

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE UNIVERSITARE
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE ORTODOXA
STRADA ANTIM Nr. 29, BUCUREȘTI (RAION N. BALCESCU)

COMITETUL DE REDACȚIE

P R E Ș E D I N T E :

P. F. JUSTINIAN, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române.

M E M B R I :

P. C. Pr. IOAN GH. COMAN, Rectorul Institutului Teologic de grad Universitar din București.

P. C. Pr. SOFRON VLAD, Rectorul Institutului Teologic de grad Universitar din Sibiu.

P. C. Diac. N. I. NICOLAESCU, Profesor la Institutul Teologic de grad Universitar din București.

P. C. Pr. GRIGORIE T. MARCU, Profesor la Institutul Teologic de grad Universitar din Sibiu.

R E D A C T O R R E S P O N S A B I L :

P. C. Pr. IOAN GAGIU, Directorul Administrației Patriarhale.

COLABORATORI

Înalt Prea Sfințiii Mitropoliți și Prea Sfințiii Episcopi ; Prea Cucernicii Preoți Profesori de la Institutele Teologice Univesitare, candidații la titlul de magistru și doctor în teologie, studenții Institutelor Teologice și Prea Cucernicii Preoți.

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR
TEOLOGICE DIN
PATRIARHIA ROMÂNĂ

C U P R I N S U L

Pr. magistrand FILARET COSTEA, Criteriile moralității creștine	255
Prof. IOAN GH. SAVIN, Precizări și reconsiderări în jurul proble- mei „Frații Domnului”	271
Magistrand CHIȚU I. VIOREL, Ra- portul dintre cultul Vechiului Testament și cultul creștin	297
Pr. magistrand COLOTELO MIMAIL, Biserica Coptă. Caracteristicile organizării ei	321
Magistrand MIHAIL PLĂTICĂ, Ca- nonicul Clementie Popovici. Con- tribuția lui la dezvoltarea Drep- tului bisericesc ortodox	349
Pr. D. FECIORU, Catalogul manu- scriselor din Biblioteca Patriar- hiei Române (XI)	364
<i>NOTE BIBLIOGRAFICE</i> , de : Pr. At. Negoită, Diac. O. Bucevschi, T. G. Bulat, A. Sacerdoțeanu, T. N. Manolache, Gh. Alexe, D. Bărbulescu	377

EDITURA INSTITUTULUI
BIBLIC ȘI DE MISIUNE
ORTODOXĂ

SERIA II, ANUL XIII
Nr. 5-6 MAI-IUNIE 1961

COMITETUL DE REDACȚIE

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

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

Redactor responsabil: *P. C. Pr. I. GAGIU, Directorul Administrației Patriarhale.*

Pr. magistrand Filaret Costea

CRITERIILE MORALITĂȚII CREȘTINE *

I. NOȚIUNEA MORALITĂȚII

Moralitatea formează un domeniu al acțiunii omenești, domeniu care se referă la om, ca subiect al moralității, și la valoarea binelui, valoare ce aparține prin excelență persoanei umane și societății omenești.

În ceea ce privește subiectul moralității, se precizează că persoana este autorul acțiunilor morale. Persoana cuprinde în sine ceea ce formează specificul naturii umane: *conștiința de sine — rațiunea — și libertatea voinți*¹. Numai persoana umană se poate gândi pe sine și tot ceea ce face. Lipsa unei astfel de conștiințe de sine duce la inexistența unui element esențial al moralității și, în consecință, la neputința de a se califica moral atât autorul cât și acțiunile sale. Faptele inconștiente nu fac parte din domeniul moralității, ele apropiindu-se de domeniul necesității biologice, în care instinctul este cel care dirijează orice acțiune. De aceea animalele și acțiunile lor nu pot fi calificate ca morale.

Libertatea voinței este un al doilea element esențial al moralității cu referire la persoana morală. Fiecare om normal se știe autor liber al acțiunilor sale morale și în acest sens fiecare se știe responsabil al acțiunilor sale. De aci și sentimentul mulțumirii, al seninătății interioare sau al căinței, care nu pot fi explicate fără premisa libertății voinței. Prin libertatea voinței se înțelege capacitatea acestei puteri sufletești «spre a se determina singură la acțiunea sa, fără nici o constrângere externă sau internă»².

Această libertate a voinței este mărturisită mai ales de alegerea pe care o face voința între mai multe bunuri prezentate de rațiune. Un lucru sau o acțiune pot fi prezentate de rațiune ca fiind bune dintr-un punct de vedere, altele din alt punct de vedere. Influența rațiunii asupra voinței nu este constrângătoare, ci voința are de ales între mai multe bunuri sau acțiuni. Rolul rațiunii constă, mai ales, în precizarea scopului de atins și a mijloacelor necesare pentru realizarea acestui scop, dar spiritului uman îi rămâne capacitatea de a se hotărî liber. Așadar, rațiunea și libertatea sînt elemente esențiale ale moralității unei fapte.

* Lucrare de seminar pentru titlul de magistrat, întocmită sub îndrumarea P.C. Diacon prof. Orest Bucevschi, care a dat și avizul să fie publicată.

1. Cf. Otto Schilling, *Lehrbuch der Moralthologie*, vol. I (*Allgemeine Moralthologie*), München, 1927, p. 51; cf. Joseph Mausbach, *Katolische Moralthologie*, Erster Band: *Die Allgemeine Moral*, Münster, 1927, pp. 120 sq.

2. Cursul de *Teologie Morală*, în colaborare (pentru Institutul Teologic), ms., București, p. 231.

Valoarea binelui, identificat în morala creștină cu voia lui Dumnezeu, exprimată în legea morală naturală și pozitivă, formează un al doilea element al moralității. Raportarea la bine dă caracterizarea sau coloratura morală acțiunilor umane. Binele moral este valoarea specifică persoanei și societății umane. Persoana și societatea umană sînt purtătoare și de alte valori: estetice, științifice, economice etc. De aci și acțiunile umane pot avea diferite caracterizări. Pot fi caracterizate ca acțiuni economice, cînd sînt privite din perspectiva utilului, pot fi apreciate ca acțiuni estetice, cînd sînt privite în perspectiva frumosului ș.a.m.d., și pot fi caracterizate ca acțiuni morale, atunci cînd ele sînt privite în perspectiva binelui³.

Așadar, noțiunea moralității cuprinde în sine orice acțiune umană care dispune de un minimum de cugetare (rațiune) și de voință liberă, acțiune care este apreciată sau raportată la legea morală.

Dar o faptă, raportînd-o la legea morală, poate să fie în acord sau dezacord cu legea morală. În primul caz, fapta este moral-bună, iar în al doilea caz fapta este moral-rea. Astfel, moralitatea cuprinde și faptele bune și faptele rele.

Mai trebuie făcută o precizare în ceea ce privește cuprinsul noțiunii de moralitate. Spre deosebire de domeniul juridic, care cuprinde faptele externe și sociale, domeniul moral cuprinde și pe cele externe și pe cele interne. În lumina moralei creștine, faptele și acțiunile credinciosului izvorăsc din gîndurile, simțămintele și intențiile interne. Înăuntrul este rădăcina, seva dătătoare de viață din care răsar roadele faptelor bune sau rele. Dacă interiorul sufletului credincios este curat, atunci și viața externă va fi moral bună. «Dacă ochiul tău este curat, și luminat (adică ochiul inimii, adîncul sufletului), atunci tot trupul tău va fi curat și luminat» (Mt. VI, 22). Și invers, dacă interiorul inimii este întunecat de gînduri și intenții rele, atunci și manifestarea exterioară a cuvintelor și faptelor va fi la fel. «Că din inimă ies gîndurile cele rele, uciderile, desfrînările, furtișagurile, mărturiile mincinoase, hulele» (Mt. XV, 19).

Evangelhia pune mare accent pe moralitatea internă, care stă la temelia moralității externe. Faptele externe bune le aveau și fariseii Vechiului Testament, dar nu izvorau dintr-un interior bun al ființei lor, de aceea Mîntuitorul îi mustră și accentuează cu o deosebită claritate importanța dispoziției interne în păzirea poruncilor legii morale⁴.

Moralitatea creștină cuprinde, așadar, atît faptele externe, cît și interiorul din care izvorăsc ele. Accentul cade pe moralitatea interioară, fără ca fapta externă să fie neglijată. Faptele externe au valoare morală întrucît sînt manifestarea bunătății lăuntrice⁵. De aceea se zice că cele

3. Idem, *ibidem*, p. 287.

4. De observat la Mt. V, 21-22: «Auzit-ați că s-a zis celor de demult: Să nu ucizi... Iar eu vă zic vouă: că tot cel ce se mînie pe fratele său... vinovat va fi judecării...». Tot la fel referitor la porunca a șaptea, la post, rugăciune și milostenie (Mt. V, 27, 28, și Mt. VI, 1-18).

5. De văzut studiul Pr. prof. dr. Orest Bucevschi, *Iisus Hristos în viața duhovnicească*, în rev. «Studii Teologice», an. VII (1955), nr. 7-8, pp. 511 sq.

dinlăuntru sînt moral-bune sau moral-rele prin esență, pe cînd cele din afară prin participare.

Perspectiva ortodoxă exclude atît extrema protestantă, care se oprește la «intenție», cît și extrema legalistă a moralei roamno-catolice⁶, care exagerează valoarea faptelor externe. Morala ortodoxă pune accentul, în aprecierea morală a unei fapte, pe moralitatea internă, pe mobilele sufletești din care răsare o acțiune, dar nu exclude valoarea morală a faptelor externe. Există o legătură și o unitate, am putea spune, ontologică, între acțiunea morală și subiectul moral, legătură rezolvată prin analogie cu învățătura dogmaticii ortodoxe a raportului între Ființa divină și lucrările sau manifestările sale în exterior. Astfel, faptele bune ne apar ca rezultate sau fructele firești prin care se arată însușirile morale ale interiorului persoanei. Dar prin ele se mărește sau se scade valoarea morală internă. Tot așa valoarea morală a faptelor externe crește sau scade datorită moralității interne din care izvorăsc ele. Aceste diferite puncte de vedere, prin care se poate judeca moralitatea faptelor creștine, formează ceea ce se numesc criteriile⁷ moralității, pe care le vom expune în lucrarea de față.

Dar pînă la precizarea acestor criterii ale moralității creștine, urmează să vedem, în linii mari, cum a fost rezolvată această problemă în istoria cugetării moral-filosofice.

II. CRITERIILE MORALITAȚII ÎN CUGETAREA FILOZOFICĂ

Subiectul pe care ne-am propus să-l dezbaterem ocupă un loc central în cadrul sistemelor moral-filosofice. Importanța lui mare în diferitele sisteme de morală reiese mai ales din faptul că, în precizarea și definirea binelui, concepțiile moralelor filozofice au fost atît de diferite încît s-a ajuns la adevărate opoziții de neîmpăcat. În stabilirea binelui ca fundament al sistemelor de morală găsim un acord unanim, dar la întrebarea: ce este binele?, răspunsurile au fost foarte variate, de la popor la popor, de la epocă la epocă, de la societate la societate și chiar de la individ la individ. «Nu există fel imaginabil de nelegiuire care să nu fi fost vreodată sau undeva socotit ca bine»⁸.

Cercetătorii din domeniul filozofiei morale, din antichitate pînă azi, căutînd să precizeze ce este binele, s-au grupat în două mari direcții:

1. *Relativismul etic*, reprezentat de toți moralisții care, urmînd pe sofiștii antichității, au definit binele numai în raport cu atitudinea omului, cu aprecierea subiectivă a fiecărui individ, întemeind punctul de vedere subiectivist, prin care se neagă orice conținut obiectiv al valorii binelui.

6. De văzut mai pe larg studiul Ierom. prof. Nicolae Mladin, *Despre unele caracteristici ale moralei catolice*, în rev. «Studii Teologice», an. VI, 1954, nr. 5-6, p. 269.

7. Cuvîntul «criteriu» de la latinescul «criterium», își are obirșia din cuvîntul grecesc κρινω = a judeca. De aci întrebuintarea sa în limba romînă de a judeca, de a aprecia dintr-un punct de vedere sau din mai multe: un fapt, o problemă, o valoare. Criteriile moralității ar fi punctele de vedere prin care se judecă moralitatea unei fapte.

8. Isidor Todoran, *Bazele axiologice ale binelui*, Sibiu, 1942, p. 9. De văzut exemple din istoria popoarelor, care dovedesc felul diferit de a aprecia binele, la Claude Adrien Helvétius, *Despre Spirit*, trad., București, 1959, pp. 107 sq.

În această perspectivă, binele este ceea ce dorește fiecare om, ceea ce satisface trebuințele imediate ale fiecărui individ. Există atâtea feluri de bine câți oameni există și cite feluri de dorințe subiective există. Pe linia aceasta au mers toți cei ce au definit și apreciat binele și moralitatea numai în funcție de faptele omenești luate în sine sau considerate în urmările lor, neraportându-le la o valoare morală superioară. Este direcția definirii binelui din punct de vedere material sau al conținutului său⁹.

Cei care apreciază binele după conținutul său sau după materia sa, se pot grupa, în mare, astfel:

a) Hedonismul, creat de Aristipp din Cirene (sec. IV în. Hr.), identifică binele cu plăcerea momentană, iar răul, cu durerea. Aprecierea acestui bine rezultă din însăși firea umană, care acționează mai ales pentru a-și procura plăcerea. Lipsa de perspectivă a idealului moral în această teorie, a făcut să aibă puțini aderenți ai formulării teoretice, dar în schimb a avut în toate timpurile mulți aderenți ai practicării lui. Clasele suspuse și îmbogățite de pe urma celor oproșiți, au avut adesea ca deviză: mănincă, bea și petrece. Este formula lipsită de orice perspectivă a unui ideal moral și social al tuturor aristocrațiilor din trecutele epoci ale societății omenești, care în abuzul celor materiale n-au găsit în viață un alt ideal superior, decît satisfacerea unui egoism senzual detestabil¹⁰.

b) Evdemonismul individual pune temeiul binelui nu în plăcerea momentană, ci în fericirea și mulțumirea care rezultă din realizarea interesului pe care fiecare om îl urmărește în satisfacerea nevoilor sale personale. Curentul acesta a luat forme diferite după diferenții lui susținători. Democrit și Epicur, în antichitate, considerau fericirea ca liniștea lăuntrică și netulburarea sufletului (*ἀταραξία*) Mai sînt alții, ca Hobes, Bentham, Holbach, Max Stirner, Nietzsche etc., care pot fi socotiți fiecare ca susținătorii uneia sau alteia dintre aceste forme ale evdemonismului individual¹¹.

c) Curentul subiectivist și relativist în morală a ajuns pînă în zilele noastre. Peste Ocean, pragmatismul se ocupă din plin de latura vieții morale, rezolvînd-o în spirit subiectivist. Reprezentanții săi: James și Dewey au căutat să întemeieze o știință a eticii avînd criteriu al binelui avantajul și succesul în fiecare situație dată. «După Dewey, orice «situație morală» este unică și prezintă o problemă care-i este proprie. Rezolvarea ei este determinată de ceea ce, în situația considerată, poate fi recunoscut drept un bine, iar criteriul moralității unei fapte îl formează doar condițiile acestei situații și succesul rezolvării problemei, în conformitate cu scopul propus»¹².

9. De observat istoricul celor două direcții, al acceptării binelui din punct de vedere material (relativismul etic) și al acceptării binelui din punct de vedere formal (absolutismul etic) la Hristu Andrușoș, *Sistem de morală*, trad., Sibiu, 1947, pp. 32 sq.

10. Cf. A. Șișkin, *Bazele moralei comuniste*, Moscova, 1955, trad. de Colectivul de redacție al Editurii de Stat, București, 1956, p. 29.

11. De văzut mai pe larg la H. Andrușoș, *op. cit.*, p. 41.

12. I. K. Melvil, *Pragmatismul, filozofie a idealismului subiectiv contemporan*, în

Acest curent, ca și cele de mai sus, este condamnabil, căci pulverizează morala în nenumărate sisteme, neoferind un criteriu obiectiv al comportării morale¹³. Legile obiective devin inexistente iar atitudinea morală este o simplă alegere arbitrară, al cărei singur criteriu este interesul individual¹⁴.

2. *Absolutismul etic* reprezintă o altă direcție în delinirea binelui și aprecierea moralității, care opunându-se subiectivismului etic, cade în o altă extremă și unilateralitate. Reprezentanții acestei direcții, continuând pe Platon din antichitate, consideră valorile în genere și binele ca valoare morală, avînd o existență obiectivă și absolută, ruptă de subiectul valorificator, ele fiind ca esențe pure și independente.

În domeniul moral, accentuînd conformarea la legea morală, ca singurul criteriu al moralității unei fapte, această direcție a primit numele de formalism etic sau acceptarea binelui din punct de vedere formal.

Im. Kant, continuînd pe stoicii din antichitate, poate fi considerat ca reprezentantul cel mai de seamă al idealismului absolut în morală. Filozoful Kant duce această direcție pînă la ultimele ei consecințe.

Pentru a sustrage morala de orice interpretare subiectivistă și relativistă, voind să proclame un criteriu moral absolut, el neagă orice conținut concret al binelui moral, suținînd că «bine poate să se numească numai voința bună, determinată nu de vreun scop sau mobil material, ci atunci cînd este de acord cu legea morală. Legea morală are un caracter imperativ ce se manifestă în conștiința omului... după formula generală: să acționeze astfel încît principiile faptelor lui să servească de lege cu caracter universal»¹⁵.

Spre exemplu, cel care ar face bine din milă sau din dragoste, nu înseamnă că săvîrșește o faptă bună. O asemenea faptă o face numai acela care făptuiește binele dintr-un motiv formulat de rațiune și care constă în *respectul pentru legea morală sau conștiința datoriei*, chiar dacă în ceea ce privește simțirea sa (afectivitatea, sentimentul), acesta este indiferent sau cu totul rece față de suferințele altora¹⁶.

vol. *Idealismul subiectiv contemporan*, Moscova, 1957, studii critice, trad. de P. Apostol și I. Gornstein, București, 1958, p. 117.

13. Cf. Nicolae Bellu, *Despre neputința burgheziei de a elabora o știință a eticii*, în rev. «Viața Romînească», an. XII, 1959, aprilie, p. 135.

14. Idem, *ibidem*.

15. Handle so, dass die Maxime jedes Willens jeder Zeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten können» — *Kritik der praktischen Vernunft*, p. 84, cit. după Șerban Ionescu, *Problema morală și criteriul moral obiectiv*, București, 1922, pagina 38.

16. Cf. Alfred Fouillé, *Le moralisme de Kant, et l'amoralisme contemporain*, Paris, 1921, p. 123.

Direcția aceasta a idealismului absolut, formulat de Immanuel Kant este acuzată de *formalism și rigorism*¹⁷.

Este formalism, fiindcă în aprecierea valorii morale a unei fapte nu vizează scopul și urmările ei, ci numai forma ei, judecînd-o dacă este sau nu în conformitate cu legea morală. Este apoi rigorism întrucît caută mobilul sau motivul acțiunii numai în rațiune, excluzînd complet celelalte puteri ale sufletului. Cum poate însă o idee pură mișca voînța, despre acest lucru însuși Kant nu dă nici o explicație¹⁸.

Vom expune în continuare punctul de vedere creștin asupra aprecierii morale a unei fapte, din a cărei prezentare se va putea observa unilateralitatea celor două direcții, atît a subiectivismului etic, cît și a absolutismului (idealismului) etic.

III. POZIȚIA ȘI SOLUȚIA CREȘTINĂ A PROBLEMEI

1. *Moralitatea obiectivă și moralitatea subiectivă*. Din ambele direcții prezentate mai înainte s-a putut observa două puncte unilaterale și extremiste în ceea ce privește aprecierea moralității sau în formularea criteriilor moralității unei fapte.

Direcția subiectivismului etic, negînd existența unei legi morale obiective, distruge orice fundament al moralei și cu aceasta, orice criteriu moral obiectiv. Cealaltă direcție, a absolutismului etic, prin reacția ei împotriva subiectivismului în morală, cade în extrema opusă. Negînd orice conținut concret al binelui, pentru a putea păstra autonomia moralei și universalitatea obligativității morale, recunoaște doar imperativul datoriei absolute, izvorînd din respectul pentru legea morală.

O poziție de mijloc, prin îmbinarea celor două direcții, este cea care ni se pare că se apropie mai mult de punctul de vedere creștin. Astfel, se vor evita ambele extreme, recunoscînd pe de o parte realitatea obiectivă a binelui exprimat în legea morală, dar recunoscîndu-i pe de altă parte și caracterul de relație a valorii binelui moral cu subiectul uman valorificator. «Precum adevărul rezultă din relația subiectului cu obiectul în actul cunoașterii, tot așa binele moral rezultă din relația persoanei cu valoarea morală în activitate»¹⁹.

Persoana umană este cea care prin însușirile naturii sale morale — rațiune și voie liberă — realizează valoarea morală în acțiunile și faptele sale.

Pentru a putea aprecia valoarea morală a unei fapte, în morala creștină, este necesar a raporta mai întîi fapta în ea însăși la legea mo-

17. H. Andrușos, *op. cit.*, p. 78.

18. *Idem, ibidem.*

19. Theodor Steinbüchel, *Die philosophische Grundlegung der Katholischen Sittenlehre*, I Band, Mosella-Düsseldorf, 1939, p. 102.

rală, stabilind astfel moralitatea obiectivă. Apoi este necesar a raporta fapta și făptuitorul e la legea morală, precizînd motivul, scopul și împrejurările prin care autorul a săvîrșit-o, stabilind astfel moralitatea subiectivă a faptei.

Stabilirea ambelor moralități este ușurată de identificarea valorii binelui moral cu Dumnezeu sau cu voia lui Dumnezeu, exprimată în legea morală naturală și pozitivă, cît mai ales în viața și persoana Mîntuitorului Iisus Hristos. În persoana lui Iisus Hristos și în manifestările persoanei Sale, care formează chipul Său moral, așa cum se desprinde de pe fiecare pagină a Sf. Evanghelii, avem criteriul moral-obiectiv al viețuirii creștine²⁰. Mai ales pentru stabilirea moralității subiective, raportînd pe credincios care a săvîrșit fapta la Iisus Hristos, vom putea ușor stabili valoarea morală a mobilelor sufletești care au determinat acea faptă. Dacă credinciosul poartă în sine chipul duhovnicesc al lui Iisus Hristos, adică iubirea Lui curată față de Dumnezeu-Tatăl și față de semenii, smerenia, răbdarea, înțelepciunea, ascultarea, statornicia și alte virtuți ale frumuseții sale morale, atunci și faptele care vor lua naștere din acest suflet vor purta pecetea unei înalte valori moral-creștine. Iar dacă sufletul credinciosului nu este împodobit cu aceste virtuți, faptele lui bune vor purta pecetea unei sărăcii morale care poate duce pînă la a le califica fapte rele. Astfel, spre exemplu, facerea de bine raportată în ea însăși la legea morală este o faptă bună. Dar privită sub raportul moralității subiective poate deveni o faptă reprobabilă, atunci cînd izvorăște din motive interesate și egoiste, cum ar fi: gîndul la răsplata sau lauda oamenilor, neizvorînd din adevărata dragoste de Dumnezeu și de oameni.

Așadar, moralitatea subiectivă poate schimba valoarea moral-bună a unei fapte, fie micșorînd-o, fie schimbînd-o din moral-bună în moral-rea. Dar fapta moral-rea din punct de vedere al moralității obiective, poate să-și micșoreze sau să-și mărească răutatea prin moralitatea subiectivă, dar nici într-un caz nu poate să-și schimbe calitatea sa din moral-rea sub raportul obiectiv, în moral-bună sub raportul moralității subiective²¹. Spre exemplu, furtul este o călcare a legii morale, este o faptă rea, fie că a fost făcută cu intenția de a păgubi, fie că a fost făcută cu intenția de a ajuta pe alții.

Varietele raporturi între moralitatea obiectivă și subiectivă se vor preciza în cele ce urmează, enumerînd punctele de vedere sau criteriile moralității, în lumina cărora va trebui judecată moralitatea unei fapte în morala creștină.

2. *Criteriile faptelor morale.* În concret, orice acțiune morală este un complex, în care se întretaie o mulțime de elemente. Astfel, în aprecierea moralității subiective, se va ține seama de condițiile în care se prezintă persoana celui care făptuiește. Persoana care acționează poate

20. De văzut mai pe larg la Ierom. prof. N. Mladin, *Iisus Hristos în viața morală a credincioșilor*, în rev. «Studii Teologice», nr. 9-10, 1953, p. 605.

21. Cf. Pr. Valeriu Iordăchescu, *Filosofia morală*, partea generală, Iași, 1939, p. 142; cf. dr. Atanasie Mironescu Craioveanul, *Manual de Teologie morală*, București, 1895, pp. 199 sq.

avea o anumită structură psiho-fizică, poate fi cu un anumit grad de cunoaștere a binelui moral și mai ales poate acționa inspirată de diferite intenții și scopuri, cât și datorită unei anumite împrejurări în care se află. De toate acestea va trebui să se țină seama în aprecierea morală a unei fapte.

Moralistii le-au restrâns de obicei la trei: *obiectul, împrejurările și scopul acțiunii morale*²². În legătură cu scopul se menționează intenția și motivul care au inspirat voința făptuitorului. În legătură cu împrejurările trebuie să se aibă în vedere și urmările care le are o faptă în mediul social. Toate acestea formează puncte de vedere prin care se judecă moralitatea unei acțiuni și de aceea ele se numesc criterii.

Obiectul reprezintă fapta însăși raportată la legea morală, abstracție făcând de împrejurări și scop. Deci prin obiect noi stabilim moralitatea obiectivă, adică întrucât fapta este în conformitate cu legea morală sau nu este în conformitate cu legea morală.

Imprejurările reprezintă situațiile sau condițiile în care se desfășoară o acțiune. Ele imprimă faptei un caracter particular, prin care se deosebește de alte fapte de același fel. Imprejurările în care se săvârșesc faptele omenești pot fi foarte numeroase, dar de obicei ele sînt reduse la șapte. Ele au fost expuse încă de Cicero în versul mnemotehnic: *Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo și quando?* Ele au fost preluate de scolastică și au pătruns și în cărțile de duhovnicie atât în Apus cât și în Răsărit, venind în ajutorul clericilor pentru a putea aprecia gravitatea unei fapte. Aceste șapte împrejurări se referă la următoarele situații:

1. «Cine» se referă la persoana care a săvârșit acțiunea, arătînd situația ei socială, culturală, profesiunea, vîrsta etc. O valoarea mai mică va avea facerea de bine (milostenia) unui om avut care ajută din prisosul bunurilor sale, decît a unui om sărac care ajută din sărăcia lui. Exemplu: văduva din Evanghelie. Tot așa, mai mare păcat este furtul unui om bogat, decît furtul unui om lipsit. De exemplu: cazul lui Jean Valjean din romanul lui Victor Hugo.

22. Formularea acestor trei criterii de apreciere a moralității faptelor, în perspectiva creștină, aparține teologiei scolastice, precizate de Toma de Aquino și preluate de moralistii catolici și de unii din autorii manualelor de Teologie ortodoxă. De observat la Otto Schilling, *op. cit.*, pp. 203-212; Th. Steinbüchel, *op. cit.*, p. 104. Aceste criterii le întâlnim la dr. Atanasie Mironescu, *op. cit.*, pp. 197-224.

Șerban Ionescu, în *Problema morală și criteriul moral-obiectiv*, București, 1922, încearcă o apropiere a moralei creștine de morala filozofică, demonstrînd că morala filozofică, atât în fundamentul ei cât și în criteriul de valorificare a acțiunilor unane, nu se diferențiază de morala creștină. În această perspectivă, autorul urmărește precizarea unui criteriu moral obiectiv științific, care să corespundă atât moralei filozofice cât și celei creștine. Pentru a stabili acest criteriu moral-obiectiv, Șerban Ionescu face distincția între motivația internă a celui ce acționează, precizînd mobilele sufletești din care a izvorît acțiunea și între modalitatea exteriorizării unei idei morale. În ceea ce privește motivația internă, autorul stabilește că o acțiune este morală dacă izvorăște din motive superioare, cum este respectul pentru legea morală și nu în vederea recompenselor ce pot urma. În ceea ce privește realizarea acțiunii în mediul social, se propune criteriul universalizării, pe care l-a formulat încă Im. Kant: «Fă așa fel ca maxima voinței tale să valoreze în orice timp ca principiuul unei legi generale» (p. 38).

2. «Ce» se referă la calitatea sau cantitatea lucrurilor. De exemplu, dacă am făcut bine, ce anume bunuri am dat ajutor, iar dacă am furat, ce anume și câte bunuri am furat și de la cine le-am luat.

3. «Pentru ce» se referă la scopul faptei. Dat fiind importanța scopului în aprecierea moralității unei fapte, el a fost socotit ca un al treilea element esențial al faptei morale. Așa încît asupra lui se va reveni.

4. «În ce mod» arată felul în care s-a săvîrșit fapta și mijloacele cu care s-a săvîrșit. De exemplu, dacă s-a făcut cu răutate sau din neglijență, cu premeditare sau din grabă, cu patimă sau fără patimă etc.

5. «În ce timp» se referă la timpul în care s-a săvîrșit fapta. Dacă s-a săvîrșit în zi de lucru sau duminică și în timpul Sfintei Liturghii etc.

6. «În ce loc» arată locul unde s-a săvîrșit. Dacă s-a săvîrșit în ascuns sau în public, în casă sau în biserică etc.

7. «De câte ori» se referă la repetarea faptei. Dacă s-a săvîrșit prima dată sau de mai multe ori.

Urmările faptei morale în mediul social spuneam că trebuie luate în legătură cu împrejurările, ca formînd un punct de vedere comun de care se va ține seama în aprecierea morală a unei fapte. Fiecare faptă își are urmările sale bune sau rele în mediul societății. Dat fiind caracterul social al persoanei umane, fiecare faptă bună poate fi exemplu de urmat pentru alte asemenea. De aceea Mîntuitorul îndeamnă: «Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, ca văzînd faptele voastre cele bune să preamărească pe Tatăl vostru cel din ceruri» (Mt. V, 16). Tot așa o faptă moral-rea poate fi prilej de ispită și urmare pentru altele asemenea. «Căutați să nu smîntiți pe vreunul din acești mai mici...» (Mt. XVIII, 10), sau: «Vai omului aceluia prin care vine sminteala; mai de folos i-ar fi lui ca să-și lege o piatră de moară de git și să se arunce în adîncul mării» (Mt. XVIII, 9). De aci rezultă răspunderea morală ce o avem față de semenii, prin consecințele faptelor noastre bune sau rele, care influențează în bine sau în rău asupra lor.

Noi sîntem vinovați²³ de urmările rele ale faptelor noastre asupra semenilor:

a) de măsura în care le-am putut prevedea sau cel puțin am avut cunoștință de datoria ce ne revine nouă asupra urmărilor faptelor noastre;

b) de măsura în care a stat în puterea noastră făptuirea sau evitarea unei fapte care are urmări rele asupra semenilor.

Este adevărat că niciodată nu se va putea ști, nici aprecia pînă unde și în ce măsură se întind influențele urmărilor faptelor noastre²⁴, doar

23. Cf. prof. dr. Emilian Voitschi, *Prelegeri academice din Teologia Morală Ortodoxă*, vol. II (partea generală), 1911, p. 104.

24. Im. Kant voind să înlăture această dificultate, a dat un criteriu moral obiectiv pentru a putea aprecia moral urmările unei fapte. Acest criteriu este forma legii naturale, pe care o numește: tipica legii morale. Insușirea unei legi naturale este universalitatea ei. Insușirea de universalitate este în același timp și un criteriu al legii morale. «Dacă maxima unei acțiuni, spune Kant, nu este astfel ca să poată îmbrăca forma unei legi universale, atunci din punct de vedere moral, acțiunea nu poate fi bună», pentru că urmările ei vor fi dăunătoare în mediul social. *Krit. der praktischen Vernunft*, cit. după Șerban Ionescu, *op. cit.*, p. 38.

singur Dumnezeu va ști și va judeca în calitate de Judecător suprem toate aceste urmări.

Sf. Vasile cel Mare, vorbind despre gravitatea faptelor prin care producem sminteli asupra semenilor, spune că pentru astfel de fapte pedeapsa va fi dublă: o pedeapsă pentru păcatul propriu și altă pedeapsă pentru sminteala altora²⁵.

Mobilele acțiunii morale: intenția, motivul și scopul formează în comun un nou criteriu de judecare a moralității unei fapte.

Orice acțiune umană se îndreaptă spre o țintă, spre un scop. Scopul apare astfel ca o stare viitoare, care urmează să fie atinsă fie direct, fie prin intermediul altor scopuri imediate. Scopul privit nu ca țintă exterioară spre care se îndreaptă acțiunea, ci ca dispoziție interioară, care orientează persoana spre atingerea acestui scop, se numește intenție. Dar ceea ce dă impuls, ceea ce dinamizează, dând susținere, întărire și temei intenției, este motivul. Motivul este, în accepțiunea largă a cuvântului, «tot ceea ce dezlănțuie, susține și orientează activitatea»²⁶.

Noi nu ne vom opri asupra diferitelor împărțiri și subîmpărțiri pe care teologia scolastică le face referitor la aceste mobile ale acțiunii morale, ci vom face câteva considerații psihologice prin care vom reliefa temeiul, adevărul și semnificația mobilelor morale pe care morală creștină le așează fundamente și criterii ale acțiunilor morale.

1. *Intenția*, ca reflexie interioară a scopului, este dătătoare de ton în aprecierea moral-creștină a unei acțiuni. Intenția moral-bună este o îndreptare permanentă și o angajare totală a unei persoane spre binele moral. Ea dă naștere unei dispoziții interioare care imprimă persoanei o unitate de acțiune. «Dispoziția interioară bună este unirea, concentrarea tuturor tendințelor sufletești spre bine. Ea înzestreează persoana cu acea unitate care este necesară personalității»²⁷. Unitatea și armonia psihică a stărilor sufletești sînt temeiul atît al intenției moral-bune, cît și a motivului superior care vor da naștere unei acțiuni morale.

Această unitate sufletească, ce constă din o angajare totală a puterilor sufletești pentru realizarea acțiunii morale, a fost trecută cu vederea de Im. Kant în formalismul sistemului său moral. Dispoziția interioară este văzută de Kant numai în «voința cea bună», excluzîndu-se orice îndreptățire morală a sentimentului. Formalismului kantian i-a rămas necunoscută valoarea pozitivă, care este exprimată în «căldura sufletească» a unei dispoziții personale, la care participă mai ales sentimentele superioare, determinată de idei moral-superioare, umanitare, estetice, religioase²⁸. Această lacună a formalismului kantian a fost relevată mai ales de critica pe care i-a adus-o etica materială a valorii.

25. Cuvîntul doi la botz, întrebarea 10, Migne, P.G., XXXI, col. 1620, cit. după asistent Constantin C. Pavel, *Influența păcatului nostru personal asupra semenilor*, în rev. «Ortodoxia», nr. 2, aprilie-iunie, 1959, p. 275.

26. Roșca Alexandru, *Motivele acțiunilor umane*, Studii de psihologie dinamică, Sibiu, 1943, p. 9.

27. Theodor Steinbüchel, *op. cit.*, p. 89.

28. Idem, *ibidem*, p. 63.

Această unitate a conștiinței, prin participarea tuturor puterilor sufletești, și prin care unitate se înlătură orice umbră de îndoială și contradicție sufletească, izvorăște din identitatea care ia naștere între acțiunea moral-bună și puterile spirituale ale sufletului (în termeni creștini: «inimă», «minte» sau «adîncul sufletului»). Sufletul, în acest «adînc» al său, are o fundamentală oroare de contradicție, fiind dominat de tendința sincerității²⁹, care înseamnă tocmai unitatea sau acordul între manifestările exterioare și intențiile și motivele interioare. Sinceritatea dispoziției sufletești sau «identitatea eului cu sine însuși» și care constă în acordul scopului faptei cu mobilul ei este socotit ca un criteriu obiectiv al moralei³⁰.

2. *Motivul acțiunii moral-creștine.* Prin așezarea iubirii ca principiu și ca motiv suprem al vieții creștine, ne dăm seama că s-a precizat mobilul și forța cea mai potrivită care poate să angajeze într-o unitate armonioasă totalitatea tendințelor și manifestărilor sufletești, dînd naștere în sufletul credinciosului unei atitudini moral-superioare. Căci adevărata atitudine morală nu are să suprime tendințele variate ale sufletului, ci să le subordoneze întregului, armonizîndu-le într-o unitate desăvîrșită.

Iubirea creștină, ca motiv principal al moralei creștine, pe lîngă faptul că este o forță unitară, cuprinzînd în sine toate puterile sufletești (rațiune, voință și sentiment), ea mai corespunde și unei tendințe fundamentale a persoanei umane. De fapt, orice motiv trebuie să corespundă unei anumite trebuințe sau cerințe a organismului psiho-fizic, pentru ca motivarea lui să fie eficace și dinamizatoare³¹. Dar cu cît o astfel de cerință sau trebuință exprimă ceea ce are mai esențial subiectul uman, cu atît un asemenea motiv va da naștere unei atitudini morale mai integrale, care la rîndul ei va duce la o faptă mai valoroasă sub aspect moral.

Motivul iubirii creștine corespunde în sufletul credinciosului tendinței sau intenționalității spre comuniune, o însușire esențială care formează aspectul etico-sociologic al persoanei umane. Persoana nu poate fi pe deplin realizată decît în comuniune cu alte persoane³². Or, realizarea unei comuniuni superioare numai prin relația subiectelor umane, este greu de conceput, datorită caracterului egoist al naturii umane. De aceea se fundamentează realizarea comuniunii de iubire între persoanele credincioșilor pe comuniunea iubirii cu Dumnezeu în persoana divin-umană a lui Iisus Hristos, Binele întrupat. Numai în această comuniune de iubire cu Iisus Hristos, care este motivul principal și scopul suprem al viețu-

29. Acest fapt se adeverește în atitudinea copilului, care se manifestă spontan, fără calcul de rezervă și falsificare. Acest lucru se adeverește și în atitudinea celor mari, cărora chiar dacă ne lipsește conștiința unei autocritici adevărate, atunci cel puțin cînd este vorba de conduita celorlalți, întotdeauna dezapreciem și disprețuim minciună, ascunșii, perversii etc.

30. Andrușoș așează sinceritatea dispoziției ca însușire primă a acceptării binelui din punct de vedere material și formal (*op. cit.*, p. 82).

31. Cf. A. Roșca, *op. cit.*, p. 20.

32. Mai pe larg la prof. Dumitru Belu, *Despre iubire*, Timișoara, fără an, pp. 10 sq.

irii creștine, persoana credinciosului primește criteriul necesar pentru realizarea unei adevărate atitudini morale în raportul cu sine însuși și cu semenii săi.

În comuniunea iubirii lui Iisus Hristos, credinciosul este chemat să lupte împotriva egoismului propriu, care este o pervertire a adevăratei iubiri față de sine, realizând desăvârșirea sa morală. Dar pe măsura realizării unei comuniuni de iubire cu Iisus Hristos, credinciosul va iubi cu adevărat și pe semenii săi. Adevărata iubire a lui Iisus Hristos este inseparabilă de iubirea semenilor, căci cine iubește cu adevărat pe Dumnezeu în Iisus Hristos, iubește și pe semenii cu o iubire dezinteresată și curată. «Cînd începe să simtă cineva cu îmbelșugare dragostea de Dumnezeu — zice Diadoh al Foticeii —, simte că-l inundă o lumină și o căldură nemărginită de-a îmbrățișa pe oricine»³³.

Dintr-o astfel de iubire dezinteresată, ca motiv principal al acțiunilor noastre, vor izvorî fapte de o înaltă valoare moral-creștină, întrucît ele vor fi expresia duhului lui Iisus Hristos care lucrează în sufletul credinciosului.

Motive secundare. În Sf. Evanghelie, pe lângă motivul iubirii mai sînt amintite: motivul nădejdi în răsplata veșnică și motivul fricii de pedeapsă din partea lui Dumnezeu. Toate aceste trei motive ale faptelor morale sînt amintite în Sf. Scriptură, și de fapt ele există și în viața fiecărui creștin. Însă ele nu sînt pe același plan. Motivul iubirii este motivul prim și cel mai desăvîrșit. El pretinde să faci binele din dragoste față de bine, din dragoste față de Dumnezeu și de semenii, în mod complet dezinteresat. Celelalte două, al răsplății și al fricii, sînt nedesăvîrșite și subordonate motivului iubirii. Ele sînt admise din pricina nedesăvîrșirii omului creștin și au scopuri pedagogice. Ele sînt considerate ca un fel de trepte necesare pentru slăbiciunea credinciosului nedesăvîrșit, pentru ca de la frica de pedeapsă, prin nădejdea în răsplată să se înalțe pînă la motivul iubirii curate. De aceea Sf. Grigorie de Nazianz spune că există credincioși desăvîrșiți care săvîrșesc binele pentru dragostea de Dumnezeu și nu pentru fericirea veșnică. Acesta este gradul cel dintîi. Al doilea grad inferior celui dintîi este al acelora ce săvîrșesc binele pentru răsplata ce o vor primi în viața cea veșnică, și al treilea grad este al acelora care se feresc de rău din frica pedepsei veșnice care stă peste cei păcătoși³⁴.

Dat fiind faptul că morala creștină admite ca motive ale acțiunii morale nădejdea și răsplata fericirii veșnice și frica de pedeapsă, i s-a adus obiecția de unii filozofi din domeniul cugetării morale, că este o morală interesată, egoistă, nu o morală dezinteresată.

La această obiecție se răspunde ținîndu-se seama de realitatea umană și de realitatea ordinii morale.

În ceea ce privește ordinea morală³⁵, există o legătură foarte strînsă între săvîrșirea binelui și răsplată, în sensul că realizarea binelui aduce

33. *Filocalia*, trad. romînă, vol. I, Sibiu, 1947, p. 340.

34. După A. Miromescu, *op. cit.*, p. 228.

35. Cf. *Cursul de Teologie Morală*, în colaborare (ms.), București, pp. 308-309.

după sine în chip natural o anumită mulțumire și fericire morală. Răsplata fericirii ca o urmare a binelui, nu vine din afară, din exterior, ci este implicată în însăși săvârșirea binelui, așa cum se reflectă aceasta în conștiința morală a fiecăruia. Pe de altă parte, a face rău înseamnă a fi nefericit. Nefericirea este implicată în însuși răul care se făptuiește, așa cum se simte de fiecare în muștrarea și nemulțumirea provocată de conștiința sa morală, atunci când făptuiește răul nesocotind normele morale.

Dar dacă în această viață nu se resimte de toți legătura între moralitate și sancțiune (fie răsplată, fie pedeapsă), datorită împietririi în rău a conștiinței, cât și datorită amăgirii omului cu anumite bucurii și fericiri trecătoare, dincolo, ne mai existând nici unele din acestea, legătura dintre moralitate și sancțiune devine realitate deplină. Fericirea devine urmarea desăvârșirii morale, iar nefericirea, pedeapsa, urmarea nedesăvârșirii morale.

În ceea ce privește omul³⁶, așa cum este natura lui în realitate, constatăm că în sufletul tuturor oamenilor există năzuința spre fericire și dorința de a evita nefericirea, teama firească de suferință. Or, creștinismul nu poate fi contrar naturii umane, contrar năzuințelor adânci ale sufletului omenesc. Dimpotrivă, le folosește și le îndrumă desăvârșindu-le spre motivul suprem al iubirii binelui, de dragul lui însuși, nu pentru sancțiunile de fericire și nefericire, care îi urmează. De fapt, în viața creștină motivele secundare însoțesc neîncetat năzuința spre desăvârșire a credinciosului, dar spațiul lor se restringe tot mai mult, acolo unde apare sfera dragostei. «În dragoste, frică nu este...; pentru că frica umblă cu pedeapsă, iar cel ce se teme, nu este deplin» zice Sf. Apostol Ioan (I Epistolă IV, 18).

