsat posterității un remarcabil patrimoniu, în parte inedit, se bucură din partea lui Gabriel Strempel de un studiu remarcabil: *Simion Florea Marian și vechea slovă românească* (p. 113—130), pe care îl încheie cu aprecierea că «reeditarea operei sale, după cercetările critice de rigoare, ar veni ca un omagiu pios, datorat amintirii și muncii sale».

Mihail Caratașu, referindu-se la un catalog al cărților bibliotecii mitropolitului Neofit al Ungrovlahiei (1738—1754), care nu fusese cunoscut pînă în prezent, descrie rolul jucat de marele prelat cărturar la înființarea bibliotecii Mitropoliei din București, în articolul: *Știri noi privitoare la Biblioteca Mitropoliei din București în secolul al XVIII-lea* (p. 133—149).

Părintele Paul Mihail și Zamfira Mihail, prezintă *Circulația în țările române a unei cărți sîrbești din 1781* (p. 151—154). Este vorba de scrierea lui Simeon Simeonovici, *Descrierea orașului Ierusalim*, Viena, 1781, care a cunoscut trei ediții (I — 1748; II — 1771; III — 1781). La exemplarele cunoscute ale ediției a III-a, care se păstrează la Belgrad, Novi Sad și la Kiev, autorii semnalează un exemplar care se găsește și în România, în păstrarea familiei Eugenia Mihailovici, din Iași.

Cornelia Papacostea — Daneilopolu, publică *Catalogul Bibliotecii de la Stînca* (p. 155—169), alcătuită în preajma revoluției din 1821, imediat după întoarcerea lui Nicolae Rosetti-Roznoveanu de la Stînca, lîngă Iași, din călătoria sa de trei ani în Apusul Europei. Dezvoltată de fiul său Nicolae, la începutul sec. al XIX-lea, biblioteca de la Stînca, alături de aceea a familiei Balș este reprezentativă pentru cunoașterea nivelului cultural al boierimii moldovene progresiste din acea vreme.

A. Pippidi scrie *Despre tipografia lui Eliade Rădulescu în 1848* (p. 171—178) și Al. Zub aduce *Însemnări despre a doua bibliotecă a lui Mihail Kogălniceanu* (p. 181—186).

Ioan Domșa prezintă *Contribuția lui Simeon Popescu la dezvoltarea biblioteconomiei, românești* (p. 189—194). Alături de opera transilvăneanului Ioan Bianu la dezvoltarea biblioteconomiei din România în secolul trecut și începutul secolului nostru, autorul situează și opera protopresbiterului Simeon Popescu (1848—1919), profesorul de la Sibiu, care a activat pe linie de bibliotecă, atît în Transilvania cît și la București.

Este scoasă în relief contribuția lui Simeon Popescu la dezvoltarea biblioteconomiei românești, care se concretizează în articolul *Despre biblioteci și proiectele de regulamente pentru biblioteci*, ce urmează acestui articol, publicate în «Foaia pedagogică din Sibiu» în anul 1897. Aceste lucrări au fost precedate de proiectele de regulament pentru toate bibliotecile alcătuite de el la București în anul 1891, rămase în manuscris, și care au fost înaintate Ministerului Cultelor și Instrucțiunii Publice din România în 1891, proiecte care se păstrează, într-o copie autografă, la Biblioteca Mitropolitană din Sibiu.

Ion Sava Nanu prezintă unul din aspectele mai puțin cunoscute ale operei lui Dimitrie Cantemir, care a scăpat cercetătorilor pînă în prezent, privind marele său talent de desenator și istoric de artă, care apare nu ca un capitol aparte în opera sa, ci ca un fir uneori puțin vizibil ce străbate majoritatea operelor sale, prin desene, gravuri, descrieri comparative asupra operelor de artă. Aticolul este intitulat: *Dimitrie Cantemir desenator, istoric de artă și arhitect* (p. 197—208).