Unii moralisti³⁷ fac deosebire între frica de sclav și frica fiiască. Cea de sclav o au cei ce evită răul de frica pedepsei și nu l-ar săvârși (binele) dacă n-ar fi pedeapsă. Această frică este neadmisă din punct de vedere moral, pentru că ea dă naștere unei conformări exterioare la lege, fără o schimbare a intențiilor celor rele pentru a da naștere adevăratei moralități. Este admisă sub raport pedagogic pentru a forma începutul ridicării omului din rău.

Frica fiiască este cea care nu săvârșește răul din teama de a nu supăra pe Dumnezeu și a fi despărțit prin păcat de El.

3. *Scopul acțiunii moral-creștine.* În lumina considerațiilor făcute în legătură cu motivul acțiunii morale, putem aprecia în adevărata valoare scopul suprem indicat de morala creștină: preamărirea lui Dumnezeu prin facerea voii Lui și desăvârșirea morală a credinciosului. Există o unitate organică între preamărirea lui Dumnezeu și între desăvârșirea morală și fericirea credinciosului.

Datorită acestei unități este exclusă heteronomia moralei, așa cum o vedea Kant, întrucât împlinind voia lui Dumnezeu, credinciosul își îm-

36. Idem, *ibidem*, p. 309.

37. Vezi O. Schilling, *op. cit.*, p. 180.

plinește propria sa natură morală, desăvârșindu-se și fericindu-se pe sine, precum și pe semenii săi³⁸.

Exprimînd această unitate a viețuirii creștine, Sf. Pavel ne spune că toate faptele noastre : «Ori de mîncăți, ori altceva de faceți, toate spre mărirea lui Dumnezeu să faceți» (I Cor. X, 31). Deci toate faptele noastre trebuie să fie făcute cu scopul de a-L preamări pe Dumnezeu. Și aceasta se poate săvîrși în sens negativ, prin aceea de a nu așeza nici o creatură ca scop prim al vieții noastre și în sens pozitiv, prin raportarea tuturor faptelor noastre la Dumnezeu³⁹.

Aspectul negativ este exprimat de Mîntuitorul în cuvintele : «Cine iubește pe tatăl sau pe mamă mai mult decît pe Mine, nu este vrednic de Mine...» (Mt. X, 37), și în «lepădarea de sine» (Mt. X, 38) înțelegînd prin aceasta înlăturarea din interiorul nostru a tot ceea ce este creatural și păcătos și dăruirea noastră deplină lui Dumnezeu.

Aspectul pozitiv este exprimat de Sf. Pavel : «Orice faceți cu cuvîntul sau cu lucrul, toate întru numele Domnului Iisus să le faceți, prin El mulțumind lui Dumnezeu și Tatăl» (Col. III, 17), și «Orice lucrați, lucrați din toată inima, ca pentru Domnul» (Col. III, 23).

În ceea ce privește referirea tuturor faptelor noastre la Dumnezeu, trebuie specificat că poate fi o referire directă, cînd se raportează fapta direct la Dumnezeu în timpul săvîrșirii ei, și poate fi o referire indirectă, cînd credinciosul făptuiește cu scopuri bune, subordonate legii morale naturale, care este expresia voii lui Dumnezeu. Astfel preocuparea credinciosului de a face voia lui Dumnezeu nu trebuie să-l oprească de la ocupațiile sale naturale, de la împlinirea datoriilor sale sociale și profesionale. Apostolul, prin cuvintele de mai sus, nu oprește pe creștini de la nici o activitate, ci îi îndeamnă să săvîrșească pe oricare din toată inima, ca și cînd le-ar face pentru Domnul.

În lumina acestor considerații, nici nu există activitate omenească sau fapte omenești care să fie indiferente din punct de vedere moral. Chiar dacă anumite acțiuni nu pot fi direct referite la Dumnezeu sau la legea morală, totuși se pot referi indirect, întrucît ele ajută la desăvîrșirea și fericirea personală, a semenilor sau a cosmosului întreg, ele sînt fapte moral-bune ; iar întrucît unele fapte se opun desăvîrșirii și propășirii spre binele și fericirea personală, a semenilor și a întregului cosmos, ele sînt rele, chiar dacă în conținutul lor nu se pot raporta direct la voia lui Dumnezeu exprimată în legea morală.

Dar să precizăm mai în amănunt, în lumina criteriilor amintite în lucrare, modalitatea în care se stabilește moralitatea creștină a unei fapte :

1. *Obiectul*. Caracterul moral al unei fapte libere se stabilește în primul rînd din punct de vedere al obiectului, prin care poate fi apreciată ca fiind conformă sau neconformă cu legea morală. Din acest punct de vedere, faptele pot fi împărțite în felul următor :

I. Fapte absolut bune, care nu pot deveni prin celelalte criterii fapte rele. Exemplu : iubirea lui Dumnezeu.

38. Th. Steinbüchel, *op. cit.*, p. 90.

39. Cf. Cursul de Morală..., p. 298.

II. Fapte absolut rele, care nu se pot schimba în fapte bune prin celelalte criterii, contrazicând direct o poruncă a legii morale. Exemplu: minciuna, furtul, uciderea etc.

III. Fapte relativ-bune, care se pot schimba prin scop și împrejurări în fapte rele. Exemplu: ajutorarea semenului în mod interesat sau pentru lauda oamenilor.

IV. Fapte relativ-rele, care sînt rele din lipsa unei condiții și care prin împlinirea condiției pot deveni bune. Exemplu: citirea cărților periculoase pentru moralitate, într-o vîrstă în care urmează consecințe rele.

V. Fapte morale obiectiv-rele, cele care au o însemnătate mare pentru ordinea morală, privind o lege fundamentală, cum ar fi iubirea.

VI. Fapte ce au o însemnătate mai mică, privind păcate mai ușoare.

2. *Împrejurările.* Ele pot să mărească și să micșoreze sau chiar să schimbe bunătatea sau răutatea unei fapte.

I. O faptă moral-bună, din punct de vedere al obiectului, datorită împrejurărilor poate: a) să-și mărească valoarea morală. Exemplu: ajutorarea într-o situație foarte grea pentru semenii, așa cum avem în Evanghelie ajutorarea samarineanului milostiv; b) să-și micșoreze valoarea. Exemplu: rugăciunea și postul, nu în ascuns, ci pentru a fi cunoscute și lăudate de oameni; c) să devină moral-rea. Exemplu: mustrarea frățească într-un loc sau timp nepotrivit.

II. O faptă moral-rea, din punct de vedere al obiectului, poate, datorită împrejurărilor: a) să-și mărească gravitatea. Exemplu: minciuna prin care provocăm suferințe semenilor, sau furtul din biserică; b) să-și micșoreze răutatea prin o împrejurare bună. Exemplu: minciuna pentru a face bine semenilor; c) nu poate să devină din moral-rea în moral-bună în nici o împrejurare.

3. *Scopul* — privit în legătură cu intenția și motivul acțiunii morale, este sufletul acestei acțiuni, dînd ultima caracterizare morală după ce o faptă a fost judecată sub raportul obiectului și a împrejurărilor.

I. Fapta bună, din punct de vedere obiectiv, poate: a) să-și mărească valoarea morală prin un scop bun, cum este preamărirea lui Dumnezeu (Mt. V, 16); b) să-și micșoreze valoarea morală prin un scop secundar rău, ce ține de păcate ușoare (Mt. VI, 1-18); c) să devină o faptă moral-rea printr-un scop principal rău, ce ține de păcate grele. Exemplu: fariseismul (Mt. XXIII).

II. Fapta rea, din punct de vedere al obiectului, poate: a) să-și mărească răutatea printr-un scop rău; b) să-și micșoreze răutatea printr-un scop bun; c) nu poate să devină moral-bună prin nici un scop bun.

S-a putut observa că un scop principal rău face din o faptă obiectiv-bună, o faptă subiectiv-rea, dar un scop bun nu poate face din o faptă obiectiv-rea, o faptă subiectiv-bună. Și aceasta datorită faptului că un scop moral-bun nu îngăduie mijloace morale rele pentru atingerea lui, căci scopul nu scuză mijloacele. De aceea, în morala creștină ortodoxă, pentru realizarea binelui trebuie folosite mijloace moral-bune.

În concluzie, putem preciza că, în perspectiva moralei creștine, pentru stabilirea moralității unei fapte trebuie să se țină seama de toate

criteriile amintite. O faptă moral-bună trebuie să fie bună din punct de vedere al obiectului, împrejurărilor și scopului. O faptă moral-rea primește această calificare printr-un singur punct de vedere rău. Și aceasta, întrucît o astfel de apreciere a valorii morale a unei fapte corespunde cu axioma ce caracterizează sub raport ontologic binele și răul prin formula: «*Bonum est ex integra causa, malum ex singularibus defectibus*»⁴⁰.

*

Am expus în linii mari criteriile moralității creștine sau punctele de vedere prin care se poate face aprecierea morală a unei fapte creștine. Acestea nu cuprind, desigur, toate aspectele și nuanțele pe care le îmbracă dinamismul vieții creștine. Complexul de împrejurări ale vieții sociale, precum și multiplele aspecte ale vieții interioare-sufletești, în care-și duce viața credinciosul creștin, nu pot fi prinse integral în criteriile amintite mai sus, întrucît viața nu poate fi prinsă total în definiții, precizări și puncte de vedere oricît de bine ar fi formulate acestea sub raport rațional. Criteriile moralității creștine, precizate în lucrare, rămîn, așadar, puncte de sprijin și de orientare, pe care le vor folosi preoții în munca lor duhovnicească. Aplicația lor se va putea face îndeosebi în Taina Sf. Mărturisiri, cînd preotul duhovnic este chemat să aprecieze moralitatea vieții credinciosului, dîndu-i înțelegerea și îndrumarea necesară pentru iertarea și îndreptarea lui.

Lipsa de cunoaștere și de orientare a preotului duhovnic, în ceea ce privește aprecierea moral-creștină a faptelor credincioșilor, vor duce fie la rigorism moral prin care se îndepărtează prea mult credinciosul de Sfintele Taine, fie la laxism moral, prin care se neglijează orice angajare morală a credincioșilor.

Dînd deplină înțelegere și aplicare acestor criterii, preotul va putea să îndrumeze pe credincioșii săi așa încît faptele și acțiunile lor să exprime iubirea creștină, care formează legea supremă a moralei creștine, cît și motivul și scopul suprem al oricărei fapte creștine. Lucrînd astfel, fapta de fiecare zi a credinciosului creștin va deveni o verigă care îl va lega tot mai mult de semenii săi cu care trăiește și muncește. Din conștiința lor se va înlătura tot mai mult egoismul și interesul individual, în locul cărora se va dezvolta tot mai mult interesul general și binele tuturor fraților săi de muncă.



⁴⁰ Formularea aparține lui Dionisie Pseudo-Areopagitul, preluată de Toma de Aquino în *Summa Theol.*, II, III, g. 110, a. 3, după Steinbüchel, *op. cit.*, pp. 105-106.

Prof. Ioan Gh. Savin

PRECIZĂRI ȘI RECONSIDERĂRI ÎN JURUL PROBLEMEI: «FRAȚII DOMNULUI»

«Frații Domnului» — o problemă mult și de mult discutată în sînul Bisericii creștine. Problemă de pură exegeză biblică — s-ar zice. Și încă o problemă de mult elucidată și lichidată de știința teologică. E așa — și nu tocmai așa. O problemă de exegeză biblică — *da*, dar cu largi și adînci implicații și repercusiuni dogmatice. Căci ea vizează în-deaproape persoana divino-umană a Mîntuitorului, și, mai ales, învățătura Bisericii despre «Pururea fecioria Maicii Domnului», problemă de o capitală importanță pentru dogmatica creștină și cu adînci repercusiuni pentru sensibilitatea mării mase a credincioșilor. Problemă definitiv elucidată și unanim interpretată și acceptată de Biserica și teologia creștină, luată în totalitatea ei: ortodocși, romano-catolici și protestanți, ca să nu ne referim decît la aceste trei mari compartimente ale Bisericii creștine? Iar nu s-ar putea zice. Ar fi temerar și *contrar evidenței faptelor* să răspundem *afirmativ* întrebării.

Căci dacă Biserica Ortodoxă, ca și cea Romano-Catolică, au o atitudine oarecum comună — în esența ei, cel puțin — referitor la «Frații Domnului», văzînd în ei *rudenii apropiate* și nu frați drepți și deci *fii direcți* ai Maicii Domnului, protestanții, atît aceia dintre ei care și zic «ortodocși» — luteranii, cît și cei care și zic «liberali» — evanghelicii, au cu totul o altă atitudine. Ei neagă «pururea feciorie a Maicii Domnului» tocmai pe temeiul existenței acestor «frați ai Domnului», citați, ca atare, de toate cele 4 Evanghelii canonice. Ei văd în acești «frați ai Domnului» *frați drepți* ai Mîntuitorului, deci fii direcți ai Sfintei Fecioare, proveniți din căsătoria consumată cu soțul ei legal: dreptul Iosif. De aceea ei resping orice cinstire specială acordată Maicii Domnului, aceasta independent de atitudinea lor față de cultul cuvenit sfinților, în genere.

Dar nici în lagărul ortodox și nici în cel romano-catolic poziția față de acești «frați ai Domnului» nu este nici comună și nici uniformă. Căci dacă și unii și alții — ortodocși și catolici — sînt de acord, că acești «frați ai Domnului» nu sînt fii ai Sfintei Fecioare, și deci nici frați *drepți* ai Mîntuitorului, drumurile lor se despart, cînd e vorba de precizat în ce *anume* constă această «frăție» cu Domnul a acestor așa zîși «frați ai Domnului»? Sînt ei frați *vitregi*, ca fii ai lui Iosif, părintele putativ al Mîntuitorului, proveniți din o căsătorie anterioară celei cu Sfînta Fecioară, a acestuia, cum priveau lucrurile mulți dintre Părinții și scriitorii vechi ai Bisericii? Sau sînt rude în gradul cel mai apropiat de legătura frățească, în speță *verii Lui primari*, cum priveau lucru-

rile alți Părinți și sfinți scriitori ai Bisericii, și unii și alții referindu-se la vechi mărturii ale venerabilei tradiții bisericesti? Sau nu erau *toți* acești «frați ai Domnului» în *același grad* de înrudire cu Domnul, *unii* fiind frații Lui vitregi, ca fiii ai lui Iosif, dar nu și ai Sfintei Fecioare, alții fiind verii Lui primari, prin o filiație derivând fie prin Iosif, fie prin Sfânta Fecioară, în speță prin o soră a ei, cum cred unii exegeți pe temeiul textului Evangheliei lui Ioan, cap. XIX, vers. 25?

Iată atâtea probleme și întrebări ridicate de acești «frați ai Domnului», probleme și întrebări care nici pînă astăzi nu și-au căpătat un răspuns precis, uniform și categoric în sinul Bisericii. Cel puțin în sinul Bisericii Ortodoxe: *nu!* Biserica Romano-Catolică și-a fixat, în chip unilateral, o atitudine proprie, excluzînd cu totul posibilitatea unei căsătorii anterioare a lui Iosif, și deci și posibilitatea «fraților vitregi», rămînînd în cauză numai înrudirea colaterală, consanguină sau nu, prin Sfânta Fecioară sau prin dreptul Iosif, în speță «veri primari» sau «nepoți» ai Mîntuitorului. În acest scop, teologia catolică a elaborat, alături de o *Mariologie exagerată* și o *Iosifologie deplasată și aberată*, care tinde să facă din presupusa *castitate* a lui Iosif o dogmă, iar din persoana lui, *ridicată pe același plan grațial cu Sfânta Fecioară*, nu numai «căpetenia supremă a îngerilor și sfinților» și «patronul creștinătății», dar și copărtaș la actul răscumpărării noastre, ca și Sfânta Fecioară, devenită ea însăși «coredemptoare» — corredemptrix (cum sună termenul teologiei catolice, în cauză), adică «împreună-răscumpărătoare a neamului omenesc cu dumnezeiescul ei Fiu», și nu numai «solitoare și ajutătoare», cum învață doctrina ortodoxă. Poate că această Iosifologie constituie cel mai straniu capitol care a apărut și s-a dezvoltat în sinul Bisericii Romano-Catolice, în legătură cu acești «frați ai Domnului», capitol izvorit din tendința ei de a se separa și *supraordona* creștinătății răsăritene, celei dreptmăritoare. Vom reveni în decursul studiului nostru asupra acestei stranii excrescențe a teologiei romano-catolice. Deocamdată să vedem cum se prezintă problema în lagărul ortodox; și îndeosebi, în sinul Bisericii și teologiei noastre române ortodoxe. Prima constatare care ni se impune este aceea a unei imprecizii de formulare, ca și a unei diversități de atitudine, între forurile conducătoare și învățătoare și între Biserica liturghisitoare. Fiindcă, în afară de poziția negativă, de categorică respingere a tezei că acești «Frați ai Domnului» ar putea fi frați drepti ai Mîntuitorului, ceea ce ar anula dogma «Pururei feciorii a Maicii Domnului», problema rămîne nelămurită tocmai în partea ei *pozitivă*. Căci dacă acești așa ziși «frați ai Domnului» nu sînt frații Lui drepti, atunci ce sînt ei? Frații Lui vitregi, ca fiii ai lui Iosif, cum spun cărțile noastre liturgice: Minele și Penticostarul? Sau rude apropiate, în speță: veri primari sau secundari, cum spun exegeții noștri de catedră? Sau «niște veri, sau alte rudenii», cum se spune, oarecum conciliant, dar evaziv, în «Învățătura de credință» recent tipărită de Institutul Biblic și de Misiune Ortodoxă», menită să fie călăuză în materie de credință în sinul Bisericii noastre, cler și credincioși, deopotrivă?

Problema nu e limpezită. Sînt puncte de vedere nu numai diferite, dar chiar potrivnice între ele; ceea ce nu e de bun augur, cînd sînt în cauză adevăruri fundamentale de credință, cum e în cazul de față. Căci doar aici nu e vorba de simple «teologumene», care pot fi acceptate sau nu, și nici de «Vieți de sfinți și cuvioși», cărora o anumită tendință aghiografică să le adscrie filiații imaginare și fapte miraculoase, care depășesc adesea pe cele ale Mîntuitorului însuși, de care sînt plîne «Sinaxarele» Mineelor noastre. Ci e vorba de certe personaje evanghelice, a căror poziție față de Mîntuitorul și de Sfînta Fecioară afectează și angajează puncte fundamentale ale dogmaticii creștine.

Acest dezacord, această discrepanță între strană și altar, între ce spun Evangheliile și ce redau Mineele, între ce învață catedra și teologia și ce liturghisește biserica, cade-se să înceteze. Sau cel puțin să se atenueze. Aceasta, indiferent dacă masa credincioșilor, din obișnuință sau din pietate, nu se lasă nici afectată, nici antrenată și nici derutată — deși uneori acesta e cazul — de această discordanță. De aceea cred că e necesară și actuală o reluare și reconsiderare a acestei probleme și punerea ei la punct, în conformitate cu datele certe ale Sfîntelor Evanghelii și ale venerabilei și autenticei Tradiții bisericești, ca și ale luminilor marilor dascăli ai Bisericii, din perioada patristică, care s-au sesizat de importanța ei și s-au străduit să lămurească această problemă, «piatră de poticnire» pentru mulți, atît în trecutul cît și în prezentul Bisericii creștine.

Și încă un considerent, care dă acestei probleme a «fraților Domnului» o importanță cu mult mai mare decît cea care i se acorda, de obicei, în teologia noastră. Considerent care va da și explicația atitudinii indecise și ambigui din sînul teologiei și Bisericii noastre.

În marele și durerosul proces care a dus la separarea dintre Apus și Răsărit a «celeia una, sfîntă, sobornicească și apostolică Biserică creștină», cum o proclamă Simbolul de credință niceo-constantinopolitan, simbol comun și de temelie pentru ambele Biserici, problema «fraților Domnului» își are și ea partea-i de contribuție. Parte negativă și nefastă, deși nu îndeajuns de evidențiată în expunerea și analizarea procesului de *masă* care a dus la separare. Căci nu atît modul de interpretare și considerare a dogmei Purcederii Sfîntului Duh, sau existenței sau neexistenței purgatoriului, se datorește această separare. Acestea erau chestiuni de înaltă și subtilă teologie — una, sau de necristalizată eshatologie — alta, care nu angrenau masa credincioșilor; și de care nici Biserica Romano-Catolică n-a prea făcut mare caz. De aceea ele nici nu erau socotite obligatorii — public, cel puțin —, pentru acei dintre necatolici, care voiau să se unească cu Biserica Romei. Ci *stilului de viață religioasă*, care se instalase în partea apuseană a Bisericii creștine, stilul născut și alimentat de cultul exagerat acordat sfinților, și în special Sfîntei Fecioare Maria, a cărei supracinstire (iperdulie) mărturisită și practică de întreaga comunitate creștină, fusese transformată de ea, în cea de *adorare, în acea Mario-latrie*, cu întregul ei cortegiu de exagerări și denaturări, care au culminat în dogma «imaculatei

concepții a Maicii Domnului», recent încoronată de cea a «înălțării la cer a Sfintei Fecioare», prin propriile ei mijloace și puteri: «Assumptio Beatae Marie Virginis»¹.

La baza acestor lunecări și întunecări a teologiei romano-catolice a stat, incipient, această problemă a «fraților Domnului»; căci de la ea a pornit avalanșa tuturor acestori inovații și denaturări, cu care romano-catolicismul a supraîncărcat și alterat armătura dogmatică ortodoxă a Bisericii creștine. Cum și în ce fel s-a făcut aceasta, se va arăta în decursul studiului nostru.

Deocamdată țin să fac remarcă, că Biserica Romană a plătit scump aceste procedee inovaționiste ale ei, o dată pe seama întregii Biserici, sfîșiindu-i unitatea, și a doua oară pe propria ei seamă, prin ruperea din sinul ei a fracțiunii protestante. Căci nu «Indulgențele lui Tetzel» și nici chiar imoralitatea Papilor, au fost acelea care au dus la ieșirea din sinul creștinătății apusene a unei însemnate părți dintre credincioșii ei. Ci această *Mariolatrie*, această îndumnezeire a Maicii Domnului, căreia, drept revers, a ajuns să i se refuze orice fel de cinstire deosebită, ca Maică a Domnului. Ba, s-a mers pînă acolo încît i s-a tăgăduit pînă și dreptul la cuvenita cinstire filială din partea propriului său Fiu, Mîntuitorul².

(1) spune și o recunoaște aceasta, cu un îndreptățit regret, ponderatul teolog și cunoscut exeget catolic *L. Cl. Fillion*, în lucrarea sa, de o atît de largă răspîndire și prețuire: «*Vie de N.S. Jésus-Christ*», tocmai în legătură cu problema «fraților Domnului». Combătînd teza lui *Helvidius*, care nega perpetuitatea virginității Maicii Domnului, teză acceptată și de numeroși protestanți ortodocși, *Fillion* face remarcă: «Cu regret trebuie să constat că printre acești protestanți ortodocși se găsesc numeroși comentatori, foarte credincioși de altfel, care se pronunță contra perpetuei virginități a Maicii Domnului, îmbrățișînd teza lui *Helvidius*, că acești «frați ai Domnului» sînt fiii Sfintei Fecioare, antrenați pe această cale de ceea ce ei numesc «mariolatRIA», catolicilor»³. Teologia catolică seceră astfel ceea ce a semănat. Și, din păcate, în dauna Bisericii creștine întregi.

1. Despre această ultimă inovație dogmatică a Bisericii Romano-Catolice s-a vorbit pe larg și cu competență în revista Patriarhiei Romîne «*Ortodoxia*» nr. 4, 1950, în care s-a publicat și Comunicatul Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Romîne, referitor la această nouă rătăcire a papalității.

2. Critica raționalistă negativistă, în tendința ei de a combate exagerările mariologice ale catolicismului, merge pînă acolo încît afirmă că Mîntuitorul și-ar fi renegat și denigrat pe propria Sa Mamă — Sfînta Fecioară. Ei invocă în acest sens insubordonarea (?) de la vîrsta de 12 ani a Mîntuitorului, cînd cu rămînerea la templu, «reprimada»? de la nunta din Cana și «renegarea», cînd cu vizita fraților Săi și a Mamei Sale, relatată de Marcu, cap. III, vers. 51, și Luca, cap. VIII, vers. 20 — culminînd cu enormitatea lui M. Frenssen din lucrarea *Das Leben des Heilands*, că «Este un fapt rar, dar sigur, că această mamă a unui erou, n-a înțeles noblețea intelectuală a Fiului său». (Vezi *Fillion. op. cit.*, p. 662, vol. I).

3. Acești zeloși critici și exegeți protestanți, care-și zic totuși creștini, dar care comit enormitatea de a denigra într-asa măsură pe Sfînta Fecioară, încît o înglobează între «frații Domnului» și «fiii ei», care nu credeau în mesianitatea Mîntuitorului și era gata să participe și ea la actul de molestare fizică a Fiului ei, «ieșit din minți», cum

Dar dacă din partea protestanților, această atitudine pare cel puțin ciudată și «regretabilă», cum remarcă Fillion, mai ciudată mi se pare atitudinea teologilor ortodocși, care, antrenați și dominați de teologia romano-catolică, de acești «titani» ai exegezei biblice, cum îi numește, recent, unul din profesorii noștri de teologie, ei ezită să privească și să rezolve problema după textele și indicațiile Evangheliei, printre filele căreia ei strecoară, pare-se, cam prea multe file ale exegeților romano-catolici. O spun aceasta fără a micșora cu ceva, sau a denigra cumva marile și realele merite ale acestor exegeți din cealaltă strană a creștinătății. Fiindcă, oricâte merite ar avea acești exegeți, nu e mai puțin adevărat că ei au *blocat* problema «fraților Domnului», punând în centrul ei, începînd cu Fericitul Ieronim, deci din veacul al V-lea, *castitatea totală și virginală a lui Iosif*, ceea ce a barat și derutat soluționarea justă a problemei, așa cum reieșea din textele și indicațiile Evangheliilor, și cum se profila în buna și comuna Tradiție a Bisericii primare. Vom reveni și asupra acestei laturi a problemei în decursul studiului.

Spre aceste pagini ale Evangheliei, călăuziți și de datele nealterate ale Sfintei Tradiții a Bisericii, cea una și dreptmăritoare, ne vom îndrepta pentru soluționarea acestei mult discutate probleme. Deocamdată să vedem cum se prezintă ea în cadrul Bisericii noastre.

Din ceea ce am anticipat deja, în sinul Bisericii și teologiei române ortodoxe, se desprind, se profilează trei atitudini sau trei poziții bine distincte pe care le-am putea numi: a) Atitudinea *liturgică*; b) Atitudinea *academică*, sau didactică, și; c) Atitudinea *ierarhică*, care e și cea oficială a Bisericii. Atitudini și poziții care, după cum am arătat, nu numai că diferă, dar se și contrazic între ele. Să insistăm puțin asupra fiecăreia dintre ele. În primul rînd poziția *liturgică*. E cea reprezentată de cărțile uzuale ale ritualului liturgic: *Penticostarul* și *Mineele*. După ele, acești «frați ai Domnului» sînt toți *fi ai lui Iosif-logodnicul*, proveniți din o altă căsătorie, anterioară celei cu Sfînta Fecioară.

Căci iată ce citim în *Penticostarul*, ed. a III-a, de Neamțu, retipărit în 1912, la Tipografia Cărților Bisericești, la pagina 102: «*Pentru că patru feciori, parte bărbătească, a născut Iosif*: pre Iacov, care se cheamă cel mic, pre Iosie, pre Simeon și pre Iuda; și trei fete: pre Estira, pre Tamara și pre Salomi a lui Zevedei. Deci, cînd auzi în Evanghelie de Maria (lui Iacov cel Mic și mama lui Iosie), să știi că este Născătoarea de Dumnezeu, că mamă se socotea a fi *feciorilor lui Iosif*».

Iar în *Mineelul* din luna aprilie, la sărbătorirea din 27 aprilie a Sfințului Mucenic Simeon, «rudenia Domnului», se zice, la pagina 299, ediția de Neamțu, reeditat în a III-a ediție, la Tipografia Cărților Bisericești, București, 1929: «Sf. Simeon, episcop al Ierusalimului și rudenia

spuneau «frații Lui, veniți ca să-L prindă» (Marcu, cap. III, vers. 21; Luca, cap. VIII, vers 21; Ioan, cap. VII, vers. 5), ar trebui să mediteze ceva mai adînc asupra semnificației ultimului act din viața pămîntească a Mîntuitorului, cînd, înainte de a-Și încredința Duhul Său Părintelui ceresc, încredințează pe mama Sa ucenicului iubit, Apostolul Ioan. Acest lăsamînt al Domnului, din clipa expirării, anulează toată savanta impie-

Domnului; *fecior al Logodnicului* (adică al lui Iosif, n. pr.) și frate cu Iacov». La fel zice Mineiul din 23 octombrie, pagina 291, despre Iacob, cel dintâi episcop al Ierusalimului și «fratele Domnului»: «Căci Iosif, Logodnicul (Sfintei Fecioare, n. pr.), a avut în grija sa patru feciori, avuți dintr-o căsătorie avută mai înainte de a fi Logodnicul Sfintei Fecioare». La fel glăsuiește Mineiul din 19 iunie, pag. 192, aceeași ediție, la sărbătorirea Apostolului Iuda, «rudă fiind Domnului», ca *fiu al lui Iosif-Logodnicul*, și frate cu Iacov și Simeon».

Deci după cărțile liturgice citate, cărți în permanență în uzul serviciului liturgic, «frații Domnului» sînt fii ai lui Iosif, părintele putativ al Mîntuitorului, fii proveniți din o altă căsătorie, anterioară celei cu Sfînta Fecioară.

Nu aceasta este însă și părerea reprezentanților teologiei noastre academice, care văd în acești «frați ai Domnului» *rude apropiate* ale Domnului, în speță *verii Lui primari* sau *secundari*, proveniți din căsătoria unor rude apropiate, fie ai Sfintei Fecioare, fie ai lui Iosif. Citez, ca pe cel mai autorizat reprezentant al teologiei noastre exegetice mai noi, pe profesorul *Vasile Gheorghiu*, care, în «Comentarul asupra Evangheliei după Matei» susține «ca bine stabilit» că: «frații Domnului», despre care se vorbește în Evanghelii, sînt *verii secundari* ai Domnului Iisus Hristos»⁴.

Citez pasajul respectiv din lucrarea prof. Gheorghiu: «Cit privește pe așa zișii «frați ai Domnului», notăm că la iudei se numeau întru laolaltă «frați», nu numai verii, care se trăgeau din aceiași părinți, ci și toți care erau de o vîrstă și aparțineau aceleiași familii, așadar și cumnații; și tot așa și verii primari sau secundari...». «...Maica fraților Domnului» ni se spune (?) că este Maria, sora Maicii Domnului (Matei XXVII, 56; Marcu XV, 40; Luca XXIV, 10); și în baza locului de la Ioan XIX, 25, se crede că ea trebuie să fi fost soția unuia Cleopa. Mulți exegeți se întreabă dacă ea a fost sora adevărată a Maicii Domnului, sau numai vara acesteia». Respingînd părerea că această Marie ar fi sora dreaptă, ci o vară a Sfintei Fecioare, prof. Gheorghiu conchide că «acești așa ziși «frați ai Domnului» nu pot fi nici într-un caz frați buni, frați dreپți ai Domnului, ci frați ai Lui în înțelesul mai larg al cuvîntului, adică verii secundari ai Lui, ca fiii Mariei, vară primară a Mariei — Maica Domnului» (*op. cit.*, p. 49, vol. II).

Profesorul Gheorghiu discută și părerea, emisă de unii dintre exegeți, după «Protoevangheliul lui Iacov» și «Evanghelia după Petru», că acești «frați ai Domnului» ar fi frați vitregi ai Mîntuitorului, ca fii ai lui Iosif, părintele legal al Mîntuitorului, proveniți din o căsătorie anterioară a acestuia cu *Maria, sora Maicii Domnului* (sublinierea ne aparține), părere pe care o respinge ca *imorală*, pe motivul că Iosif, om drept, n-ar fi putut divorța de această Marie, cu care avea cel puțin

4. Prof. Vasile Gheorghiu: *Comentar la Evanghelia după Matei*, în «Candela», vol. II, p. 432. Acești «veri secundari», cum îi numește prof. Gheorghiu, ar fi, după nomenclatura obișnuită a gradelor de înrudire, mai degrabă nepoți decît veri secundari sau veri de gradul al doilea, acest fel de înrudire fiind însă cu mult mai îndepărtat decît îngăduie textele și tonalitatea Evangheliei.

șase copii, spre a lua în căsătorie pe sora, ei, Fecioara Maria. Mai ales că această Marie, soră a Maicii Domnului, e încă în viață și de față, alături de Sfânta Fecioară, lângă Crucea Mântuitorului. E de mirare că prof. Gheorghiu se lansează în discutarea pe larg a acestei teze, insolite și absurde, foarte rar pusă în discuție de ceilalți exegeți, dar nu discută și teza, atît de curentă epocii primare a creștinismului, că acești frați vitregi ai Mântuitorului puteau să provină din o altă căsătorie decît aceea cu această Marie, presupusă sora Maicii Domnului, părere emisă și admisă și de vechea tradiție a Bisericii, și care căsătorie n-ar mai fi fost, în cazul acesta, nici absurdă și nici *imorală*. Oricum, după prof. Gheorghiu, rămîne «bine stabilit» că acești așa ziși «frați ai Domnului» sînt verii Lui secundari, adică, propriu zis nepoții Lui, proveniți din o căsătorie a unor rude apropiate, fie a Sfintei Fecioare, fie a dreptului Iosif.

De această părere sînt aproape toți teologii noștri, clerici și laici, deopotrivă, cu deosebirea că cei mai mulți văd în acești «frați ai Domnului» verii Lui primari și nu secundari, cum credea venerabilul exeget. Ea se predă de pe catedrele de învățămînt teologic, se predică de pe amvoane în biserici, se rostește din fața altarelor. Ea apare astfel învestită cu sigiliul autorității bisericesti. Ba, s-a mers pînă la introducerea ei în chiar textul sacru al Evangheliei, cum s-a procedat în traducerea fostului patriarh Nicodim, editată de Institutul Biblic, în care s-a înlocuit expresia «frații Domnului» cu cea de «verii Domnului», procediu *unic*, după cît știu, în analele tipăririi și editării Sfintei Scripturi a Noului Testament, al cărui text n-a fost schimbat, cel puțin în referire la acest pasaj, de nimeni, indiferent de cine au fost traducătorii sau editorii: ortodocși, romano-catolici sau protestanți, luterani, reformați sau evanghelici⁵. Cel puțin de cei cu răspundere: *nu*.

E drept însă că această schimbare a textului evanghelic corespunde unei situații de fapt din Biserica noastră. Dar apare oarecum straniu ca, în timp ce din ușile altarului sau de pe vulturii amvonului se vorbește de «verii Domnului», strana să răspundă cu «frații Lui vitregi», fiii lui Iosif-Logodnicul».

Mai proprie și mai conformă cu adevărul evanghelic e cea de a treia poziție, numită de noi *ierarhică* și expusă în «Învățătura de credință ortodoxă», tipărită în 1952 de Institutul Biblic și de Misiune Ortodoxă. Ea tinde să împace cele două poziții contrare: liturgică și academică. «Acești așa ziși «frați ai Domnului», zice «Învățătura de Credință» la pag. 98, «erau niște veri sau alte rude ale Lui, căci în Sfânta Scriptură se numesc «frați» și alte rude mai apropiate. Așa, Avraam numește pe Lot «frate», deși îi era nepot de frate». Formularea aceasta conciliantă și maleabilă, totodată, lasă să se înțeleagă, alături de «veri», sau și concomitent cu ei, și o altă posibilitate de înrudire, și

5. Dacă era nevoie de o lămurire pentru edificarea credincioșilor, ea trebuia făcută în notă, subpaginal, și nu în text, care e *sacru și neschimbabil*. De altfel traducerea Nicodim se găsește în dificultate, cînd e vorba să redea pasajul din Marcu, cap. III, revenind la textul corect de «frații Domnului». Altcum, Mîntuitorul ar fi trebuit să zică, adresîndu-se poporului ce-l sta în preajmă: «Iată verii Mei și verile Mele»?!

nu numai cea de «nepot» citată aici, doar «*exempli causa*»⁶. Aceasta și este poziția *justă* a problemei, dar ea trebuie cu precizie și *fără nici un echivoc* afirmată.

Că acești așa ziși «frați ai Domnului» nu sînt frații Lui drepti, fii ai Sfintei Fecioare, rezultă cu certitudine și claritate din textele Evangheliei. Dar tot din aceste texte rezultă că ei nu sînt *toți* în *același grad* și în *același fel* de înrudire cu Domnul. În ce fel și în ce grad este a se stabili această înrudire, vom căuta să arătăm în acest studiu al nostru.

Mai întii să vedem *ce spun, cum spun și ce nu spun* textele Evangheliilor. Bine înțeles, vorbim de Evangheliile canonice, singurele demne de încredere, și nu și de cele apocrife, care abundă în amănunte și precizări elucubrante și «delirante» — cum pe drept le-a numit Fericitul Ieronim —, atît asupra Sfintei Fecioare, cît și a acestor «frați ai Domnului»⁷.

Ne vom adresa apoi Evangheliei orale, adică Sfintei Tradiții, evanghelie nescrisă, dar *trăită*, de cei ce au viețuit în perioada apostolică, sau și postapostolică, deci în plină atmosferă a prezenței pămîntești a Mîntuitorului și cărora, în primul rînd, li se datorește această Evanghelie vie, care e Sfînta Tradiție a Bisericii. Deși la utilizarea acestei Tradiții trebuie avut în vedere că și în ea s-au strecurat idei și tendințe necreștine, iudaizante sau filozofizante, străine și opuse adevărului evanghelic. O parte dintre primii creștini, proveniți dintre iudei, nu înțelegeau, sau nu puteau să renunțe la vechiul lor ideal mesianic, strict iudaic, văzînd în Mîntuitorul pe Mesia cel așteptat, ca să întemeieze slava și domnia pămîntească a lui Israel în lume. De aceea ei acordau un rol preponderent lui Iosif, soțul legal al Sfintei Fecioare, în iconomia Întrupării Domnului, văzînd în el singura linie de filiație davidică a Mesiei. De aici și rolul pe care-l acordă «fraților Domnului», fii ai lui Iosif, puși pe aceeași linie cu Mîntuitorul.

Pe de altă parte, unii dintre creștinii proveniți dintre păgîni, elini și sirieni, îndeosebi, ca și o parte din iudei influențați de aceștia, reprezentau o tendință opusă, separînd pe Mîntuitorul de orice legătură trupească cu iudaismul, făcînd din nașterea Lui un simulacru, iar din omenitatea Lui o fantomă, o apariție, căreia divinitatea nu i s-a integrat la naștere, ci i s-a adăugat ulterior, la botez, și nici atunci organic, spre a nu pătimi dumnezeirea, cum învățau gnosticii, Cerint și docheții, contra cărora și-a și scris «Prologul» Evangheliei sale, Sf. Evangelist Ioan. De aceea acești «frați ai Domnului» sînt aproape disparenți în această versiune a Tradiției, iar Iosif apare în stare de totală decreștitudine, avînd 90 de ani la Nașterea Mîntuitorului și 111 ani la moartea-i

6. Mai proprie ar fi fost următoarea formulare a textului din *Învățătura de Credință*: «Acești așa ziși «frați» ai Domnului erau rude apropiate ale Lui, veri sau alte rudeni». Aceasta, pentru a dispărea acel prea generic, nehotărît și oarecum evaziv «niște» din textul redactării.

7. Evangheliile apocrife au fost multe. Între ele cităm: «Protoevangheliul lui Iacob cel Mic», «fratele Domnului», care s-a bucurat de mare trecere; «Evanghelia năvăității», «Evanghelia copilăriei lui Iisus», «Evanghelia după Petru», «Evanghelia către Evrei», «Evanghelia Sf. Apostol Toma», «Istoria lui Iosif Teslarul», și atîtea altele.

proprie⁸. Ceea ce e cu totul contrar spiritului Evangheliei. Părinții Bisericii, contemporani epocii apostolice și postapostolice, sub călăuză inspirației divine și a spiritului Evangheliei, au ținut, în făurirea și predarea Sfintei Tradiții, cumpăna dreaptă evitând exagerările și denunțând și combătând erorile, făcând să triumfe adevărul, așa cum era cuprins și redat în Evangheliile canonice.

Să vedem acum ce spun Evangheliile referitor la acești «frați ai Domnului». Sfintele Evanghelii citează patru persoane, cărora li se conferă titlul de «frați ai Domnului»: Iacob și Iosi (sau Iosif), Simon (sau Simeon) și Iuda» (Matei, cap. XIII, vers. 55; Marcu, cap. VI, vers. 3). Atît Matei cît și Marcu adaugă și «surorile Lui», pe care nu le numesc și nici nu le enumeră, dar care pare să fi fost cel puțin *trei*, dacă se are în vedere forma pluralului textului grec al Evangheliei⁹. O foarte veche tradiție, care-și duce originea pînă în veacul apostolic, dă și numele acestor trei surori care ar fi: Estera, Tamara și Salomi, aceasta din urmă fiind aceeași Salomi, mama fiilor lui Zevedei, Apostoli ai Domnului, citată de Evangheliștii Matei și Marcu printre femeile venite din Galileea și de față la Patimile Domnului. Și ceilalți doi Evangheliști, Luca și Ioan, vorbesc de acești «frați ai Domnului», fără însă a-i numi și fără a-i enumera. Dar să redăm textele în cauză.

Primul text e cel de la Matei, cap. XIII, vers. 54-56. «Și venind (Iisus) în patria Sa (Nazaret) — îi învăța pre dînșii în sinagoga lor, încît ei se mirau și ziceau: de unde Îi este Lui înțelepciunea aceasta și puterile? Au nu este Acesta feciorul teslarului? Au nu se numește mama Lui, Maria, și frații Lui: Iacob și Iosi și Simon și Iuda? Și surorile Lui nu sînt toate la noi? Deci de unde sînt Lui acestea toate?». Aproape același conținut îl găsim și în textul de la Marcu, cap. VI, vers. 2-3. «Și fiind simbătă, a început a învăța în sinagogă; și mulți, auzindu-L, se mirau zicînd: de unde îi sînt Lui acestea? Și ce este înțelepciunea ce I s-a dat Lui, că și puteri ca acestea se fac prin mîinile Lui? Au nu este acesta teslarul, feciorul Mariei, și fratele lui Iacob și al lui Iosie, și al lui Iuda și al lui Simon? Au nu sînt surorile Lui aici la noi? Și se sminteau întru El». Despre «frații și surorile Domnului» aminteste Evanghelistul Marcu, și în cap. II, vers. 21, că «Ai Lui au venit să-L prindă, zicînd că și-a ieșit din mînți», ca și în versetele 31-35 ale aceluiași capitol: «Și au venit mama Lui și frații Lui și, stînd afară, au trimis la El să-L cheme». «Iar mulțimea stătea împrejurul Lui și I-au zis unii: Iată, mama Ta și frații Tăi și surorile Tale sînt afară și Te caută. Atunci răspunzînd (Iisus) le-a zis: Cine este mama Mea

8. L. Cl. Fillion: *Vie de N.S. Jesus-Christ*, vol. I, ed. 1929, pp. 373 și 379.

9. Deoarece Matei și Marcu, vorbind de «surorile Domnului», nu folosesc dualul: „τὰ ἀδελφά“, ci pluralul: „αἱ ἀδελφαί“, exegeții au dedus că «surorile» de care vorbesc Evangheliștii trebuiau să fie cel puțin trei; căci dacă erau două, se folosea dualul. Argumentul e puțin convingător, fiindcă dualul nu se mai întrebuițează în scrierile grecești încă de pe timpul lui Homer. Mai convingătoare este însă forma de exprimare a textului lui Matei: «și toate surorile Lui», ceea ce însemna că erau mai mult de două surori. De altfel, dintre vechii scriitori și Părinți bisericești, unii sînt pentru două, alții pentru trei surori, predominînd ultima cifră.

și frații Mei? Și privind pe cei ce ședea în jurul Lui, rosti: Iată mama Mea și frații Mei. Căci oricine face voia lui Dumnezeu, acela este fratele Meu și sora Mea și mama Mea».

De acești «frați ai Domnului» vorbesc și ceilalți doi Evangheliști, Luca și Ioan, fără însă a-i denumi și enumera. Sf. Evanghelist Luca relatează în cap. VIII, vers. 21 și 22, mai pe scurt însă, același episod redat de Evanghelistul Matei în capitolul XII, iar Sfântul Evanghelist Ioan amintește de acești «frați ai Domnului» în două locuri: o dată în cap. II, vers. 12, în legătură cu ducerea lui Iisus în Capernaum, după nunta de la Cana, iar altădată, în cap. VII, vers. 3-5, în care, relatănd îndemnul «fraților lui Iisus» de a merge în Iudeea să predice și să facă minuni și acolo, «nu numai în părțile Galileei», precizează că «ei făceau aceasta, pentru că nici frații Lui nu credeau într-Insul».

Alte precizări asupra acestor «frați ai Domnului», Evangheliile canonice nu ne dau. Cel puțin nu în chip *direct*. După cum astfel de precizări nu ne dau nici celelalte scrieri ale Noului Testament, deși atât în Faptele Apostolilor și în Epistolele sobornicești, ca și în cele pauline se face amintire despre ei. În Faptele Apostolilor, cap. I, vers. 12, citim: «Toți aceștia (cei 11 Apostoli) împreună cu femeile și cu Maria, mama lui Iisus și cu frații Lui, stăruiau într-un cuget în rugăciune și cerere». De asemenea, în Epistola către Galateni, Apostolul Pavel vorbește de Iacob, «fratele Domnului» — cap. I, vers. 12. «Iar acolo (în Ierusalim) pe altul, afară de Petru, dintre Apostoli, n-am văzut, afară de Iacob, «fratele Domnului».

Și, în sfârșit, ar mai fi de citat faimosul pasaj din istoricul iudeu Iosif Flaviu, în care se vorbește de omorirea lui «Iacob, fratele lui Iisus, supranumit Hristos». Importanța acestui text constă în faptul că este singura mărturie din izvor *necreștin* și *cvasicontemporan* cu existența pămîntească a Mîntuitorului, care confirmă existența cel puțin a unuia dintre acești «frați ai Domnului», citați de Evangheliile.

Textul lui Iosif Flaviu e din scrierea lui: «Antichitățile iudaice», și are următorul cuprins: «Albinus (numit procurator al Iudeei, în locul lui Festus, n. pr.), fiind încă în drum (spre Iudeea, n. pr.), Hanan (marele preot din anul acela, n. pr.), întruni Sinedriul, în instanță de judecată, și făcu să compară în fața lui fratele lui Iisus, supranumit Hristos — Iacob — era numele lui, împreună cu alții. El (Hanan) îi acuză de violarea Legii și îi predă poporului pentru a fi omoriți cu pietre. Lucru care fu privit foarte rău de cei mai moderați din oraș (Ierusalim), ca și de cei mai fideli observatori ai Legii»¹⁰.

Acestea sînt documentele autentice, după care urmează a se cerceta și dezlega problema «fraților Domnului», care a dat naștere la atîtea interpretări și dispute exegetice, ca și la grave alunecări dogmatice. Nu e vorba de ce spun, în această privință, evangheliile apocrife, cum sînt: «Protoevangheliul lui Iacob», «Evanghelia nativității Mariei», sau «Evanghelia copilăriei lui Iisus», în care se cuprind date, unele foarte amănunțite, referitoare la «frații Domnului».

10. Iosif Flaviu: *Antiquitates iudaicae*, 46, XX, cap. IX, v.

Textelor citate trebuie să li se adauge însă și textele evanghelice, care, în chip indirect, vorbesc de doi dintre «frații Domnului». E vorba de Iacob și Iosi (sau Iosif), care, enumerați între «frații Domnului», apar ca fii ai Mariei lui Cleopa, una dintre femeile din Galileea, care însoțeau adesea pe Mântuitorul și se găsesc în preajma Crucii Mântuitorului. Aceste texte le găsim la Matei, cap. XXVII, vers. 56: «Între care (femei venite din Galileea) erau Maria Magdalena, și Maria — *mama lui Iacob și a lui Iosi*, și mama fiilor lui Zevedei». Și tot la Matei, cap. XXVIII, vers. 1: «Tîrziu, sîmbătă noaptea, cînd se lumina de ziuă, a venit Maria Magdalena și *cealaltă Marie*, ca să vadă mormîntul». La Marcu, cap. XV, vers. 40: «Și erau de față și femeii, care *priveau de departe*, între ele: Maria Magdalena și Maria, *mama lui Iacob cel mic și a lui Iosie*, și Salomia». Și tot la Marcu, același capitol, vers. 47: «Iar Maria Magdalena și Maria, *mama lui Iosie*, priveau unde L-au pus (în mormînt). De asemenea la Luca, cap. XXIV, vers. 10: «Iar ele (femeile care văzuseră pe Domnul înviat și mormîntul gol) erau: Maria Magdalena, și Ioana și Maria lui Iacob, și celelalte împreună cu ele». Și, în sfîrșit, mult citatul și frămîntatul text de la Ioan, cap. XIX, vers. 25: «Și stăteau lingă Crucea lui Iisus, mama Lui și sora mamei Lui, Maria lui Cleopa și Maria Magdalena».

Acestea sînt datele scripturistice ce le avem despre acești «frați ai Domnului». Din ele rezultă că, sub denumirea de «frați ai Domnului» sînt citați patru inși: Iacob și Iosif, Simon și Iuda; că acești «frați ai Domnului» se găsesc în diferite împrejurări împreună cu Maica Domnului, în preajma Mîntuitorului; că ei *niciodată* nu sînt numiți *fii ai Mariei*, mama lui Iisus; că denumirea de «frați ai Domnului» *niciodată* nu este dată de Evangheliști, care *reproduc* doar ceea ce ziceau *iudeii*, care nu credeau în Mîntuitorul, pe care ei îl numeau și-L socoteau «fiu al teslarului»; că *singur Iisus* este numit, chiar de iudeii care nu credeau în el, *fiul Mariei*, chiar atunci cînd, împreună cu El, sînt enumerați și citați și «frații Lui», care formau un grup aparte și deci *nu sînt fiii Mariei*, mama lui Iisus. Lucrul acesta e prea evident spre a mai avea nevoie de comentarii. Și, în sfîrșit, că între acești «frați ai Domnului» și Iisus, Fiul Mariei, raporturile nu erau atît de strînse, cum ar fi trebuit să fie între frații drepecți, frați din același sîn, deoarece, după cum spune Sfîntul Evanghelist Ioan: «ei nici nu credeau într-Insul».

Pe de altă parte, din aceleași texte ale Evangheliilor rezultă că doi din acești așa ziși «frați ai Domnului», Iacob și Iosi, *erau fiii Mariei lui Cleopa*, denumită în repetate rînduri, cînd «Maria, mama lui Iacob cel Mic și a lui Iosie (Iosif)» (Marcu, cap. XV, vers. 40), cînd «Maria, mama lui Iosie» (Marcu, vers. 47, același capitol), cînd «Maria lui Iacob»¹¹ (Luca, cap. XXIV, vers. 10), cînd «cealaltă Marie (Matei, cap.

11. Supoziția că acest Iacob, citat de Luca, fără vreo altă determinare, ar putea fi soful și nu fiul acestei Mariei, e fără nici un temei evanghelic și pornită doar din tendința pe care o au unii dintre exegeții apuseni, catolici și protestanți — de a despica firul în patru și a face din orice text al Evangheliilor motiv de discuții și dispute. Acest Iacob e bine cunoscut în Evangheliile, citat în repetate rînduri, atît între «frații Domnului» cît și ca fiu al Mariei lui Cleopa, cînd împreună cu Iosif, cînd singur; cînd

XXVIII, vers. 1), cînd «sora mamei lui Iisus — Maria lui Cleopa» (Ioan, cap. XIX, vers. 25). Deci despre acești doi din cei patru «frați ai Domnului», enumerați de Evangheliile, Iacob cel Mic și Iosie, se știe precis că nu erau frați dreپți ai Mîntuitorului, ca fiii ai Sfintei Fecioare, ci ai acestei Marii a lui Cleopa, denumită și soră a Maicii Domnului. Sub ce titlu i se atribuie calificativul de «soră a Maicii Domnului» acestei Marii a lui Cleopa, rămîne de văzut și de precizat. În orice caz, ipoteza că aici ar putea fi vorba de o soră reală, de o soră de sînge a Sfintei Fecioare e și gratuită și absurdă, ea contravenind atît datelor Sfintei Tradiții, referitoare la nașterea Sfintei Fecioare, cît și spiritului și datelor Evangheliei. Și e de mirare că în discutarea ei s-au lansat teologi și exegeți de marcă din lumea romano-catolică, precum *Lagrange*, *Prat* și *Fillion* (*op. cit.*, vol. I, p. 38), cărora li s-a afiliat și prof. *Vasile Gheorghiu*, ale cărui considerente le-am expus anterior. Fiindcă, dacă Sfînta Fecioară Maria este copilul căpătat la vîrstă tîrzie de părinții ei, Ioachim și Ana, cum învață Biserica și conglăsuiește unanim Sfînta Tradiție, cum și cînd mai puteau să aibă aceștia o a doua fiică, pe care s-o cheme tot Maria? Iar dacă aveau deja o fiică, anterioară decî Sfintei Fecioare, ce rost mai avea această a doua fiică, dorită și căpătată la o vîrstă atît de tîrzie, încît nici n-au putut-o îngriji și au fost siliți s-o încredințeze templului spre îngrijire și creștere? Și e de mirare că o astfel de ipoteză, născută dintr-o «pedantă puricare» a textului — iertată să-mi fie vulgaritatea expresiei — de la Ioan, cap. XIX, vers. 25, despre Maria, «sora mamei lui Iisus», a fost totuși acceptată ca posibilă și discutată de un *Fillion* (*op. cit.*, vol. I, pp. 382-383) și comentată pe larg de un *Lagrange* (*L'Évangile selon saint Matthieu*, pp. 78-80, 86), deși acceptarea ei pune la îndoială, dacă nu anula chiar, învățătura atît de scumpă teologiei catolice despre imaculata concepție a Maicii Domnului. După cum e și mai de mirare că din lagărul protestant s-a cheltuit atîta erudiție și s-a pus atîta pasiune pentru a scoate din această Marie un alt personaj decît cel indicat și bine precizat de Evangheliile, adică Maria lui Cleopa, mama lui Iacob și a lui Iosie. Căci în textul de la Ioan, adaosul «Maria lui Cleopa» după «sora mamei Lui» (adică a lui Iisus), are o semnificație atributivă și nu una enumerativă, indiferent dacă textul Evangheliei e punctat cu virgulă sau fără virgulă, după cuvintele «sora mamei Lui». Căci această Marie de la Ioan (cap. XIX, vers. 25) e aceeași cu «cealaltă Marie» de la Matei (cap. XXVIII, vers. 1), sau cu «Maria, mama lui Iosie» din Matei (cap. XXVII, vers. 56) — sau «Maria lui Iacob»¹² de la Luca (cap. XXIV, vers. 10)

simpliciter Iacob, cînd Iacob cel Mic, același în toate aceste ipostase. Ca «soț» al Mariei ar fi un personaj nou, brusc apărut, ca un fel de «Deus ex machina», anume se pare pentru a da de lucru... exegeților prea exigenți!

12. Obiecțiunea că Evangheliile fiind scrise în limba elină, nu erau supuse felului de exprimare al limbii ebraice, e fără obiect. Fiindcă deși scrise în limba greacă, Evangheliile erau gîndite în cea ebraică, din care erau doar traduse în cea elină. De aceea multe din locuțiunile ebraice, proprii felului de a gîndi și a se exprima al iudeilor, își găsesc cu greu corespondentul lor exact în limba greacă, din care cauză Evangheliștii simt nevoia de a adăuga, alături de textul grec, și corespondentul ebraic.

și aceeași cu «Maria, mama lui Iacob cel Mic și a lui Iosi» din Marcu (cap. XV, vers. 40), și aceeași cu «Maria lui Cleopa» din Ioan (cap. XIX, vers. 25). Cine este această Marie a lui Cleopa și prin ce împrejurare fiii ei, Iacob și Iosi, sînt numărați între «frații Domnului» și sînt mereu în compania Maicii Domnului, sînt «casnicii» ei și ai lui Iisus (Matei, cap. XIII, vers. 57), împreună cu Iuda și Simeon, rămîne să precizăm. Deocamdată un lucru e cert și deplin atestat de textele evanghelice, că doi dintre «frații Domnului»: Iacob cel Mic și Iosi, nu sînt frați drepec ai Mîntuitorului, ca fii ai Sfintei Fecioare, ci sînt fii ai acestei Marii a lui Cleopa, care se găsește în preajma Domnului atît la Răstignire cît și la Înviere.

Cine era acest Cleopa, și prin ce împrejurare fiii lui ajung «frații ai Domnului» și «casnicii» Lui? După o veche tradiție, el era sau frate cu Iosif, sau cumnat cu dînsul, ținînd în căsătorie pe această Marie, soră a lui Iosif. Deci, și într-un caz și într-altul, fiii lui erau veri primari cu Mîntuitorul, iar soția lui, sora lui Iosif, cumnată cu Maica Domnului. Cum în limba ebraică același cuvînt designează și pe soră și pe cumnată, nu e de mirare ca Evanghelistul Ioan să-l fi întrebuințat ca atare, fără să mai fi fost necesară vreo altă explicație, neuzitată de altfel în stilul concis al Evangheliei, și fără să se fi gîndit că prin aceasta ar aduce vreun prejudiciu situației singulare pe care o are Maica Domnului, în chiar cuprinsul Evangheliei sale. De altfel, procedeul acesta e comun la mai toate popoarele, în toate limbile, și e frecvent și la noi, unde cumnatele își zic, adesea, între ele, «surori», deși avem termeni deosebiți pentru fiecare din aceste două grade de înrudire. Este deci bine stabilit că doi din acești așa ziși «frați ai Domnului»: Iacob și Iosif, nu sînt frați drepec, ci veri primari ai Domnului ca fii ai acestei Marii a lui Cleopa.

Rămîn însă ceilalți doi din acești «frați ai Domnului», Iuda și Simeon, a căror proveniență genetică nu este indicată în Sfintele Evanghelii, dar a căror mamă nu mai poate fi nici într-un caz mama lui Iisus, o dată ce pentru doi din grupul celor patru inși, citați de Evangheliștii Matei și Marcu ca «frați ai Domnului» s-a stabilit, pe baza textelor evanghelice, o altă filiație maternă; iar pe baza Sfintei Tradiții și filiația lor paternă. Rămîne doar să se vadă în ce calitate acești doi fii ai Mariei lui Cleopa se găsesc în anturajul, fie al Mîntuitorului, fie al Sfintei Fecioare, fie al celorlalți doi «frați ai Domnului», Iuda și Simeon, fiind denumiți chiar «casnici» ai Domnului, deci *cohabitînd* cu Dînsul, amănunt care indică un raport de permanentă legătură și mult mai strînsă decît cea a unei simple înrudiri familiale. Acest element al *cohabitării*, al trăirii sub același acoperămint familial, care e casa, locuința, este cu mult mai important și mai esențial în lămurirea aces-

În ce privește gradul de înrudire de «văr», pentru care limba elină are un cuvînt propriu: ἀνεψιός, el este folosit o singură dată în Noul Testament, de Apostolul Pavel, în Epistola către Coloseni IV, 10, pentru a designa pe Marcu «văr al lui Barnaba» (Fillion, *op. cit.*, vol. I, p. 381). În rest se folosește expresia de «frați» sau cea generică de «rudenii».

te probleme, decât toată acea savantă despicare filologică a termenilor «dintre «frați» și «veri», de care s-a făcut atita caz și pe care s-a pus accentul principal în lămurirea ei. Și e de mirare că asupra lui nu s-a insistat mai mult din partea exegeților noștri, lucru pe care-l vom face în acest studiu, căci el conține, în mare parte, cheia problemei.

În prealabil trebuie să vedem sub ce titlu și în ce calitate ceilalți «doi frați ai Domnului», Iuda și Simeon, se găsesc în grupa «fraților Domnului», în anturajul Sfintei Fecioare, și sînt prezenți în viața casnică și cea publică a Mîntuitorului. Evident, de pe o altă poziție și cu altă îndreptățire decât a lui Iacob și Iosi, fiii Mariei lui Cleopa. E drept că Evangheliile canonice nu ne dau nici un indiciu asupra filiației lor, fie materne, fie paterne. Intrucît ei se găsesc însă în anturajul Sfintei Fecioare și al lui Iisus, și sînt denumiți și ei «casnicii Domnului» — locuind sub același acoperămint și făcînd parte din aceeași familie cu Domnul, ei nu pot fi decât *fii ai lui Iosif*, singurul titlu care le acorda atît dreptul de cohabitare cu Iisus și cu Sfînta Fecioară, ca și cel de «frați ai Domnului». Frați vitregi, cum li se zice în terminologia familiară, sau «demi-frați», dar totuși frați, și deci cu mai multă îndreptățire de a se numi «frați ai Domnului» decât ceilalți doi: Iacob și Iosif, care, numai veri ai Domnului, se prenumără și ei între «frații Domnului». Că această denumire comună de «frați ai Domnului» este înlesnită și de considerentul lingvistic, că, în limba ebraică, sau aramaică, în uz pe vremea compunerii Evangheliilor, același cuvînt: «*ah*» sau «*ahh*» designa nu numai pe frați, dar și pe veri și pe nepoți, cum atestă știința filologică, e un adevăr necontestat¹³. Dovezi concludente în această privință ne oferă cu prisosință Sfînta Scriptură a Vechiului Testament, «în care se numesc frați nu numai cei ce se trăgeau din aceeași părinți, ci și toți cei ce erau de o vîrstă și aparțineau aceleiași familii, așadar și cumnații (respectiv și cumnatele, n. pr.), și tot așa și verii primari și secundari (nepoții, n. pr.). Cf. Gen. XIII, 9; XIV, 16; XXIV, 48; XXIX, 12 și 15; Cronici XXIII, 22 și altele. (După prof. Vasile Gheorghiu (*op. cit.*, vol. II, pp. 431-432). Aceasta, fără să se mai facă acele savante incursiuni filologice, pînă în limbile sanscrită și zendă, spre a se sesiza același fenomen, cum face, spre exemplu, *Léonce de Grand-maison*, în al său «*Jésus-Christ*», vol. I, p. 310, citînd la rîndu-i pe *Alfred Durand*, art. «*Frères de Seigneur*», din «*Dictionnaire de la foi Catholique*», vol. II, pp. 131-148.

Lucrul acesta era atît de curent și de firesc pentru Evangheliști, ca și pentru primii creștini, contemporani vieții pămîntești și familiale

13. În ce privește aserțiunea curentă în lumea protestantă, că «pururea feciorie» a Maicii Domnului, ca și cultul adresat ei, s-a dezvoltat tîrziu în Biserica creștină, ea fiind străină perioadei primare, postapostolice, a creștinismului, ea e contrazisă de prezența în cea mai veche formă de liturghie pe care o cunoaștem, *liturghia Sf. Iacob*, a cultului Sfintei Fecioare, căreia i se dedică această formulă de cinstire iperdulică: «Mai întîi de toate, facem amintirea Prea Sfintei, Prea Curatei Fecioare, Prea Fericeitei Maici a lui Dumnezeu; în amintirea ei și pentru prea curatele și sfintele sale rugăciuni: Doamne Dumnezeule, miluiește-ne pe noi» (vezi Pr. prof. Petru Rezuș, în revista «*Ortodoxia*», anul 1950, nr. 4 p. 555).

a Mântuitorului, încît ei n-au simțit nevoia să dea vreo explicație asupra provenienței sau felului de înrudire a acestor «frați ai Domnului», a căror menționare în diferitele episoade, în care ei apar în decursul relatării evanghelice, nu le creaa nici o dificultate sau stare de contradicție, în a vorbi, pe de o parte, de nașterea miraculoasă prin «umbrirea Sfîntului Duh» a lui Iisus, din Fecioara care «nu știa de bărbat», iar pe de altă parte de «frații și surorile Domnului».

După convingerea intimă a Evangheliștilor, formată din știința lor proprie, sau din cea primită de ei, prin predanie, de la Sfîntii Apostoli, sau de la Sfînta Fecioară însăși, cum va fi fost cazul cu Luca¹⁴, «doi din acești frați ai Domnului»: Iacob și Iosif, erau *fiii Mariei lui Cleopa*, cum *explicit* spun toți Evangheliștii, iar doi: Iuda și Simeon, *fii ai lui Iosif*, soțul legal al Sfîntei Fecioare și părintele putativ (crezut) al Mîntuitorului, cum *implicit* rezultă din aceleași texte ale Evangheliilor. Reținerea, sau mai corect zis: *omiterea* Evangheliștilor de a menționa apartenența paternă a acestor doi fii ai lui Iosif-Logodnicul, cum îl numesc Mineele noastre, Iuda și Simon, se poate explica în două feluri, ambele la fel de plauzibile: sau că n-au avut *ocazia* să o facă, sau că n-au simțit *nevoia* să o facă. Pentru Evangheliști «frații Domnului» nu constituiau o problemă, ci o *realitate de fapt*. Ea a devenit o problemă numai din momentul în care, în patrimoniul tradiției bisericești, s-au infiltrat și au devenit active elemente ca tendințe iudaizante, de care abundă evangheliile apocrife.

Pentru mulți dintre creștinii proveniți dintre iudei, și care acordau lui Iosif, soțul legal al Sfîntei Fecioare, un loc preponderent în iconomia Întrupării, întrucît după ei, conform concepției iudaice, numai prin el se putea stabili filiația davidică a Mesiei-Hristos, acești «frați ai Domnului» erau fii ai lui Iosif, proveniți din o căsătorie anterioară celei cu Sfînta Fecioară, sau chiar din cea cu Sfînta Fecioară, după Nașterea Mîntuitorului, cum afirmau unii dintre ei. Și dacă părerea din urmă, profesată de cercurile iudaizante extremiste-ebionitice, era categoric respinsă de creștinii dintre iudei, total integrați noii religii, ca contrare Evangheliei și iconomiei Întrupării Domnului, cea dintîi era admisă și împărtășită de mulți dintre creștinii epocii primare a Bisericii. Între cei ce o adoptă sînt nume ilustre dintre scriitorii și Părinții Bisericii, ca: Justin Martirul, Clement Alexandrinul și Origen, Irineu și Epifaniu, Eusebiu al Cezaarei și Fericitul Augustin, Grigorie de Nisa, Ciril al Alexandriei și Sf. Ioan Hrisostom, ca să nu-i citez decît pe aceștia. Unii dintre ei aveau doar rezerve asupra numărului acestor fii, și, mai ales, asupra faptului dacă toți cei patru «frați ai Domnului» sînt și fiii lui Iosif, sau numai doi dintre ei, ceilalți avînd altă proveniență paternă decît cea a lui Iosif¹⁵. Părerea că cel puțin doi dintre «frații Domnului» erau fiii lui

14. După Sf. Tradiție, Sf. Evangelist Luca a stat, după răstignirea Mîntuitorului, mult timp în preajma Maicii Domnului, de care s-a despărțit atunci cînd l-a însoțit pe Apostolul Pavel în călătoriile sale misionare.

15. La aceasta cred că se referă aserțiunea lui Ferdinand Prat, *Jésus Christ*, vol. I, p. 539, ca și cea a lui Fillion, *op. cit.*, p. 782, că Sf. Ioan Hrisostom ar fi revenit ulterior asupra părerii că: toți «frații Domnului» erau fiii lui Iosif. Faptul că Sf. Ioan Hrisostom

Iosif, era curentă primilor creștini, unii dintre ei știind-o ca o realitate *de fapt*, alții acceptînd-o ca firească, întrucît ea nu contrazice nici Evanghelia, nici predania apostolică, și dădea și explicația, fără vreo urmă de complicație, textelor evanghelice referitoare la «frații Domnului».

Ea a fost consemnată de cel mai vechi scriitor bisericesc, Hegesipp, iudeu convertit la creștinism, trăitor între anii 110 și 180, și de la care avem, între altele, și scrierea cu caracter istoric, intitulată: «Memoriale» — «ὑπομνήματα» — în care el «povestește, într-o expunere foarte simplă, tradiția infailibilă a predicăției apostolice», după cum o caracterizează Eusebiu al Cezareei, prin care ni s-au și păstrat fragmente din «Memorialele» lui Hegesipp, originalul lor fiind pierdut (Tixeront: *Précis de Patrologie*, p. 97).

După Hegesipp, căruia teologia apuseană îi acordă o deosebită importanță, fiind socotit ca un «istoric bine informat» și «a cărui mărturie este de primă valoare» — și «care se interesează în «Memorialele» sale în special de rudeniile lui Iisus» (Ferdinand Prat, *op. cit.*, vol. I, p. 539) — acești «frați ai Domnului» nu erau toți fiii lui Iosif, ci numai doi din ei, Iuda și Simon, ceilalți doi, Iacob și Iosif, fiind fiii Mariei lui Cleopa, care Cleopa era *fratele lui Iosif*, soțul legal al Sfintei Fecioare. Hegesipp împarte pe acești «frați ai Domnului» în două grupe: una *dauidică*, prin fiii lui Iosif, și alta *levitică*, prin fiii Mariei lui Cleopa (vezi M. I. Lagrange, «L'Évangile selon saint Marc», 2-ème ed., 1923, pp. 86-87).

Această mărturie a lui Hegesipp este extrem de importantă pentru că ea reprezintă redarea obiectivă a celei mai vechi și mai autentice forme a Sfintei Tradiții, referitor la «frații Domnului» și că pentru prima dată, la el apare și denumirea de «verii ai Domnului» — «ἀνεψιός» — dată lui Simeon, fiul lui Cleopa, *fratele lui Iosif* (I. Corely, S.I., în «Dictionnaire Apologetique de la Foi catholique», par I. B. Jaugey, p. 1306). După această mărturie «de prim ordin», cum o numește Prat, știm și putem preciza acum care erau dintre «frații Domnului» — frații Lui vitregi și care «verii Lui primari», după cum știm care este semnificația epitetului de «soră a Maicii Domnului», dat Mariei lui Cleopa, cumnata sa, cu soție a lui Cleopa, fratele lui Iosif.

Încercările exegeților catolici de a identifica pe acest Cleopa, soțul Mariei, mama lui Iacob și Iosif, cu Alfeu, unul din cei 12 Apostoli, și ca atare impropriu de a fi frate al lui Iosif, sînt și forțate și sterile; și e păcat de toată truda și ingeniozitatea pusă la contribuție în acest

numește pe Iacob și Simon «verii Domnului», întrebînd termenul „ἀνεψιός” pentru Iacob și Simon, în Comentarul «Epistolei către Galateni», nu înseamnă că a renunțat la formula «fiilor lui Iosif», pentru ceilalți așa zisi «frați ai Domnului», Iuda și Iosif. De asemenea e gratuită părerea că această schimbare de opinii, Sf. Ioan Hrisostom ar fi făcut-o sub influența criticii aduse de Ieronim lui Helvidius, referitor la problema fraților Domnului. Ieronim își compune scrierea sa la anul 383. Ioan Hrisostom își începe opera sa predicatorială și comentariile cam în aceeași perioadă, cînd era preot la Antiohia (386-397) și e știut că el, care-și documenta, cu minuțiozitate, părerile, știa să le și susțină. De altfel, Sf. Ioan Hrisostom n-a susținut niciodată că toți «frații Domnului» erau și fiii lui Iosif, ci numai doi dintre ei.

scop. Fiindcă scopul urmărit aici nu e cel al adevărului evanghelic și istoric, ci al unei idei preconcepute referitoare la castitatea absolută a lui Iosif, cu care teologia și exegeza romano-catolică a complicat în chip inutil această problemă a «fraților Domnului» și căreia, pare-se, i-a căzut victimă și teologia noastră academică. De altfel, chiar dintre romano-catolici sînt ațiția, între ei și Ferdinand Prat și Fillon însuși, care recunosc că această identificare dintre Cleopa, sau Clopa, soțul Mariei, mama lui Iacob și Iosif, și Alfeu, Apostolul Domnului, este inacceptabilă, fiindcă Alfeu al Evangheliei, provenit din pronunțarea greacă a aramaicului: Halpaî, nu poate fi același cu Cleopa, care este o prescurtare a numelui romanic: *Cleopatrus* (vezi Ferdinand Prat, *op. cit.*, vol. I, p. 542; Fillon, *op. cit.*, vol. I, p. 382).

Pe această linie, fără prea multe tulburări și divergențe, s-a mișcat vechea tradiție a Bisericii, unii dintre creștini socotind pe toți cei patru «frați ai Domnului» drept fiii lui Iosif, avuți anterior căsătoriei cu Maica Domnului, alții numai pe doi dintre ei, în speță Iuda și Simeon, ceilalți doi, Iacob și Iosif, fiind veri ai Lui, ca fii ai lui Cleopa, fratele lui Iosif și ai soției acestuia, Maria, cumnata lui Iosif și a Sfintei Fecioare, sau «soră» a ei, după zisa Evangheliei de la Ioan. *Nici un izvor al tradiției autentice a Bisericii nu-i socoate pe toți veri primari sau secundari ai Domnului.*

Problema s-a complicat însă, schimbîndu-și aproape complet poziția, prin atacul adus contra «pururei-feciorii a Maicii Domnului», de un monah obscur, aparținînd Bisericii Romei, pe nume Helvidius, tocmai în legătură cu prezența, în relatările Evangheliilor canonice, a acestor «frați ai Domnului». Helvidius, căruia i s-a adăugat monahul *Iovinian*, și chiar un episcop *Bonose*, al Sardicei, pendinte de Scaunul Romei, re'ua vechea teză eretică contra virginității perpetue a Maicii Domnului, pe altă bază decît cea ebionitică. Atacul lui era îndreptat, în primul rînd, contra tendinței ascetice furișate în creștinism, care tendință dădea prioritate celibatului asupra căsătoriei, și atribuia stării de virginitate, masculină sau feminină, o stare de virtute superioară celei familiale, deși căsătoria, în creștinism, era o Taină, care nu adumbrea și nici nu diminuea cu nimic puritatea evanghelică a viețuirii creștine.

Și întrucît perpetua virginitate a Sfintei Fecioare era socotită ca «pîrgă a fecioriei» și exemplu al celei mai înalte forme de viețuire creștină, contra acestei virginități perpetue a Sfintei Fecioare și-a îndreptat Helvidius atacurile sale. În deosebire de vechea erezie a ebioniților și anticomarianiților, care stăteau pe poziția că Iisus era fiul natural, provenit din căsătoria consumată între Iosif și Sfînta Fecioară, dar că ceilalți «frați ai Domnului» proveneau din o căsătorie anterioară a lui Iosif, Helvidius afirma că toți acești «frați ai Domnului» erau fiii lui Iosif proveniți din căsătoria sa cu Sfînta Fecioară, din care Iisus fusese doar «primul născut», urmat de toți ceilalți «frați ai Săi», citați de Evanghelii. Teza lui Helvidius era și abilită și insidioasă. Căci el nu vedea în această naștere a altor fii ai Sfintei Fecioare, în afară de Iisus, vreo diminuare a demnității ei, și a constării ce i se

cuvine ca «Maică a Domnului», întrucit starea de căsătorie nu constituia o stare de nedemnitate și în același timp era respectat și principiul mesianic, al nașterii din o fecioară a Mesiei, deoarece, cea care născuse pe Mântuitorul era *fecioară*, la Nașterea Lui.

Vechea erezie ebionitică și antidicomarianică, împărtășită, de altfel, de cercuri foarte restrinse dintre creștini, fusese categoric respinsă și magistral combătută de Origen, care spune lămurit: «Hi filii, qui Ioseph dicebantur, non erant orti de Maria, neque est ulla Scriptura, quae ista commemoret» (Origen, «Contra Celsum», I, L. 7, apud Ferdinand Prat, *op. cit.*, p. 535). Noua erezie a lui Helvidius a fost energic combătută de *Fericitul Ieronim*. Opinia aceasta a lui Helvidius, izolată la început și inaccesibilă, atit prin îndrăzneala cit și prin absurditatea ei, a căpătât amploare și relief tocmai prin pășirea în arenă a lui Ieronim, care, cu temperamentul lui fugos, înfruntă pe Helvidius, în scrierea sa: «Adversus Helvidium, de Mariae virginitate perpetua» apărută în anul 383. Apărind virginitatea perpetuă a Sfintei Fecioare, *Fericitul Ieronim* scrie, înfruntând pe Helvidius: «Tu dicis Mariam virginem non permansisse (post partum); ego mihi plus vindico: Ioseph ipsum virginem fuisse per Mariam». Ceea ce, în traducere ar fi: «Tu zici că Maria n-a rămas virgină (după Nașterea lui Iisus, n. pr.). Eu însă pretind mai mult, că însuși Iosif a fost virgin, din pricina Mariei».

Părerea aceasta, lansată de Ieronim în focul polemicii, și îmbrățișată de majoritatea comentatorilor și exegeților romano-catolici, a transformat problema «fraților Domnului», de la care pornise Helvidius, nu atit în cea a perpetuei virginități a Maicii Domnului, cit în aceea a virginității absolute a lui Iosif-Logodnicul, cum îl numesc Mineele noastre, și din care teologia romano-catolică a început să facă nu numai un element central al problemei, dar și o gravă alunecare dogmatică.

În deosebire de Ieronim, nici Sfintul Ambrozie al Mediolanului și nici Epifaniu, care interveniseră și ei în discutarea problemei, respingând erezia lui Helvidius, și apărind «pururea feciorie a Maicii Domnului», nu vorbesc și nici nu amintesc de «fecioria» lui Iosif. De aceea, în sinul teologiei catolice s-au afirmat, de la început, două atitudini în această privință: una, cea temperată și ortodoxă, a lui Epifaniu, care, apărind virginitatea perpetuă a Maicii Domnului, nu o includea și pe aceea a lui Iosif, alta, cea inspirată și patronată de Ieronim, care o includea, punând pe ea un accent străin spiritului și conținutului Evangheliilor (vezi Fillion, *op. cit.*, p. 381. Remarca din ultimul rând ne aparține, fiind străină lui Fillion, care acceptă și el părerea lui Ieronim). Lui Epifaniu i se reproșa chiar că, adoptând ca certă mărturia lui Hegesipp asupra «fraților Domnului», ca fii ai lui Iosif, s-a lăsat influențat de Origen, — «marele Origen», cum ține a-l numi, între ghilimele, Lagrange, în disputa cu Loisy, asupra acelorași «frați ai Domnului», cu intenția vădită de a-l dîmîna, tocmai din cauză că și Origen vedea în doi din «frații Domnului» fii ai lui Iosif (Lagrange, «Evangile selon saint Marc», p. 71, ed. III). Și totuși, marelui Origen (fără ghilimele), care nu accepta virginitatea absolută a lui Iosif, atribu-

indu-i doi din cei patru «frați ai Domnului», îi datorăm cea mai firească, mai profundă, mai evanghelică și mai ortodoxă apărare a «perpetuei virginități a Maicii Domnului», apărare valabilă și contra lui Helvidius, ca și contra tuturor ereziilor de mai târziu, în acea remarcă făcută de dînsul: «Căci e de neconceput ca trupul virginal al Mariei să mai fi suportat contactul unui bărbat, după ce Spiritul Sfînt se sălășluisese într-însa și puterea Celui Prea Înalt o umbrise» (citată după Prat, *op. cit.*, vol. I, p. 535)¹⁶.

Ridicînd însă problema virginității lui Iosif pe primul plan, problema în sine, a «fraților Domnului», devenea insolubilă, sau se complica în așa măsură, încît ea a devenit cîmpul tuturor speculațiilor, ca și a soluțiilor celor mai neașteptate și mai hazardate. Și aceasta în chip cu totul inutil, deoarece nici un text din Evangheliile și nici un indiciu al Tradiției genuine și autentice a Bisericii nu le justifică. În schimb se ridică o serie de probleme și de dificultăți aproape insurmontabile, care au dăunat și îngreuiat justa soluționare a problemei. Și, mai ales, s-a creat o întreagă Iosifologie, atribuind dreptului Iosif, ca soț al Sfîntei Fecioare, un loc și un rol în iconomia Întrupării, care nu este nici real și nici necesar; pe care Evangheliile nu i-l atribuie, Sfînta Tradiție nu i-l indică, iar dreapta rațiune i-l refuză. Teologia catolică face din însoțirea lui Iosif cu Sfînta Fecioară postamentul unui eșafodaj imaginar și bizar, care frizează bunul simț și încalcă dogmatica creștină. Intemeindu-se pe zisa lui Ieronim că «Iosif trebuia să fie virgin din cauza Sfîntei Fecioare», el a fost ridicat pe același plan grațial cu Sfînta Fecioară însăși, căci «toate ale Sfîntei Fecioare deveneau și ale soțului ei — și, în consecință, «așa după cum Sfînta Fecioară a fost pîrga virginității — pentru femeii, la fel Iosif a trebuit să fie pîrga fecioriei pentru bărbați», așa cum afirmă, între alții, reverendul părinte iezuit, englezul *Henry James Coleridge*, în vasta sa lucrare, în 19 volume: «*Vita nostrae vitae*», apărută în același timp în limbile latină, engleză și franceză, în 1888, și investită cu acel «*Nihi obstat*» al oficialității catolice (*op. cit.*, vol. II, «*L'epreuve de saint Joseph*», pp. 321 și urm.). Reverendul părinte nu face decît să repete, într-o altă variantă, ceea ce spusese corect, ortodox și evanghelic, cu 1600 de ani înainte, marele Origen: «Așa cum Sfînta Fecioară a fost pîrga fecioriei între femei, la fel *Mîntuitorul* Iisus Hristos a fost pîrga fecioriei pentru bărbați» (Origen, «*In Mattheum series*», citată după Prat: *op. cit.*, vol. I, pp. 535-536). O mică dar *catastrofală* schimbare, operată de zelesul iosifolog englez și catolic și, ca el, de alții alții, substituind pe dreptul Iosif, *Mîntuitorului* însuși. Lucrul pare de necrezut și totuși nu-i de mirare, o dată ce Iosif, care în sînul Ortodoxiei și în tradiția venerabilă a Bisericii, nu se bucură nici măcar de atributul de «sfînt», ci doar de cel

16. E de mirare totală inconsecvența de care dau dovadă exegeții apuseni, ca Loisy, Theodor Zahn și consorții, care dacă acceptă părerea lui Origen în ce privește nevirginitatea lui Iosif, nu o acceptă și pe aceea referitoare la virginitatea perpetuă a Sfîntei Fecioare, deși aceasta e întru totul conformă cu textele Sfîntelor Evangheliilor, ca și cu dictatele logicii celei mai stringente și mai elementare.

de «drept», este proclamat, de aceeași teologie apuseană : «Patronul creștinătății», închinându-i catedrale în toate orașele lumii și socotindu-l «mai mare decât toți sfinții și îngerii», «cel mai mare dintre oameni», deși, aici, cel puțin, se încalcă cuvîntul expres al Mîntuitorului, după care «Cel mai mare om născut din femeie este Sf. Ioan Botezătorul» (Luca, cap. VII, vers. 28). Ceea ce iarăși nu-i de mirare, o dată ce, tot ceea ce i se cuvine Sfintei Fecioare îi revine de drept și «sfîntului» său tovarăș de viață — cum argumentează zeloșii iosifologi romano-catolici ; deci, inclusiv și *fecioria perpetuă*. Cu acest ultim atribut, din care Biserica Romano-Catolică vrea să facă un «articol dogmatic», justa soluționare a problemei «fraților Domnului» este nu numai blocată, dar și total derutată. Căci iată o serie de întrebări care se ridică și care rămîn enigme nedelegate și nedelegabile, cu toată ingeniozitatea și truda pe care le pun, pentru elucidarea lor, exegeții și interpreții teologiei apusene.

Și prima întrebare e cea privitoare la Iosif însuși. Dacă el era «un zelos împlinitor al Legii», — ceea ce i-a și atras calificativul de «drept», el era dator să îndeplinească toate obligațiile «Legii Vechiului Testament». Și una din aceste obligații era aceea a căsătoriei, pentru agnisierea de fii dreptmăritori ai lui Iehova și înmulțirea neamului «ales» al lui Israel. Necăsătorirea era o stare de neascultare, iar «nedobîndirea de fii» un blestem, «o rușine în Israel». Aceasta cu atît mai mult cu cît Iosif fiind singura ramură bărbătească din linia davidică, salvată din masacrul lui Irod, tocmai din cauza situației lui umile și deci necunoscute, era dator să continue, prin căsătorie, spița davidică, cu menirea-i mesianică. Fiii lui Israel erau datori, spre împlinirea Legii, să se căsătorească, cel mai tîrziu pînă la 30 de ani, spre a dobîndi fii și urmași în Israel. Ceea ce va fi și făcut «dreptul» Iosif, zelos împlinitor al Legii. Cine-i va fi fost soție, este greu de statornicit — și nici nu-i necesar. «Apocrifile» și mai ales «Istoria lui Iosif Teslarul» dau multe amănunte și precizări și în această privință. Ele sînt «fictive» și «delirante», cum le numea Fericitul Ieronim. Păreră emisă de unii exegeți catolici și protestanți, ingenioși făuritori de spițe genealogice și grade de înrudire, păreră discutată și de prof. Vasile Gheorghiu, că această primă soție a lui Iosif ar fi fost sora mai mare a Sfintei Fecioare, numită tot Maria, e o aberație, fără nici un temei, fie în Scriptură, fie în Sfînta Tradiție.

Căsătorirea lui Iosif era necesară și în vederea rolului ce urma să-l îndeplinească față de Sfînta Fecioară, față de care putea să rămînă numai îngrijitor, adăpost și protector, în calitatea-i de rudenie apropiată și soț de circumstanță, o dată ce satisfăcuse obligația Legii, de a lăsa urmași, și avusese și satisfacțiile unei căsătorii reale și deplin consumate.

Acestei rudeniei apropiate, care avea deja o familie și copii, se gîndeau să-i încredințeze bătrînii Ioachim și Ana pe propria lor fiică, Sfînta Fecioară, care putea fi primită și crescută împreună cu ceilalți copii ce-i va fi avut Iosif. Acest gînd al părinților Sfintei Fecioare nu s-a

îndeplinit, deoarece, între timp, când Sfânta Fecioară avea trei ani ca vîrstă, Iosif rămîne văduv și deci în imposibilitate de a mai putea îngriji și de un alt copil, cînd proprii săi copii erau lipsiți de îngrijirea maternă. De aceea ei au încredințat-o templului, probabil după sfatul rudei mai îndepărtate, Zaharia, preot al templului, rămînînd ca Iosif să-și îndeplinească obligația de a lua sub a sa ocrotire și îngrijire pe Sfânta Fecioară, cînd aceasta, ajunsă la vîrsta nubilă de 14 ani, nu mai putea rămîne la templu, și urma să fie luată de ruda sa, ca logodnică și soție, potrivit aranjamentului făcut de părinții ei și angajamentului luat de Iosif însuși¹⁷.