În continuare, Ana Toșa Turdeanu scrie despre *Opera cartografică a lui Marsili și importanța ei pentru țara noastră* (p. 211—231). Bolognezul Aloysio Ferdinando Marsili, (1658—1730) este cunoscut ca naturalist, matematician, geograf, general de armată, protector al științei și al artei, deopotrivă militar și savant. Marsili are deosebitul merit de a fi adus precizări cartografice în legătură cu cele două poduri romane de peste Dunăre, al lui Traian la Severin și al lui Constantin cel Mare la Celei.

Cu articolul lui Al. Sterescu, *Fucțiunile bibliotecilor științifice enciclopedice din R. D. Germană și oglindirea lor în structura acestor biblioteci* (p. 233—244) se încheie prima parte.

În partea, *Note și documente*, semnează: Nicolae Burghelea, *Școala Română din Roma și Biblioteca Română din Roma* (p. 245—249); Dalila-Lucia Aramă, în articolul *Per-Em-Hru. Un mesaj al Egiptului de acum 3400 de ani. Cel mai vechi manuscris din colecția Bibliotecii Academiei R. S. România)* (p. 249—253), descrie unul din nenumăratele monumente de cultură în colecțiile speciale ale Bibliotecii Academiei, o piesă provenită din colecția colonelului D. Pappazoglu (1811—1893), cu o vechime

cam de pe la anul 2600 î. e. n. Este o foaie fragilă de papirus, care cuprinde un fragment din cunoscuta *Carte a morților* din Țara Nilului.

Dorina Duzinchevici semnează *Două scrisori inedite de la Antioh Cantemir* (p. 253—258); Florin Marinescu, *Pe marginea unui «joc de cărți geografic»* (p. 258—261) și Polixenia Djano, *Trei ilustrații de Gustave Doré privitoare la țara noastră* (p. 261—266).

Lucrarea se încheie, după *Recenzii*, cu o *Cronică*, semnată de Marta Anineanu, *Călătorie de documentare în R. P. Polonia* și de Elena S. Dumitrescu, *În vizită de lucru la bibliotecile și arhivele din Iugoslavia*. — *(Pr. I. Ionescu)*.

Vasile Baroneanț, *O descoperire senzațională. Deasupra Dunării o peșteră cu picturi rupestre*, în «România pitorească», III, (1974) nr. 2.

Sîntem obișnuiți ca să aflăm vești importante despre noi sau strămoșii noștri, despre originea sau firul istoric al pămîntului străbun, încît, în ultimul timp, istoria neamului nostru nu mai este bazată «pe ipoteze», ci înseși pietrele, stîncile, peșterile, apele și munții ne demonstrează că au fost, sînt și vor fi toate de-a pururi ale noastre. Așa este și cazul cu uluitoarea descoperire a unor picturi rupestre, unice pe continentul european.

Cercetătorul român, Vasile Baroneanț de la Institutul de arheologie al Academiei R. S. România, ne descrie, în această revistă, importanța descoperirii sale: *Un tezaur cultural-artistic și magico-religios de valoare europeană. Cercuri barate, păsări, motive astrale, amprenta palmei și ... litere ciudate.* Similitudini cu peșterile franco-catabrice din paleoliticul superior.

Evident, aceste semne și încercări de manifestare a sentimentului religios ne apropie de tîlcuirea tăbliței enigmatice de la Tărtăria, de vasele de cult descoperite pînă acum și cine știe ce surpriză ne mai aduce munca asiduă a cercetătorilor arheologi.

Descoperirea unor picturi rupestre, pe lîngă importanța lor istorică, dovedesc că omul acestor meleaguri a fost conștient de valoarea lui și în același timp și-a manifestat independența și suveranitatea față de necuvîntătoare. Peștera care a găzduit acest tezaur se află în raza comunei Pescari, jud. Caraș-Severin, în locul Gaura Chindiei, denumită de localnici Gaura Mică.