Fără această convenire de dinainte făcută, de care știau și cei de la templu, în speță «bătrînul Simeon», în permanență slujitor al templului, ca și «proorocița Ana», în grija specială a căroră va fi fost încredințată copila de trei ani și căroră li se dezvăluise și ceva din marea taină «cea din veac ascunsă și de îngeri neștiută», cum glăsuiește una din cîntările noastre liturgice, în vederea căreia se pregătea frageda mlădiță davidică, dată lor spre îngrijire, nu se poate explica nici pețrea de către Iosif a Sfintei Fecioare și nici proorocirea lui Simeon și a Anei, la Intîmpinarea Domnului. Căci doar templul din Ierusalim nu era un fel de bazar oriental, unde putea să vină oricine, rudă sau nerudă, ca să-și aleagă soție sau logodnică.

Care era starea familială a lui Iosif, în momentul cînd vine să ia sub a sa ocrotire, de soț sau logodnic, pe Sfânta Fecioară? Trecuseră deja 10 sau 11 ani de la data de cînd, văduvit de prima sa soție, și în neputință deci de a primi atunci, spre creștere, copila de 3 ani a drepților Ioachim și Ana, rămăsese să se îngrijească și să-și crească proprii săi copii, dintre care, pe doi îi și știm: Iuda și Simon, și poate și una sau două fiice. Pentru îngrijirea și creșterea lor, luase la sine pe soția fratelui sau Cleopa, cel atestat în această calitate de Sfînta Tradiție, și care, văduvă și ea și cu copii, dintre care doi fii, pe care-i știm din textele Evangheliilor canonice, pe nume: Iacob și Iosif, și una sau poate și două fiice: Tamara și Estera, după datele Tradiției. Copiii lui Iosif aveau, la data însoțirii lui cu Sfînta Fecioară, între 11 și 14 ani; cei ai Mariei, cumnata sa, erau, evident, și mai vîrstnici¹⁸. Crescuți laolaltă, frați și veri primari împreună, în aceeași comunitate și atmosferă de familie, ei s-au simțit și s-au socotit frați, după cum au fost socotiți și denumiți «frați» și de cercul extern-familiar, aceasta fără a mai fi necesar acel apel la considerentul lingvistic, foarte just de altfel,

17. Unii dintre exegeți, plecînd de la considerentul că în Orient semnele nubilității apar la fecioare, anterior acestei vîrste, pun prezentarea lui Iosif și logodirea cu Sfînta Fecioară anterior vîrstei de 14 ani; 13 sau chiar 12 ani. Credem că e o exagerare. Vîrsta de 14 ani e cea mai probabilă, conformă de altfel și cu datele tradiției.

18. Cleopa, fratele lui Iosif, care e altul decît cel întîlnit de Mîntuitorul pe calea Emausului, era de mult decedat. El nu apare în nici o relație evanghelică, iar Maria, fosta lui soție, apare întotdeauna singură, deși sub denumirea de «Maria lui Cleopa». Că fiii ei erau mai vîrstnici ca ai lui Iosif, și cu mult mai în vîrstă decît Mîntuitorul, rezultă din faptul că Iacob cel Mic, primul episcop al Ierusalimului, e în vîrstă foarte înaintată cînd preia această însărcinare.

că același cuvânt aramaic : *ahh* îi cuprindea pe toți în aceeași denumire comună de : frate. Considerent lingvistic, care nu-și are valoare reală, decît numai în această comunitate și ambianță de coabitare familială. Amănunt de extremă importanță în delerminarea problemei, căruia nu i s-a dat, după cît știm, accentuarea necesară. Căci nu toate rudeniile Domnului, veri și nepoți, care vor mai fi fost (după tilcuirea diferiților exegeți a textului de la Ioan «a celor ce nu credeau în Iisus»), beneficiau de titulatura de frați, ci numai «casnicii Lui», cum îi numește Mîntuitorul (Ioan, cap. VII, v. 5; Matei, cap. XIII, v. 57). Acest element al «coabitării» acestor frați și veri, sub același acoperămint al locuinței lui Iosif, trebuie avut în vedere, în primul rînd, cînd e vorba de explicat raporturile reale de înrudire și titulatura comună de «frați ai Domnului» ce se dau acestor frați ai lui Iisus, «fiu al teslarului Iosif», cum îl socoteau iudeii, și ne referă Evanghelistul Matei.

În această atmosferă și componență familială intră, ca logodnică și soție, tînăra Fecioară, în vîrstă de 14 sau 15 ani, venită din atmosfera de austeritate și piozitate a templului, spre a da naștere primului și unicului său fiu Iisus, care devine astfel și fiul legal al părintelui Său putativ Iosif, ca și «fratele» celorlalți copii, aflați în aceeași familie, iar Sfînta Fecioară, soră, adică cumnată cu Maria lui Cleopa, cumnata sau sora lui Iosif, pentru același considerent, după care, fiii și nepoții lui Iosif deci frați vitregi — unii, veri primari, alții, cu Iisus sînt numiți «frații Lui», întrucît același cuvînt din limba aramaică designa și pe soră și pe cumnată.

«Prea simplu pentru ca să poată fi adevărat», zice unul dintre comentatorii și exegeții romano-catolici, ca Ferdinand Prat (*op. cit.*, p. 510), sau Lagrange (însuși). Simplu, dar acesta este adevărul, așa cum rezultă din Evangheliile canonice, ca și după Tradiția autentică și genuină a Bisericii creștine, fără toate acele ingenioase, savante dar sterile combinații filologice-exegetice, unele din ele fanteziste și deplasate, altele direct absurde, la care se dedau exegeții apuseni, romano-catolici și protestanți, deopotrivă. Primii, pentru a salva cu orice preț presupusa virginitate a lui Iosif; secunzii, pentru a înlătura implacabilul adevăr al perpetuei virginități a Maicii Domnului. Aceștia din urmă stau pe poziția lui Helvidius, cei dintii, pe cea a lui Ieronim. Nici unii, nici alții, pe cea a Evangheliei. Poziția protestantă este impie, anticreștină și absurdă. Cea romano-catolică e cel puțin ciudată, ca să nu-i zic : stranie. Fiîndcă, admisă teza castității totale a lui Iosif, și deci a necăsătoriei lui, anterior celei cu Sfînta Fecioară, rîmîn, după cum am mai spus, nedezlegate și nedezlegabile o întregă serie de probleme în legătură cu acești «frați ai Domnului». În primul rînd, cea a considerării lor ca «veri» ai Domnului. Căci întrebarea e : cu ce drept acești «veri» se numesc «frați ai Domnului»? În al doilea rînd, sub ce titlu locuiesc ei împreună cu Mîntuitorul, sînt «casnicii» Lui, cum îi numește Mîntuitorul însuși? În al treilea rînd, cărui fapt se datorește prezența lor în preajma Maicii Domnului și a Mîntuitorului, în diferitele episoade indicate de Evanghelii? În al patrulea rînd, sub ce titlu își arogă dreptul de a-L deconsilia, sau chiar

de a-L amenința pe Mîntuitorul, cum rezultă din Marcu, cap. III, vers. 21, și din Ioan, cap. VII, vers. 3-5? «Verii Domnului» nu pot beneficia de titulatura de «frați ai Lui», decît numai în cazul cînd unii dintre ei sînt considerați de drept «frați ai Lui», ca fiii ai lui Iosif; căci numai în acest caz denumirea comună de «frați» se poate extinde asupra tuturor celor patru inși, denumiți ca atare de iudei, și indirect, și de Evangheliști. Lucru pe care-l recunosc și toți comentatorii romano-catolici: Lagrange, Fillion, Prat, Cornelly și toți ceilalți. Contrar, Evangheliștii puteau să întrebuișteze denumirea de «ἀδελφοί» și nu cea de «ἀδελφοί».

Dacă toți erau veri ai Domnului, de ce numai pentru doi dintre ei, Iacob cel Mic și Iosi, este indicată proveniența maternă, Maria lui Cleopa, și nu și pentru ceilalți doi — Iuda și Simon? Simpla situație de «veri» ai Domnului, nu explică situația lor de «casnici» ai Domnului, deci de colocatari, sub același acoperămint de familie cu Sfînta Fecioară și cu Mîntuitorul însuși. Numai necesara prezență a mamei lor, în casa lui Iosif, pentru a îngriji de proprii lui fii, implică și explică această cohabitare cu Mîntuitorul, ca și prezența lor, în diferite împrejurări alături de Mîntuitorul, ca și de Sfînta Fecioară. Și iarăși numai calitatea unora dintre ei de «frați vitregi», dar totuși frați, și încă frați mai mari, le putea conferi pretenția, dacă dau și dreptul unei crezute autorități asupra «fratelui mai mic», pe care voiau să-l cenzureze, ba și să-l molesteze, cum rezultă din citatele din Marcu și Matei.

Încercările exegeților romano-catolici de a explica această strînsă legătură de înrudire cu Mîntuitorul și cu Sfînta Fecioară, prin Sfînta Fecioară însăși, și un prin Iosif, făcînd din Maria lui Cleopa o soră mai mare a Sfîntei Fecioare, cum convin cei mai mulți dintre comentatorii romano-catolici, ba încă de *a o mărita de două ori*, o dată cu un oarecare Alfeu, din tribul lui Levi, din care căsătorie are pe Simon și Iuda, și a doua oară cu Cleopa, fratele lui Iosif, din care căsătorie are pe Iacob și Iosi, cum propune Prat (*op. cit.*, vol. I, pp. 141-142) sînt arbitrare, fanteziste, dacă nu de-a dreptul ireverențioase. Și acestea toate din același permanent motiv, de a scoate curată și nealterată pre-supusa virginitate a lui Iosif.

Vom discuta, poate într-un alt studiu, dedicat anume Sfîntei Fecioare și «Dreptului Iosif», rolul și locul real care-i revine acestuia în iconomia Întrupării și în raport cu persoana Mîntuitorului. Deocamdată tîm să elucidez aici o altă față a problemei în legătură cu persoana lui Iosif, ca soț legal al Sfîntei Fecioare și părintele crezut al Mîntuitorului. E chestiunea vîrstei lui, avută la data cînd devine soț legal al Sfîntei Fecioare. După evangheliile apocrife, în special «Protoevangheliul lui Iacob», care s-a bucurat de un nemeritat credit în vechile cercuri creștine, ca și după «Pseudo-Evanghelia lui Matei», în mare măsură în cercurile iudaizante, Iosif ar fi fost în vîrstă de 90 și chiar de 95 de ani, cînd se însoțește cu Sfînta Fecioară, vîrstă care s-a strecurat și în «Sinaxarele» Mineelor noastre. Vîrstă care se deosebește întrucîtva de cea dată de «Istoria lui Iosif Teslarul», care, descriind cu multe amănunte moartea lui Iosif, spune că el avea atunci vîrsta de 111 ani, Mîntuitorul

însuși fiind atunci în vîrstă de 18 ani (Fillion, *op. cit.*, vol. I, pp. 375 și 379, nota). Evident că aceste cifre sînt exagerate, fiindcă Iosif trebuia să aibă, la însoțirea cu Sfînta Fecioară, vîrsta virilă, capabil de a fi socotit soț procreator al Fiului Sfîntei Fecioare, căreia îi oferea, astfel, *acoperămîntul legal*, ferind-o de suspiciunile celor ce erau străini de marele mister al nașterii feciorelnice și miraculoase. Această vîrstă de totală decrepitudine făcea, de altfel, pe Iosif impropriu, rolului ce i-l acordă Evangheliile canonice, de a îngriji de Sfînta Fecioară și de Fiul său, ca și de drumurile pe care le avea de făcut, ca ducerea la Betleem pentru recensămînt, ca și pentru fuga în Egipt, reîntoarcerea la Nazaret, ducerea la Ierusalim, cînd Iisus avea 12 ani, și cînd Iosif era încă în viață. Dar dacă vîrsta înaintată, atribuită lui Iosif de cercurile creștine din Orient, ca o contrapondere față de tendințele iudaizante, care făceau din Iosif părintele *natural* al Mîntuitorului, era și exagerată și total improbabilă, tot atît de exagerată și improbabilă apare tendința din Biserica occidentală de a vedea în Iosif pe «tînărul imberb» de 25 de ani, care se păstrase cast, potrivit «rînduiei cea din etern preordonată de Providență, în vederea Întrupării», și vine să-și unească propria sa virginitate celei a Sfîntei Fecioare, pentru a da «cadrul pur și virginal în care avea să se nască Mîntuitorul». «Căci se cuvenea ca și Sfîntul Iosif să fie demn prin calitățile și virtuțile sale de dubla misiune pe care divina Providență i-o încredințase față de cele două ființe (Sfînta Fecioară și Fiul său, n. pr.) — «cele mai perfecte și mai pure ființe, care au apărut vreodată pe bietul nostru pămînt», cum zice, cu patos predicatorial, Fillion (*op. cit.*, vol. I, p. 374), ca să nu-l cităm decît pe dînsul. Că, după datele Evangheliilor canonice, extrem de sobre în ce-l privește pe Iosif, «este dificil a trasa un portret mai amplu asupra virginalului soț al Sfîntei Fecioare», cum recunoaște, în continuare, același comentator, totuși el adaugă: «O discretă aruncătură de ochi în Sfîntul Matei, ne dezvăluie un suflet de o nebănuită frumusețe asupra celui chemat să fie soț al Mariei și părintele îngrijitor al lui Iisus» — și «să ne facem și o idee exactă despre această augustă *trinitate de pe pămînt*», care a fost familia dreptului Iosif, în care s-a născut și a trăit Mîntuitorul» (Fillion, *op. cit.*, vol. I, p. 374, 375 și 376). Cred că comentatorul catolic hiperbolizează, ca să nu zică că «delirează» de-a dreptul, utilizînd astfel epitetul Fericitului Ieronim, contra apocrifanților, epitet atît de potrivit aici, unde Iosif, «tatăl pămîntesc» al Mîntuitorului, este substituit Tatălui ceresc.

De fapt, vîrsta probabilă a lui Iosif în momentul însoțirii sale cu Sfînta Fecioară nu putea să fie decît între 45 și 50 de ani, socotînd că avea între 25 și 30 de ani, la prima-i căsătorie, cu cel puțin 5 sau 10 ani, durata acestei căsătorii, în care a avut doi fii și poate și una sau două fiice, și 10 sau 12 ani, după văduvie, în așteptarea luării în a sa îngrijire a Sfîntei Fecioare, așa cum am arătat mai pe larg anterior. Ceea ce, în total, dau 45 sau 50 de ani, vîrsta pe care i-o dă, de altfel, și vechea iconografie bisericească, care, în cea mai mare parte, îl prezenta sub această înfățișare a vîrstei. De altfel, ambele poziții și

cea a orientalilor, cu «bătrînețea decrepită» a lui Iosif, ca și cea cu «tine-rețea reținută» a occidentalilor, au la temelie un substrat de impuritate sexuală, nepotrivită cu gravitatea problemei. Orientalii aveau cel puțin o scuză: contrabalansarea tendințelor iudaizante strecurate în Evan-ghelele apocrife. Occidentalii, nici una». Sau, dacă aveau una, era și gra-tuită și impie. Orientalii apărau virginitatea Sfintei Fecioare prin virili-tatea stinsă a lui Iosif. Occidentalii apărau mai degrabă virtutea meri-torie și biruitoare a soțului cast și tânăr. Impresia care se desprinde din toată această atitudine a comentatorilor romano-catolici este că ei nu căutau să apere atât virginitatea nepătată și necontestată a Sfintei Fecioare, cât pe cea a lui Iosif, de nimeni atestată, decît doar «de consensul unanim al Bisericii Catolice», cum zice unul dintre comentatorii catolici. Dacă acest «consens unanim catolic», de dată tîrzie, chiar în Occident, poate constitui un argument valabil în cauză! Cît de șubredă și de neevanghelică este această poziție a teologiei catolice, rezultă din chiar ceea ce ei numesc «sfînta probă» la care a fost supus Iosif, cînd a aflat de starea de sarcină a Sfintei Fecioare. Tulburat de această stare a logodnicii sale, cum spune Evanghelistul Matei, «Iosif a voit să o lase într-ascuns spre a nu o supune oprobiului public sau rigo-rilor legii, în caz de divulgare din parte-i. Fără a vedea în această hotărîre reacția firească a unui logodnic, cvasisoț, derutat și decepționat, Iosif, om drept fiind, s-a hotărît să o lase într-ascuns — nu pentru acest motiv, firese și omenesc, cum lasă a se înțelege Sfîntul Evanghelist Ma-tei, ci pentru cu totul alte considerente, cu mult mai înalte decît cele meschine și impure omenesci. Dreptul Iosif, «om pios fiind, s-a socotit nevrednic de a mai sta ca logodnic sau soț, alături de Fecioara, care purta în sine sămînța generatoare de la Duhul Sfînt — cum afirmă între alții același Coleridge (*op. cit.*, pp. 311-312), «nevoind să-și ia asupra-și imensa responsabilitate de a lucra și a apărea ca părintele natural al Celui ce se năștea în chip miraculos». Și aceasta înainte ca Iosif să fi fost vestit de înger, prin vis, că «ceea ce purta Sfînta Fecioară în sîn de la Duhul Sfînt este».

Sau că, după o altă supoziție, «Iosif, drept și generos fiind», și neputînd bănuî că Sfînta Fecioară a putut, cu bună știință, comite o astfel de transgresiune morală, «s-a hotărît să o lase *liberă* pentru a se putea însoți cu acela care va fi fost autorul faptului!»! O astfel de părere aberată o văd emisă și discutată pe larg, de nimeni altul decît de «marele» Lagrange, «titanul exegeticii», cum i s-a zis, care scrie textu-al: «Iosif era un om drept... Ce să facă însă? Să o repudieze public», «să-i dea, într-ascuns, un «libellum repudii», fără dată, contînd că autori-tatea publică n-ar interveni? Dar scandalul public nu era, astfel, decît amînat. Procedeu cel mai potrivit era acela de a fi socotit pe Maria însărci-nată de un altul! Afecțiunea pentru ea, bunătatea sa, care-l împiedecau să o predea judecății publice, a putut să-i sugereze cel puțin circumstanțe atenu-ante și chiar scuzabile. El a putut presupune că logodnica sa fusese silită, la o altă căsătorie, de către părinții săi (?!). Și dacă el, din virtute, ceda din dreptul său, și se dădea la o parte, dădea libertate logodnicii sale,

fără a o expune dezonoarei, lăsînd astfel celuiilalt posibilitatea de a-și îndeplini datoria, luînd-o în căsătorie» (Lagrange, *Evangile selon saint Mathieu*, p. 20¹⁹). La asemenea combinații și supoziții strănii sînt siliți a apela exegeții romano-catolici, chiar cei mai cu autoritate dintre ei, cum e socotit Lagrange, spre a apăra teza virginității lui Iosif, cu care ei au complicat și au blocat justa dezlegare a problemei «fraților Domnului». Ei merg pînă acolo încît, apărînd presutpusa virginitate a lui Iosif, ofensează virginitatea necontestată a Sfintei Fecioare. Căci simpla punere în discuție a unei astfel de supoziții constituie o ofensă pentru puritatea Sfintei Fecioare și a însoțirii ei cu Iosif. Aici nu e vorba de afirmarea și apărarea castității perfecte a lui Iosif, din timpul însoțirii lui cu Sfînta Fecioară, și nici de aceea, cînd, după moartea primei sale soții, se pregătea pentru luarea sub a sa ocrotire a Sfintei Fecioare, castitate de la sine înțeleasă și unanim acceptată. Ci de acea *castitate totală și virginală a lui Iosif*, care excludea proveniența paternă a celor doi frați vitregi ai Mîntuitorului: Iuda și Simeon. Și nu-i de mirare dacă Biserica și teologia catolică, mergînd și persistînd pe acest drum, vor ajunge să ridice la rangul de dogmă și să proclame «ex cathedra» această presupusă virginitate a lui Iosif, așa cum au ajuns să o proclame, recent, pe cea a asumptiei corporale, prin propriile-i mijloace, a Sfintei Fecioare.

Pînă atunci asistăm la aceste exerciții și tatonări exegetico-filologice, cu care Biserica Romano-Catolică a complicat problema «fraților și surorilor Domnului», care, după Evangheliile canonice și tradiția autentică și nedezmîntită a Bisericii, nu-și are decît o singură dezlegare valabilă: doi dintre «frații Domnului», Iuda și Simon, sînt fiii lui Iosif, și deci frați vitregi ai Mîntuitorului; iar ceilalți doi: Iacob cel Mic și Iosi, ca și «surorile Lui», citate de Evangheliile, verii și verișoarele Lui, ca fii și fiice ale Mariei lui Cleopa, sora lui Iosif, și cumnata Sfintei Fecioare, care, locuînd împreună, în aceeași atmosferă și comunitate de familie, beneficiază cu toții și de denumirea comună de «frați și surori ale Domnului».

Așa este ortodox și evanghelic. Și acesta e și *adevărul*.



19. Apelul pe care Lagrange îl face la frumoasa imagine a Sfîntului Ioan Hrisostom, care, zice Lagrange, trebuie ridicată aici, la principiu, și aplicat în toată extinderea sa, că Iosif se comporta în această împrejurare, deasupra prevederilor și rigorilor Legii Vechi, deoarece grația era deja prezentă în lume și deci și în Iosif, o dată ce Cuvîntul își începuse întruparea, în sînul Sfintei Fecioare, e impropriu. «Căci așa după cum soarele, zice Hrisostom, înainte încă de a-și arăta razele sale, luminează deja dinainte regiunile luminării sale, la fel Hristos, lumina lumii, din sînul Maicii Sale» (Lagrange, *op. cit.*, p. 15). Acest principiu nu-și are loc și aplicare aici. Altcum, n-ar mai fi fost nici tulburarea lui Iosif, și nici necesară apariția și comunicarea prin vis a îngerului Gabriel, care să-l liniștească și să-l determine să ia de soție pe cea care purta deja, în sînul său, rodul Sfîntului Spirit.

Magistrand Chițu I. Viorel

RAPORTUL DINTRE CULTUL VECHIULUI TESTAMENT ȘI CULTUL CREȘTIN *

I. GENERALITAȚI DESPRE CULTUL VECHIULUI TESTAMENT

Intre religie și cult este o strînsă legătură. Fiecare religie și fiecare confesiune își are cultul corespunzător fondului său religios.

Legătura dintre cultul și religia iudaică este oglindită în Vechiul Testament, carte sfîntă care cuprinde atît ideile religioase cît și formele de cult în evoluția lor, de la creația primului om și pînă la venirea Mîntuitorului. Religia iudaică, așa cum reiese din Vechiul Testament, este prin excelență monoteistă. Credița într-un singur Dumnezeu atotdrept, atotputernic, inefabil, Domnul domnilor și apoi, raportul omului față de Dumnezeu bazat pe teamă, s-a reflectat și în formele de cult ale poporului iudeu.

Cultul Vechiului Testament era în primul rînd un cult de adorație (absolut), adresat numai lui Iahve. Sfînta Scriptură a Vechiului Testament ne face cunoscută și existența unui cult relativ, atunci cînd Dumnezeu grăiește poporului evreu: «Iată, Eu voi pune înaintea ta pe îngerul Meu... Fii cuminte în fața lui și ascultă glasul lui..., de vreme ce numele Meu e întru el» (Exod XXIII, 31).

Cultul era public și privat. Cel public se aducea la templu iar mai apoi și la sinagogă. Cultul privat sau particular, se îndeplinea de către fiecare iudeu în familia sa. Elementul principal al cultului Vechiului Testament era jertfa care avea rostul să acopere, dar mai ales să șteargă vinovăția omului, care greșise înaintea lui Dumnezeu. Primul motiv al instituirii jertfelor a fost acela de a da lui Dumnezeu cultul care I se cuvenea, de a da posibilitate omului să-și recunoască inferioritatea față de Dumnezeu și de a arăta marea Lui față de întreaga creatură¹. Sacrificiul era tocmai limba simbolică a mărturisirii vinovăției sale. Sacrificiile sîngeroase erau socotite cele mai eficace în acest scop, căci prin punerea mîinilor omului pe capul animalului jertfit, acesta avea conștiința că păcatele sale au fost nimicite o dată cu jertfirea animalului². Jertfele erau sîngeroase și nesîngeroase, iar acestea la rîndul lor se subîmpărțeau într-o mulțime de categorii, după natura lor și după ocaziile cu care se aduceau³. Desigur, sîngele țapilor și al taurilor nu putea să șteargă păcatele, dar mulțimea jertfelor de animale mărturisea indirect dorința omului de a se împăca cu

* Lucrare de seminar la cursurile de magisteriu, întocmită sub îngrijirea P.C. Pr. prof. Ene Braniște.

1. Jacques Marchant, *Le Candelabre Mystique*, traduit en français par M. L. Abbé Ant. Ricard, t. VI, Paris, 1864, p. 508.

2. Dr. V. Tarnavschii, *Arheologia biblică*, 1930, p. 519.

3. Vezi mai pe larg, V. Tarnavschii, *op. cit.*, pp. 527-528.

Dumnezeu. Cu timpul, în Vechiul Testament, ritualul aducerii jertfelor a devenit un formalism sever, dar fără nici un conținut. Aducerea jertfelor era în legătură strânsă cu anumite perioade din anul și chiar din ziua liturgică. Anul liturgic la iudei avea aceeași durată ca și anul astronomic, adică 12 luni a 29-30 de zile una, iar la al IV-lea an se intercala luna a XIII-a, numită Veadar. «Ei și-au legat întregul sistem cronologic de schimbarea fazelor lunii»⁴ și nu a soarelui. Inceputul unei luni era determinat de apariția lunii noi. Anul era compus din 53 de săptămâni, iar săptămîna din 7 zile. Dintre zilele săptămîinii, aceea care predomina prin însemnătatea ei religioasă, este ziua Sabatului. Zilele săptămîinii nu aveau numiri speciale, ci se designau prin numărul lor de ordine. Ziua liturgică începea o dată cu apariția lunii pe cer, deci seara (Gen. I, 5; Exod XII, 18; Lev. XXIII, 32), și era împărțită în perioade, ca: dimineața și seara. Alte puncte ale zilei erau: ora VI, care corespundea cu amiază zilei, iar ora IX-a cu ora 3 după amiază. De asemenea, noaptea era împărțită în patru veghi sau străji (cf. I Sam. XI, 11; Jud. VII, 19; Exod XIV, 24). Inceputul strajei a III-a corespundea cu miezul nopții⁵.

În cuprinsul anului liturgic erau o serie de sărbători pe care Dumnezeu le-a instituit pentru poporul ales, în amintirea neîncetată a binefacerilor Sale. Sărbătorile iudeilor se pot împărți în trei clase:

1. Sărbătorile sabatice: Sabatele, lunile noi, anul sabatic și anul jubiliar. Sabatul era ziua de sărbătoare prin excelență. În jurul lui se stabileau toate celelalte sărbători ale iudeilor.

2. Sărbătorile anuale, care stau în legătură cu istoria poporului evreu și cu lucrarea pămîntului: Paștile sau Pasca, Cincizecimea sau Sărbătoarea secerișului, și Sărbătoarea Colibelor.

3. Sărbători care se referă numai la sfințirea zilei. Amintim aici de «Ziua Împăcării», care se ținea cu 10 zile înainte de Sărbătoarea Colibelor. Era ziua de pocăință și expiere a păcatelor comise în cursul anului, de întreg poporul iudeu⁶. Sărbătoarea Purim, care amintea de eliberarea iudeilor de sub perși, și Sărbătoarea Sfințirii templului din Ierusalim, în amintirea curățirii templului de către Iuda Macabeul, au fost introduse în cult după exilul babilonian⁷.

În prima perioadă a Vechiului Testament, locul de desfășurare a cultului public era numai templul din Ierusalim. Aci la templu, se aducea un cult zilnic ce consta din jertfa unui miel de un an ca olocaust, și jertfe de făină, vin, untdelemn și tămîie. Jertfele zilnice erau mult sporite în simbete și zilele de sărbătoare. Ele erau însoțite de cântări de psalmi, de rugăciuni, de citirea unor stihuri alese mai dinainte din Scriptură și de predică⁸. Din imposibilitatea de a participa toți iudeii la cultul de la

4. A. Barrois, *Manuel d'Archéologie Biblique*, t. II, Paris, 1953, p. 172.

5. A. Barrois, *op. cit.*, t. II, pp. 172-173, și Pr. prof. Ene Braniște, *Manual unic de liturgică și tipic* (dactilografiat), București, 1951-1952, p. 304.

6. Despre ritualul ce se desfășura la aceste sărbătorii, vezi mai pe larg la V. Tarnavski, *op. cit.*, pp. 641-657.

7. L. Dennefeld, *Judaïsme*, art. în «Dictionnaire de Théologie Catholique»; t. VIII, 2, col. 1649.

8. L. Dennefeld, *art. cit.*, în dict. cit., t. VIII, 2, col. 1648.

templu, s-a născut cultul sinagogii. La început (veac. III în. Hs.), acest cult se practica numai în diasporaua iudaică. Mai târziu s-a practicat și în Palestina. În sinagogi nu se aduceau jertfe sîngeroase ca la templu. De obicei, sinagogile se construiau în afara cetăților, pe marginea unui rîu, pentru a se putea săvîrși mai ușor spălările rituale ale iudeilor, înainte de a participa la cultul zilei. Adunările de cult aveau loc dimineața și după amiaza sîmbetelor și sărbătorilor.

Adunarea de dimineață era cea mai însemnată și consta din următoarele: o binecuvîntare, lectură din Lege, lectură din Profeti, psalmi, omilia, optsprezece binecuvîntări numite «cele optsprezece», rugăciunea generală (pentru toți), rostită de unul singur, la care cu toții răspundeau: Amin, binecuvîntarea unui preot și rugăciunea pentru popor⁹.

La adunarea de cult din după amiaza sîmbetei, se citea doar o pericopă din Lege¹⁰.

Cultul sinagogii a dat posibilitate iudaismului să facă din ideile și practicile sale religioase, un element capabil să convingă marile mase de credincioși, nu numai citiva cărturari. În sinagogă, sabbatul capătă caracterul unei zile de sfințire, nu numai de repaus¹¹. Cultul Vechiului Testament s-a săvîrșit la început pe altare simple de piatră, pămînt sau lemn, apoi la cortul sfînt, iar în ultimul timp la templul din Ierusalim și în sinagogi. Edificiul templului și al sinagogii are elemente asemănătoare cu bisericile creștine¹².

Slujitorii cultului erau: arhiereul, preoții și leviții. Preoția la iudei era ereditară. Toate treptele ei se primeau de candidați printr-o sfințire specială. Preoții aveau o funcțiune întreită: 1. Serviciul cultic în «sfînta» și lîngă altar; 2. Ca mijlocitori ai poporului la Dumnezeu; 3. Ca învățători și tîlmăcitori ai Scripturilor.

Pentru a se face distincție, fiecare treaptă a slujitorilor avea veșminte speciale cu care se îmbrăca în timpul serviciului cultic¹³.

Fidelitatea și exactitatea în împlinirea cultului public și particular sînt caracteristicile esențiale ale cultului Vechiului Testament. Acestea au dus de cele mai multe ori la un formalism sec și neplăcut lui Dumnezeu (Osea VI, 6).

II. MEDIUL ÎN CARE A APĂRUT CULTUL CREȘTIN

Mîntuitorul Iisus Hristos n-a venit să strice și să înlătore Legea, ci a venit s-o plinească (Mat. V, 17), înlăturînd din ea numai prescripțiile exagerat formaliste. Sfinții Apostoli și primii creștini au continuat să

9. Adrien Fortescue, *La Messe, Étude sur la Liturgie Romaine*, traduit de l'anglais sur la deuxième édition par A. Boudinhon, Paris, 1921, p. 95, și F. Cabrol, *Les origines liturgiques*, Paris, 1906, pp. 331-334.

10. H. Lesêtre, *Sabbat*, art. în «Dictionnaire de la Bible», t. V, 2, col. 1298.

11. A. Dennefeld, *art. cit.*, în dict. cit., col. 1650; vezi și H. Lesêtre, *Synagogue*, art. în «Dict. de la Bible», t. V, 2, col. 1905.

12. Vezi mai pe larg T. Tarnavski, *op. cit.*, pp. 388 și urm.; Dom H. Leclercq, *Manuel d'Archéologie chrétienne depuis les origines jusqu'au VIII-e siècle*, t. I, Paris, 1907, p. 116, și H. Leclercq, *Judaïsme*, art. în «Dict. d'Archéologie chrétienne et de Liturgie», t. VIII, 1, col. 40-41.

13. V. Tarnavski, *op. cit.*, pp. 474-517.

respecte cultul Legii mozaice și după Înălțarea Sa la cer (Fapt. Apost. II, 46 ; III, 1-2 ; V, 20, 42). Ei participau la adunările zilnice de cult de la templu sau sinagogă. Paralel cu acestea, ei participau la cultul creștin săvârșit în case creștine particulare, în centrul căruia era «Îrîngerea pîinii» sau Sf. Euharistie, însoțită de lecturi din Vechiul și Noul Testament, de rugăciuni, de cîntări creștine și de predică sau omilie. În acest sens, cultul creștin al veacului apostolic «e mai mult un cult iudeo-creștin»¹⁴

În primele zile de existență, Biserica din Ierusalim era separată numai virtual de sinagoga iudaică, pentru că creștinismul a apărut în plin mediu iudaic și primii creștini au fost recrutați dintre iudei. Cu timpul, această despărțire s-a desăvârșit, Biserica creștină devenind complet independentă de cultul sinagogii. Apostolii și urmașii lor își împlinesc liberi misiunea lor universal-creștină.

În Biserica creștină se formase încă din veacul I o idee superioară și complet deosebită de a sinagogii, despre comunitatea religioasă, sărbători și cult în general. Nu putea să fie primit de Biserică, conceptul exclusivist iudaic de comunitate religioasă, întrucît primele Biserici creștine erau legate între ele printr-un sentiment de credință, dragoste și nădejde. «Era o altă fraternitate religioasă, o altă naționalitate superioară și ideală, care-și aștepta realizarea într-un viitor îndepărtat. Pe pămînt și în lumea reală, ea nu însemna înflorirea unei rase sau a unei națiuni hotărîte, în nici o parte nu se găsea un centru religios local, analog Ierusalimului și templului său»¹⁵. Vom semnală elementele din cultul Vechiului Testament, care supraviețuiesc în diferite sectoare ale cultului creștin ortodox. Subliniem că aceste elemente au căpătat o semnificație cu totul nouă și profundă, în raport cu caracterul superior al cultului creștin.

III. ELEMENTE DIN CULTUL VECHIULUI TESTAMENT ÎN CALENDARUL CREȘTIN

1. Anul liturgic și subdiviziunile sale.

Biserica creștină a adoptat anul bisericesc, care începe ca și la iudei toamna, cu împărțirile sale în luni, săptămîni, zile și ceasuri liturgice. Ea a păstrat obiceiul iudaic de a sfinți zilele săptămîinii cu rugăciuni și rituri care să evoce însemnătatea sau cuprinsul zilei respective¹⁶. La început creștinii enumerau zilele săptămîinii, ca și iudeii : ziua întâia a sîmbetei, a doua a sîmbetei ș.a.m.d.¹⁷.

În săptămîna liturgică, Biserica a adus totuși schimbări fundamentale. Astfel, în locul sabatului s-a instituit ziua duminicii, ca zi de sărbătoare

14. Pr. P. Vintilescu, *Incerări de Istoria Liturghiei*. I. *Liturghia creștină în primele trei veacuri*, București, 1930, p. 17 ; vezi și Adrien Fortescue, *op. cit.*, pp. 3 și urm.

15. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien. Étude sur la Liturgie latine avant Charlemagne*. Ed. V, Paris, 1925, p. 7.

16. H. Leclercq, *Judaïsme*, art. în «Dict. d'Arch. Chrét. et de Liturgie», t. VIII, 1, col. 120, și L. Duchesne, *op. cit.*, p. 241.

17. Iudeii denumeau și săptămîna tot «sabat», și nu aveau numiri speciale pentru fiecare zi a săptămîinii.

săptămînală a Învierii Domnului, iar mai tîrziu au fost înlocuite și denumirile celorlalte zile ale săptămîinii ; această înlocuire cu duminica s-a făcut treptat, căutîndu-se mai întîi o legătură de trecere de la sîmbătă la duminică, prin săvîrșirea Slintei Liturghiei, în noaptea care le despărțea¹⁸.

În afară de aceasta, zilele de luni și joi, cînd posteau iudeii, au fost înlocuite cu miercurea și vinerea, ca zile de post, în amintirea Patimilor și Morții Mîntuitorului. Despre această înlocuire, Didahia ne spune foarte limpede : «Zilele voastre de post să nu fie aceleași cu ale fățarnicilor (fariseilor), căci ei postesc luna și joia, iar voi să postiți miercurea și vinerea»¹⁹.

Ziua liturgică începe seara ca și în cultul Vechiului Testament, potrivit referatului biblic al creației (Gen. I, 5). Ea este împărțită în 7 părți (cele șapte laude bisericești), avînd fiecare din ele o rînduială de cult aparte.

2. Cele 7 laude bisericești.

Biserica a împărțit ziua liturgică în cele 7 laude, după cuvintele psalmistului : «De șapte ori pe zi eu Te laud pentru rînduielile dreptății Tale (Doamne)» (Ps. CXVIII, 164).

Laudele bisericești își au în parte originea în Vechiul Testament (vezi Ps. LV, 18 : «Seara și dimineața, și în miez de zi plîng și mă tînguiesc...», și în tradiția cultului iudaic adusă în Biserică de primii creștini, precum și în vremea Apostolilor (Fapt. Apost. X, 9 ; II, 15 ; III, 1)²⁰. O parte din ele (Ceasurile III, VI și IX) au căpătat o semnificație simbolică pur creștină, evocînd momente din viața Mîntuitorului Iisus Hristos²¹. «Adoptarea anumitor timpuri generale din cultul sinagogii în cultul Bisericii era justificată de convingerea că Biserica creștină reprezenta desăvîrșirea a ceea ce în Vechiul Testament fusese numai simbol și închipuire, că Biserica creștină moștenește misiunea pe care sinagoga iudaică nu putuse s-o împlinească²².

Cele 7 laude ale zilei încep cu Vecernia. Ea reprezintă epoca Vechiului Testament, adică vremea de întuneric și păcat, în care se afla omenirea dinaintea de venirea Mîntuitorului. Întreg cuprinsul rînduiei Vecerniei, dar mai ales elementele luate din Vechiul Testament, sînt adecvate acestui simbolism. Astfel, Ps. CIII, de la începutul rînduiei, evocă purtarea de grijă a lui Dumnezeu față de făpturile Sale, iar psalmii CXL : «Doamne, strigat-am către Tine, auzi-mă» ; CXLI : «Cu glasul meu către Domnul am strigat...», și CXXIX : «Dintru adîncuri am strigat către Tine, Doamne...», din care sînt luate stihurile stihurilor Vecerniei, evocă alungarea

18. H. Leclercq, *art. cit.*, în dict. cit., t. VIII, col. 120 ; vezi și Pr. P. Vintilescu, *Încercări de Istoria Liturghiei*, pp. 18-19.

19. *Didahia*, cap. VIII, 1, la I. Mihălcescu și colab., *Scrierile Părinților Apostolici*, vol. I, 1927, p. 87 ; vezi și *Păstorul lui Herma*, asemănarea V, 1, trad. cit., vol. I, p. 256.

20. F. Cabrol, *Le livre de la Prière antique*, VI éd., pp. 208 și 219, la Pr. P. Vintilescu, *Misterul Liturgic*, București, 1929, pp. 11, și Pr. prof. Ene Braniște, *Manual unic de Liturgică și Tipic* (dactilografiat), București, 1951-1952, pp. 299-300.

21. Vezi această semnificație simbolică în *Constițuțiile Apostolice*, C. VIII, 34, trad. rom. cit., p. 258.

22. Pr. P. Vintilescu, *Încercări de Istoria Liturghiei...*, p. 41.

din rai a protopărinților și starea de rătăcire și disperare a omului căzut în păcat²³. La fel paremiile, care se citesc în cadrul rînduiei unor Vechernii, sînt luate mai ales din cărțile istorice și profetice ale Vechiului Testament, care evocă acea stare a omului căzut în păcat și vestesc venirea izbăvirii aduse de Mîntuitorul.

Utrenia este o altă rînduială bisericească însemnată, a zilei liturgice. În această rînduială întîlnim o serie de texte din Vechiul Testament, mai ales din psalmi. Unii dintre ei se citeau și la serviciul sinagogii sau al templului. Exapsalmul sau cei șase psalmi (Ps. III, XXXVII, LXII, LXXXVII, CII și CXLII), unul din elementele principale luate din Vechiul Testament, au un conținut profetic. Aproape toți amintesc de practicarea rugăciunii particulare și publice de dimineață din cultul iudaic.

Antifoanele celor opt glasuri ale Octoihului din slujba Utreniei duminicilor, au fost compuse de Sf. Ioan Damaschin, pe temeiul psalmilor CXIX-CXXXIII (Catisma XVIII), numiți în cultul iudaic și «psalmii treptelor». Aceștia se cîntau potrivit relatărilor talmudiștilor, pe cele 15 trepte din curtea templului, de către leviți, cu ocazia Sărbătorii Corturilor; după alții, ei se rosteau cu ocazia celor trei mari sărbători iudaice de peste an: Paștile, Cincizecimea și Sărbătoarea Corturilor²⁴. Irmoasele Canoanelor de la Utrenie, tot opera Sfîntului Ioan Damaschin, au fost omilii compuse pe temeiul așa numitelor cîntări sau imne ale Părinților din Vechiul Testament (Exod XI, 1-21; Deut. XXXIII, 1-44; Imp. II, 1-2; Avacum III; Isaia XXVI, 9-21; Iona II, 3-18 și Daniil III, 24-90²⁵).

Nici Laudele sau Hvalitele nu sînt lipsite de versete luate din psalmi. Stihurile care preced stihurile laudelor sînt luate din așa numiții «Psalmi aleluiatici» (care încep cu «aleluia») și care se cîntau odinioară la serviciul de la templu. Acești psalmi sînt: CXLVIII, CXLIX și CL. Psalmii aleluiatici se foloseau și la ritualul de sîmbătă dimineața de la sinagogă (psalmii CXIII pînă la CXVII și CXXXV).

Și celelalte laude bisericești cuprind, în rînduiala lor, texte din Vechiul Testament (în special din psalmi), care s-au folosit și în cultul iudaic.

3. Sfînta Liturghie.

Cele șapte Laude sînt încoronate de Sfînta Liturghie, partea cea mai principală a cultului dumnezeiesc și centrul întregii vieți religioase creștine. Sfînta Liturghie este slujba jertfei Legii celei Noi, în contrast cu jertfele sîngeroase ale cultului Vechiului Testament. Încă din primul veac, Sfînta Liturghie a fost elementul de căpetenie prin care cultul creștin se deosebea de cel iudaic.

23. Pr. P. Vintilescu, *Misterul liturgic*, pp. 13-14.

24. V. Mitrofanovici și colab., *Liturgica Bisericii Ortodoxe*, 1929, p. 549, și Badea Cireșeanu, *Tezaurul Liturgic*, vol. III, București, 1912, p. 146.

25. Vezi mai pe larg, Lebedev, *Liturgica sau explicarea serviciului divin*, trad. și prelucrare de iconon. N. Filip, București, 1899, p. 85.