Interesant că aceste semne și scrieri constituie o unicitate pentru țara noastră și totodată o enigmă și simboluri, dar evidențiază nivelul cultural la care ajunsese «omul epocii pietrei mijlocii». Picturile respective sînt predominate de roșu, iar ocrul roșu a fost și este simbolul vieții și perpetuării ei în ceremoniile religioase la popoarele primitive.

Localnicii nu cunoșteau locurile unde strămoșii s-au legitimat, dar memoria vie a păstrat legende și povestiri — de foarte multe ori ironizate de «specialiști» —, ca de exemplu cea cu Iorgu Iorgovan și Musca Columbacă, sau Gaura cu muscă, folosită mai tîrziu, în timpul stăpînirii turcești ca loc de apărare. Așa cum faraonii își alegeau locul de veci în locuri inaccesibile, sau așa cum regii și preoții peruvieni și mexicani se retrăgeau în păduri cu fiare sau lîngă lacuri cu reptile înfricoșătoare, tot așa la peștera de aici era greu de pătruns, dar și pericolul era evident din cauza viperelor. Soarele abia spre apus pătrunde printre stînci aruncînd și înăuntru cîteva raze, de aceea, probabil, localnicii i-au spus Peșterea Gaura Chindiei. Sîntem convinși că aici a fost reședința unui conducător religios, sau un mare preot al strămoșilor noștri indoeuropeni și apoi, prin succesiune, a vreunui slujitor al tracilor, sau geto-dacilor. Loc ales cu mare prudență și siguranță, încît, chiar lumina se proiectează exact în acele picturi; probabil credincioșii puteau observa de departe «minunile vraciului lor».

Se mai dovedește că peștera a fost cîndva folosită ca adăpost pentru oameni și animale.

Trecînd la analiza picturilor s-au identificat, pe peretele dinspre nord, ființe omenești, păsări, brăduți, motive astrale (soarele) și foarte important de menționat,

amprenta unei palme și a degetelor. Alături de acestea nu lipsesc ornamentele alcătuite din linii, cercuri cu puncte sau barate, uneori simple, pătrate punctate, elemente în formă de X sau pentagoane etc.

Interesant faptul, că, peștera a folosit, în continuare, ca loc fie de refugiu în timpul năvălirii barbare, fie în timpul ocupației otomane. Așa se explică de ce, pe lîngă vechile mărturii ale cultelor precreștine se află apoi cruci, stele cu cinci colțuri — referire la Nașterea Domnului și chiar — bineînțeles că este vorba de o epocă mai tîrzie — texte încă indescifrabile, în cirilica și slavona veche, scrie autorul (p. 15). Socotim însă că este vorba de un alfabet străromân, sau mai degrabă încercări de litere runice, baza limbilor celto-germanice și apoi chirilo-slave.

Analizînd, în continuare, picturile, cercetătorul român constată că «întreagă această frescă cu o motivistică diversă, reprezintă «întretăieri» și «suprapuneri», avem de-a face, se-nțelege, cu mai multe perioade istorice care și-au lăsat semnele ce ne preocupă încă. Cert este că, culoarea roșie pe care au folosit-o iscusiții locuitori ai acestor cotloane era ocru roșu care se găsește din abundență chiar în interiorul peșterii. Emitem ipoteza unei legături între acest ocru roșu care a folosit la unele dintre realizările artistice menționate mai sus, și cel descoperit într-o altă așezare săpată de noi în cursul aceluiași an, 1973, în punctul numit Alibeg la o distanță de numai 150 de metri de Gaura Chindiei.

Așezarea de la Alibeg poate fi încadrată, după inventarul său arheologic, în raza de răspîndire a culturii Schela Cladovei — mileniul VI î. d. Hr. și nu ar fi exclusă, deci, o contemporaneitate între purtătorii acestei culturi și realizările artistice din peșteră. Este vorba, bineînțeles, doar de una dintre etape.

«Fără îndoială că motivele ornamentale, simbolistica, prezentate în acest text, de pictură rupestră, doar enunțiativ, reprezintă în esență — și aceasta vrem să subliniem îndeosebi, scrie autorul — *un tezaur cultural-artistic și magico-religios de importanță europeană realizat de om într-o vreme pe care deocamdată nu o putem măsura decît aproximativ în milenii.* Există unele asemănări cu alte reprezentări de aceeași natură poate din aceleași vremuri, din peșterile regiunilor franco-cantabrice din paleoliticul superior și le mai tîrziu : alte elemente sînt comune cu cele descoperite în Peștera Măgura din nord-vestul Bulgariei și care datează din epoca metalelor.

Picturile de pe pereții peșterii Gaura Chindiei — monument unic pentru țara noastră — ridică o mulțime de întrebări legate de semnificația, mobilul lor : simple însemnări ale celor care au locuit-o vremelnic, făcute întîmplător, sau mesaje, exprimări cu un conținut mai adînc, făcute anume de inițiați într-un loc tăinuit, încheie și se întreabă cercetătorul român.

Pe bună dreptate se întreabă, dar dacă apelăm la informațiile scrise ale lui Herodot, părintele istoriei, la Iordanes sau Strabo ne convingem că «geții cei nemuritori» au lăsat urme și pentru muritori, cum sînt și cele de față. Atîtea inscripții pe vase (numele Decebalus per Scorilo — Sarmizegetusa ; Reb, Basile, Bur-Ocnița-Vîlcea ; Petre-Constanța), atîtea sanctuare și pietre funerare dovedesc grija pentru suflet și viața viitoare, care se materializează și în cultură și artă cum este cazul picturilor rupestre și altora nedescoperite.

Se poate chiar, așa cum spuneam la început, ca aci să fi avut una din locuințele de inițiere Marele preot al dacilor, poate fi un mic κογαιώνον, sau un altar pentru inițiere sau închinare lui Zalmoxis, Gebelezis și apoi, în epoca creștină, Sfintei Cruci, sau Stelei nașterii. Poate aici se vor fi tîlcuit planurile Cetății sacre (Sarmizegetusa-Muncel), iar palma să fie chiar a lui Deceneu, sau înaintașului său, sau a urmașului său. Sîntem convinși că harnicii arheologi ne vor aduce și alte descoperiri spre slava nobilului nostru suflet străbun și pentru liniștirea multora care «ne-au creat» o istorie artificială în secolele tulburi și abia acum văd și ei ce înseamnă suflet din sufletul străbun.

O informație de ultimă oră. «La Zorlețul Mare (jud. Caraș-Severin) au fost descoperite diferite vase ornamentale, ancore, cupe și o bogată plastică de lut — idoli, figurine umane în mișcare, păsări etc. — de o varietate deosebită. Piesele descoperite au permis arheologilor să opineze că este vorba de o așezare din perioada mijlocie a epocii neoltice, cunoscută sub denumirea *Voncea* cuprinsă între anii 3500—

2500 î. d. Hr. Analizînd forma mai puțin obișnuită a idolilor, cercetătorii susțin că este vorba despre o manieră locală de lucru a locuitorilor din aceste așezări cu aproximativ 5.000 de ani în urmă. (I. Medoia, *Idoli de aproximativ 5000 de ani*, în «România liberă», sîmbătă, 16 martie 1974, p. 2).

Într-adevăr, această descoperire pecetluiește istoria noastră cu încă 5—6 milenii de existență pe acest sfînt pământ.

Virgil Vătășianu, *Pictura murală din nordul Moldovei*, Editura Meridiane, București, 1973, 160 p.