Unii liturghiști ca G. Bickell²⁶, F. Probst²⁷, G. Rauschen²⁸ și Drews²⁹, — exagerînd lucrurile — au afirmat că rînduiala Sfintei Liturghii și în special Liturgia catehumenilor, își are originea fie în rînduiala de cult de sîmbătă dimineața de la sinagogă (Bickell și Probst), fie în rînduiala cinei pascale iudaice de vineri seara (Probst, Drews și Rauschen). G. Bickell afirmă că planul Liturghiei descrise de Constituțiile Apostolice este rînduit după ritualul cinei pascale, pe care Mîntuitorul Iisus Hristos l-ar fi împlinit întocmai, în seara Cinei celei de Taină, mai înainte de a înstitui Euharistia. (Sfînta Euharistie ar fi fost instituită către sfîrșitul acestei cine pascale)³⁰. După Rauschen și Drews, rînduiala Sfintei Liturghii s-a inspirat din rînduiala meselor iudaice de vineri seara, din fiecare săptămîină; căci, după părerea acestora, era mai potrivit ca rînduiala Sfintei Euharistii să se inspire din acea rînduială iudaică, decît din rînduiala cinei pascale, care avea loc numai o dată pe an³¹. Bickell, în prezentarea paralelei dintre rînduiala primitivă a Sfintei Liturghii, respectiv a Sfintei Euharistii și ritualul iudaic de sîmbătă, sau cel al cinei pascale de joi seara, s-a folosit de documente iudaice mult posterioare vieții Mîntuitorului și Apostolilor, de care nu e sigur dacă mai păstrau fidel ritul iudaic din vremea Mîntuitorului³². «Chiar dacă analogiile izolate și incidentale ce s-au semnalat și-ar găsi un temelie solid în ideea unei imitări, totuși un asemenea fapt n-ar stabili o dependență a Liturghiei vechi, de ritualul iudaic»³³.

Între pasca iudaică și Sfînta Euharistie este doar o legătură formală, un raport extern, care se reduce la simpla succesiune în timp, întrucît valoarea Paștelui iudaic avea să înceteze o dată cu venirea Paștelui celui nou, instituit de Mîntuitorul. În fond, Sfînta Euharistie este mai veche decît ceremoniile sinagogii, deoarece a fost simbolizată înaintea acestora, de jertfa lui Melchisedec și de mana pe care a dat-o Dumnezeu iudeilor în pustiu. Ea e mai de valoare însă, decît toate acestea, fiindcă este Trupul lui Hristos³⁴. «Precum Dumnezeu dădea poporului Său în pustiu mană adusă de îngeri pentru a se hrăni, așa și aci (prin Euharistie), Hristos dă creștinilor mana veșnică a Trupului și Sîngelui Său». «Acea mană venea din cer, aceasta (Sf. Euharistie) este supracerească, aceea era a cerului, aceasta e a Stăpînului cerurilor, aceea era supusă stricăciunii dacă era păstrată pentru a doua zi, pîinea cea cerească este străină de orice stricăciune, căci, tot cel ce va gusta cu vrednicie, nu va putea să simtă strică-

26. *Messe und Pascha*, Mayence, 1872, pp. 88-104.

27. *Liturgie des IV Jahrhundert und deren Reform*, Münster, 1893, pp. 6-16.

28. *L'Eucharistie et la Pénitence*, trad. franc., Paris, 1916, p. 100, la Pr. P. Vintilescu, *Încercări de Istoria Liturghiei*, p. 71, nota 185.

29. *Eucharistie*, în «Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche», t. V, col. 560-572.

30. G. Bickell, *op. cit.*, pp. 105-122; Pr. P. Vintilescu, *Încercări de Istoria Liturghiei*, pp. 63-68, și Adrien Fortescue, *op. cit.*, pp. 94 și urm.

31. Vezi mai pe larg, Pr. P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 71.

32. F. Cabrol, *Les origines liturgiques*, Paris, 1906, pp. 331-334.

33. Pr. P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 75.

34. Sf. Ambrozie, *De mysteriis*, VIII, la J. Quasten, *Monumenta Eucharistica Vetustissima*, Bonnae, MCMXXXV-MCMXXXVII, pp. 132-133.

ciune. Acelora (iudeilor) le-a țîșnit apă din piatră, ție ți-a curs sînge din Hristos»³⁵.

În ce privește materia de jertfă, între cina pascală și Euharistia creștină există o deosebire fundamentală. La Cina Euharistică nu s-au folosit niciodată ierburi amare, azimă sau mielul pascal ca la cina iudaică. Se poate face totuși o analogie formală între pîinea, ca materie de jertfă a Sfintei Euharistii, și pîinile «punerii înainte» sau «pîinile feții» — lehem happenim³⁶.

Taina Sfintei Euharistii nu este o masă cu caracter particular ca cea iudaică; din ea se pot împărțși toți creștinii. Mîntuitorul Hristos cheamă la ospățul cel veșnic pe toți oamenii. Între ritul celor două «mese» — iudaică și creștină — este o oarecare analogie formală, în ce privește succesiunea actelor și gesturilor din cuprinsul lor. Aceasta însă nu atinge cu nimic fondul celei de a doua. Elementele principale din rînduiala Sfintei Taine a Euharistiei sînt de origine pur creștină.

Dintre elementele împrumutate din Vechiul Testament în rînduiala Sfintei Liturghii, amintim: formulele pe care le rostește preotul la îmbrăcarea sfințelor veșminte, luate nu numai din psalmi ci și din alte cărți ale Vechiului Testament. Așa, de exemplu, Isaia LXI, 10, este textul rugăciunii de la îmbrăcarea stiharului, iar Exod XV, 6-7 este textul rugăciunii pentru punerea mînecuței de la mîna dreaptă. Ritualul Proskomidiei reprezintă, sub forme tipice, jertfa Mîntuitorului în Liturghie, recurgîndu-se la preînchipurile ei din epoca Vechiului Testament, care au anticipat-o sub formă de profetii și tipuri sau simboale³⁷.

Proskomidia este o rînduială specific creștină, dar în simbolismul ei se arată relația ce există între Vechiul și Noul Testament, prin faptul că se scot miride și pentru personajele mai însemnate din Vechiul Testament (Sf. proorc Ioan Botezătorul și toți sfinții slăviții prooroci) și pentru că multe din riturile și rugăciunile ei amintesc sau simbolizează persoane sfinite și momente din istoria sfințată a Vechiului Testament.

«Cît despre Liturghia catehumenilor, cu lecturile biblice, omilia și rugăciunile sale, se poate susține că ea este o formă încreștinată a serviciului cultic vechi al sinagogii»³⁸. De la începutul Liturghiei și pînă la citirea Sfintei Evanghelii, elementele împrumutate din Vechiul Testament sînt cele mai numeroase. Dar aceste elemente tipice, preînchiptoare sau profetice din Vechiul Testament, încep să dispară treptat, pentru a face loc celor simbolice și mistice ale Noului Testament³⁹. Printre elementele din

35. Sf. Ambrozie, *op. cit.*, VIII, la J. Quasten, *op. cit.*, p. 133.

36. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza mistag.*, IV, 5, la Quasten, *op. cit.*, p. 96, și trad. rom. de Pr. D. Fecioru, în colecția «Izvoarele Ortodoxiei», nr. 6, București, 1943, pagina 563.

37. Pr. prof. Ene Braniște, *Explicarea Sfintei Liturghii după N. Cabasila* (teză de doctorat), București, 1943, p. 190. Termenul de ἡ πρόσσαις, care înseamnă actul de afierosire sau de punere înainte a darurilor de jertfă, îl întâlnim și în cultul de la templu.

38. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 94; vezi și Pr. prof. Ene Braniște, *Manualul unic de Liturgică și Tipic*, p. 305.

39. Vezi mai pe larg Nicolae Cabasila, *Tilcuirea dumnezeieștii Liturghii*, traducere din grecește și lămuriri introductive de diacon Ene Braniște.

Vechiul Testament amintim: antifoanele, care cuprind câteva versete din psalmii profetici XCI, XCII și XCIV. Pînă în veacul al VIII-lea, acești psalmi se cîntau în întregime la Liturghie⁴⁰.

O moștenire sigură din cultul sinagogii e practica lecturilor biblice din rînduiala Liturghiei. La început, în Liturghia creștină, se făceau lecturi biblice atît din Vechiul Testament cît și din Noul Testament. Reminiscenta lecturilor din Vechiul Testament sînt prochimenele care preced și încheie pericopa «Apostolului». În unele Liturghii ale creștinilor ortodocși (nes-toriani și monofiziți) se citește și acum din Vechiul Testament (ca de pildă în Liturghia coptilor egipteni, monofiziți).

Cu toate că în Liturghia credincioșilor predomină elementul de dogmă curat creștină, totuși multe dintre cîntările și rugăciunile ei se bazează tot pe texte din Vechiul Testament. Așa, de pildă, cuvintele: «Iubi-Te-voi Doamne vîrtutea mea...» sînt versetele 2 și 3 ale psalmului XII; iar cîntarea «Sfînt, Sfînt, Sfînt, Domnul Savaot», are la bază cuvintele profetului Isaia (cap. VI, 3). După părerea unora, aceste cuvinte se aflau și în rînduiala serviciului de simbătă de la sinagogă⁴¹. Și în cuprinsul rugăciunii amvonului întîlnim texte din Vechiul Testament (psalmii VIII, XVI, XXV, XXVI, XXVII). În rînduiala Liturghiei creștine mai sînt și alte rugăciuni și cîntări inspirate din Vechiul Testament⁴².

În Liturghia Darurilor mai înainte slințite, textele din Vechiul Testament sînt mai numeroase decît în Liturghiile Sfinților Ioan și Vasile cel Mare, pentru motivul că prima parte a ei este constituită din partea de la început a Vecerniei, despre care am mai vorbit. Din rînduiala propriu zisă a acestei Liturghii, amintim printre altele: Paremiile, cîntarea «Să se îndrepteze...» și ps. XXXIII, 9: «Gustați și vedeți că e bun Domnul...», care este și chinonicul (priceasna) obișnuit al acestei Liturghii.

În general, Sfînta Liturghie este rînduiala de cult caracteristică Bisericii creștine. În ea, «dogmele creștine au găsit formule admirabile de exprimare alături de emoțiile religioase ale sufletului creștin, din diferitele rugăciuni»⁴³. În Sfînta Liturghie se săvîrșește jertfa creștină cea adevărată și veșnică a Mîntuitorului. Ceea ce nu a putut împlini mulțimea jertfelor din cultul Vechiului Testament, a împlinit Mîntuitorul Iisus Hristos prin jertfa Trupului Său pe Cruce. Liturghia creștină este cel mai bogat și nesecat izvor al harului sfințitor.

4. Sărbătorile.

În general, sărbătorile sînt mijlocul cel mai potrivit de amintire sau comemorare a unor evenimente politice sau religioase mai însemnate, din viața unui popor.

Sărbătorile cultului vechi-testamentar sînt comemorări ale evenimentelor politico-religioase din viața poporului israelit. Prin sărbătorile creștine

40. Pr. prof. P. Vintilescu, *Liturghiile bizantine privite istoric în structura și rînduiala lor*, București, 1943, pp. 51-52.

41. Adr. Fortescue, *op. cit.*, p. 97.

42. O identificare a tuturor textelor scripturistice din rînduiala Liturghiei ortodoxe o face F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western*, Oxford, 1896, pp. 566-567.

43. Pr. prof. P. Vintilescu, *Principiile și ființa cultului creștin ortodox*. Curs de liturgică generală (litografiat), București, 1939-1940, p. 37.

se repetă anual evenimentele mai însemnate din istoria mîntuirii neamului omenesc. Acestea din urmă s-au format la început după modelul sărbătorilor iudaice și greco-romane, dar au căpătat un caracter specific creștin⁴⁴. La început, precum ne spune și Sf. Apostol Pavel, unii creștini veniți din iudaism păstrau obiceiul sabatului și al sărbătorilor iudaice, însă aceste obiceiuri au căzut curînd în desuetudine⁴⁵. În cultul creștin (ortodox), unele sărbători au o legătură formală cu sărbătorile din cultul Vechiului Testament; altele însă, sînt sărbători specific creștine.

Dintre sărbătorile care au o relație formală cu cultul Vechiului Testament, amintim Nașterea Domnului nostru Iisus Hristos, care are conținut pur creștin, dar a avut ca prototip sărbătoarea sfințirii templului, de la 25 Chislef (17 decembrie). Sărbătoarea Tăierii împrejur și a Întîmpinării Domnului ne aduc aminte de obiceiurile cultului Vechiului Testament, pe care le-a respectat și Mîntuitorul Iisus Hristos.

Sfintele Paști, după nume par a fi identice cu Paștile iudeilor, însă cuprinsul sărbătorii creștine este cu totul diferit și mult mai însemnat pentru neamul omenesc. Pentru iudei, Paștile aminteau anual marele eveniment al închegării lor într-un stat, eliberarea lor din robia egipteană și trecerea lor prin Marea Roșie. Toate aceste evenimente erau comemorate prin îndeplinirea unui ritual special, în mijlocul cărora se afla consumarea mielului pascal⁴⁶. Tocmai prin jertfirea mielului pascal, Paștile creștine au fost de mult prefigurate în Vechiul Testament. După cum pentru iudei Paștile erau cea mai mare sărbătoare iudaică, tot așa și pentru creștini, Paștile sînt cea mai mare sărbătoare creștină. «Dar, pe cînd mielul pascal le amintea iudeilor doar de scăparea lor vremelnică de sub mîna îngerului morții și din robia egipteană, Moartea și Învierea Domnului, adevăratul Miel pascal al creștinilor, ne amintesc de Cel care ne-a scăpat pentru veșnicie de la moarte, dîndu-ne viața cea veșnică și fericită⁴⁷. Paștile Vechiului Testament au fost tipul Paștilor creștine, dar acestea din urmă nu au fost dependente întru nimic față de cele iudaice. Acest lucru se observă și cu privire la data sărbătorii Paștilor. La iudei, sărbătoarea începea cu ziua de 14 Nisan, după echinocțiul de primăvară, și dura 7 zile. Pentru a putea păstra neschimbată această dată, ei au căutat totdeauna să pună de acord anul lor lunar cu anul solar⁴⁸. Niciodată Biserica creștină nu a prăznuit Paștile o dată cu iudeii. Aceasta, tocmai pentru că era conștientă de caracterul profund deosebit al sărbătorii creștine. Prin hotărîrea Sinodului I Ecumenic, s-a stabilit definitiv și pentru întreaga Biserică creștină, ca data Paștilor să fie fixată în prima duminică după lună plină, care urmează îndată echinocțiului de primăvară. Această

44. A. Villien, *Fêtes*, art. în «Dictionnaire de Théol. Cath.», t. V, 2, col. 2183.

45. F. Cabrol, *Fêtes chrétiennes* (Les), art. în «Dict. d'Archéol. chrétienne et de Liturgie», t. V, 1, col. 1403.

46. H. Lesêtre, *Paque*, art. în «Dict. de la Bible», t. IV, 2, col. 2102.

47. V. Gheorghiu, *Sfintele Paști și reforma calendaristică «ortodoxă romină»*. Studiu de cronologie calendaristică, 1929, p. I.

48. Vezi mai pe larg, V. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 2.

dată nu e în funcție de data Paștilor iudaice, putînd fi fixată ori înainte, ori după ele⁴⁹.

«Din felul de serbare al Paștilor creștine, se desprinde că acestea, deși își aveau tipul lor în Paștile iudeilor, totuși fiind desăvîrșirea lor, nu erau strict legate de Paștile iudeilor; ele trebuiau să-și păstreze față de acestea toată independența pe care le-a dat-o însuși Domnul Iisus Hristos, prin faptul că a înviat din morți nu în 14 Nisan, ci în duminica următoare⁵⁰.

Sărbătoarea Cincizecimii este o altă sărbătoare pe care o întîlnim și în cultul Vechiului Testament, sub aceeași denumire ca în cultul creștin. Ea era sărbătoarea secerișului și a primirii tablelor Legii de către Moise, pe Muntele Sinai. Ca și în Vechiul Testament, această sărbătoare cade la 50 de zile după Sfintele Paști. Obiceiul din unele Biserici Ortodoxe, ca la această sărbătoare să se împodobească bisericile și casele oamenilor cu crengi verzi, este o reminiscență a cultului Vechiului Testament, potrivit căruia în ziua Cincizecimii evreii împodobeau sinagogile și casele lor cu ramuri verzi și cu flori, spre a le aminti că Legea s-a dat într-un timp cînd lingă Muntele Sinai, toate erau verzi și înflorite, și spre a le aminti de vremea cînd au fost nevoiți să locuiască în colibe din frunze și ramuri⁵¹.

Dintre sărbătorile specifice Bisericii Ortodoxe, amintim în primul rînd ziua duminicii, apoi Botezul Domnului, Schimbarea la Față, Înălțarea Sfintei Cruci, Buna Vestire, Adormirea Maicii Domnului și sărbătorile sfinților.

«La origine, duminica se juxtapune sabatului, care a fost respectat un oarecare timp și de creștini, ca și alte obiceiuri ale sinagogii⁵². De la început, duminica a fost ziua liturgică prin excelență a creștinilor. Ea a fost prima sărbătoare creștină. Creștinii au adoptat săptămîna iudaică, dar centrul ei de gravitație — sîmbăta — a fost schimbat cu duminica. Astfel, prima zi a săptămîinii iudaice a devenit cu adevărat cea dintîi a săptămîinii creștine⁵³. Încă din vremea Sfinților Apostoli, ziua duminici, ἡ κυριακή ἡμέρα, a fost cinstită prin săvîrșirea Sfintei Euharistii și prin repaus total (Fapt. Apost. XX, 7, și I Cor. XVI, 2, și Can. 29 Laodiceea)⁵⁴. Cu toate că în veacul apostolic se observă tendința de înlăturare a sîmbetei și de înlocuire a ei cu duminica, ziua marelui eveniment care a întemeiat definitiv creștinismul și Biserica sa⁵⁵, pînă în vremea

49. Despre data Sf. Paști vezi mai pe larg la V. Gheorghiu, *op. cit.*, pp. 6-9; G. Fritz, *Paques. Les controverses pascales*, art. în «Dict. de Théol. Cath.», t. XI, 2, col. 1954-1960, și H. Leclercq, *Paques*, art. în «Dict. d'Archéol. Chrét. et de Liturgie», t. XIII, 2, col. 1541 și urm.

50. V. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 8.

51. V. Mitrofanovici, *op. cit.*, p. 131, și A. Barrois, *Manuel d'Archéologie Biblique*, t. II, Paris, 1953, p. 413.

52. F. Cabrol, *art. cit.*, în dict. cit., t. V, 1, col. 1403.

53. Același, *art. cit.*, în dict. cit., t. V, 1, col. 1407.

54. Vezi mai pe larg, H. Dumaine, *Dimanche*, art. în «Dict. d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie», t. IV, 1, col. 858-885 și 887.

55. F. Cabrol și Leclercq, *Monumenta Ecclesiae Liturgica*, vol. I, Paris, MDCC-MDCDCII, p. XIV, nota 1.

Sinodului din Laodiceea (343), se săvârșea Sfânta Liturghie și simbăta ca și duminică⁵⁶. La slujbă erau obligați să participe toți creștinii, dar după sfânta slujbă ei puteau să-și continue munca lor zilnică. Aceasta pentru că creștinii proveniți dintre iudei nu s-au desprins dintr-o dată de practicile lor cultice⁵⁷. Duminică este, prin originea sa, o instituție străină iudaismului și care avea să înlocuiască sabatul iudaic. Prin această schimbare, Domnul Hristos a arătat cu adevărat că este «Domn al simbetei».

Într-un cuvânt, instituirea sărbătorilor în Biserica creștină s-a făcut sub influențe și împrejurări aproape exclusiv creștine. Nici una din marile sărbători iudaice n-au lăsat decît slabe urme în cultul creștin. Aluziile la sărbătorile și cultul mozaic, întîlnite în rînduiala slujbelor de la sărbătorile creștine, nu dovedesc o dependență a cultului creștin de cel al Vechiului Testament, întrucît Biserica creștină a dat sărbătorilor creștine un sens cu totul deosebit. Biserica a făcut din sărbători prilej potrivit de comemorare a principalelor momente din istoria mîntuirii cît și a persoanelor care au contribuit direct sau indirect la mîntuire.

5. Sfintele Taine și ierurgiile.

Sfintele Taine sînt formele cultului creștin, prin care se împărtășește credincioșilor harul dumnezeiesc. Ele sînt de origine pur creștină, fiind instituite de însuși Mîntuitorul, fără a avea vreun model în cultul Vechiului Testament. Față de rînduielele de cult descrise pînă aci, în rînduiala Sfintelor Taine găsim mult mai puține texte din Vechiul Testament. Cele 7 Taine creștine luate împreună, au fost prefigurate și prevestite în Vechiul Testament, printr-o mulțime de evenimente, rituri și texte. Cultul sinagogal nu a avut Taine prin care să se împărtășească harul, dar sacrificiile, ceremoniile, ungerile, binecuvîntările care se practicau în religia mozaică prefigurau Tainele Legii celei Noi. Credem că însuși numărul lor are o legătură cu perfecțiunea care se atribuia numărului 7 (șapte) în Vechiul Testament, dar mai ales cu cele șapte daruri ale Duhului Sfînt, de care vorbește profetul Isaia (XI, 2-3). Dintre acele elemente și evenimente prefigurative, amintim: 1. Cele șapte coloane pe care înțelepciunea le cioplește pentru a-și consolida locuința sa (Proverbe IX, 1-6); cele șapte băi făcute în apa Iordanului, care l-au curățit pe Neeman Sirianul de lepra sa; cele șapte stropiri care se făceau peste un lepros, cu sînge de turturele; și în sfîrșit cele șapte candelabre pe care Zaharia profetul le-a văzut (în vis) strălucind, fiind nelipsite de untdelemn și totdeauna aprinse (Zaharia IV, 1-4). După interpretarea dată de Sfinții Părinți psalmului XXII, reiese că în el sînt prefigurate toate cele 7 Taine⁵⁸.

Taina Sfintului Botez a fost prefigurată de: 1. Apele de la creație, peste care se purta Duhul Sfînt (Gen. I, 2)⁵⁹; 2. Apele potopului (I Petru III, 20); 3. Cincizecimea (I Cor. X, 1-2 și Colos. II, 11); 4. Apa pe care a scos-o Moise din stîncă, și 5. Tămăduirea lui Neeman Sirianul prin

56. Vezi mai pe larg V. Mitrofanovici și colab., *op. cit.*, pp. 93-99.

57. *Constituțiile Apostolice*, C. II, 59; V, 15, 20; III, 23; VIII, 23, precum și Can. 16 și 29 Laodiceea (an. 343).

58. Vezi mai pe larg, Jacques Marchant, *op. cit.*, pp. 16-17 și 20-29.

59. Sf. Chiril al Ierusalimului, *cat. mistag.*, III, 5, trad. rom. cit., p. 91.

coborîrea în apele minunate⁶⁰. «Botezul nu era un lucru complet nou la evrei. Legea lui Moise le prescria în diferite împrejurări, afundări în apă» (Levitic VI, 27-28; XI, 25; XIII, 6, 34 ș.a.)⁶¹.

Din prefigurările diferitelor acte ale botezului în Vechiul Testament, nu rezultă o dependență a rînduiei acestei Taine de vreun ritual al cultului iudaic, ci dimpotrivă, se arată vechimea acestei Taine, încă de la crearea lumii. Sf. Ambrozie spune că botezul «își are prefigurarea în însuși începutul lumii. Cînd Dumnezeu a făcut cerul și pămîntul, Duhul se purta deasupra apelor. Cel ce era purtat deasupra apelor nu a făcut apele?»⁶².

În Taina Botezului lucrează harul Sfîntului Duh. Prin aceasta ea este superioară oricărei taine a sinagogii. «Același Duh de la creație — spune Sf. Ambrozie — vine și sfințește apele botezului prin care cel botezat se curăță de orice păcat»⁶³.

Taina mirungerii. Sf. Chiril al Ierusalimului spune că Sf. Mir cu care se unge noul botezat «este Sfîntul Duh», despre care și Fericitul Isaia, în profeția lui, spunea în numele Domnului: «Duhul Domnului este peste mine...» (Isaia LXI, 1)⁶⁴. Acțiunea propriu zisă a ungerii cu Sf. Mir a fost prefigurată de ungerea întru arhieriu a lui Aaron, care mai întîi a fost spălat și apoi uns (Levitic VIII, 1-36) și numit hristos (uns) — ca și cei unși cu Sf. Mir.

Sfînta Taină a profeției e prefigurată tot de actul ungerii întru arhieriu, a lui Aaron.

Taina cununiei își are oarecum originea în Vechiul Testament prin crearea primei perechi de oameni. Este Taina Sfîntă în care întîlnim cele mai multe aluzii la textele și persoanele din Vechiul Testament⁶⁵.

Credem că mulțimea persoanelor din Vechiul Testament amintite în rînduiala acestei Sfînte Taine, întărește și mai mult afirmația că instituția ei s-a făcut o dată cu crearea de către Dumnezeu a femeii, care avea să-i fie împreună-viețuitoare bărbatului și între ei să fie o legătură sfîntă și de nedespărțit (Gen. II, 23-25).

Perechile de oameni din Vechiul Testament amintite în rugăciunile de aci sînt exemple de familii întemeiate după voia lui Dumnezeu și demne de urmat de către tinerii care se însoțesc. Mîntuitorul Iisus Hristos a adus plînirea acestei Taine, făcînd-o un izvor nesecat de dumnezeiesc har, care să sfințească pe cei ce se unesc unul cu altul.

Dacă Sfintele Taine au fost prefigurate printr-o serie de acte de cult și evenimente însemnate din Vechiul Testament, acest lucru arată legătura dintre Vechiul și Noul Testament, ambele lăsate de Dumnezeu, dar nicidecum o dependență a acestora (a Tainelor) de riturile iudaice. Sfin-

60. Sf. Ambrozie, *De mysteriis*, III, 16-18, la J. Quasten, *op. cit.*, p. 121.

61. A. Vacant, *Baptême*, art. în «Dict. de la Bible», t. I, 2, col. 1434. Despre preînchipuirile actelor Botezului, vezi Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cat. mistag.*, II, 3, la J. Quasten, *op. cit.*, pp. 82-83, și trad. rom. cit., pp. 549 și urm.

62. *De Mysteriis*, c. III, 9, la J. Quasten, *op. cit.*, pp. 117-118.

63. *De Mysteriis*, c. III, la J. Quasten, *op. cit.*, pp. 118.

64. *Cat. mistag.*, III, 1, la J. Quasten, *op. cit.*, p. 87, și trad. rom. cit., p. 556.

65. Mai ales în primele două rugăciuni de binecuvîntare a mirilor și imnul «Isaia dănuiește...» (vezi *Molitfelnicul*, București, 1937, pp. 77-80 și 86).

tele Taine nu sînt numai simple semne exterioare sau simboaie care au scopul să trezească credința creștinilor, sau să-i deosebească pe aceștia de credincioșii celorlalte religii, cum era circumciziunea de pildă, ci sînt mijloace eficiente de transmitere a harului, care să sfințească pe toți cei ce se împărtășesc din bogăția lor.

Ierurgiile.

Pe lângă Sfintele Taine, Biserica creștină a instituit și ierurgiile, prin mijlocirea cărora ea binecuvîntează și sfințește momentele mai de seamă din viața credincioșilor săi, de la leagăn pînă la mormînt. Ierurgiile sînt un compartiment din cultul creștin ortodox, în care întîlnim multe acte de cult moștenite din Vechiul Testament. Nici textele din Vechiul Testament și aluziile la persoane din Vechiul Testament nu lipsesc din rînduiala ierurgiilor. Iată cîteva exemple mai semnificative:

Rînduiala în legătură cu prima zi de la nașterea pruncului, care consta din actul special al sfințirii apei cu care era stropită lehuza și pruncul, se temeiniceste în primul rînd pe textul din psalmul L, 61, «Că iată, întru fărădelegi m-am zămislit...».

Rînduiala din ziua a VIII-a de la nașterea pruncului, ne amintește de tăierea împrejur și de punerea numelui Domnului Iisus Hristos (Luca II, 21). El a împlinit prescripțiile Legii Vechiului Testament, care recomanda ca toți pruncii iudei de sex bărbătesc, în ziua VIII-a să fie tăiați împrejur (Levitic XII, 3).

La 40 de zile de la nașterea pruncului se săvîrșește rînduiala îmbisericirii pruncului și curățirea lehuzei, după datina moștenită din Legea Veche (Levitic XII, 3-8), după care dacă femeia năștea un băiat, era socotită necurată timp de 40 de zile, iar dacă năștea o fată, 80 de zile. Această rînduială a păzit-o și Maica Domnului, aducînd după 40 de zile pe Prunc la templu, ca să-L închine lui Dumnezeu (Luca II, 22). Menționăm că în aceste rînduiali amintite pînă aci, textele din Vechiul Testament, sau aluziile la persoane din Vechiul Testament sînt puține. Dar ele nu lipsesc nici din alte ierurgii. Așa, de pildă, în rînduiala aghiazmei celei mici se citește psalmul CXL și psalmul L, la aghiazma mare se citesc 3 pemeii (din Isaia), iar la rînduiala ce se face în caz de boală molipsitoare se face pomenire de toți proorocii Vechiului Testament.

Obiceiul păstrat pînă în ultima vreme în unele provincii ale Bisericii Romîne, potrivit căruia preoții mergeau «cu botzeul» la fiecare zi întîi a lunii în casele creștinilor, credem că are o oarecare legătură cu sârbitoarea «lunii noi» din cultul iudaic. După cum prin ceremoniile care se săvîrșeau la începutul fiecărei luni, ea era închinată lui Dumnezeu, creatorul, guvernatorul și conservatorul stihilor universului, tot așa prin stropirea caselor (creștinești) se împlinește un act de închinare a acestei perioade din viața noastră, lui Dumnezeu, rugîndu-L să ne ajute ca s-o putem parcurge cu bine.

În rînduiala în legătură cu moartea unui creștin, în epoca primară, erau și unele rituri iudaice care au rămas pînă azi în Biserica creștină. Insuși Mîntuitorul a fost înmormîntat după ritul iudaic. Credem că actul spălării trupului celui decedat și înfășurarea lui în giulgiu, sînt elemente

luate din Vechiul Testament, căci și acolo, cel decedat era spălat, uns cu arome și înfășurat cu fișii de pînză peste tot corpul. Probabil, în aceste fișii de pînză își are originea giulgiul pentru morți din cultul creștin. De asemenea în cuprinsul rînduiei înmormîntării găsim psalmi și aluzii la texte din Vechiul Testament, ca în majoritatea ierurgiilor.

6. Persoane din Vechiul Testament în cultul creștin ortodox.

Numărul persoanelor din Vechiul Testament pomenite în calendarul și în cultul ortodox este foarte mare.

a) Dintre zilele calendarului creștin ortodox, închinare unora din aceste persoane, amintim:

Ziua de marți a fiecărei săptămîni este închinată pomenirii Sf. Prooroc Ioan Botezătorul și tuturor proorocilor din Vechiul Testament. Simbăta e închinată pomenirii tuturor sfinților adormiți în Domnul, printre care și patriarhii, dreptii și proorocii Vechiului Testament.

În cursul anului bisericesc se pomeneste, de pildă, la 4 septembrie proorocul Moise, la 17 decembrie proorocul Daniil și cei trei tineri. Duminica a II-a înainte de Nașterea Domnului se numește Duminica strămoșilor, căci se face pomenirea lor, duminica I-a dinainte de Nașterea Domnului se numește Duminica Sfinților Părinți după trup ai Domnului. La 6 mai — Dreptul Iov, la 20 iulie — Sf. Prooroc Ilie Tesviteanul, a cărui zi se și prăznuiește în cultul ortodox. Subliniem că toți proorocii Vechiului Testament sînt pomeniți în calendarul creștin. Pe lîngă pomenirea din Sinaxar, în slujbele unora din aceste zile de pomenire întîlnim cîntări consacrate persoanei respective. Așa sînt o parte din stihirile de la vecernia zilei, stihirile de la stihoavnă și troparul zilei. La Utrenie, în special o parte din pesnele Canonului și din stihirile laudelor, sînt consacrate zilei respective.

În calendarul creștin ortodox întîlnim și persoane din Vechiul Testament, care sînt doar pomenite, fără a avea slujbă specială. Așa de exemplu, la 1 septembrie, pomenirea lui Iisus al lui Navi ș.a.

b) Nu numai în calendarul creștin, ci și în slujbele și rugăciunile Bisericii Ortodoxe sînt amintite o serie de persoane din Vechiul Testament.

În rînduiala Sfințelor Taine: la Sfințul Botez, în cuprinsul celei de a II-a rugăciuni de la tunderea părului noului botezat, e pomenit proorocul Samuil și proorocul David. În rugăciunea de sfințire a untdelemnului se amintește de patriarhul Noe.

În rugăciunile din rînduiala cununiei se pomenesc cele mai multe persoane din Vechiul Testament, ca de pildă: Adam, Avraam, Sara, Isaac, Rebeca, Iacob, Rahila, Isaia și alții.

Tot așa, în rînduiala ierurgiilor se amintesc o serie de nume din Vechiul Testament. Printre rugăciunile la diferite trebuințe în cuprinsul cărora întîlnim nume de persoane din Vechiul Testament, este «rugăciunea pentru cei ce călătoresc pe cale», unde se pomeneste de Iosif, Isaac și dreptul Tobie, și «rugăciunea pentru cei bolnavi», în care se amintește de împărații Iezechia și Manase.

Din cele prezentate aci observăm următoarele: persoanele din Vechiul Testament pe care le întîlnim destul de frecvent în cultul creștin,

sînt în primul rînd dreptii, care au anticipat creștinismul prin viața și raporturile lor față de Dumnezeu, iar în al doilea rînd profeții, cei care au prevestit venirea lui Mesia și prin El, venirea Legii celei Noi. Toți aceștia, prin viața și învățătura lor, au pregătit calea pentru venirea lui Hristos.

7. *Lecturile din Vechiul Testament în cultul creștin.*

Practica citirii Sfintei Scripturi în adunările de cult creștine, a fost probabil primită de Biserică de la Sfinții Apostoli, și aceștia au moștenit-o din cultul Legii Vechi. Din Exod, cap. XXIV, știm că Moise a citit din Cartea Legii în fața poporului, iar leviții citeau Legea în fața poporului, cu voce tare, pentru a o înțelege toți ⁶⁶.

Pentru cult, iudeii au împărțit Legea lui Moise (Pentateuhul) în 153 secțiuni numite parașe. Astfel, Pentateuhul era citit în întregime de-a lungul a trei ani. Tot Pentateuhul era împărțit în 54 parașe, pentru a se putea citi în cursul unui singur an. Iudeii au ales din cărțile profetice 85 de pericope — haftare — pentru a fi citite în zilele de sabat și de sărbători. Mai aveau și așa numitele megilot, cinci la număr, care se citeau la cele cinci sărbători mari ale anului iudaic. În fiecare sîmbătă, la sinagogă se citea o parașă și o haftară (cf. Fapt. Apost. XIII, 15, și XV, 12).

Imprumutul practicii citirii Sfintei Scripturi făcut de către cultul creștin din cultul vechi-testamentar, este firesc dacă ne gândim că primii creștini au fost iudei și aceștia nu au renunțat dintr-o dată la practicile lor cultice. Insuși Mîntuitorul a intrat în sinagogă și a citit din Lege. La fel Sfinții Apostoli au citit la cultul divin de la sinagogă, din Lege și din Profeți. Lecturile biblice constituie unul din elementele prețioase ale adunărilor creștine din primele veacuri. Cu timpul, locul cărților inspirate ale Vechiului și Noului Testament devine și mai important. Liturghia catehumenilor adaugă la lecturile biblice și cîntări luate tot din textul psalmilor, ca de pildă «psalmii antifonici», din care azi au mai rămas doar urme slabe. Liturghia credincioșilor la fel a recurs la psalmi, de exemplu, la rînduiala Sfintei Impărțășanii (Psalmul 33). Textele care nu sînt imprumutate din Biblie, au totuși un temelie biblic. ⁶⁷.

În epoca primară, singura colecție de imne și cîntări destinată cultului creștin public, era Psaltirea. În prima jumătate a veacului I, Vechiul Testament a ocupat locul cel mai însemnat în cultul creștin, pentru că nu erau încă compuse și cunoscute cărțile Noului Testament. Cu timpul, cărțile Noului Testament vor ocupa locul de frunte în cultul creștin, fiind socotite, ca și Vechiul Testament, cuvîntul lui Dumnezeu ⁶⁸. Cărțile

66. Cardinalul Bona, *De la Liturgie*, t. III, Paris, 1855, p. 125; E. Mangenot, *Lectionnaires*, în «Dict. de la Bible», t. IV, 1, col. 149, și F. Probst, *Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte*, Tübingen, 1870, p. 23.

67. F. Amiot, *Bible et Liturgie*, art. în «Nouvelle Revue Théologique», nr. 4-6 (1948), p. 461.

68. Vezi mai pe larg, G. Jonasard, *Aperçu sur l'importance de l'Ancien Testament dans la vie liturgique des premiers siècles chrétiens*, art. în «Revue des Études Byzantines», t. XVI (1958) (Melanges Sévérien Salaville), pp. 104 și urm.; Sf. Justin Martirul, *Apologia*, I, cap. 67, Migne, P.G., vol. VI, col. 430; Tertulian, *Cartea despre suflet*.

Testamentului Nou folosite în cultul creștin erau, ca și astăzi, împărțite în secțiuni sau pericope, după modelul parașelor și haftarelor din cultul Vechiului Testament.

Dintre cărțile Vechiului Testament care se folosec mai mult în cultul creștin de azi, amintim în primul rând Psaltirea, apoi Pentateuhul, cărțile profeților mari, Înțelepciunea lui Iisus Sirah, Proverbele lui Solomon și altele.

Precum am și amintit, cartea cea mai mult întrebuițată la serviciile cultului creștin ortodox, dintre toate cărțile Sfintei Scripturi, este Psaltirea. «Psaltirea — spune Sf. Vasile cel Mare — cuprinde în sine tot ce e mai folositor în toate»⁶⁹.

Ea s-a folosit cel mai mult în Biserica creștină, alături de cărțile Noului Testament. Canonul 85 Apostolic numără Psaltirea printre cărțile sfinte și respectate de creștini. Pentru cuprinsul ei bogat, Psaltirea a fost și rămâne o carte de căpătii atât pentru cultul creștin public cât și pentru viața particulară a creștinilor. Ea mângâie și îmbărbătează totdeauna sufletul credincioșilor noștri. Pentru faptul că Psaltirea se poate folosi la toate nevoile sufletești ale omului, Sfinții Apostoli și Sfinții Părinți ai Bisericii au folosit psalmii la aproape toate serviciile divine și slujbele religioase. Dintre toate cărțile Sfintei Scripturi, Psaltirea a contribuit cel mai mult la formarea rînduielilor creștine de cult⁷⁰.

Psaltirea a avut o largă întrebuițare în cultul divin de la templu. Psalmii erau împărțiți în grupe și fiecare grupă era destinată pentru o zi din săptămână. Jertfele și întreg ritualul erau însoțite de cîntarea psalmilor. În cultul sinagogii ca și la templu erau folosiți psalmii⁷¹.

În cultul creștin ortodox, psalmii formează o parte principală în cele șapte laude bisericesti, fiind nelipsiți și din rînduiala Sfințelor Taine, ierurgii și a celorlalte rugăciuni ale Bisericii. În uzul Bisericii noastre, psalmii sînt împărțiți în 20 de catisme sau grupe de psalmi⁷². Vom aminti cîteva psalmi care au cea mai frecventă folosire în cultul creștin: psalmul L, îl întîlnim în aproape toate rînduielile bisericesti, de la rugăciunile de dimineață pînă la Sfînta Liturghie; psalmul LXIX se citește la miezonoptica de sîmbătă, la miloceasul VI, pavecernița mică, pavecernița mare, ceasul IX împărătesc de la Paști, la rugăciunea pentru sfințirea clopotului de biserică și la alte rugăciuni. Tot aci amintim de cei șase psalmi de la Utrenie (psalmii III, XXXVII, LXII, LXXXVII, CII și CXLII).

În textul multora dintre rugăciunile și cîntările cultului creștin, întîlnim versete separate din anumiți psalmi, care odinioară se foloseau în întregime. Așa sînt descrise prochimenele de la Vecernie, Utrenie și de la

cap. IX, Migne, P.L., vol. II, col. 701, *Const. Apost.*, la J. Quasten, *op. cit.*, p. 180, și Canonul 59 Laodiceea.

69. *Comentar la Psalmii* (Psalmul I), trad. rom. de Pr. Olimp. N. Căciulă, în «Izvoarele Ortodoxiei», nr. 2, București, 1939, p. 23.

70. Pr. Atanasie Negoită, *Psaltirea în cultul Bisericii Ortodoxe*, București, 1940, pp. 3, 5, 8, și V. Mitrofanovici, *op. cit.*, pp. 299-300.

71. Vezi mai pe larg, Pr. At. Negoită, *op. cit.*, p. 57.

72. În Postul Mare, Psaltirea se citește de două ori pe săptămână, iar în restul anului, o singură dată pe săptămână.

«Apostol». Ele sînt versete care premerg paremiilor la Vecernie, Evangheliei la Utrenie și pericopei «Apostolului» la Sfînta Liturghie. Prochimenul reprezintă psalmul recitat odinioară după pericopa din Vechiul Testament⁷³, adică înaintea lecturii din «Apostol», iar stihurile de după pericopa acestuia din urmă, reprezintă un rest al unui psalm de laudă, la rostirea căruia poporul participa cu refrenul «aleluia», la început și la sfîrșit⁷⁴. Prochimenul folosit cel mai frecvent la citirea «Apostolului» este: «În tot pămîntul a ieșit vestirea lor...» și «Cerurile spun slava lui Dumnezeu...» (Ps. XVIII, vers. 1 și 4).

În prezentarea de pînă aci a elementelor mai însemnate din rînduiala celor șapte Laude și a Sfîntei Liturghii, am întîlnit o mulțime de versete singurite din psalmi și din alte cărți ale Vechiului Testament care constituie în întregime sau în parte cuprinsul unor rugăciuni sau cîntări⁷⁵.

Paremiile sînt texte alese din aproape toate cărțile Vechiului Testament. Ele se citesc la vecernia sărbătorilor creștine mai însemnate, la slujba Ceasurilor împărătești și la Liturghia darurilor mai înainte sfîntite. Cuprinsul acestor texte este adecvat cu cuprinsul sărbătorilor creștine. Numărul lor variază cu fiecare sărbătoare și perioadă din anul liturgic. De obicei sînt trei paremii, iar în vremea postului, numai două. În ajunul Nașterii Domnului sînt opt paremii, în ajunul Bobotezei sînt douăsprezece și în Simbăta Mare sînt șaisprezece.

Cărțile din care s-au luat cele mai multe paremii sînt: Geneza, Exodul, Pildele lui Solomon, Cartea Iov și Cartea lui Isaia. În felul acesta, cărțile amintite se citesc aproape în întregime în cultul creștin. Din alte cărți ale Vechiului Testament se citesc doar una sau două paremii. Așa, de pildă, din Levitic (cap. XXVI, 7-25) e luată numai paremia de la vecernia zilei de 1 septembrie, iar din Cartea Numeri e luată numai paremia a II-a de la vecernia Crăciunului și paremia I de la vecernia Pogoririi Duhului Sfînt (Num. XI, 16-17 și 24-29). Sînt și cărți ale Vechiului Testament din care nu se citește nici o paremie. Dintre acestea amintim: Cartea Rut, I și II Regi, Esdra, Neemia și altele. Sînt și paremii luate din unele cărți deuterocanonice. Așa, de exemplu: Cartea Înțelepciunii lui Solomon rivalizează cu oricare din cărțile canonice amintite, în ce privește numărul paremiilor luate din ea.