În ultima vreme, monumentele noastre feudale și bisericești au început a fi serios cercetate de specialiștii străini ca directoare în arta epocii sau ca unicate în tezaurul universal. De aceea, autorul cărții *Pictura murală din Nordul Moldovei* răspunde cu competența-i recunoscută întrebării: care a fost secretul picturii mînăstirilor bizantine din Moldova?

Lucrarea valorifică într-o formă grafică modernă, tezaurul pictural al bisericilor din nord-estul României. Complexele picturale de la Balinești, Popăuți, Humor, Voroneț, Moldovița, Arbore, Sucevița ilustrează în cel mai înalt grad trăsăturile stilistice definitorii pentru înțelegerea epocii de aur a culturii din vremea lui Ștefan cel Mare și Petru Rareș (secolele XV—XVI).

Exegeza și studiul tehnico-istoric al picturii, alcătuite de Prof. Acad. V. Vătășianu completează în mod armonios figurile redate în carte. De fapt, Domnia sa este posesorul titlului de laureat al premiului Herder, la care a contribuit deosebita sa prestanță științifică.

Lucrarea-album mai oferă posibilitatea cunoașterii cuprinzătoare a valorilor esențiale ale picturii românești, scoțînd în relief virtuțile artistice ale poporului, bogatul său trecut spiritual. Acest trecut spiritual a rămas materializat în nenumărate lăcașuri de cult: biserici, mînăstiri, troițe. Această legitimație a trecutului trebuie reînnoită prin grija deosebită pentru această latură, încît păstrarea tezaurului este păstrarea sufletului națiunii noastre.

Cartea este ea însăși un obiect de artă și totodată un prețios ghid pentru înțelegerea preocupărilor strămoșilor noștri și descifrarea specificului religios din trecutul Patriei noastre. De aceea este binevenită traducerea textului și în limbile de circulație: engleză, franceză și germană, ceea ce mărește aria de cunoaștere a trecutului nostru.

La cele 160 de pagini text se adaugă 20 ilustrații alb-negru și 110 color. Pentru cititorii revistei noastre și mai ales pentru preoți și teologi, cartea nu trebuie să lipsească din biblioteca personală, fiind o reală prezență a celei mai reprezentative arte bizantine originală și autohton-ortodoxă românească.

Se așteaptă și alte lucrări pentru ridicarea nivelului cultural al poporului român și în același timp să se confirme: «Ceea ce este bun și folositor sufletului românesc trebuie păstrat, cultivat și transmis urmașilor».

Dr. Ion Horațiu Crișan, *Tezaurul de la Fîntînele*, în «România pitorească», revistă lunară de turism, III (1974), nr. 3.

Toate popoarele sau triburile care au locuit sau au trecut numai pe pămîntul nostru au lăsat urme materiale, dar unii dintre cei care au stat mai mult pe la noi au lăsat și ceva din preocupările lor zilnice care au influențat pe strămoșii noștri, preocupări de ordin gospodăresc sau religios.

Printre acestea neamuri, cu mare pondere asupra spiritualității noastre, se găsește și neamul celților, mult-discutat în lumea arheologiei și istoriei actuale. De aceea, cercetătorul român Dr. Ion Horațiu Crișan, șef de sector la Institutul de istorie și arheologie din Cluj, caută, în articolul de față, să ne prezinte cîteva aspecte legate de viața conlocuitorilor strămoșilor noștri de acum 2500—3000 de ani.

Cercetările arheologice au fost provocate de numeroase descoperiri întîmplătoare ale localnicilor din împrejurimile jud. Bistrița-Năsăud, anume «Dîmbul Popii» situat în inima satului Fîntînele. O vreme, localnicii nu au dat importanță la unele podoabe sau obiecte casnice dezvelite fie de fierul plugului, fie de sapa gospodarilor. Nimeni nu bănuia existența pe acel loc a unui inestimabil tezaur științific și cultural. Săpăturile ulterioare au scos la iveală o necropolă celtică de proporții și alta mai mică sub același platou. Una dintre ele de o deosebită importanță, cu multiple și majore implicații pe planul istoriei continentului european și a celei daco-getice, mergînd pînă la formarea poporului român.