În afara paremiilor, în cultul creștin întîlnim o mulțime de versete luate din cărțile Vechiului Testament, care constituie o parte sau întregul cuprins al unor rugăciuni sau cîntări. Așa de pildă, textul Canoanelor de la Utrenie se inspiră din textul așa numitelor cîntări ale Părinților din Vechiul Testament. La Liturghie, asemenea texte sînt foarte numeroase și așezarea lor e foarte adecvată momentelor din această sfîntă slujbă. La Proscomidie, cînd se scoate Sf. Agneț se rostesc printre altele și cuvintele din Isaia LIII, 7-8: «Ca un miel fără de glas...» și «Întru

73. Anton Baumstark, *Liturgie comparée*, art. în «Irenikon», t. XI (1934), nr. 1-2 (ian.-febr.), p. 27.

74. Pr. Prof. P. Vintilescu, *Liturghiile bizantine privite istoric...*, p. 64.

75. Despre acestea vezi în special Pr. At. Negoită, *op. cit.*, pp. 115 și urm.

smerenia Lui...». Cântarea «Sfint, Sfint, Sfint»... de la Liturghie este tocmai versetul 3 al cap. VI din profeția lui Isaia.

În concluzie, cele mai multe elemente împrumutate de cultul creștin, din cultul Vechiului Testament, sînt lecturile biblice. Aceasta nu implică de loc o dependență a cultului creștin față de cel al Vechiului Testament, dar înseamnă că niciodată cultul creștin nu a făcut abstracție de prima formă scrisă a Revelației dumnezeiești, adică de Scriptura Vechiului Testament, ci a păstrat permanent legătura acesteia cu Noul Testament. Testamentul Nou este împlinirea celui Vechi, iar cel Vechi, prin cărțile sale profetice, este cheia care ajută la înțelegerea acestuia⁷⁶.

8. Expresii din cultul Vechiului Testament moștenite în cultul creștin (ortodox).

În cultul creștin întîlnim o serie de expresii liturgice împrumutate din Vechiul Testament, netraduse ci transcrise exact din limba ebraică, păstrîndu-li-se totodată și înțelesul lor original. Dintre ele amintim următoarele: Aleluia, Amin, Osana, Pascha, Sabat, Satana, și Savaot.

Expresiile liturgice Aleluia⁷⁷, Amin⁷⁸, Osana⁷⁹ și Savaot⁸⁰ au o largă întrebuițare în slujbele religioase; iar expresiile: Amin, Pascha, Sabat și Satana se folosesc mai ales în cuprinsul rugăciunilor și în vorbirea creștină curentă.

9. Lăcașuri de cult, persoane liturgice și obiecte de cult.

Îndeplinirea principalelor forme de cult e legată de un anumit loc, destinat pentru acest scop. Atît cultul public al Vechiului Testament cît și cel creștin se desfășoară în lăcașuri de cult. Insuși Dumnezeu a poruncit să I se facă lăcaș de închinare, pentru ca mediul în care se realizează comuniunea cu El să fie demn de slava lui Dumnezeu. La început iudeii s-au închinat în jurul unor altare de piatră. Mai tîrziu Moise a construit Cortul Sfînt, după chipul ceresc al lăcașului lui Dumnezeu, iar după aceasta, Solomon a construit marea sa templu de la Ierusalim. Templul din Ierusalim a fost, veacuri de-a rîndul, locul de închinare și de jertfă al poporului ales. Mîntuitorul a cinstit totdeauna templul, numindu-l chiar «Casa Tatălui meu» (Luca II, 42). Tot el mărturisește prezența lui Dumnezeu în templu (Mat. XXIII, 21). Primii creștini recrutați dintre iudei, urmînd pilda Învățătorului și a Sfîntilor Apostoli, au continuat să se închine la templu și în sinagogă, dar Sfînta Euharistie o săvîrșeau în case particulare. Cu timpul, creștinii și-au avut locașurile lor de cult. Uneori acolo unde convertirea iudeilor la creștinism a fost generală, chiar sinagogile au fost transformate în biserici creștine (foarte rare cazuri).

Între părțile componente ale templului iudaic și părțile componente ale edificiului unei biserici există unele asemănări. Cele trei părți ale edi-

76. Pr. Zeno Munteanu, *Citirea Sfintei Scripturi în cultul divin*, în «Anuarul Academiei Teologice din Caransebeș», an. 1939-1940, pp. 172-173.

77. Vezi mai pe larg, F. Cabrol, *Alleluia*, art. în «Dict. d'Archéologie Chrétienne: et de Liturgie», t. I, 2, col. 1232.

78. Vezi mai pe larg F. Cabrol, *Amen*, în dict. cit., tome I, 1, col. 1554.

79. Vezi mai pe larg, în F. Cabrol, *Hosanna*, în dict. cit., t. VI, 2, col. 2771.

80. Vezi V. Vigouroux, *Sabaoth*, art. «Dict de la Bible», t. V, 2, col. 1289.

ficiului bisericii: pronaos, naos și altar, corespund cu partea exterioară, adică curtea, partea centrală, adică sfânta, și cu sfânta sfințelor. Ca și la templu, vechile bazine creștine aveau un portic în fața edificiului. Porticul era format din coloane legate între ele și acoperite⁸¹.

În vestibulul vechilor bazine creștine se afla un vas cu apă, în care credincioșii își spălau mâinile înainte de a intra în biserică. Este o moștenire a spălărilor rituale din cultul vechi-testamentar. În mijlocul naosului se afla amvonul, de unde se făceau lecturile în timpul cultului creștin. Se pare că amvonul se folosea în ritul sinagogal, de unde a trecut și la creștini împreună cu lecturile biblice, în parte luate și ele din cultul sinagogii. Deci «folosirea amvonelor în bisericile creștine se pare că vine de la banca înălțată în sinagogă, pe care se așezau rabinii, la origine fiind consacrate numai pentru citirea cărților sfinte»⁸².

Între naos și sfântul altar se afla un grilaj de lemn sau de fier. Mai târziu s-a înălțat grilajul, iar la ușile împărătești și laterale se afla câte o perdea după modelul catapetesmei de la templul din Ierusalim. Această perdea simbolizează chiar catapeteasma templului⁸³.

Altarul, τὸ θυσιαστήριον (Evrei XIII, 21), este locul unde se săvârșește jertfa cea fără de sânge, spre deosebire de altarul Vechiului Testament, unde se săvârșeau jertfele sângeroase, el fiind așezat în curtea templului. Sf. Apostol Pavel ne vorbește limpede în Epistola către Evrei, despre acest altar al jertfei nesângeroase a lui Hristos⁸⁴.

Între altarul creștin și sfânta sfințelor există o asemănare. După cum pe sfânta masă, la Sf. Liturghie se află prezent și real Domnul Iisus Hristos prin Sfântul Său Trup și Sânge și pe tronul sfânt din sfânta sfințelor, după credința iudeilor era totdeauna prezent Dumnezeu.

Între lăcașurile de cult ale Vechiului Testament și bisericile creștine există o legătură simbolică și tipică, pentru că atât cortul sfânt cit și templul sfânt sînt tipul bisericilor creștine. După unii cercetători, templul iudaic ar sta la originea Bisericii creștine. Unii arheologi creștini sînt de părere că între sinagoga iudaică și edificiul Bisericii creștine există o legătură mai strînsă, în ceea ce privește forma de construcție. Descrierile cîtorva sinagogi din afara granițelor Palestinei menționează aproape aceleași părți componente ca și la bazinele creștine. O descriere a unei sinagogi folosește termenul «bazilică» (βασιλική), dublă colonadă (διπλή στήλη) și colonadă (στήλη). De aci putem întrevădea că era posibil ca planul sinagogilor să influențeze forma de construcție bazilicală, flancată de coloane⁸⁵. Dar această influență nu a putut fi prea puternică, întrucît nu întîlnim un tip unic și oficial de construcție al sinagogilor. Totuși pre-

81. Vezi mai pe larg, V. Tarnavski, *op. cit.*, p. 435.

82. Millin, *Chaire*, art. «Dictionnaire des beaux arts», Paris, 1806, t. I, col. 221, la H. Leclercq, *Ambon*, în «Dict. d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie», t. I, 1, col. 1330.

83. V. Mitrofanovici, *op. cit.*, pp. 185 și urm.

84. Vezi mai pe larg, cardinalul Bona, *op. cit.*, t. I, p. 331, și Lebedev, *op. cit.*, p. 145.

85. H. Leclercq, *Manuel d'Archéologie chrétienne depuis les origines jusqu'au VIII-e siècle*, t. I, Paris, 1907, p. 116, și același, *Judaïsme*, art. în «Dict. d'Archéologie chrétienne et de Liturgie», t. VIII, 1, col. 39-40.

zența unei nave centrale, flancată de două sau patru rânduri de coloane care dau naștere la trei sau cinci nave laterale, este un element comun sinagogilor și planului bazilical creștin. Sinagogile aveau un portic și (probabil) o absidă⁸⁶. Fără îndoială, originile formelor de construcții ale bazilicii creștine nu le aflăm numai în sinagogi sau în templul din Ierusalim, dar aci (în planul bazilicii) s-au întâlnit diverse influențe printre care trebuie să menționăm și influența sinagogii și a templului⁸⁷.

Pictura bisericilor creștine ortodoxe este locul unde se vede limpede legătura dintre Vechiul Testament și cultul creștin. În toate părțile edificiului creștin întâlnim personaje, scene și episoade inspirate din istoria sfântă a Vechiului Testament. Potrivit indicațiilor din erminiile de pictură bisericească ortodoxă⁸⁸, numărul scenelor și personajelor din Vechiul Testament care se pot picta pe zidurile bisericilor noastre trece de 250.

Vom da câteva exemple tipice dintre aceste scene și personaje, care se pictează de obicei pe zidurile bisericilor noastre :

In sfântul altar : în al doilea registru se pictează jertfa lui Abel și Cain și îiloxenia lui Avraam. În cuprinsul celui de al treilea registru se pictează Moise și Aaron ca arhierei, slujind în cortul mărturiei și avînd în mîna cîte o cădelniță, sau scena ducerii chivotului Legii la Ierusalim.

Pe *iconostasul* sau *timpla* bisericii, în ultimul rînd de icoane (al IV-lea) se pictează proorocii mari și mici (atît cît este loc), iar sub icoana Hramului, de obicei se pictează jertfa patriarhului Avraam sau jertfa lui Melchisedec.

În *naos* întâlnim din nou pictate chipurile proorocilor mari și mici, în al treilea registru din turnul Pantocratorului. În al doilea registru din corpul bisericii se pictează chipul Sfîntului Ioan Botezătorul, al lui Moise îmbrăcat arhidiacon, avînd tablele Legii, al lui Aaron îmbrăcat tot în veșminte de arhiereu, avînd în mîna toiagul cel înverzît și năstrapa cea de aur. Tot în acest registru se pictează Noe cu corabia, Melchisedec ca arhiereu, avînd trei piîni în mîna, și alte scene.

Nici *pronaosul* nu e mai puțin împodobit cu scene și personaje din Legea Veche. Aci întâlnim chipurile proorocilor (în al doilea turn), iar întreg peretele din dreapta pronaosului e ocupat de scena călcării poruncii și izgonirea lui Adam din Rai, ori de rădăcina lui Iesei și de alte scene din Vechiul Testament.

Chiar și pereții exteriori ai bisericilor ortodoxe bizantine sînt împodobiți, pe lîngă scenele biblice din Noul Testament și cele din viața Bisericii, cu scene biblice din Vechiul Testament, ca de pildă scene din viața protopărinților dinainte și de după izgonirea din rai, rădăcina lui Iesei, precum și alte scene pe care le-am întâlnit și în celelalte părți ale lăcașului sfînt. Pictura foarte bogată de pe zidurile exterioare este îndeosebi o caracteristică a bisericilor bucovinene din veacul XVI.

86. H. Leclercq, *Synagogue*, art. în «Dict. de la Bible», t. V, 2, col. 1901.

87. H. Leclercq, *op. cit.*, t. I, p. 119.

88. Vezi prof. V. Grecu, *Cărți de pictură bisericească-bizantină*, în rev. «Candela», anii : 1932, pp. 105-142 ; 1933, pp. 54-159 ; 1934, pp. 50-215 ; 1935, pp. 205-299 și în extras.

10. Persoanele liturgice și obiecte de cult.

Persoanele liturgice constituie condiția și mijlocul necesar prin care se îndeplinește cultul divin⁸⁹. Între ierarhia iudaică și cea creștină sînt unele asemănări. Atît ierarhia creștină cît și cea a Vechiului Testament are origine divină. Cele trei trepte ale ierarhiei creștine corespund arhieroului, preoților și leviților din Vechiul Testament. Primirea cuiva într-o treaptă ierarhică se făcea în Vechiul Testament ca și în Biserica creștină, printr-o ceremonie de consacrare, analogă hirotoniei. Slujitorii Vechiului Testament erau socotiți, ca și cei creștini, drept mijlocitori între Dumnezeu și oameni.

Funcția preoției Vechiului Testament ca și a preoției creștine, era în-treită: împlinirea serviciului liturgic, conducerea poporului și învățarea și explicarea Legii.

Arhiereul era unul singur pentru întreg poporul iudeu, ca și astăzi pentru o singură eparhie⁹⁰. Serviciul leviților era foarte asemănător cu cel al diaconilor creștini. Ca și diaconii, ei nu aveau voie să se atingă, în timpul serviciului religios, de anumite obiecte sfinte.

Dintre persoanele liturgice inferioare, amintim de psalți și citeți, care aveau atribuții similare în cele două feluri de cult.

Ca și slujitorii creștini, slujitorii Vechiului Testament purtau veșminte speciale mai ales în timpul serviciului religios⁹¹. Unii cred că veșmintele liturgice ale slujitorilor creștini își au originea tocmai în Vechiul Testament⁹².

Vom enumera cîteva din veșmintele liturgice care au corespondență în veșmintele slujitorilor din Vechiul Testament: *Orariul* diaconesc e pus de unii în legătură cu efodul marelui preot (arhiereului) sau cu mahrama pe care iudeii și-o puneau pe cap în vremea participării lor la cultul public⁹³. *Briul* sau cingătoarea este amintită și în Vechiul Testament printr-veșmintele lui Aaron, simbolizînd demnitatea și curăția spirituală (Exod XXVIII, 6, 14, 19). *Mantia* arhierească a fost asemănată de unii cu haina lungă ce se folosea la iudei, numită mad. *Mitra* arhierească amintește de mitra arhiereului iudeu, numită Kidaris⁹⁴. Însăși obligația în-veșmîntării speciale a slujitorilor, în vremea săvîrșirii slujbelor sfinte, își are temei în porunca dată de Dumnezeu lui Moise (Exod XXVIII, 43).

O serie de elemente naturale și obiecte, care se folosesc în cultul creștin, au fost folosite și în cultul iudaic, avînd aceeași semnificație și întrebuițare. Dintre acestea amintim: *apa*, care, ca și în alte religii,

89. L. Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, p. 9.

90. Vezi mai pe larg, V. Tarnavski, *op. cit.*, p. 484.

91. Enumerarea și descrierea acestor veșminte vezi la V. Tarnavski, *op. cit.*, p. 490, și Cardinalul Bona, *op. cit.*, tome I, pp. 507-523.

92. Printre aceștia sînt: cardinalul Bona, *op. cit.*, t. I, pp. 507-523; Lebedev, *op. cit.*, pp. 181 și urm.; Badea Cireșeanu, *Tezaurul...*, t. II, pp. 414 și urm.; V. Mitrofanovici, *op. cit.*, p. 252, și V. Gregorian, *Veșmintele liturgice în Biserica Ortodoxă*, Craiova, 1941, p. 12.

93. V. Gregorian, *op. cit.*, p. 50.

94. Sf. Simeon al Tesalonicului, *Tractat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe*, Migne, P.G., t. CLV, col. 872, trad. rom. de Toma Teodorescu, București, 1865, p. 317.

era socotită și în Vechiul Testament ca element de purificare. Mântuitorul a dat apei un rol curățitor și sfințitor cu totul superior celui din Vechiul Testament (I, III, 5). *Pîinea* era folosită ca materie de jertfă și în Vechiul Testament. Dumnezeu poruncește lui Moise să pună înaintea Sa, pîine. În cultul creștin, pîinea nu mai e simplă materie de jertfă, căci la Sfînta Liturghie ea se transformă în însuși Trupul lui Hristos. *Vinul*, în cultul Vechiului Testament era materia ce se folosea în special la mesele rituale iudaice și mai ales la Cina Pascală. În cultul creștin, vinul nu e simplă materie ce se folosește la mesele rituale ci el, la Cina Euharistică, se preface în însuși Singele lui Hristos.

Tămîia, untul de lemn și altele sînt elemente ce se foloseau și în cultul vechi-testamentar.

Printre obiectele ce se folosesc azi în cultul creștin ortodox, unele își au originea în cultul Vechiului Testament, ori au un simbolism legat de Vechiul Testament.

Potirul, după majoritatea cercetătorilor, își are originea în paharul cu vin ce se folosea la mesele rituale iudaice.

Cădelnița își are originea probabil în cățuia folosită pentru tămîierea ce se făcea la templu. *Lingurița* simbolizează cleștele cu care serafimul a luat un cărbune aprins de pe altarul ceresc și l-a atins de buzele profetului Isaia, curățindu-l de păcate și învrednicindu-l să vestească cuvintele lui Dumnezeu (Isaia VI, 6).

Precum am văzut, elementele și obiectele care se pare că au fost împrumutate de cultul creștin din cultul vechi-testamentar au căpătat aci o întrebuințare și o semnificație cu totul deosebită și mult superioară, față de cultul Vechiului Testament.

*

Precum am văzut, cultul creștin ortodox a împrumutat o mulțime de elemente din cultul Vechiului Testament. Acest împrumut nu a alterat cu nimic fondul spiritual creștin al cultului, căci el privește mai mult partea formală⁹⁵. Cele mai numeroase elemente împrumutate de cultul creștin sînt textele biblice luate din Vechiul Testament. Am putea spune chiar că în cultul creștin, acestea sînt mai numeroase decît textele neotestamentare. Cărțile Vechiului Testament s-au bucurat de mare cinste printre primii creștini și au fost cele dintîi cărți liturgice ale lor. De aci însă nu rezultă că cultul creștin e dependent de cel vechi-testamentar. Acest lucru dovedește însă relația dintre Vechiul Testament și Noul Testament ca izvoare ale aceleiași Revelații dumnezeiești.

Chiar și alte părți comune ale celor două forme de cult nu alterează de loc valoarea cultului creștin. O parte din aceste elemente comune se datoresc faptului că fondul naturii umane și formele de exprimare a sen-

95. Pr. prof. P. Vinilescu, *Cultul și ereziile* (teză de doctorat), Pitești, 1926, p. 20. O părere direct opusă, referitoare la originea creștinismului și a cultului creștin, susține E. Renan în *Le judaïsme et le christianisme* (conferință din 26 mai 1883), Paris, 1883.

timentelor omului față de Divinitate au fost la fel în toate timpurile și peste tot.

Existența elementelor din cultul Vechiului Testament în cultul creștin este firească, dacă mai avem în vedere și faptul că primii creștini au fost iudei convertiți, care nu s-au putut despărți dintr-o dată de toate practicile iudaice și că primele comunități creștine s-au înființat în plin mediu iudaic. Subliniem însă faptul că elementelor împrumutate din cultul vechi-testamentar, Biserica creștină le-a dat o semnificație cu totul deosebită și un înțeles profund spiritual. Elementele de fond, care constituie conținutul cultului creștin, sînt de origine și natură pur creștină. Amintim aici de Sfintele Taine, care au fost instituite direct de Mîntuitorul, și de sărbători, care reînnoiesc în sufletul creștinilor nu evenimente politico-religioase din istoria Israelului, ci momentele principale din istoria mîntuirii neamului omenesc. E adevărat că o parte din elementele cultului creștin au fost prefigurate în Vechiul Testament. Prin aceasta, cultul Vechiului Testament are un caracter tipic și simbolic față de cultul creștin, care e realitatea deplină. Cultul vechi-testamentar este, cu alte cuvinte, «un pedagog spre cultul creștin», așa după cum Scriptura Vechiului Testament este un «pedagog spre Hristos» (Gal. III, 24). Nu se poate vorbi de o dependență a cultului creștin de cel iudaic, întrucît între ele sînt deosebiri fundamentale. Este diferență între cultul aproape exclusiv formalist, condamnat chiar de Iahve (Isaia I, 13) și cultul «în duh și în adevăr» (Ioan IV, 24), prin care creștinul oferă lui Dumnezeu duhul umilit și inima sa înfrîntă și smerită». Este diferență între cultul naționalist, care asigura mîntuirea exclusiv iudeilor, ca popor ales al lui Dumnezeu, și cultul universalist, care împărtășește harul sîntitor la tot cel ce vrea să-l primească. Aceeași mare diferență este între cultul Vechiul Testament, unde omul nu se poate uni niciodată cu Dumnezeu, căci El este prea departe de om, — și cultul creștin ortodox, unde domnește adevărata comuniune dintre credincios și Dumnezeu, prin împărtășirea cu însuși Trupul și Sângele Mîntuitorului nostru Iisus Hristos. «Cultul creștin al Bisericii Ortodoxe reprezintă o viață care trăiește în veci, o jertfă neîncetat activă, legată nedespărțit de persoana Mîntuitorului»⁹⁶. Așadar, cultul creștin a fost și este o realitate bine distinctă, independentă de cultul vechi-testamentar și e superioară acestuia.



96. Pr. P. Vintilescu, *Cultul și ereziile*, p. 29.

Pr. magistrand Colotelo Mihail

BISERICA COPTĂ CARACTERISTICILE ORGANIZĂRII EI *

Hotărârile dogmatice ale sinodului IV Ecumenic de la Calcedon (451) au formulat învățătura ortodoxă corectă despre cele două firi — divină și umană — în persoana Mântuitorului Hristos și au păstrat calea de mijloc între afirmațiile școlii teologice antiohiene și cele ale școlii alexandrine. Ele urmăreau să aducă pacea și să curme dezbinările ce frământau întreaga Biserică a acelei vremi. Totuși liniștea nu se restabili, după terminarea sinodului. Nemulțumirea religioasă a reprezentanților Egiptului, Siriei și Palestinei¹ alimentată de unele sentimente naționale ostile imperiului bizantin² a rupt suflulește de Biserică ortodoxă, Bisericile din Egipt, Etiopia, Siria și Armenia. În aceste țări numai o mică parte a clerului și credincioșilor au rămas în învățătura și sub ascultarea Bisericii ortodoxe, restul au alcătuit biserici eterodoxe, care din punct de vedere canonic părăseau jurisdicția Bisericii ecumenice, abătându-se de la dogma și de la cultul acesteia, deși uneori — după cum vom arăta mai jos — deosebirile se refereau mai mult la expresii, decât la conținut. Acest adevăr este valabil mai ales cu privire la Biserica egipteană, numită și coptă, pe care unul dintre cei mai buni cunoscători în materie, învățatul rus, Arhimandritul (mai târziu episcop) Porfirie Uspenschi o compara cu o ramură de măslin ce s-a rupt, numai în parte, de tulpină și care continuă să primească seva plantei sănătoase. Singurul Dumnezeu știe — scrie Uspenschi — când această ramură se va ridica și se va alipi la locul ei de tulpina mamă.³ Această părere se bazează pe faptul că teologii copti au recunoscut mai târziu formula ortodoxă de la Calcedon, dar au acuzat de rea credință pe părinții aceluia sinod.⁴

* Această lucrare de seminar, pentru titlul de magistrat în Teologie, a fost alcătuită sub îndrumarea P. C. Pr. prof. Liviu Stan, care a dat și avizul să fie publicată.

1. Care s-a extins mai târziu și în Armenia.

2. Vezi și Prea Fericitul Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Valabilitatea actuală a Can. 28 al Sinodului IV Ecumenic de la Calcedon*, art. în «Ortodoxia», an. III, 1951, nr. 2-3, aprilie-septembrie, p. 173; Diac. lector I. Pulpea, *Posibilitatea întoarcerii Bisericilor monofizite la Ortodoxie*, articol în «Ortodoxia», anul III, nr. 4, octombrie-decembrie 1951, pp. 590 și 592; M. Jugie, *Monophysite (Église copte)*, în «Dictionnaire de Théologie Catholique», vol. X, partea II, col. 2252. De asemenea Raymond Janin, *Les Églises orientales et les rites orientaux*, ed. III, Paris, 1935, p. 587.

3. A. P. U. (Arhimandrit Porfirie Uspenski, *Viroucenie, Bohoslujenie, Cenopoljenie i Pravel a Terconaho Blahoceniu Egipetschih Hrestian (coptov)*, în traducerea românească: *Învățătura de credință, slujbele, hirotoniile și Canoanele dreptului bisericesc a creștinilor egipteni (copti)*, Sanct Petersburg, 1856, pp. 1-2.

4. M. Jugie, *op. cit.*, col. 2271.

Dogma hristologică a Bisericii copte, mai ales în formularea ei de astăzi, se apropie foarte mult de cea ortodoxă. Dacă totuși o numim monofizită, aceasta o facem «numai din punct de vedere al terminologiei»⁵, căci «dogma despre întrupare a coptilor este pe deplin ortodoxă, numai termenii nu sînt ortodocși, ceea ce se poate explica, după cum s-a exprimat patriarhul Hristofor al Alexandriei, în cuvîntarea sa de anul nou 1951, «numai datorită unor patimi naționale și lumești».⁶

Din punct de vedere canonic, Biserica coptă a păstrat, cu excepția canoanelor sinodului IV ecumenic, aproape toate rînduielile canonice ale Bisericii vechi, ba chiar și pe acelea pe care Biserica ortodoxă le-a eliminat, cu timpul, din colecțiile sale canonice, cum ar fi de exemplu Constituțiile Apostolice, Didascalia, și altele. Totuși, în decursul veacurilor, de-a lungul existenței sale, în împrejurări istorice specifice, ea și-a creat și unele canoane, rînduiei bisericești locale și forme de organizare proprii.

Istoria ne informează că pînă la cucerirea Egiptului de către musulmanii arabi (640), disciplina bisericească a coptilor era aproape la fel cu cea ortodoxă. Disputele se purtau exclusiv în probleme dogmatice.⁷ După această dată, Biserica coptă începe să adopte și alte izvoare ale dreptului bisericesc decît cele ortodoxe.

În cele ce urmează, vom expune, mai întii, principalele izvoare ale dreptului canonic copt și pe urmă caracteristicile organizării Bisericii copte.

A. IZVOARELE DREPTULUI CANONIC COPT.

1. Biserica coptă a primit canoanele primelor trei sinoade ecumenice, dar cu un număr de canoane mai mare decît cele autentice. Astfel, pe lângă cele 20 de Canoane ale sinodului I ecumenic de la Niceea (325), coptii mai atribuie acestui sinod încă 20 de canoane neautentice, 80 de canoane numite orientale sau «arabe» și 33 de canoane «despre mînăstiri», toate bineînțeles apocrife. Această colecție este totuși interesantă, căci ea arată disciplina bisericească din secolele 7-8.⁸ Multe din ele constituie o parafrază a canoanelor sinodului I ecumenic, completată cu canoanele sinoadelor veacului IV. Este interesantă constatarea că monofiziții au

5. Fr. Heiler, *Urkirche und Ostkirche*, München, 1957, p. 456.

6. «Jurnalul Patriarhiei din Moscova», 1954, nr. 2, p. 65, și M. Dobrenin, *Coptskaia Tercov*, în «Jurnalul Patriarhiei din Moscova», nr. 11, noiembrie 1958, p. 60.

7. Vezi Francis Gozman, *Disciplina alessandrina, Copti*, în *Codificazione Canonica orientale*, vol. VIII, Roma, 1932, p. 37.

8. *Ibidem*, p. 41, și M. Jugie, *op. cit.*, col. 2272. Canoanele arabe sînt menționate de toți canoniștii copti și de Statutul Bisericii copte din 1896. Originea lor mai tîrzie, posterioară anului 325, se vede și din cuprinsul Canonului 42, care interzice etiopienilor să-și aleagă singuri pe patriarhul Bisericii lor, și îi obligă să-l primească de la patriarhul Alexandriei, motivînd că de acolo au primit etiopienii creștinismul. Dar un astfel de Canon nu putea fi dat de către Sinodul niceean din anul 325, căci pe vremea aceea Etiopia nu primise încă creștinismul, ci abia ceva mai tîrziu (probabil la anul 329), Sfîntul Atanasie trimite pe episcopul Frumentiu în Etiopia, în scopuri misionare, iar în anul 350, acesta botează pe regele etiopian Aizana (cf. Fr. Gozman, *op. cit.*, p. 59, și *Istoria Bisericească Universală*, vol. I, București, 1956, p. 189.

primit unele canoane date de sinodul IV ecumenic, atribuindu-le sinodului I ecumenic. Acest împrumut se constată și datorită faptului că în canoanele respective se amintesc titlurile de patriarh și patriarhate, care n-au existat pe vremea sinodului I ecumenic, ci au apărut abia la sinodul IV (451), (așa de exemplu demnitatea patriarhală se amintește în canoanele 5, 6, 7, 8, 9, 10, 33, 34, 40, 45 și altele) ⁹.

În ce privește canoanele sinodului II ecumenic, coptii le-au primit în număr de 4, dar după conținutul lor, ele corespund celor 7 canoane din Biserica ortodoxă.¹⁰ Canoanele sinodului III ecumenic au fost primite integral de Biserica coptă.

2. În afară de canoanele sinoadelor ecumenice, coptii au recunoscut hotărârile a șase sinoade locale, ținute înainte de anul 451: sin. Ancira (314), cu 24 de canoane; Necezarea (315), cu 14 canoane; Gangra (340) cu 20 canoane; Antiohia (341) cu 25 canoane; Laodiceea (343) cu 59 canoane; Sardica (343) cu 21 de canoane. Observăm că numărul canoanelor primite de Biserica coptă nu corespunde totdeauna numărului canoanelor autentice și este fie mai mic, fie mai mare. Canonistii coptii au primit și canoanele sinoadelor africane, (Hippo 393, Mileve 402, Cartagina 419), dar numai în număr de 123, celelalte fiind respinse, ca unele care se referă la obiceiurile locale ale Bisericii cartagineze. Toate canoanele sinoadelor locale au fost adunate într-un Nomocanon de către canonistul Safi ibn el-Assal.

3. De o mare autoritate canonică se bucură în Biserica coptă, canoanele și epistolele canonice ale Părinților bisericesti, mai ales ale celor din Alexandria. Astfel cităm: canonul sfântului Dionisie Patriarhul Alexandriei († 265); epistola canonică (15 canoane) a sf. Petru al Alexandriei († 311, martir în prigoana lui Dioclețian); canoanele lui Timotei al Alexandriei; ale sfântului Ciril al Alexandriei (căruia canonistul Abul Barakat îi atribuie, între altele, scrierea Păstorul lui Herma) și ale sfântului Atanasie cel Mare († 373)¹¹. În ce privește canoanele acestui sfânt Părinte, este de observat că în colecțiile canonice egiptene nu figurează numai cele trei epistole canonice ale sf. Atanasie, recunoscute de sinodul trulan prin canonul 2, ci un număr de 107 canoane, dintre care multe nici nu aparțin măcar epocii sf. Atanasie, ci sînt compilații târzii, adunate și puse sub numele acestui sfânt părinte.¹² Biserica ortodoxă nu le recunoaște canonicitatea. În afară de canoanele Părinților alexandrini citați, Biserica coptă a primit și canoanele altor sfinți Părinți ca: sf. Grigorie de Nisa, Grigorie Teologul, Grigorie de Necezarea, sf. Vasile cel Mare (epistolele către Amfilohie, către Diodor din Tars, Regulile monahale ș. a.) și sf. Ioan Gură de Aur¹³ (căruia coptii îi atribuie 12 canoane). Despre toți sfinții Părinți citați și canoanele ce li se atribuie, tratează pe

9. Wilhelm Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, Leipzig, 1900, pp. 19-25.

10. Cf. *Pidalion, cu orînduire nouă și tilcuiiri*, de Arhimandritul Zosima Tîrlă și Mc. Stavr. Haralambie Popescu, București, 1933, p. 224; M. Jugie, *op. cit.*, col. 2272.

11. Arhim. P. Uspenski, *op. cit.*, p. 289, și Francis Gozman, *op. cit.*, pp. 47 și 53.

12. Arhim. P. Uspenski, *op. cit.*, p. 294; Wilhelm Riedel, *op. cit.*, p. 54.

13. Cf. Francis Gozman, *op. cit.*, p. 47, și W. Riedel, *op. cit.*, pp. 35, 231, 283-287.

larg unul dintre însemnații teologi și canoniști copti Abul Barakat ibn Kabar în scrierea «Lampa întunecimilor» despre care vom mai aminti.

4. O bună parte din izvoarele dreptului bisericesc copt o formează scrierile sau documentele apocrife din secolele III-V după Hristos. Din această categorie cităm :

a) Canoanele sfinților apostoli sau apostolice, împărțite în două părți : prima parte cuprinde un număr de 71 de canoane, iar a doua, 56.¹⁴ Ele se intitulează «canoanele date de apostoli și trimise credincioșilor prin intermediul lui Clement, discipolul lui Petru». Canonistul Ibn-el-Assal le citează sub acest titlu, în prefața Nomocanonului său și arată că «grecii, sirienii și nestorienii au canoane asemănătoare în număr de 83 (la greci și sirieni) sau 82 (la nestorienii)». ¹⁵ În general, aceste canoane cuprind aceleași chestiuni ca și canoanele apostolice din Biserica ortodoxă, dar aranjate în altă ordine și cu unele adăogiri.

b) Epistola sf. Petru către Clement, menționată de același canonist tratează despre serbarea duminicii și a sărbătorilor, data Paștelui, despre aspectul și construirea bisericii, despre altar, veșminte, tămâie ș. a.¹⁶

c) Didascalia egipteană, o scriere care mai are și următorul titlu explicativ : «Învățătura predată de cei 12 apostoli și de către Pavel și Iacov, episcopul Ierusalimului». Ea cuprinde 29 de capitole și se bucură de mare autoritate în Biserica coptă. Scrierea este o prețioasă compilație din secolul III care ne înfățișează organizarea Bisericii și a ierarhiei, instituțiile și disciplina bisericească în primele trei veacuri creștine.¹⁷

d) Canoanele lui Hipolit, episcop de Porto, lângă Roma, născut în Alexandria (cam pe la anul 173), în număr de 38. Ele nu aparțin de fapt lui Hipolit, dar datează aproximativ tot din epoca lui (sec. III) și au fost traduse în limba coptă de către Safi-Ibn-El-Assal. Prezintă importanță aceste canoane, căci ele ne înfățișează organizarea și practica Bisericii vechi în legătură cu alegerea și hirotonia clerului.¹⁸ Ele sînt în mare cinste la copti.

14. Cf. dr. Isidor Silbernagel, *Verfassung und gegenwärtigen Bestand sämtlicher Kirchen des Orients*, zweite Auflage, Regensburg, 1904, p. 284.

15. Fr. Gozman, *op. cit.*, p. 48.

16. W. Riedel, *op. cit.*, pp. 165-167, reproduce textul întregii epistole în versiune latină.

17. W. Riedel, *op. cit.*, pp. 164-165. Fr. Gozman, în *op. cit.*, p. 70 (Apendice), reproduce titlurile celor 39 de capitole ale Didascaliei egiptene, din care cităm cîteva mai interesante, cu titlu de informații : 7. Diaconii nu pot face nimic în cele sfinte, fără voia episcopului ; 14. Episcopii trebuie să poarte grijă de orfani ; 19. Despre văduve, fecioare și căsătorie ; 25. Părinții trebuie să-și învețe copiii ; 27. Despre serbarea Paștilor ; 31. Despre schisme, secte și erezii ; 32. Despre pomenirea morților ; 34. Despre alegerea, hirotonia și așezarea episcopului, preotului și diaconului ; 35. Despre construirea bisericilor ; 36. Despre alegerea episcopului ; 37. Despre orele de rugăciune ale episcopilor și al preoților ; 38. Episcopul trebuie să postească ; 39. Creștinii trebuie să recite Mărturisirea de credință în biserică, înainte de săvîrșirea Sfintei Jertie.

18. Pr. prof. dr. Liviu Stan, *Mireni în Biserică*, Sibiu, 1929, p. 267, și W. Riedel, *op. cit.*, p. 193. Titlurile în limba română ale Canoanelor lui Hipolit, vezi la Pr. prof. Liviu Stan, *O nouă Patriarhie : Biserica din Etiopia*, în revista «Ortodoxia», nr. 1, 1960, București, p. 57.

e) Testamentum Domini, atribuit episcopului Cosma de Samanoud și tradus în limba coptă, este o scriere care aparține cu probabilitate secolului III sau e și mai târzie și cuprinde pe lângă chestiuni de liturgică și probleme de drept bisericesc, importante datorită vechimii lor.¹⁹

f) Constituțiile lui Clement, sau 30 de canoane bisericești ale apostolilor, numite Constituții apostolice egiptene (Constitutiones Ecclesiae Aegypticae)²⁰, care stabilesc reguli cu privire la serbarea duminicii, a sărbătorilor și a paștelui, zidirea bisericii, forma altarului și a sfintei mese, veșminte preoțești și a.²¹

5. După sinodul ecumenic de la Calcedon, părăsind Biserica ortodoxă, ierarhia coptă se va conduce nu numai după canoanele stabilite anterior anului 451, ci va adopta diferite legiuiri bisericești elaborate de către unii patriarhi de Alexandria, sau canoanele luate din Nomocanoanele grecești, care nu se refereau la chestiunile controversate. Din această categorie de legiuiri postcalcedoniene cităm:

a) Canoanele Patriarhului Epifaniu al Constantinopolului (520-535), 35 la număr, cunoscute sub titlul «Canoanele pe care Patriarhul Constantinopolului Epifaniu le-a compus pentru împăratul Justinian. Unele manuscrise au, în mod greșit, în loc de numele lui Epifaniu pe cel al Sf. Atanasie cel Mare.²²

b) Canoanele lui Sever de Antiohia (512-518) și ale lui Ciriac patriarhul iacobit de Antiohia (793-813). Primele sînt citate în Nomocanonul copt al canonistului Farag-Allah d'Ihmin, intitulat «Sfaturile adresate preoților»; cele ale lui Ciriac, sînt amintite o singură dată, de către episcopul copt Mihail de Damiet (sec. XII), iar textul lor se găsește numai în versiunea siriacă.²³

c) Canoanele patriarhului Veniamin din secolul VII, referitoare mai ales la preoți și diaconi.²⁴

d) Canoanele temporare (în număr de 32), numite astfel pentru că nu cuprind dispoziții permanente și se referă la împrejurările speciale.

e) Canoanele împăraților, o culegere de legi folosite de împărații bizantini, cuprinzînd chestiuni matrimoniale, moșteniri și altele, pe care creștinii de limbă arabă le-au atribuit sinodului I ecumenic. În realitate, acestea sînt niște extrase din Nomocanoanele grecești, Digestele, Codurile lui Justinian și Teodosie, Novele, Basilicale etc. Cauza pentru care sînt atribuite sinodului niceian se datorește faptului că în cuprinsul lor se găsesc cîteva dispoziții și decrete ale împăratului Constantin cel Mare.

19. Fr. Gozman, *op. cit.*, p. 49, și W. Riedel, *op. cit.*, pp. 67-68. Titlul complet al scrierii este: *Testamentum Domini, seu verba, quae Dominus nosler a mortuis resurgens ad Apostolos habuit*. Testamentul a fost tradus din originalul grecesc în limba siriacă la anul 687, de un oarecare Iacob. A mai fost tradus și în limba latină, în secolul VIII. Cel mai bun text a fost publicat în versiunile siriacă și latină de Ignatius Ephr. II Rahmani: *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*, Moguntiae, 1889.

20. M. Jugie, *op. cit.*, col. 2273.

21. W. Riedel, *op. cit.*, pp. 165-175, § 26.

22. *Ibidem*, pp. 53 și 228.

23. M. Jugie, *op. cit.*, col. 2292.

24. Arhim. P. Uspenski, *op. cit.*, p. 295.

publicate pe vremea sinodului I ecumenic. De obicei aceste legi sînt împărțite în patru cărți.²⁵

f) Preceptele sau Așezămintele Vechiului Testament, o culegere de legi inspirate din Vechiul Testament, împărțită în 52 de paragrafe. Datorită acestor prescripții, se constată la creștinii egipteni multe obiceiuri iudaice.²⁶

g) Mai multe scrieri care se ocupă mai ales cu disciplina religioasă și monahală. Astfel avem :

— Canoanele și învățătura sf. Antonie cel Mare, din care canonistul Abul-Barakat ibn Kabar († 1323) citează peste 20 de scrisori.

— Regulile monahale (32 de capitole, în unele colecții 55 de capitole) și Epitimiile (79 la număr) ale Sf. Vasile cel Mare, despre care am mai amintit.

— Omiliile și învățătura sf. Macarie cel Mare (392).

h) Hotărîri sau dispozițiuni ale patriarhului Cristodul al Alexandriei (1047-1077) emise în anul 1058, în număr de 29, foarte respectate în Biserica coptă și considerate ca avînd aceeași autoritate ca și canoanele sfinților Părinți. Ele se referă la validitatea tainelor, la posturi, la disciplină și la cult.²⁷

i) Canoanele Patriarhului Ciril (1078-1092) aprobate de un sinod, compus din 52 de episcopi, ținut la Cairo în anul 1086. Unii cercetători susțin că nu toate canoanele au fost aprobate de sinod.²⁸

j) Canonul patriarhului Macarie II (1101-1127) al cărui text se găsește numai în versiuni arabe.

l) Hotărîrile sau Constituțiile Patriarhului Gavriil Ibn-Tarik (1131-1145), în număr de 30, aprobate de un sinod și introduse în toate colecțiile canonice copte, bucurîndu-se de mare autoritate. Ele se referă la cult, mai ales la taine, la monahism, la obligațiile mirenilor și la relațiile dintre patriarh și episcop.²⁹ Acest patriarh a mai scris în anul 1141 un tratat despre ritul copt, — Ritus Coptorum — în care se reproduc numeroase dispoziții din «Didascalia» în legătură cu alegerea și hirotonia clerului.³⁰

m) Tot din secolul XII mai amintim un Nomocanon al mitropolitului Mihail de Damiet, care cuprinde 72 de secțiuni cu titluri despre Biserică.

25. W. Riedel, *op. cit.*, pp. 39-40, 296, și M. Jugie, *op. cit.*, col. 2292.

26. *Ibidem*; W. Riedel, *op. cit.*, p. 52; Fr. Gozman, *op. cit.*, p. 47.

27. Arhim. P. Uspenski, *op. cit.*, p. 296.

28. *Ibidem*, pp. 301-302, și M. Jugie, *op. cit.*, col. 2293.

29. Textul lor în limba latină se găsește la Renodot, *Historia patriarcharum Alexandrinorum Iacobitarum*, Parisii, 1713, de unde a tradus în limba slavonă arhim. Uspenski, în *op. cit.*, pp. 302-305. Din cuprinsul acestor Canoane atrage atenția îndeosebi combaterea simoniei (Canonul 1), a concubinajului (Can. 20) și a circumciziunii după botez (Can. 19). Mirenii sînt obligați a contribui pentru întreținerea clerului (Can. 7) și a participa la slujbele bisericesti de dimineață și seara (Can. 2).