S-a constatat că obiectele prime găsite datează din epoca La Tène, iar cele găsite ulterior din secolul al V-lea. Pînă acum au fost descoperite 82 de morminte aparținînd necropolei I (La Tène) și a putut fi determinat locul a încă 20 de morminte, distruse de lucrările agricole, a fost cercetată doar jumătate din suprafața dealului. Inventarul mormintelor este destul de bogat. Pe lîngă schelete, conservate sau numai resturi, s-au găsit numeroase săbii, vîrfuri de lance, cuțite, scuturi, ori alte arme de fier; podoabe de argint, bronz, sticlă. În mormintele de femei s-au găsit zeci de fibule, brățări, colane, centuri ornamentale, inele, mărgele, aplici etc.

Dovada credinței în nemurirea sufletului o constituie și faptul așezării, aproape în fiecare mormînt, a ofrandelor așezate pe fundul gropii sau în vase, special confecționate.

Autorul este de părere că «descoperirile de pînă acum ne îndreptățesc să afirmăm că ne găsim în prezența uneia dintre cele mai mari și totodată reprezentative necropole celtice din Europa. În acest sens pledează atît numărul mare de morminte cît și bogăția unora dintre ele. Importanța deosebită însă a cimitirului La Tène de la Fîntînele constă în faptul că înmormîntările s-au făcut succesiv, alcătuind ceea ce se numește o stratigrafie orizontală. Adică, necropola începe la extremitatea estică a platoului și continuă spre vest, fără ca mormintele să se suprapună. Astfel se poate face o netă diferențiere cronologică a mormintelor grupate succesiv și continuu și, implicit, serii tipologice și cronologice: a armelor, a podoabelor, a ceramicii, cu un cuvînt a tuturor obiectelor ce fac parte din inventarul funerar. O situație similară se cunoaște pînă acum într-un singur caz la Münsingen (lîngă Berna — Elveția) și de aceea era firesc ca toate încercările oamenilor de știință de a preciza diferitele etape ale civilizației La Tène să se bazeze pe descoperirile din Elveția.

Importanța descoperirilor este mare și pentru faptul că se confirmă unele păreri ale școlii de arheologie românească: *Civilizația celtică are o deosebită importanță în istoria civilizației continentului nostru, împreună cu cea greco-romană ea stă la baza celei actuale.*

Plecînd de aici, autorul fundamentează prezentarea cu argumente istorice și filologice și conclude: «Dacă s-ar fi unit numeroasele triburi de războinici celți, întreaga istorie a Europei ar fi avut cu siguranță altă desfășurare. Celții n-au avut un stat centralizat, ci s-au războit continuu între ei» (p. 16).

Săpăturile de la Fîntînele și mai ales cele din ultimul an, clarifică o problemă îndelung dezbătută și anume cea a datei la care celții au ajuns în estul Europei. Pînă acum, părerea aproape unanim acceptată era că celții din spațiul lor de origine (vestul germanic) s-au extins spre vest, sud și est treptat, existînd decalaje între diferite etape ce însumează chiar un secol. În ceea ce privește Transilvania, părerea cea mai acreditată era că celții au ajuns aici în jurul anului 300 î.d.Hr. Acum este cert că existau aici în secolul al IV-lea î.d.Hr.

Evident, la venirea celților, geto-dacii au intrat în relații bune cu ei, influențîndu-se reciproc. «Descoperirile de la Fîntînele mai dovedesc că între daci și celți, chiar din primele momente s-au statornicit relații de conviețuire intimă, s-a instituit o adevărată simbioză. Prezența dacilor în necropola de la Fîntînele se face simțită prin marea cantitate de ceramică specifică descoperită în numeroase morminte. Sînt prezente toate formele de bază ale ceramicii daco-getice lucrate și împodobite în manieră proprie, tradițională. «O dovadă de netăgăduit că strămoșii noștri, la început, au folosit înhumarea, nu incinerarea, folosind vasele speciale de cult, moștenite în tradiția creștină pînă astăzi.