30. Henricus Denzinger, *Ritus orientalium. Coptorum, Syrorum et Armenorum in administrandis sacramentis*, t. I-II. Wirceburgi, 1863-1864, t. II, pp. 2, 18-19, 39. Textul acestui «rit» e prezentat în limba latină.

sf. Scriptură, sf. Taine, alegerea clerului, posturile, relațiile cu necredincioșii și altele.³¹

n) Canoanele sinodului de la Cairo, din anul 1239-40, pe timpul patriarhului Ciril III Ibn Laqlaq (1235-1243) elaborate și aprobate de 14 episcopi. La acest sinod au luat parte — după unii cercetători — și un număr de mireni, fruntași ai vieții publice, un fel de notabili, care au cerut și au obținut din partea Patriarhului respectarea vechiului obicei canonic, ca la alegerea episcopilor și a Patriarhului să ia parte, cu dreptul de vot și de veto, reprezentanții credincioșilor mireni.³² În afară de aceasta, sinodul a alcătuit mai multe canoane, grupate în cinci capitole referitoare la diferite chestiuni³³ și a hotărât alcătuirea unei mărturisiri de credință și a unei liste cu sărbătorile Bisericii copte.³⁴ Aceste scrieri au fost recunoscute și aprobate și de către următorul Patriarh Ioan VII (1264-1293).

o) Hotărârile sinodului copt, ținut la Memfis, în anul 1583, referitoare la interzicerea circumciziunii după botez și alte chestiuni.

În veacurile următoare, Biserica coptă a îndurat jugul greu al robiei otomane. Viața religioasă a avut mult de suferit, din care cauză nu mai apar scrieri canonice și nici nu se țin sinoade cu preocupări importante de ordin bisericesc general. Abia în anul 1898, la un secol după căderea stăpînirii turcești, se întrunește un sinod în Alexandria, la care s-au dezbătut probleme de organizare bisericească, întocmindu-se și un statut al Bisericii copte.³⁵

p) În anul 1928, un sinod compus din episcopi și mireni (notabili) sub președinția Patriarhului Ioan al XIX-lea a elaborat un nou statut bisericesc, care e în vigoare și astăzi.

6. Pentru cunoașterea dreptului canonic copt și a organizării bisericești prezintă importanță și numeroase scrieri cu caracter istoric, dintre care cele mai cunoscute sînt următoarele:

a) Sinaxarul egiptean, compus de Julius Kfihensis și continuat de Ioan episcopul de Paralos din Egipt, care cuprinde viața mai multor cuvioși și mucenici. Anul bisericesc începe la copti la 1 septembrie. Toate lunile au 30 de zile, afară de luna mai care are 29 de zile. Coptii au adoptat era mucenicilor sau a lui Dioclițian, adică 29 august anul 284 d. Hr.³⁶ În Sinaxar găsim, în afară de pomenirea a două nume de Patriarhi copti, Dioscor al Alexandriei (în 7 septembrie și 7 martie) și Sever al Antiohiei (în 2 octombrie), numeroase sărbători în cinstea Maicii

31. W. Riedel, *op. cit.*, p. 89.

32. M. Jugie, *op. cit.*, col. 2293, și arhim. P. Uspenski, *op. cit.*, pp. 306-311, în care se găsește textul tradus în limba slavonă a 13 Canoane.

33. Capitolul I, Despre botez; capitolul II, Despre căsătorie; capitolul III, Despre testamentele și altele; capitolul IV, Despre moșteniri; capitolul V, Despre preoție, monahism, episcopat și altele. Vezi M. Jugie, *op. cit.*, col. 2293.

34. Unul dintre cei mai însemnați sinodali, care a contribuit la elaborarea acestor Canoane a fost episcopul Mihail Al Asadom-ibn al Assalom, care a alcătuit și o însemnată colecție de Canoane, unde găsim Canoanele apostolice, ale primelor trei sinoade ecumenice și celelalte arătate în lucrarea de față (cf. M. Dobrenin, *op. cit.*, p. 68).

35. Fr. Gozman, *op. cit.*, pp. 56-57.

36. Cf. arhim. P. Uspenski, *op. cit.*, pp. 95-113; R. Janin, *op. cit.*, p. 584.

Domnului (Nașterea Maicii Domnului, 10 septembrie și 1 mai; Intrarea în Biserică, 3 decembrie; Buna Vestire în 29 martie; Sf. Fecioară, 21 mai; Înălțarea la cer a trupului sf. Fecioare, 16 august, ș.a.); a sfinților Arhangheli (12 noiembrie și 12 ianuarie sf. Arhanghel Mihail; 30 martie, 13 iunie și 26 iunie, sf. Arhanghel Gavriil). Dintre praznicele împărătești cităm: Nașterea lui Hristos, 29 decembrie; Tăierea împrejur, 6 ianuarie; Botezul Domnului, 11 ianuarie; Întîmpinarea Domnului, 8 februarie; Schimbarea la Față, 13 august; Înălțarea la cer, 8 mai ș.a. Paștile și Rusaliile sînt cu dată schimbătoare. În sinaxar sînt trecuți numeroși sfinți și cuvioși ai Vechiului și Noului Testament. Majoritatea însă o formează sfinții martiri (sf. Ștefan, 1 ianuarie, sf. Dimitrie, 29 octombrie, sf. Patruzeci de mucenici de la iezerul Sevastiei, 16 februarie, mucenicia sf. evanghelist Marcu, 30 aprilie). Sf. Ioan Botezătorul este pomenit la 30 iunie (nașterea) și 30 februarie (tăierea capului). Întîlnim de asemenea și unele minuni ale Mîntuitorului ca Fuga în Egipt, 24 mai, Nunta din Cana Galileei, 13 ianuarie, Cina cea de Taină ș. a.

În general, sărbătorile sînt împărțite în trei categorii: praznice împărătești, săbători mai însemnate și săbători mici, uneori locale care se respectă mai puțin.

Observăm din cele de mai sus că numai datele de prăznuire ale sărbătorilor diferă de cele ortodoxe. Incolo, Sinaxarul, cu mici excepții semnalate mai sus, are un caracter pe deplin ortodox.

b) Viețile unor conducători de mînăstiri și a unor călugări vestiți ca Serapion, Varsanufie, Macarie și alții.

c) Relatările unor autori streini care au vizitat Egiptul ca Rufin (acesta a vizitat în anul 372 mînăstirile din pustiu nitric), sf. Casian care a vizitat în secolul IV mînăstirile egiptene și a luat de acolo mai multe reguli pentru mînăstirile din Apus ș.a.

d) Istoria bisericească a lui Eusebiu al Cezareei și a continuatorilor săi, Socrate și Sozomen.

e) Analele lui Eutihie († 940), patriarhul ortodox de Alexandria, cunoscut în limba arabă sub numele Said ibn Batrik. Impotriva lui a scris:

f) Sever de Ahmunen, Cronica patriarhilor Alexandriei, pînă la anul 1007. Cronica e continuată pînă la anul 1243 de episcopul Mihail de Tanis, care a mai scris și o lucrare intitulată: «Piatra prețioasă», ce cuprinde învățături în legătură cu posturile, serbarea duminicii, probleme de cult și altele.

g) Cronica lui Ibn-el-Raheb, autor copt, de la facerea lumii, pînă la anul 1257 d. Hr. Importante pentru dreptul bisericesc sînt capitolele care tratează despre sinoadele ecumenice și viața patriarhilor.

h) Cronica lui Ibn-el-Amid-Abou-el-Macarem, care se ocupă de istoria mînăstirilor Egiptului și dă numeroase date statistice despre starea Bisericii egiptene pînă în secolul VII.

i) El-Makrizi (1365-1442), un autor musulman, a scris o istorie în care înșiră mînăstirile vechi și noi și dă o listă cu patriarhii ortodocși și copti din timpul său.³⁷

37. Cf. Fr. Gozman, *op. cit.*, pp. 52-53.

7. Principalele colecții canonice copte sînt ³⁸ :

a) Colecția lui Macarie de Șeîit (sec. XI), cu toate canoanele sinoadelor ecumenice și locale, recunoscute de Biserica coptă, canoanele sfinților părinți, ale împăraților și altele.

b) Colecția lui Farragalla El-Ekmimi (sec. XII) cuprinde hotărârile Patriarhului Gavriil Ibn Tarik (1136-1150). Nomocanonul său se împarte în două părți : prima parte conține chestiuni bisericești în 26 de capitole, subîmpărțite în diferite secțiuni ; a doua se referă la chestiuni de drept civil, mai ales cel roman, însoțite de jurisprudențe.

c) Nomocanonul sau «Culegerea de legi» a unui învățat copt Safi-ibn-el-Assal (terminată în anul 1238), scriere foarte apreciată și în prezent în Biserica coptă. E împărțită în două părți, cuprinzînd 51 de capitole în total.

d) El Mutaman-ibn-el-Assal, frate cu cel anterior citat, are o scriere «Principia religionis», în care, afară de probleme dogmatice tratează și chestiuni de drept.

e) O scriere deosebit de valoroasă și apreciată, scrisă de un celebru teolog copt, preotul Abul-Barakat ibn Kabar († 1323) este intitulată «Lampa întunecimilor sau expunere luminoasă a serviciului bisericesc». ³⁹ Scrierea tratează în 24 de capitole probleme dogmatice, liturgice și canonice. Acestea din urmă se referă la alegerea Patriarhilor, episcopilor și a celui alt cler, se ocupă de disciplina monahală, de administrarea și validitatea sfintelor taine, precizează chestiuni în legătură cu calendarul, cu treptele ierarhiei grecești ortodoxe și cele ale bisericilor monofizite, dă o cronologie a Patriarhilor Alexandriei și altele. Pe lângă părțile tratate corect din punct de vedere al doctrinei și canoanelor, autorul face însă o greșeală gravă, cînd se ocupă de taina mărturisirii, preconizînd mărturisirea numai în fața conștiinței penitentului, fără preot. De altfel, autorul nu este original în această părere și se alătură unei opinii din Biserica coptă din veacul XII, care a prilejuit multe discuții polemice, după cum vom arăta în alt capitol. Din această cauză, partea eronată a scrierii este de obicei omisă sau nerecomandată în edițiile copte. ⁴⁰

f) Din secolul XV, avem o scriere intitulată «Ritualul» a Patriarhului Gavriil al V-lea (1409-1428), în care se expun numeroase canoane și diferite practici, referitoare la săvîrșirea Tainelor, la viața monahală, la alegerea și hirotonia clerului și altele.

Din cele expuse pînă acum, se vede că izvoarele canonice și literatura dreptului bisericesc în Biserica coptă sînt deosebit de bogate și variate. Totuși — după părerea cercetătorilor, — multe sînt încă necunoscute, netraduse în limbile europene sau insuficient studiate.

38. *Ibidem*, pp. 61-65.

39. Cartea s-a tipărit prima dată în *Patrologia Orientalis*, în 1928, vol. XX.

40. Același autor mai are încă trei scrieri : a) *Luminarea minților*, care se găsește numai într-un singur manuscris în Biblioteca Vaticanului, și nu a fost publicată în Egipt. Este o scriere catehetică și cuprinde învățături despre Sf. Cruce, despre posturi, sfaturi evanghelice și altele ; b) Cuvîntări la diferite sărbători, din care s-au tipărit pînă acum 23 ; c) un dicționar copt arab, intitulat *Scala electa*, cf. Fr. Gozman, *op. cit.*, p. 65.

Merită să fie subliniat faptul că ierarhia și credincioșii Bisericii copte țin foarte mult la vechea lor tradiție bisericească și la autoritatea canoanelor. Din această cauză ei n-au putut fi cîștigați decît în număr foarte redus de către propaganda romano-catolică, care, începînd încă din secolul XV, încerca din răsputeri, cu ajutorul politic al ambasadelor Austriei și Franței să obțină unirea Bisericilor monofizite cu Roma. Nici protestanții n-au obținut rezultate mai bune în acțiunea lor prozelitistă.⁴¹

Trecerea sumară în revistă a principalelor izvoare ale dreptului canonic copt, ne va înlesni expunerea despre caracteristicile organizării acestei Biserici eterodoxe.

B. CARACTERISTICILE ORGANIZĂRII BISERICII COPTE.

1. În învățătura lor despre organizarea Bisericii, coptii au adoptat vechea teorie a «tetrarhiei patriarhatelor», potrivit căreia numai patru scaune episcopale au dreptul să fie numite patriarhate, fiecărui revenindu-i jurisdicția asupra unui sfert din teritoriul pămîntului. Titlurile și autoritatea patriarhicească aparțin acelor localități unde și-au desfășurat activitatea misionară sfinții apostoli. Ordinea acestor scaune este următoarea: Roma, Alexandria, Efes și Antiohia⁴². Așadar, în fruntea Bisericii copte stă patriarhul, care se intitulează: «Prea Sfințitul Părinte Patriarh al Alexandriei de Cairo — Fostât — Babilon (denumirea orașului vechi Cairo — n. n.) — al întregului Egipt, al Thebaidei, Nubiei, Etiopiei, Pentapolis și al tuturor ținuturilor în care a binevestit Sf. Marcu».⁴³ Uneori la această titulatură se mai adăugau și cuvintele «al Africii», dar impropriu, căci jurisdicția patriarhului nu se întindea niciodată asupra Africii întregi. Unii cercetători cred că este vorba mai degrabă de o regiune denumită de arabi «Afrikiet».⁴⁴ Patriarhii copti au pretins adesea drepturi jurisdicționale asupra Palestinei și mai ales asupra insulei Cipru, justificînd această pretenție cu argumentul că acolo a călătorit, împreună cu Sf. Apostol Pavel, în prima călătorie misionară, Sf. Ioan-Marcu (Fapt. Apost. XIII, 5), și făcînd apel la Canonul 43 din Colecția Canoanelor arabe apocrife, atribuite greșit Sinodului I Ecumenic.⁴⁵

41. Chiar oficialitățile catolice recunosc insuccesul propagandei lor. O statistică romano-catolică din anul 1927 arată că numărul coptilor uniți cu Roma era de 32.300 suflete, cu 66 de parohii și doi episcopi. Numărul sectelor protestante era de 51.000 de suflete, după G. Graf, iar după Janin, 25.000. Pentru alte date statistice, a se vedea G. Graf, *Kopten*, în «Lexikon für Theologie und Kirche», herausgegeben von dr. Michael Buchberger, Zweite Auflage, sechster Band, Freiburg im Breisgau, 1934, col. 192. De asemenea și M. Jugie, *op. cit.*, col. 2256; Janin, *op. cit.*, pp. 568-589.

42. Fr. Heiler, *op. cit.*, p. 154; M. Dobrenin, *op. cit.*, p. 62.

43. H. Denzinger, *op. cit.*, vol. II, p. 54; M. Jugie, *op. cit.*, col. 2259.

44. Rencdot, citat de M. Jugie, *op. cit.*, col. 2259.

45. Canonul 43 «arab» se ocupă de situația mitropolitului din Cipru, dar chestiunea nu a fost discutată la Sinodul I Ecumenic, ci la sinoadele din Efes (431), Canonul 8, și trulan (692), Can. 39, fără însă a supune pe episcopul Ciprului patriarhului din Alexandria (vezi M. Jugie, *op. cit.*, col. 2259, și *Pidalion*, ed. cit., pp. 89-91, filcui). Sinodul I Ecumenic, prin Canonul 6, a recunoscut ca episcopului din Alexandria să-i fie supuse 3 provincii: Egiptul, Pentapolis și Libia, iar Sf. Atanasie cel Mare adaugă încă și Thebaida (*Pidalion*, ed. cit., p. 87).

Autoritatea patriarhală este considerată ca necesară în Biserică, dar nu în sensul unui primat de felul celui roman. Învățătura coptă susține cu tărie că singurul cap al Bisericii este Mîntuitorul Hristos și de aceea respinge categoric primatul papal, ca neîntemeiat din punct de vedere scripturistic și canonic.⁴⁶ Infaibilitatea e atribuită numai Bisericii și numai în cazul cînd aceasta ia hotărîri în cadrul unui sinod ecumenic⁴⁷.

Patriarhul se alege dintre monahii-egumeni, în vîrstă de cel puțin 50 de ani,⁴⁸ de la una din cele două mînăstiri vechi: Sf. Antonie sau Sf. Macarie din Wadi Habib, reg. Nitria (mînăstirile se trag de obicei la sorti). «Ritul coptilor» amintit mai sus prevede că la alegerea și la hirotonia patriarhului trebuie să ia parte neapărat și mireni. Aceștia erau reprezentați, de obicei, prin fruntașii (notabilii) vieții publice din Alexandria și Cairo.⁴⁹ După noul statut bisericesc din anul 1928, rolul mirenilor s-a precizat. Astfel se prevede că patriarhul va fi ales de către un «sobor al tuturor ierarhilor și egumenilor Bisericii, de membrii Consiliului Național (mireni) și de 48 de mireni de vază (distinși)».⁵⁰ Atît partea mirenilor cît și cea a clericilor are dreptul de veto și poate anula alegerea. Candidatul nu va fi de față în timpul alegerii, spre a nu exercita vreă influență asupra alegătorilor, și va rămîne închis în mînăstire pînă la perfectarea alegerii.⁵¹ Alegerea patriarhului trebuie să fie confirmată de autoritatea de stat.⁵² Orice intrigi sau presiuni din partea unei puteri laice, mai ales cînd au loc împotriva prevederilor canonice, anulează alegerea.⁵³ În legătură cu alegerea patriarhului și a episcopilor copti, s-a remarcat, pe bună dreptate, din partea unor canoniști ortodocși, respectarea canonicității în duhul Sfintei Tradiții.⁵⁴

Candidatul pentru ocuparea scaunului patriarhal trebuie să întrunească — în afară de vîrsta canonică și alte douăsprezece condiții. Astfel, după canonistul copt Ibn al Assal, se cere ca patriarhul să fie:

1. copilul legitim născut din părinți liberi;
2. să fie copil din prima căsătorie, cel puțin după mamă;
3. să aibă integritatea corporală și să fie sănătos;
4. să fie celib;
5. să cunoască limba poporului;

46. Fr. Heiler, *op. cit.*, p. 475.

47. M. Jugie, *op. cit.*, col. 2271.

48. Condiția acestei vîrste canonice a fost totdeauna strict respectată, afară de un singur caz: patriarhul Gavriil Ibn-Tarik a avut numai 47 de ani, la data alegerii (1131). Cf. G. Graf, *op. cit.*, col. 192, și M. Jugie, *op. cit.*, col. 2261.

49. H. Denzinger, *op. cit.*, vol. II, p. 35. În capitolul intitulat «Hirotonia patriarhului Alexandriei», se spune: «De față trebuie să fie cît mai mult popor...». «La timpul convenit mireni vor aproba alegerea și hirotonia prin rostirea exclamației «axios».

50. M. Jugie, *op. cit.*, col. 2262, și R. Janin, *op. cit.*, p. 592.

51. G. Graf, *op. cit.*, col. 192; M. Dobrenin, *op. cit.*, p. 67.

52. M. Jugie, *op. cit.*, col. 2262.

53. Acest lucru e precizat de multe Canoane și hotărîri patriarhale copte, dintre care cităm: Canonul 2 atribuit lui Hippolit; Canoanele Sinodului din Cairo (1239) sub patriarhul Chiril al III-lea Ibn Laqlaq (îndeosebi Canonul 3) și altele. Cf. arhim. Uspenski, *op. cit.*, p. 308.

54. Pr. prof. dr. Liviu Stan, *Mireni în Biserică, Sibiu*, 1939, pp. 266-287.

6. să fie bine pregătit în studiile teologice și să cunoască limbile arabă și coptă ;

7. să fi fost intrat din tinerețe în viața monahală ⁵⁵ ;

8. să nu fi vărsat niciodată sânge, nici chiar de animale ;

9. să aibă virtuțile preoțești arătate de Sf. Ap. Pavel în Epistolele către Timotei și Tit ;

10. să nu fi funcționat înainte de alegere ca episcop, căci dreptul copt interzice trecerea dintr-un scaun episcopal în altul ⁵⁶ ;

11. să fie atașat doctrinei Bisericii Copte ; drept garanție a acestui atașament, candidatul era examinat, înainte de hirotonie, de către o comisie de episcopi și trebuia să depună un jurământ sub forma unei mărturisiri de credință în ziua alegerii ;

12. Alegerea trebuie făcută fără intrigă, presiuni, favoruri, mituiri etc., și în mod canonic. ⁵⁷ Această condiție rămânea adeseori, mai ales sub dominația turcă, literă moartă, căci abuzurile se țineau lanț.

Hirotonia patriarhului se face de către doisprezece episcopi, prin rugăciuni de chemare a Sf. Duh și punerea mâinilor, în cadrul unei solemnități deosebite. ⁵⁸ Cel mai bătrîn dintre episcopi binecuvîntează pe cel ales, rostind cuvintele : «Noi te alegem ca părinte și patriarh, stăpîn și cap al episcopilor». După hirotonia patriarhului, episcopii prezenți și mirenii trebuie să semneze actul de hirotonie. Aceasta are loc în orașul de reședință, care a fost pînă la anul 1045 în Alexandria, iar de la această dată, patriarhul Cristodul a mutat-o la Cairo. Canoanele copte obligă pe patriarh să locuiască în chiliea unei mînăstiri și să ducă o viață ascetică și evlavioasă. ⁵⁹

Atribuțiile patriarhului sînt :

1. Supravegherea vieții bisericești în privința dogmei și a cultului.

2. Numai patriarhul — însoțit de cîțiva episcopi — poate hirotoni pe episcop. Cînd scaunul patriarhal e vacant, hirotonia episcopului nu poate avea loc.

3. Patriarhul are dreptul de a judeca și depune pe episcopii vinovați de greșeli grave. Înainte de aplicarea pedepsei, el trebuie să încerce cel puțin de două ori îndreptarea celui în cauză prin mijloace pașnice, și numai în caz de incorigibilitate să-l depună din treaptă. ⁶⁰

55. Această condiție nu a fost totdeauna respectată. Dacă candidatul nu era călugăr, i se făcea, înainte de hirotonie, rinduiala intrării în cinul monahal (cf. Denzinger, *op. cit.*, vol. II, p. 39).

56. Această dispoziție a fost respectată, afară de o singură excepție, și anume în anul 1928, cînd mitropolitul Anba Ioan a fost ales patriarh, sub numele de Ioan al XIX-lea, ca succesorul patriarhului Chiril al V-lea.

57. M. Jugie, *op. cit.*, col. 2261 ; G. Graef, *op. cit.*, col. 192 ; Ferdinand Kattenbusch, *Lehrbuch der Vergleichenden Confessionskunde*, erster Band, Freiburg, 1892, p. 216.

58. Denzinger, în *op. cit.*, vol. II, pp. 35 și urm., descrie întregul ceremonial al hirotoniei. Dacă la hirotonia patriarhului nu se puteau întruni 12 episcopi, atunci în locul episcopilor absenți luau parte egumenii, și anume doi egumeni pentru un episcop. Cf. dr. Isidor Silbernagel, *op. cit.*, p. 279, și Fr. Heiler, *op. cit.*, p. 482.

59. Ferdinand Kattenbusch, *op. cit.*, p. 216.

60. Conform hotărîrilor Sinodului de la Cairo din anul 1239, sub patriarhul Chiril, Canonul 11, la arhim. P. Uspenski, *op. cit.*, p. 310. Vezi și dr. Konrad Algermissen,

4. Patriarhul poate acorda dispense de la unele prevederi canonice.
 5. Patriarhul, în sobor cu mai mulți episcopi, sfințește Sfântul și Marele Mir în Joia Mare⁶¹.
 6. El propune candidații pentru episcopat și poate propune pe succesorul său.
 7. Lui îi revine administrarea eparhiei de Cairo, dar în schimb, el nu are dreptul să se amestece în chestiunile administrative ale altor eparhii.
 8. Patriarhul se îngrijește de organizarea și buna funcționare a școlilor teologice.
 9. Patriarhul stabilește, întreține și conduce relațiile cu alte Biserici sau confesiuni.
 10. Patriarhul nu poate fi depus și nici judecat decât de un Consiliu Național, dar asemenea cazuri sînt foarte rare.⁶²
 11. La hirotonie, patriarhul își schimbă numele. După hirotonie, el e obligat să slujească Sfînta Liturghie în fiecare zi, în mai multe mînăstiri, mai ales în cele din eparhia sa.
 12. Patriarhul instituie și organizează instanțe de judecată pentru judecarea chestiunilor religioase și civile, săvîrșite de clerici și de mireni.
- În atribuțiile sale, patriarhul este ajutat de mai mulți secretari (numărul lor nu e stabilit precis), care constituie un fel de consiliu patriarhal. Secretarii se recrutează din monahi și trebuie să fie buni cunoscători ai Canoanelor.⁶³

În fruntea fiecărei eparhii este un episcop. Biserica Coptă nu a adoptat sistemul bizantin de a se organiza în Mitropolii. Titlul de mitropolit apare la copti abia în secolul XII.⁶⁴ Dar el este pur onorific, căci mitropoliții nu au avut niciodată episcopi sufragani și nici vreun drept de jurisdicție asupra altor eparhii. La început, titlul de mitropolit s-a conferit la trei episcopi, menținîndu-se astfel pînă în secolul XVII. De atunci, numărul acestor titluri onorifice s-a majorat cu încă doi. Totuși, egalitatea în drepturi a tuturor ierarhilor s-a păstrat pînă în prezent.

Este adevărat că, conform unei tradiții, există un fel de înfițare onorifică a episcopilor din nordul Egiptului față de cei din sud. Ea constă în aceea că episcopii eparhiilor nordice semnează actele sinodale și primesc onorurile în cadrul solemnităților înaintea celor din eparhiile de sud. Această tradiție a fost consemnată într-un acord încheiat la 28 iunie 1240,

Konfessionskunde, Hanover, 1930, pp. 368-369, și Heinrich Josef Wetzer und Benedikt Welte, *Kirchenlexikon, Kopten*, Freiburg, 1882, vol. VI, pp. 248-250.

61. *Ibidem*.

62. Istoria cunoaște un singur caz în genul acesta. Pe timpul patriarhului Chiril al V-lea (1874-1927) au izbucnit conflicte între patriarh și mireni notabili. Notabilii voiau să ia din mîna patriarhului gestiunea bunurilor economice și să-i lase numai funcțiuni liturgice. Luptele și polemicile erau violente, iar notabilii obținură un decret în anul 1892, pentru depunerea patriarhului. Din cauza puternicei împotriviri a clerului și a poporului, prevederile decretului nu au fost aduse la îndeplinire și patriarhul rămase în scaunul său pînă la moarte (cf. M. Jugie, *op. cit.*, col. 2264).

63. Dr. Isidor Silbernagel, *op. cit.*, pp. 282-284.

64. Primul care a purtat acest titlu a fost episcopul din Damiet, apoi cel de Ierusalim și al Abisiniei.

între patriarhul Chiril Ibn Laqlaq și 10 episcopi.⁶⁵ În acest acord se justifică înțietatea onorifică a episcopilor din nordul Egiptului, cu următoarele argumente: a) Sfânta Familie, pe timpul petrecerii în Egipt, din cauza prigoanei lui Irod a locuit cu Pruncul Iisus în partea de nord a Egiptului.

b) Sfântul Evanghelist Marcu a predicat mai întâi în Alexandria;

c) La toate sinoadele copte a existat, din timpuri străvechi, obiceiul ca episcopii din nord să semneze primii actele sinodale, iar după ei semneau cei din sud.

d) La nord se găsește Mănăstirea Sf. Macarie, unde se sfințește Sfântul Mir.

Alegerea episcopului se face — ca și a patriarhului — de către cler și mireni.⁶⁶ Vîrsta canonică ce i se cere este, ca și la patriarh, minimum 50 de ani. În conducerea administrativă a eparhiilor, episcopii nu sînt supuși controlului patriarhal. Ei au îndatorirea de a sfinți locașurile de cult, de a hirotoni pe candidații ce intră în cler și de a îndruma viața religioasă din cuprinsul eparhiilor. Ei trebuie să fie necăsătoriți și monahi, deși se pot recruta și dintre văduvi, dar numai din prima căsătorie, și numai în urma decesului soției. Episcopii sînt obligați să participe de două ori pe an la un sinod prezidat de patriarh.⁶⁷ Ei controlează activitatea mănăstirilor din eparhia respectivă și conduc instanțele bisericești în prima și ultima instanță, care judecă pe clerici și pe mireni. Canoanele interzic judecarea și pronunțarea sentințelor pentru cauzele civile, care se judecă în instanțele civile.⁶⁸ În aceeași eparhie poate conduce numai un singur episcop.⁶⁹

Înainte de alegerea episcopului, patriarhul trebuie să primească din partea a cinci martori mărturii bune în privința moralității și a calităților candidatului. În timpul hirotoniei episcopului, diaconul, din porunca patriarhului, citește în fața asistenței, mărturiile culese, iar poporul trebuie să aprobe aceste mărturii, prin aclamații solemne. După aceasta, patriarhul împreună cu episcopii prezenți pun toți mîinile peste noul hirotonit, rostind rugăciuni. După împărtășirea slujitorilor în cadrul Sfintei Liturghii, la care se săvîrșește hirotonia, patriarhul suflă în fața celui hirotonit și îi pune mîinile pe spate, numindu-l «episcop al localității «N»⁶⁹ bis. Instalarea episcopului în orașul de reședință a eparhiei se face

65. Textul acestui acord a fost publicat de G. Graf, *Die Rangordnung der Bischöfe Aegyptens nach einem protokolarischen Bericht des Patriarchen Kyrillos Ibn Laqlak*, în «Oriens Christianus», seria III, vol. II, 1927, pp. 299-337.

66. R. Janin, *op. cit.*, p. 593; Canonul 2, atribuit lui Ipolit (la W. Riedel, *op. cit.*, p. 201); Canonul 1 și 3 al Sinodului din Cairo, 1239, la arhim. P. Uspenski, *op. cit.*, pagina 306.

67. Canonul 26 al patriarhului Gavriil, la arhim. P. Uspenski, *op. cit.*, p. 305.

Unele canoane prevăd ținerea unor astfel de sinoade numai o dată în an, de exemplu Can. 3 al Sinodului de la Cairo, 1239. Uspenski, *op. cit.*, p. 307. Vezi și W. Riedel, *op. cit.*, p. 26.

68. Canonul 6 al patriarhului Gavriil, la P. Uspenski, *op. cit.*, p. 303.

69. Așa prevede Nomocanonul mitropolitului Anba Mihail de Damiet, Canonul 15, apud W. Riedel, *op. cit.*, p. 99.

69 bis. Cf. Arhim. P. Uspenski, *op. cit.*, pp. 481-482.

de către trei episcopi, cu un ceremonial deosebit de complicat, tot în prezența poporului, care trebuie să rostească de câteva ori cuvintele «Vrednic este». Pînă la instalare, episcopul este obligat să rămînă în serviciul patriarhului, șapte zile. În acest timp, precum și încă două săptămîni după aceasta, deci în total trei săptămîni după hirotonie, noul episcop e dator să ajuneze pînă seara, afară de zilele de sîmbătă și duminică. După instalare, el n-are voie să se deplaseze din cuprinsul eparhiei sale, timp de un an de zile.⁷⁰

Precum se vede, viața personală a patriarhului și episcopilor se caracterizează prin evlavie și asceză severă.

Numărul eparhiilor n-a fost totdeauna același. La începutul secolului VII, patriarhul copt avea sub ascultarea sa 100 de episcopi. În secolul XII, numărul lor s-a redus la 60,⁷¹ iar la sfîrșitul secolului XVI, existau numai 10 eparhii.⁷² La începutul secolului XX, numărul eparhiilor s-a ridicat la 20.

În prezent, Biserica Coptă are 13 eparhii dintre care 3 (Ierusalimul, Chartum și Africa de Sud) se găsesc în afara granițelor Egiptului. În eparhia Ierusalimului intră nu numai comunitatea coptă din Palestina, ci și o însemnată parte din nord-vestul Egiptului. Eparhia Chartum cuprinde Sudanul și Uganda, iar cea din Africa de Sud, ținuturile Nigeriei și ale Africii de Sud.

Un loc aparte între eparhiile copte îl ocupa, pînă în anul 1959, Biserica Etiopiană. Biserica Coptă a avut totdeauna pretenții de jurisdicție asupra Bisericii Etiopiene. Aceste pretenții se întemeiau pe faptul că primii misionari care au adus creștinismul în Etiopia, în secolul IV, precum și primul episcop al Bisericii Etiopiene, au venit din Alexandria.⁷³ După Sinodul de la Calcedon, atît Biserica Ortodoxă cît și cea monofizită din Alexandria aveau pretenții de jurisdicție asupra Bisericii Etiopiene. La început se părea că Biserica Ortodoxă va cîștiga, dar în urma cuceririi arabe, în anul 640, ortodocșii au suferit prigoane puternice din partea musulmană, iar monofiziții au fost mai puțin îngrădiți. Astfel, încetul cu încetul Biserica Etiopiană a rămas izolată de cea Bizantină, iar Biserica Coptă și-a întărit jurisdicția asupra etiopienilor, trimitîndu-le regulat un episcop (numit de ei «Abuna»). Etiopienii recunoșteau pe patriarhul copt de Alexandria drept capul Bisericii, din care cauză li s-a dat uneori greșit denumirea de copti. Biserica Etiopiană nu poate fi numită coptă, căci ea este o Biserică națională, cu tradițiile și particularitățile sale, deosebindu-se în unele chestiuni de cult și de învățătură, de Biserica Egipteană. Ea a fost mult timp condusă de un singur episcop, de naționalitate egipteană, care purta titlul de mitropolit, fiind hirotonit și dependent de patriarhul din Cairo.

70. Silbernagel, *op. cit.*, pp. 286-288; Denzinger, *op. cit.*, vol. II, p. 33.

71. Cf. M. Dobrenin, *op. cit.*, p. 67.

72. F. Heiler, *op. cit.*, p. 473. Ferdinand Kattenbusch, *op. cit.*, p. 216.

73. Vezi nota 8 din prezenta lucrare și manualul *Istoria Bisericească Universală*, București, 1956, vol. I, p. 189.

Sentimentul național al etiopienilor căuta să se elibereze de acest protectorat bisericesc, cu atât mai mult cu cât Biserica Etiopiană — cu timpul — devenise mai numeroasă decât cea Coptă.⁷⁴ Deși patriarhul copt de Alexandria invocă în sprijinul dreptului său jurisdicțional Canoanele 36 și 42, așa zise niceene,⁷⁵ ierarhia etiopiană ducea tot mai stăruitor lupta pentru dobândirea autocefaliei. În urma unor tratative, care au durat trei ani, cele două părți au ajuns în anul 1929 la un acord de compromis. Biserica Etiopiană a acceptat să primească din Alexandria un episcop, cu titlul de arhiepiscop primat, dar cu condiția ca patriarhul copt să hirotonească pentru Etiopia încă patru episcopi, de naționalitate etiopiană. În 1930, numărul acestora a crescut la 5.

În anii ocupației italiene (1936-1940), Biserica Etiopiană s-a proclamat autocefală. În fruntea ei era atunci Abuna Avraam, care a hirotonit alți episcopi, în locul celor decedați. Acest fapt a stîrnit mari nemulțumiri și proteste în Biserica Coptă. Abuna Avraam, împreună cu episcopii hirotoniți de el, au fost anatematizați, iar noul statut bisericesc, întocmit de ei, n-a fost recunoscut.⁷⁶

În anul 1942 s-au început din nou tratativele care au ajuns la următoarele rezultate:

1. Biserica Etiopiană are dreptul să aibă cinci episcopi, hirotoniți de patriarhul copt, dar arhiepiscopul să fie de origine egipteană, din Cairo.

2. El va purta titlul de arhiepiscop al Bisericii Etiopiene și va avea reședința în Alexandria.

3. Succesorul său va fi ales dintre episcopii etiopieni (deci nu va fi de origine egipteană), și va avea dreptul să hirotonească pe alți episcopi, după trebuințele Bisericii, dar cu știința și binecuvîntarea patriarhului copt. Această largă autonomie a satisfăcut partea etiopiană și a pregătit condițiile proclamării autocefaliei Bisericii Etiopiene.

În anul 1949 murind Chiril, arhiepiscopul trimis de patriarhul copt, Colegiul Electoral a ales ca succesor al său pe un etiopian, episcopul Vasile, pe care l-a întărit patriarhul copt Iusub al II-lea și l-a instalat la 14 ianuarie 1950 ca arhiepiscop al Etiopiei, cu titlul «Primatul Bisericii Etiopiene», cu reședința la Adis-Abeba.⁷⁷

Totuși lupta pentru autocefalie nu a încetat. Ajungînd la o cunoaștere mai aprofundată a Canoanelor atribuite de Biserica Coptă, Sinodului I Ecumenic (36 și 42) despre care am amintit și pe care le invocau coștii împotriva autocefaliei Bisericii Etiopiene, teologii acestei din urmă Biserici s-au convins că numitele Canoane nu pot aparține Sinodului I Ecumenic și au început din nou acțiuni de ridicare a Bisericii lor la rangul de autocefalie. Aceste năzuințe s-au încheiat cu succes la 28 iunie 1959, prin ridicarea la rangul de patriarhie și recunoașterea formală a autocefaliei

74. Vezi statistica din 1927 în G. Graf, *op. cit.*, col. 192.

75. Vezi nota 8 din prezenta lucrare și Pr. prof. Liviu Stan, *O nouă Patriarhie: Biserica din Etiopia*, în revista «Ortodoxia», nr. 1, 1960, p. 69, unde se citează textul Canoanelor în limba latină.

76. M. Dobrenin, *op. cit.*, p. 68.

77. M. Dobrenin, *Efiopskaia Tsercov (Biserica Etiopiană)*, art. în «Jurnalul Patriarhiei din Moscova», nr. 7, 1959, p. 71.

sale de către Patriarhia coptă.⁷⁸ Intiistătătorul Bisericii Etiopiene este Patriarhul Vasile.

De la această dată, Biserica Etiopiei încetează de a mai figura ca o eparhie a Bisericii Copte și probabil titulatura patriarhului copt nu va mai cuprinde cuvintele «Patriarh al Etiopiei».

În prezent, patriarhului copt i se supun 17 episcopi, dintre care 5 poartă titlul de mitropolit (Ierusalim, Alexandria, Scut, Abutig și Esnen). Titlul de episcop poartă, începînd din anul 1897, și patru conducători ai unor mînăstiri mari: Sf. Antonie, Sf. Pavel, Moharrak și Baramus din deșertul nitric.⁷⁹

Trebuie să amintim despre existența în Biserica Coptă a vechii instituții a horepiscopilor. Aceștia sînt ieromonahii care ajută pe episcopi în chestiuni administrative. Dintre ei se recrutează candidații la scaunele episcopale. În fiecare oraș din eparhie este un horepiscop, care reprezintă pe episcopul locului, neavînd însă atribuțiile jurisdicționale și nici sacramentale ale episcopului.⁸⁰

*

După cum am amintit la începutul lucrării de față, doctrina și cultul Bisericii Copte sînt mult apropiate de cele ortodoxe, păstrîndu-și bineînțeles și forme proprii tradiționale, deosebit de vechi. Sf. Scriptură și Sf. Tradiție se bucură de aceeași cinstire ca și la ortodocși. Canonul cărților Sf. Scripturi este asemănător cu Canonul catolic, cu deosebirea că se respinge a treia carte a Macabeilor. Simbolul Credinței s-a păstrat în forma sa autentică, fără adaosul «filioque».⁸¹ La cultul divin se folosește și simbolul apostolic, al cărui text este cu totul ortodox.⁸² În litur-

78. Pr. Prof. Liviu Stan, *O nouă Patriarhie...*, p. 35. Vezi și «Jurnal Moscovskoi Patriarhii», nr. 2, an. 1960, col. 25.

79. M. Jugie, *op. cit.*, col. 2260.

80. Dobrenin, *Koptskaia Tserkov*, p. 69; Canonul 42, atribuit Sfîntului Epifanie, stabilește atribuțiunile horepiscopilor. Vezi la W. Riedel, *op. cit.*, p. 106.

81. Iată textul acestui simbol: «Credem într-un singur Dumnezeu-Tatăl Atotțiitorul, Făcătorul cerului și al pămîntului, văzutei și nevăzutei, și într-unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, născut din Tatăl înainte de toți vecii, lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut, necreat, de o ființă cu Tatăl, prin care toate s-au făcut. Care pentru noi oamenii și pentru a noastră mîntuire s-a coborît din Ceruri și s-a întrupat din Duhul Sfînt și din Fecioara Maria și s-a făcut om. Și s-a răstignit pentru noi, sub Ponțiu Pilat, și a pătimit și s-a îngropat și a înviat din morți a treia zi după Sfintele Scripturi. Și s-a suit la ceruri și șade de-a dreapta Tatălui. Și iarăși va să vie cu mîrire să judece viii și morții și împărăția Lui nu va avea sfîrșit. Și în Duhul Sfînt, credem, Domnul de viață făcătorul care este de o ființă cu Tatăl și care de la Tatăl porcede și care împreună cu Tatăl și cu Fiul este închinat și slăvit, care a grăit prin proroci. Întru una, sfîntă, sobornicească și apostolească Biserică. Mărturisim un botez întru iertarea păcatelor. Așteptăm învierea morților și viața veacului ce va să fie. Amin». (Cf. arhim. P. Uspenski, *op. cit.*, pp. 7-8. R. Janin, *op. cit.*, p. 604; W. Riedel, *op. cit.*, p. 18.

82. Textul acestui simbol este următorul: «Cred într-un singur Dumnezeu adevărat, atotțiitorul, Tatăl și în Fiul Său Unul Născut Iisus Hristos, Domnul și Mîntuitorul nostru, și în Sfîntul Duh, făcătorul de viață, în Treimea cea de o ființă; o singură domnie, o singură stăpînire, un singur botez; și într-una, sfîntă, sobornicească și apostolească Biserică, și în viața veșnică. Amin». (Cf. Arhim. P. Uspenski, *op. cit.*, p. 7).

ghiile și celelalte slujbe bisericești copte, găsim puține expresii neortodoxe, dar și acelea mai mult în privința formei decât a fondului.

Biserica Coptă recunoaște și practică Sfintele Taine în număr de șapte. În privința practicării lor observăm, în general, o linie ortodoxă. Însă uneori întâlnim câteva particularități pe care le vom semnala mai jos.

Taina Sfintului Botez trebuie săvârșită, după Canoanele copte, numai de către episcop sau preot. Mireni sunt excluși de la dreptul de a boteza. Cu toate acestea se pare că uneori — deși foarte rar și în cazuri extreme —, Biserica Coptă a recunoscut validitatea botezului săvârșit de mireni. Canoanele dispun ca botezul să se săvârșească numai în locașul bisericii. De la această dispoziție nu cunoaștem nici o abatere. Dacă cel ce vrea, sau trebuie să se boteze, este în imposibilitate de a veni la biserică, din cauză de boală sau a unei alte situații, atunci preotul va merge la el, îi va citi exorcismele și îl va unge cu untdelemnul botezului. Această practică ține loc de botez până ce persoana respectivă va putea să se deplaseze la biserică.⁸⁴ *Taina Botezului* se săvârșește numai prin întreita cufundare și cu rostirea cuvintelor: «Eu te botez pe tine, robul lui Hristos NN, în numele Tatălui, al Fiului și al Sfintului Duh».⁸⁵ Coptii nu au o formulare precisă în privința lămuririi validității botezului erezicilor. Canoanele lor nu prezintă claritate în această chestiune.

Numele copilului se pune la șapte zile după naștere. Lăuzia femeii ține 20 de zile, când naște băiat, și 40 de zile când naște fetiță. Băieții se botează, de obicei, la vârsta de 40 de zile, iar fetele la vârsta de 80 de zile, dar aceste termene pot fi scurtate, dacă copiii sunt bolnavi. Apa pentru botez trebuie să fie curată și cât mai proaspătă.⁸⁶ Slujba botezului se face, de regulă, duminică dimineață, înainte de Sf. Liturghie, iar la Sfânta Liturghie, copilul va fi împărțit neapărat cu Sfintele Taine.⁸⁷

Canoanele interzic botezarea în aceeași apă și la aceeași slujbă a doi copii de sexe diferite.⁸⁸ De asemenea se interzice circumciziunea după botez. Nașilor li se dă o mare importanță, prezența și moralitatea lor fiind unele din primele condiții ale validității botezului. Între nași și fiii se creează o înrudire spirituală. Când copilul împlinește vârsta de 14 ani, nașii îl aduc în biserică și, după Sfânta Liturghie, îl binecuvîntează în fața altarului, predîndu-i obligațiile asumate de dînșii la botez, ca să fie bun creștin și să se supună legilor bisericești.⁸⁹

Se interzice oficierea botezului în timpul posturilor, mai ales în părăsime și în sărbătorile Paștilor și ale Rusaliilor.⁹⁰

83. M. Jugie, *op. cit.*, col. 2280.

84. *Ibidem*, col. 2281.