Trecînd la înalta civilizație a celților, autorul este de părere că «O atare simbioză este în măsură să explice transmiterea atîtor bunuri de civilizație superioară.

Ea ne poate face să înțelegem cum a fost posibilă apariția, la începutul secolului I î.d.Hr. a unei mari personalități ca cea a lui Burebista, «cel dintîi și cel mai mare rege din Tracia» (cum îl numește un izvor contemporan), care a unificat toate semințiile daco-getice, a ajuns să fie de temut și de romani» (Strabo).

Să reconsiderăm însă și insipirația lui Vasile Pârvan — profetul arheologiei românești — și în acest sens scrie dr. Ion Horațiu Crișan, citîndu-l: «Civilizația celtică așa de înrudită cu cea romană prin îndoitul ei izvor de inspirație, elenic și italic, e astfel o introducere la romanism, trăită de geți efectiv, pînă în stratele cele mai adînci ale populației, încă cu două secole înainte de venirea primilor negustori romani în ținuturile ilyro-trace ale Dunării.

Începută în secolul al IV-lea î.d.Hr. prin celți, intensificată din secolul al II-lea î.d.Hr. chiar de romani, occidentalizarea geților din Carpați nu putea duce decît la un singur rezultat, în momentul cînd romanii luau definitiv, la Dunăre, rolul civilizator al celților, supunîndu-i și pe aceștia, din Galia și pînă la gurile Dunării, formelor de viață romană. Dacia era perfect pregătită să devină și ea romană» (p. 17).

Deocamdată nu se poate afirma precis care era aria de răspîndire a celților sau romanilor peste Dacia. Cert este că au rămas multe provincii independente. «Dat fiind însă faptul că civilizarea acestor spații a început încă cu cinci secole mai înainte de constituirea provinciei romane Dacia, romanizarea a putut să se extindă și asupra acelor teritorii din lumea daco-getică care au fost ocupate doar pentru puțină vreme sau chiar deloc de armatele romane. Firesc este ca teritoriile stăpînite de romani să fi fost mai intens romanizate, aici viața romană s-a instalat cu toate atributele sale. Numai că acest proces nu trebuie îngrădit cu strictețe între hotarele unor provincii romane așa cum au făcut-o unii învățați. El s-a putut extinde și în afara acestor fruntarii, știut fiind faptul că, pe parcursul istoriei, granițele politice n-au constituit stavile în dezvoltarea unui neam.

Din cadrul celei de a doua necropole de la Fîntînele, ce se datează în secolul V (!) merită să fie amintit un mormînt princiar, ce a conținut numeroase podoabe de aur. Din păcate el a fost jefuit încă din antichitate și din inventarul lui ni s-au păstrat doar trei butoni cu foiță de aur și cu almandine.

Menționăm și faptul că obiectele de valoare din mormintele respective se găsesc la Muzeul de istorie al Transilvaniei, din Cluj.

În sfîrșit, autorul subliniază faptul că cele trei probleme mari ridicate de descoperirea de la Fîntînele: *82 de morminte La Tène; Descoperiri de valoare europeană* și *Rapida romanizare a dacilor se datorește și prezenței celților*, constituie o serioasă contribuție la patrimoniul culturii universale, la clarificarea rolului nostru cultural în circuitul istoric al popoarelor vechi, precum și la întărirea pe mai departe a relațiilor poporului român cu popoarele de formare în aria sa: popoarele germanice și anglo-saxone.

Descoperirea de la Fîntînele confirmă și părerile istoricului prof. D. Berciu, că, într-adevăr celții au jucat un rol în civilizația strămoșilor noștri. — *(Diac. P. I. David).*