85. Denzinger, *op. cit.*, vol. I, p. 19.

86. M. Jugie, *op. cit.*, col. 2294-2295; Fr. Gozman, *op. cit.*, p. 39; Janin, *op. cit.*, pagina 581.

87. Janin, *op. cit.*, p. 581.

88. Canonul 1 al patriarhului Cristodul (sec. XI), la arhim. P. Uspenski, *op. cit.*, p. 296.

89. M. Jugie, *op. cit.*, col. 2295.

90. Canonul 13 al patriarhului Cristodul, la arhim. P. Uspenski, *op. cit.*, p. 298.

Se interzice repetarea botezului la aceeași persoană. Pentru cazurile de reîntoarcere a apostataților la Biserică, coptii au un ritual specific, numit spălarea, care are aproape aceeași rînduială ca și botezul, cu deosebire că în locul formulei sacramentale, slujitorul rostește cuvintele: «Eu te spāl pe tine, robul lui Hristos N, în numele...» etc.⁹¹

În ce privește rînduiala slujbei Sfîntului Botez, ea este în linii generale cea tradițională. O particularitate este practica coptă ca înainte de botez să se facă două ungeri cu untdelemn. Prima ungere se face cu untdelemnul sfințit de preot, iar a doua cu «untdelemnul bucuriei» sau «al celor chemați», sfințit numai de patriarh (acest untdelemn nu este identic și nu trebuie confundat cu Sfîntul Mir). La ungerea a doua, preotul rostește cuvintele: «Eu te ung pe tine, robul lui Hristos, N, cu untdelemnul bucuriei, pentru lupta contra tuturor uneltirilor diavolești, ca tu să te altoiești în măslinul frumos al Sfintei, soborniceștii și apostoliceștii Biserici a lui Dumnezeu.»⁹²

Taina Mirungerii urmează imediat după botez. Rînduiala ei constă din citirea cîtorva rugăciuni și ungerea cu Sfîntul Mir a organelor simțurilor. În total se fac 36 de ungeri, împărțite în cîte șase categorii de ungere, fiecare fel de ungere avînd formulă sacramentală proprie. După ungere, preotul pune mîinile peste capul celui uns și citește o rugăciune de binecuvîntare, apoi sulă în fața lui de trei ori, rostind cuvintele: «Primește Sfîntul Duh și fii vasul curat prin Iisus Hristos, Domnul nostru». După *Taina Mirungerii*, persoana respectivă este îmbrăcată într-o haină albă, în care rămîne opt zile. După aceea se dezbracă de această haină cu un anumit ritual. *Taina Mirungerii* nu se repetă la aceeași persoană. Ea poate fi săvîrșită numai de către episcop sau preot. Sfințirea Sfîntului Mir se face de către patriarh, împreună cu un sobor de episcopi, în fiecare an, în Joia Patimilor. *Taina* se săvîrșește cu multă solemnitate.

Taina Mărturisirii se face în prezent ca și la ortodocși, cu deosebirea că penitentului i se dau două dezlegări: una după mărturisire, iar a doua după îndeplinirea epitimiei. Epitimiile sînt considerate, ca și la noi, un mijloc terapeutic-pedagogic, de a îndrepta pe cel păcătos. Ele sînt destul de blînde și cu multe pogorăminte.

În secolul XII s-a iscat o mare polemică între teologii copti, în problema mărturisirii. Unii patriarhi, ca Ioan al V-lea (1146-1167), Marcu al III-lea (1167-1187) și Mihail de Damiet susțineau că mărturisirea nu trebuie făcută în fața preotului, invocînd în sprijinul acestei păreri o practică locală, începută în secolul XI. Din cauza teroarei musulmane, unii creștini treceau la mahomedanism. Spre a nu apare totuși ca niște trădători ai credinței în Hristos, ei puneau vina pe duhovnicii lor, care le-ar fi fost impus epitimii deosebit de grele și pe care ei nu le-ar fi putut îndeplini. Alții debitau tot felul de neadevăruri în privința purtării preoților la *Taina Mărturisirii* și îi învinuiau în fața autorităților laice necreștine, de diferite abuzuri. Autoritățile musulmane profitau de ase-

91. H. Denzinger, *op. cit.*, vol. I, p. 46.

92. Dobrenin, *Koptiskaia Tercov*, în «Jurnalul Patriarhiei din Moscova», nr. II, 1958, p. 62; W. Riedel, *op. cit.*, p. 210.

menea cazuri și intensificau teroarea. Spre a evita asemenea situații neplăcute, credincioșii erau povățuiți să se mărturisească în taină lui Dumnezeu, în timpul Sfintei Liturghii, la care ei trebuiau să primească Sfânta împărtășanie. Patriarhii amintiți aprobară această practică, iar episcopul Mihail de Damiet scrisese chiar un «Tratat canonic asupra practicilor deosebite ale Bisericii Copte», în care justifica pe baze scripturistice și tradiționale (Sfântul Evanghelist Marcu n-a învățat ca spovedania să fie făcută preotului, — se afirma în tratat), și apăra noua formă a mărturisirii.

Împotriva acestei învățături se ridică ieromonahul Marcu d'al Kanbar (mort la 1208), care ceru reintroducerea practicii tradiționale, bazându-se pe documentele mai vechi ale Bisericii Copte, care arătau că spovedania se făcea totdeauna numai în fața preotului. Același punct de vedere exprima și canonistul As-Safi-Aboul Fadail în Nomocanonul său din 1236.

Ca mediator în acest conflict a fost chemat patriarhul Antiohiei, Mihail Sirianul. Acesta scrie drept răspuns un «Tratat pentru pregătirea primirii Sfintei Cuminecături», în care se alătură practicii ortodoxe a mărturisirii în fața preotului.⁹³ În urma acestei intervenții a patriarhului antiohian, inovațiile copte încep să dispară, iar mărturisirea se face numai înaintea preotului.

O caracteristică a Bisericii Copte în privința mărturisirii constă în faptul că preoții și diaconii sînt scutiți de mărturisire pentru toată viața.⁹⁴

Sfânta Euharistie se bazează pe aceeași învățătură și practică ca la ortodocși. Prefacerea darurilor are loc în timpul epiclezei. La daruri se folosește pîinea dospită. Clericii se împărtășesc în altar, iar mireni în fața ușilor împărătești. Împărtășirea se face sub ambele forme, adică cu Trupul și Sângele Domnului. Femeile se împărtășesc cu Sfîntul Trup, pe care preotul pune numai cîteva picături din Sfîntul Sânge.⁹⁵

O caracteristică a Bisericii Copte este interzicerea păstrării Sfintelor Taine pentru bolnavi. Canoanele patriarhului Cristodul (sec. XI) și «Tratatul» patriarhului Mihail de Damiet interzic păstrarea Sfintei Cuminecături, motivînd această dispoziție cu citatele din Sfînta Scriptură: Ieșire XII, 3-10 și Numeri IX, 12. Se pare însă că această măsură s-a luat mai curînd din cauză că pîinea, așa cum o fac egiptenii, se strică foarte repede și păstrarea Sfintelor Taine ar prezenta inconvenientul alterării.⁹⁶

O dispoziție a patriarhului Chiril Ibn Laqlaq prevede că prescurile vor fi coapte numai în ziua cînd se săvîrșește Sfînta Liturghie, și numai de către bărbați, anume instruiți pentru aceasta. Pregătirea prescurilor se face într-o încăpere care trebuie să fie în clădirea bisericii sau să aibă măcar un perete alipit de zidul bisericii. Canoanele prevăd ca prescurile să fie împărțite în 12 mici pătrățele, în mijlocul cărora să fie un pătrat mai mare. Fiecare pătrat poartă o cruce. Ele simbolizează pe Mîntuitorul

93. Denzinger, *op. cit.*, vol. I, pp. 105-107; M. Jugie, *op. cit.*, col. 2287.

94. R. Janin, *op. cit.*, p. 297.

95. R. Janin, *op. cit.*, p. 582.

96. M. Jugie, *op. cit.*, col. 2285.

și pe Sfinții Apostoli. Pe marginea prescurii sînt scrise cuvintele: «Sfint, Sfint, Sfint, Domnul». Numărul prescurilor necesare Sfintei Liturghii nu este stabilit cu precizie. De obicei se folosesc cinci pînă la șapte prescuri.

Împărtășirea tuturor credincioșilor, inclusiv a bolnavilor, se face numai după Sfînta Liturghie. În cazuri urgente și grave, preotul poate săvîrși Sfînta Liturghie la orice oră din zi, neluînd în seamă obligativitatea ajunării, numai pentru a putea împărtăși pe cei în pericol de moarte. În cazuri de forță majoră, se admite ducerea Sfintelor Taine, după Liturghie, la patul bolnavului, spre a-l împărtăși.

În decursul multor veacuri s-a menținut în Biserica Coptă vechea practică creștină ca toți credincioșii prezenți la Sfînta Liturghie să se împărtășească cu Sfintele Taine. În prezent însă, această practică începe să dispară treptat. Împărtășirea credincioșilor se face numai la praznicele împărătești și sărbători mari. Copiii de toate vîrstele sînt admiși la Sfînta Împărtășire. Pentru primirea Sfintei Împărtășiri se cere respectarea postului, ajunarea în ziua împărtășirii, abținerea de la fumat și citirea rugăciunilor respective. După mărturisire, se interzice facerea metaniilor, fumatul și scuipatul.

Hirotonia este una din Tainele a cărei săvîrșire se face cu solemnități deosebit de mari și complicate. Aceasta pentru motivul că învățătura coptă susține că însuși Mîntuitorul Iisus Hristos a trecut prin cele șapte trepte ierarhice recunoscute de Biserică, pe care El le-a întemeiat. Cu titlu de informație, reproducem pe scurt această învățătură.

Prima treaptă este citețul, prin care a trecut Domnul nostru Iisus Hristos cînd era de 12 ani, la templul din Ierusalim, discutînd cu cărturarii iudei.

A doua treaptă este ipodiaconul, prin care a trecut Hristos cînd a izgonit pe negustorii din templu.

A treia treaptă este diaconul, pe care a simbolizat-o Mîntuitorul la spălarea picioarelor Apostolilor.

A patra treaptă este arhidiaconul, pe care a avut-o Domnul cînd a trimis pe ucenicii Săi să predice Evanghelia în toată lumea.

A cincea treaptă este preotul, funcție pe care a îndeplinit-o Mîntuitorul la Cina cea de Taină.

A șasea treaptă este egumenul, pe care a avut-o Iisus cînd a luat pe ucenicii Săi pe un munte înalt și i-a binecuvîntat. Egumenul poartă numele de «Komos» și corespunde ca funcție unui protopop ortodox sau unui decan catolic. El supraveghează un anumit număr de biserici sau pe călugării unei mînăstiri. Ca semn distinctiv el poartă un potcap negru⁹⁷.

A șaptea treaptă este episcopul, în care a slujit Mîntuitorul cînd a predicat despre căutarea oilor rătăcite și mai ales cînd a poruncit Sfîntului Apostol Petru păstoria oilor.

97. R. Janin, *op. cit.*, p. 595.

Ca o completare și o încoronare a acestor trepte ierarhice, stă demnitatea patriarhală, pe care a avut-o Mîntuitorul cînd a rostit cuvintele: «Luați Duh Sfînt...». ⁹⁸ Dintre aceste trepte ierarhice, citețul și ipodiaco-nul (numit adeseori și cantor), se consideră grade inferioare. ⁹⁹

Despre vîrsta canonică și normele de alegere și hirotonia patriarhu-lui și episcopului, am scris în paginile anterioare. Cît privește vîrsta canonică pentru hirotonia preotului, ea este de 30 de ani, iar a diaco-nului variază între 6 și 25 de ani. ¹⁰⁰ Hirotoniile se săvîrșesc numai de către episcopi sau patriarh, în cadrul Sfintei Liturghii. Ritualul lor este aproape același ca la ortodocși. ¹⁰¹

Remarcăm unele caracteristici la hirotonia preotului. După epicleză, episcopul pune mîinile pe cel hirotonit și îi suflă în gură, rostind cuvîn-tele: «Primește pe Duhul Sfînt pentru Biserică».

La arhidiacon se citește numai rugăciunea, fără punerea mîinilor, iar la egumeni se face și punerea mîinilor. În general se observă oare-care imprecizie în practica Bisericii Copte în ce privește deosebirea dintre hirotonie și hirotesie.

Ca și episcopii, preoții și diaconii se aleg de către credincioșii paro-hiilor, după o rînduială foarte veche, păstrată în colecțiile fundamentale ale Dreptului bisericesc copt ^{101 bis}.

Preotul nou hirotonit este obligat să ajuneze timp de 40 de zile, mîncînd numai o dată pe zi, după ora 15, și să se abțină de la vin. Dar și după trecerea acestui răstimp, el este obligat să ducă o viață cît mai curată și retrasă din frămîntările lumesti. Parohia va fi condusă numai de un singur preot, ajutat de unul sau mai mulți diaconi, dar în nici un caz de mai mulți de 6. ¹⁰²

Căsătoria preotului este permisă cu o fecioară, înainte de hirotonie. După hirotonie, căsătoria sau recăsătorirea se interzice. ¹⁰³ Diaconii se pot căsători și după hirotonie, dacă au fost hirotoniți în copilărie, se pot chiar și recăsători, dar în cazuri de recăsătorie nu mai pot fi hirotoniți în altă treaptă superioară. ¹⁰⁴

Preotul nu se poate transfera în altă eparhie, fără carte canonică de la episcopul său și nici nu poate sluji în vreo biserică străină fără apro-barea acestuia. ¹⁰⁵ De asemenea el n-are voie să slujească cu un preot caterisit sau de altă confesiune. ¹⁰⁶

98. Dr. Silbernagel, *op. cit.*, p. 275.

99. R. Janin, *op. cit.*, p. 583.

100. *Ibidem*, pp. 595-596; P. Uspenski, *op. cit.*, p. 278 (notă); dr. I. Silber-nagel, *op. cit.*, p. 277.

101. Cf. P. Uspenski, *op. cit.*, pp. 237 și urm.

101 bis. Canonul 7 al Colecției lui Hipolit, la W. Riedel, *op. cit.*, p. 204; Canonul 47 al Sf. Vasile, la W. Riedel, *op. cit.*, p. 231; Can. 24 Apostolic, la W. Riedel, *op. cit.*, p. 25; Cap. 34 al Didascaliei egiptene despre alegerea, hirotonirea și așezarea episco-pului, preotului și diaconului, la Fr. Gozman, *op. cit.*, p. 70.

102. R. Janin, *op. cit.*, p. 595; Silbernagel, *op. cit.*, p. 277.

103. Dr. I. Silbernagel, *op. cit.*, p. 291.

104. M. Jugie, *op. cit.*, col. 2295.

105. Canonul 10 Apostolic (copt), apud W. Riedel, *op. cit.*, p. 25.

106. Dr. I. Silbernagel, *op. cit.*, p. 291; W. Riedel, *op. cit.*, p. 19, § 12, și Canonul 70 atribuit Sf. Vasile, la W. Riedel, *op. cit.*, p. 267.

Se pedepesc cu caterisirea acei preoți care au bătut pe cineva ; au luat camătă ; au dat giruri ; au consumat carne de viță sugrumată ; au căzut în desfrinare ; au furat sau au înșelat pe cineva.

Se interzice preotului depunerea mărturiilor sau intentarea proceselor la tribunale, fără aprobarea patriarhului.¹⁰⁷

În Biserica Coptă s-a păstrat vechea instituție a arhidiaconatului existentă atât în Răsărit cât și în Apus. Cu timpul, în Răsărit, arhidiaconatul a pierdut din importanța și atribuțiile sale jurisdicționale, rămânând numai clericul care era mai mare peste clerul de la curtea împărătească. În Biserica apuseană, arhidiaconatul a continuat să funcționeze și în evul mediu.¹⁰⁸ Biserica Coptă rămânând în izolare față de celelalte Biserici din cauza împrejurărilor istorice, a păstrat această instituție, mai ales în orașe sau parohii mai mari. Arhidiaconul are următoarele atribuții : a) conduce toate ceremoniile religioase ; b) judecă diferite pricini între clericii inferiori, și inclusiv diaconi ; c) prezintă patriarhului sau episcopului pe candidații la hirotonie și adeseori îi verifică la cererea patriarhului, în privința cunoștințelor lor teologice. Arhidiaconul poartă în timpul slujbelor o cruce mare de fier pe piept, ca semn că este cel mai mare în treapta sa 108 bis.

Căsătoria. Învățătura despre această Taină este în întregime ortodoxă, cu câteva mici particularități în ce privește săvârșirea slujbei cununiei și a gradelor de rudenie. Canoanele copte admit cununia verilor de al doilea, fără dispensă. Canonul 15 al patriarhului Timotei al Alexandriei interzice divorțul, dar alți canoniști copti, de dată mai târzie, au luat din dreptul bizantin unele deslegări pentru desfacerea căsătoriei, și anume în cazuri de infidelitate conjugală, absența de mulți ani a unuia dintre soți de acasă și o sentință de condamnare la închisoare pe termen lung.

Slujba cununiei se face de către preot sau episcop cu un fast deosebit. Cel mai solemn moment este punerea cununilor însoțită de rostirea cuvintelor : «Pune, Doamne, pe robul Tău cununa măririi nepămîntești și veșnice și cununa unei credințe neînfrînte și minunate și binecuvîntează faptele lor. Cu mărire și cu cinste încununează-i, o, Părinte, Amin. Binecuvîntează-i pe dinșii, o, Unule Născut, Fiule. Amin. Sfîntește-i, o, Duhule Sfinte. Amin».¹⁰⁹ Poporul care este de față, răspunde : «Vrednic este», și exclamă în grecește «*Ἄξιός*»¹¹⁰. La cununia văduvilor și la a doua sau la a treia nuntă, cununiiile nu se pun.¹¹¹ A patra nuntă este interzisă. Prezența nunilor este cerută de Canoanele copte, de asemenea și inelele sînt obligatorii.

Taina Sfîntului Maslu. Se poate face în biserică sau acasă la credincioși. Canoanele recomandă, la oficierea Tainei, prezența a șapte preoți, dar îngăduie să slujească și mai puțini și chiar numai unul singur, cu

107. Dr. I. Silbernagel, *op. cit.*, p. 291 ; W. Riedel, *op. cit.*, p. 190. § 12.

108. Dr. I. Silbernagel, *op. cit.*, p. 290.

108 bis. Dobrenin, *op. cit.*, p. 71 ; despre arhidiacon, vezi dr. Alesandru Grama, *Instituțiile calvinești în Biserica romînească din Ardeal*, Blaj, 1895, pp. 111-112.

109. Dobrenin, *op. cit.*, p. 64 ; Fr. Heiler, *op. cit.*, p. 482.

110. H. Denzinger, *op. cit.*, vol. II, p. 365.

111. R. Janin, *op. cit.*, p. 583.

condiția să citească toate rugăciunile slujbei. Taina se poate repeta la aceeași persoană și se poate oficia chiar și la persoane sănătoase sau în diferite împrejurări grele din viață ¹¹².

Rînduiala slujbei și textul rugăciunilor sînt foarte apropiate de cele ortodoxe. Cele șapte rugăciuni se numesc «rugăciunile candeliei», căci după fiecare rugăciune se aprinde cîte o candelă. ¹¹³ Untdelemnul pentru maslu și pentru candelă în biserică trebuie să fie totdeauna provenit din măsline, căci, după credința coptilor, măslinele a fost singurul pom pe care Dumnezeu l-a scăpat din potop.

C. ALTE RINDUIELI ȘI PRACTICI DIN BISERICA COPTA

Aspectul exterior al bisericilor este asemănător celui bizantin, dar se observă și influențe arabe.

Aspectul interior al bisericilor noi, mai ales al celor din Cairo și Alexandria, este aproape identic cu cel al bisericilor ortodoxe. Bisericile vechi prezintă cîteva particularități. Între acestea se numără și lipsa picturii și puținătatea icoanelor. În bisericile mai noi găsim pictură murală, iar numărul icoanelor este destul de mare. Bisericile sînt împărțite, ca și la ortodocși, în trei părți. Pe catapeteasmă se pun icoane. Uneori se găsesc în biserici și sfintele moaște, care se bucură de același cult ca și la ortodocși. Lipsesc cu desăvîrșire statuetele. ¹¹⁴ În fața catapetesmei ard numeroase candelă, care închipuie stelele cerului. În altar, prestolul are forma unui pătrat. Lipsesc masa proscomidiarului, nefiind cerută de tipicul slujbei, pregătirea darurilor făcîndu-se direct pe Sfînta Masă. ¹¹⁵

Intrarea mirenilor și a clerului inferior în altar, este interzisă. Prima treaptă clericală, căreia i se permite intrarea în altar, este cea a diaconului. ¹¹⁶

Veșmintele clericilor sînt foarte asemănătoare cu cele ortodoxe. Preoții poartă pe cap turbane sau culioane pe care nu le scot niciodată în biserică. De altfel și mireni sînt obligați să stea în biserică tot timpul cu capul acoperit, dar desculți. ¹¹⁷ Bărbații stau totdeauna în picioare și se sprijină pe un baston care are forma literei T. Ceilalți au voie să se așeze jos pe covoare, căci băncile și scaunele lipsesc. Ingenunchierea credincioșilor se face numai la sărbătoarea Rusaliilor. Clericii sînt datori să aibă părul și barba tunse scurt, iar monahii să se radă pe cap. ¹¹⁸ Aceasta spre a se deosebi de slujitorii celorlalte confesiuni.

Limba liturgică este dialectul boheric al limbii copte și limba arabă, care s-a introdus din secolul X. În prezent, cărțile de slujbă sînt tipărite cu texte paralele, iar uneori numai în versiunea arabă. Pericopele Evangheliei se citesc însă totdeauna în ambele versiuni. Ceasurile se citesc

112. Denzinger, *op. cit.*, vol. II, p. 367.

113. F. Heiler, *op. cit.*, p. 479; H. Denzinger, *op. cit.*, vol. II, p. 483.

114. Se pare că motivul pentru care copții au respins statuile din biserici ar fi Canonul 11, atribuit lui Hipolit, episcop de Porto din Roma, care interzice pictarea și sculptarea idolilor, conform W. Riedel, *op. cit.*, pp. 201, 230.

115. Dobrenin, *op. cit.*, p. 64; Heiler, *op. cit.*, p. 485.

116. R. Janin, *op. cit.*, p. 572.

117. *Ibidem*, p. 574.

118. *Ibidem*, p. 597.

înainte de Sfânta Liturghie, iar ceasul întâi e unit cu Utrenia. În prezent, în Biserica Coptă se folosesc patru liturghii: două ale Sfântului Vasile cel Mare (una în limba coptă, iar a doua în limba greacă), care se slujesc aproape în toate zilele anului; liturghia Sfântului Grigorie Teologul, care se slujește la următoarele praznice: Buna Vestire, Duminica Florilor, la Paști, Înălțarea Domnului, Pogorîrea Sfântului Duh, Nașterea Domnului și Botezul Domnului; Liturghia Sfântului Chiril al Alexandriei se săvârșește numai în Sîmbăta Mare.¹¹⁹

Cîntarea bisericească e alcătuită pe opt glasuri. La serviciile divine se folosește și muzica instrumentală, mai ales chimvale și cetere.

Cultul Maicii Domnului e foarte dezvoltat. În Minee, Sfânta Fecioară are 32 de praznice, printre care și înălțarea cu trupul la cer (16 august).¹²⁰

Biserica Coptă ține aceleași posturi ca și la ortodocși, avînd în plus un post de trei zile, numit al Nînivitenilor, care se ține atunci cînd la ortodocși este săptămîna Vameșului și a Fariseului.

Semnul Sfintei Cruci, coptii îl fac cu un singur deget, de la stînga la dreapta. Astfel dispune canonistul Abul Barakat în scrierea «Lampa întunecimilor», cap. 24. El explică că un singur deget înseamnă unitatea Sfintei Treimi și unirea ipostatică a celor două firi în Hristos. Mișcarea mîinii drepte de la stînga la dreapta arată că, prin botez, ne așezăm la dreapta Mîntuitorului. Pentru a învesti aceste practici cu mai multă autoritate, canoniștii afirmă că astfel a învățat Sfîntul Evanghelist Marcu.¹²¹

Creștinii copti practică circumciziunea, care, la început, desigur că a fost datorită unei influențe religioase a Vechiului Testament. Cu timpul însă, caracterul religios al acestei practici a dispărut cu totul. Ea nu e însoțită de nici un ritual religios, ci e considerată ca un obicei de natură igienică și nimic mai mult. Biserica a încercat să înlătorească acest obicei, dar n-a izbutit. În schimb, mai multe canoane au reușit să impună practica circumciziunii înainte de botez, interzicînd-o cu desăvîrșire după aceea.¹²²

Monahismul se bucură de mare prestigiu. Numărul monahilor depășește cifra de 600 de persoane. Ei duc, în toate mînăstirile, viață de obște. Cele mai mari mînăstiri se găsesc în Cairo, în pustiul nitric (patru mînăstiri), în pustiul Arabiei (cele mai însemnate sînt Mînăstirea Sf. Antonie, Sfîntul Pavel), și Mînăstirea Moharrak, unde se urmărește reînvierea tradiției Sfîntului Pahomie. De asemenea există trei mînăstiri de călugărițe.

119. P. Uspenski, *op. cit.*, p. 117.

120. Conform unei tradiții copte, se susține că trupul Maicii Domnului s-a pulverizat după moarte, iar după 206 zile de la moarte a înviat, cu mîrire, și a fost înălțat de către îngeri la cer. Cf. Heiler, *op. cit.*, pp. 490-491.

121. M. Jugie, *op. cit.*, col. 2297.

122. În evul mediu, patriarhii Chiril al II-lea (1078-1092), Macarie al II-lea (1102-1128) și Gabriel Ibn Tarik (1131-1145), au dat canoane, fiecare în timpul păstoriei sale, prin care au interzis circumciziunea după botez. În secolul XII, reformatorul Bisericii Copte, preotul Marcu Ibn al Kanbar ataca obiceiul circumciderii în general, dar nu a reușit să-l înlătorească, deoarece a fost prea înrădăcinat în obișnuința poporului. (Cf. M. Jugie, *op. cit.*, col. 2294).

Viața și disciplina monahală sînt deosebit de severe. Canoanele au interzis monahilor să aibă vreo avere personală, afară de haine. Averele lor trece în proprietatea mînăstirii. Nimeni nu poate fi primit în mînăstire fără aprobarea episcopului eparhiei.¹²³ Este interzisă consumarea cărnii și folosirea patului. Toți se culcă pe pămînt, fără așternut. Cine a bătut pe superiorul său, va fi eliminat pentru 40 de zile din mînăstire, va primi 40 de lovituri și va fi transferat apoi pentru un an la o altă mînăstire, unde i se va aplica un regim ascetic foarte sever.¹²⁴

Monahii poartă haine lungi, iar pe cap un turban, din care atîrnă o mică panglică de serj negru. Ei nu-și descoperă niciodată capul în biserică, unde intră totdeauna desculți, stau în picioare și se sprijină, ca și bărbații mireni, pe un baston în formă de T.¹²⁵

Mînăstirile au aceeași organizare ca și cele ortodoxe, fiind conduse de stareți, iconomi etc.

Scolile bisericești. În ultimul timp, în Biserica Coptă se manifestă tot mai mult interesul pentru un nivel mai ridicat al culturii teologice. În 1935 existau la Cairo numai două Seminarii (Mesara și Mahmora) pentru pregătirea clerului. În prezent, afară de aceste Seminarii, funcționează la Cairo un fel de Seminar duhovnicesc superior, asemănător unei academii teologice, iar pe lângă mînăstirile mari se află seminarii unde se pregătesc clericii mireni și monahi.¹²⁶ Aceste școli, precum și întreaga Biserică se întrețin din fonduri proprii, realizate din contribuția materială a tuturor credincioșilor pe care Canoanele îi obligă să o depună cît mai conștiincios.¹²⁷

Relațiile Bisericii Copte cu celelalte religii creștine. Am arătat că creștinii copti, fiind deosebit de atașați tradiției lor proprii bisericești, nu au trecut decît în număr foarte redus la catolicism, protestantism și culte neoprotestante.¹²⁸ Biserica Coptă a refuzat și refuză orice legături cu aceste confesiuni.

Față de Patriarhia Ortodoxă din Alexandria, coptii au avut atitudini diferite. Înainte de dominația arabă și în timpul acestei dominații și a celei turcești, Biserica Coptă a întreținut cu Patriarhia Ortodoxă din Egipt relații destul de neprietenoase. Cu celelalte Biserici Ortodoxe nu a putut avea legături din cauza izolării și a regimului de teroare practicat de musulmani. După căderea stăpînirii turcești, Biserica Coptă a ieșit din izolare și a început să aibă legături destul de multe cu celelalte Biserici Ortodoxe. Biserica Ortodoxă Rusă a acordat, în secolele XVIII și XIX, o atenție deosebită și sprijin Bisericii Copte. De aceea relațiile dintre aceste două Biserici erau destul de prietenoase. Biserica Rusă a trimis vizitatori, care să cunoască mai bine și să caute o apropiere și o înțelegere cu Biserica Coptă. Astfel a fost de exemplu învățatul arhimandrit (mai tîrziu

123. Canonul 211 b din Nomocanonul mitropolitului Mihail de Damiet, la W. Riedel, *op. cit.*, p. 105.

124. Dr. I. Silbernagel, *op. cit.*, p. 291; Ferdinand Kattenbusch, *op. cit.*, p. 216.

125. R. Janin, *op. cit.*, p. 597.

126. *Ibidem*, p. 595; Dobrenin, *op. cit.*, p. 71.

127. R. Janin, *op. cit.*, p. 593.

128. Vezi nota 41 din prezentul articol.

episcop) Porfirie Uspenski, care a vizitat Egiptul de două ori (1845, 1850), studiind realitățile și viața Bisericii Copte și dând totodată informații despre viața Bisericii Ortodoxe Ruse.

În prezent, în Biserica Coptă se manifestă o tendință de apropiere către Biserica Ortodoxă și mai cu seamă către cea rusă. Pe această linie trebuie considerată vizita unei delegații a Bisericii Copte în august-septembrie 1957, în Uniunea Sovietică, la invitația Sanctității Sale Patriarhului Bisericii Ortodoxe Ruse, Alexei. Delegația a fost condusă de Arhiepiscopul de Chartum, Anba Ioanis, care a fost însoțit, între alții, și de un profesor universitar, dr. Mihail Naghib, de la Universitatea din Alexandria. Aceasta este prima vizită oficială a reprezentanților Bisericii Copte, făcută Bisericii Ortodoxe Ruse, în decursul istoriei. Oaspeții egipteni s-au interesat îndeaproape de viața bisericească rusă și au expus, la rîndul lor, aspecte din viața Bisericii Copte. Tot în duhul înțelegerii și apropierii între Biserici, Intîistătătorii Bisericii Rusă și Coptă își trimit aproape cu regularitate felicitări și scrisori frățești, cu prilejul diferitelor praznice.

În anul 1959, Sanctitatea Sa Patriarhul Alexei al Bisericii Ruse a adresat felicitări și urări de bine noului Patriarh Chiril al Bisericii Copte, ales în acel an.¹²⁹ Patriarhul copt Chiril a mulțumit cu multă considerație pentru urările Sanctității Sale Alexei, exprimîndu-și nădejdea că legăturile dintre cele două Biserici vor fi din ce în ce mai strînse.¹³⁰ În general vorbind, așa precum statul sovietic se străduiește să promoveze o politică de pace și prietenie între popoare, tot așa și Biserica Ortodoxă Rusă se străduiește să întrețină relații cât mai prietenoase cu toate Bisericile și confesiunile creștine, în duhul dragostei lui Hristos.

*

Am arătat că Biserica Coptă s-a rupt din trupul Bisericii ecumenice mai mult din cauze politice și naționale, decît din considerații de ordin strict dogmatic. Cu timpul, împrejurările istorice s-au schimbat, imperiul bizantin a căzut sub stăpînirea turcească, care a asuprit, aproape deopotrivă, toate Bisericile creștine. Biserica Coptă și cea Ortodoxă din Egipt au fost veacuri de-a rîndul «Biserici martire».¹³¹ Chiar dacă mahomedanii au reușit uneori să creeze animozități între cele două Biserici creștine, totuși Biserica Coptă nu s-a depărțat, ci dimpotrivă, s-a apropiat și mai mult de poziția ortodoxă. Vechile rivalități pentru înfrîntate, dintre scaunele patriarhale în Orient, s-au stins. Biserica Coptă își poate da singură seama că barierele ce o despărțeau, în trecut, de cea Ortodoxă, au căzut, iar din punct de vedere dogmatic, canonic și liturgic, deosebiriile sînt neînsemnate.

Am arătat că dreptul canonic copt cuprinde, afară de unele particularități locale, — care de altfel există la toate Bisericile —, izvoare foarte apropiate de cele ortodoxe. Organizația Bisericii Copte și viața bise-

129. Vezi «Jurnal Moscovskoi Patriarhii», nr. 8, 1959, p. 4.

130. «Jurnal Moscovskoi Patriarhii», nr. 9, 1959, p. 4.

131. Diacon I. Pulpea, *op. cit.*, p. 635.

ricească nu se depărtează prea mult de canonicitatea Sfintei Tradiții. Unele aspecte necanonice (ca de exemplu mărturisirea fără preot) au dispărut, datorită unei culturi și conștiințe teologice mai ridicate. Această constatare ne îndreptățește să nădăjduim într-o și mai mare apropiere de Biserica Ortodoxă, atunci cînd ambele Biserici se vor cunoaște mai bine.

Biserica Coptă mai are și un merit de a fi păstrat «prețioasa comoară a Sfintelor Liturghii și rituale, cu minunatele lor rugăciuni din creștinismul primar»,¹³² care i-au ajutat să reziste la multe acțiuni de prozelitism din partea altor confesiuni. De aceea Biserica Ortodoxă a avut și va avea față de cea Coptă, o atitudine de iubire și înțelegere.

«Și, poate, la chibzuirea Sfintei Ortodoxii, se vor pleca cîrînd și fiicele Egiptului, Armeniei și Abisiniei».

«Ca să nu se mai audă în lume amărăciunea Mîntuitorului Hristos : «Ierusalime, Ierusalime ! De cîte ori am voit să adun pe fiii tăi !...». ¹³³



132. Fr. Heiler, *Urkirche*, ed. cit., p. 574.

133. Cuvîntare festivă rostită de I.P.S. Firmilian, Mitropolitul Oltenei, cu prilejul comemorării a 1500 de ani de la Sinodul IV Ecumenic din Calcedon, în revista «Biserica Ortodoxă Romînă», nr. 10-12, 1951, p. 418.

CANONISTUL CLEMENTIE POPOVICI

CONTRIBUȚIA LUI LA DEZVOLTAREA DREPTULUI BISERICESC ORTODOX *

Dintre canoniștii de seamă ai Bisericii noastre, alături de cărturarii mai vechi și de unii contemporani ai săi, ca C. Erbiceanu¹, D. Boroianu, V. Șesan, Iacob Lazăr și N. Popovici, face parte și preotul profesor Constantin Popovici-junior, devenit mai târziu arhimandritul Clementie Popovici.

Lucrările lui, de o valoare unanim recunoscută de oamenii de carte ai vremii, ni-l înfățișează pe autor ca pe un erudit cercetător, mai ales în domeniul istoriei Dreptului bisericesc². Unele din scrierile sale în acest domeniu, deși apărute în veacul trecut, constituie și azi principalele izvoare de informație științifică, pentru cei care ostensec în aceeași ramură de studiu.

Coborîtor dintr-o familie de preoți cărturari, Constantin Popovici a fost îndrumat din tinerețe, ca și fratele său, Eusebiu Popovici, — părințele istoriei bisericești la noi —, spre studiul aprofundat al teologiei, de către tatăl, lor, preotul profesor Constantin Popovici³.

Constantin Popovici-junior s-a născut în ziua de 22 septembrie 1846, fiind fiul cel mai mic al profesorului Constantin Popovici-senior. După ce a făcut studiile elementare, liceale și teologice în Bucovina, a plecat la Viena pentru a-și continua studiile de Drept bisericesc. Acolo a avut ca profesor de specialitate pe canonistul romano-catolic Joseph Zhishman, care a publicat câteva lucrări de valoare tratînd probleme din Dreptul bisericesc ortodox. Aceste lucrări, deși scrise de un autor romano-catolic, sînt concepute cu toată obiectivitatea științifică și nu ascund subîntelesuri confesionale⁴.

* Această lucrare de seminar pentru titlul de magistru a fost alcătuită sub îndrumarea P.C. Preot profesor Liviu Stan, care a dat și avizul pentru publicare.

1. Vezi studiul nostru *Contribuția lui Constantin Erbiceanu la dezvoltarea studiului Dreptului bisericesc la noi*, în rev. «Studii Teologice», nr. 5-6, mai-iunie 1960.

2. P. Sîrku, *Vizantiiski Vremennik*, Sanktpetersburg, 1894, tom. 1, fasc. 1, pp. 214-216, recenzie la *Fontinele și Codicii Dreptului bisericesc ortodox*, de C. Popovici; Fr. Veering, *Lehrbuch des katolischen, orientalischen und protestantischen Kirchenrechts*, Freiburg im Breisgau, 1893, ed. III, pp. 46, 52; Nicodim Mițaș, *Dreptul bisericesc oriental*, trad. romînească, București, 1915, pp. 22 și altele.

3. Valerian Șesan, † *Clementie Popovici*, în rev. «Candela», an. 1938, nr. 1-2, paginile 62-73.

4. Josef Zhishman, *Das Eherecht der orientalischen Kirchen*, Wien, 1864, *Die Synoden und die Episkopal-Ämter in der Morgenländischen Kirche*, Wien, 1867; *Das Stifterrecht in der Morgenländischen Kirche*, Wien, 1888; *Orientalisches Kirchenrecht*, ms., Wien, 1867-1868, vezi Șesan Valerian, *op. cit.*, p. 66.

Intors de la Viena, este numit, în toamna anului 1873, profesor la Facultatea de Teologie a Mitropoliei Bucovinei, ca supleant la catedra de Drept bisericesc. A devenit apoi profesor extraordinar din anul 1875, iar din anul 1880 a fost ridicat la rangul de profesor titular. Prin munca sa la catedră, el se afirmă în curînd ca un continuator al tradiției cărturărești, creată de înaintașii iluștri A. Comoroșan, Isidor Onciul, V. Mitrofanovici, și dusă la cea mai deplină expresie de către profesorii Eusebiu Popovici, E. Voiuțchi, Teodor și Vasile Tarnavschi, Vasile Găină, Ștefan Saghin, Eugen Kozak și Vasile Gheorghiu⁵. După o îndelungată activitate la catedră, Constantin Popovici-junior a decedat la 2 septembrie 1938.

Lucrările sale cu conținut canonic, pe care le vom cerceta în studiul de față, au o însemnată valoare, unele fiind publicate în revista romano-catolică «Archiv für katholische Kirchenrecht» («Arhiva pentru Dreptul bisericesc catolic»), semn al înaltei ținute științifice în care au fost prezentate și, ca atare, apreciate chiar de cei care de obicei nu foloseau cuvinte prea frumoase la adresa Ortodoxiei.

Opera principală a profesorului Constantin Popovici a fost *Cursul de Drept bisericesc*, litografiat în limba germană încă la 1884, într-un singur volum, și de atunci încoace, în mai multe ediții germane și române, la început într-un singur volum, apoi în cîte două volume cuprinzătoare, însumînd peste 1000 de pagini format coală.

O ediție romînească, dar necompletă, a acestei opere, a publicat într'un singur volum litografiat, preotul Vasile Pocitan (mai tîrziu arhierul Veniamin Pocitan), în anul 1896 (722 pagini quarto).

C. Popovici a mai publicat apoi studii, ca: *Învățătura asupra ocupării saunelor episcopale, mitropolitane și patriarhale în Biserica Ortodoxă*⁶; *Părerile canoniștilor renumiți ca izvoare ale Dreptului bisericesc ortodox*⁷; *Decretele sinodale, epistolele sinodale și epistolele canonice ale patriarhilor ca izvoare ale Dreptului bisericesc ortodox*⁸; *Misterul Sf. Botez privit din punct de vedere canonic*⁹; *Fontinele (izvoarele) și codicii Dreptului bisericesc, ortodox, cu un apendice care conține Învățătura celor 12 Apostoli*, tradusă din textul original grecesc, operă fundamentală în literatura Dreptului bisericesc ortodox, fiindcă autorul cercetează toți codicii de Drept bisericesc din edițiile critice ale paleografilor, juriștilor și canoniștilor orientali renumiți¹⁰; *Caracterul și poziția Dreptului bisericesc în organismul științelor*¹¹; *Canoanele apostolice, un adaos la dezlegarea întrebării despre originea lor*¹²; *Capitolul VII al literii P din*

5. Ioan Zugrav, *Profesorul Eusebie Popovici*, în rev. «Mitropolia Moldovei și Sucevei», an. 1959, nr. 7-8, p. 481.

6. Valerian Șesan, *op. cit.*, p. 68.

7. Idem, *ibidem*, p. 68.

8. Idem, *ibidem*, p. 68.

9. Constantin Popovici, *Misterul Sf. Botez*, în rev. «Candela», an. 1882, nr. 1, p. 32.

10. Idem, *Fontinele și Codicii Dreptului bisericesc ortodox*, an. 1886, p. 24.

11. Idem, *Caracterul și poziținea Dreptului bisericesc în organismul științelor*, în rev. «Candela», an. 1890, nr. 7, p. 429.

12. Idem, *Canoanele Apostolice*, în rev. «Candela», an. 1896, nr. 6, p. 177.

*Syntagma alfabetică a lui Matei Vlastare, despre Paști sau despre computul pascal, tradus și explicat*¹³.

Cercetînd într-o înșirare logică chestiunile tratate de C. Popovici, vom scoate în evidență contribuția sa la dezvoltarea dreptului bisericesc la romîni.

I. CURSUL DE DREPT BISERICESC

1. În ceea ce privește cursul său litografiat, constatăm că este alcătuit cu o migală de erudit, fapt ce a și făcut să fie folosit de urmașii săi la alcătuirea cursurilor și manualelor.

În cuprinsul cursului său, autorul împarte normele de drept bisericesc după autoritatea legiuitoare, după subiect, după materie sau obiect, și după formă¹⁴.

După autoritatea legiuitoare, Dreptul bisericesc este dumnezeiesc și omenesc, iar dreptul dumnezeiesc la rîndul său se împarte în drept firesc și drept pozitiv, în funcție de legea pe care se sprijină. Dreptul omenesc se împarte în Drept strict bisericesc și Drept politico-bisericesc.

După subiectul său, Dreptul bisericesc se împarte în Drept universal și Drept particular, potrivit cu exercitarea puterii asupra întregii Biserici sau numai asupra unei părți a ei. După materie sau obiect, Dreptul bisericesc se împarte în Drept public, care privește Dreptul și datoriile Bisericii ca societate, și în Drept privat, care cuprinde drepturile și datoriile membrilor Bisericii.

După formă, Dreptul bisericesc este scris și nescriș.

2. Cît privește organizarea materiei Dreptului bisericesc, putem spune că pînă acum nu s-a adoptat un sistem recunoscut în unanimitate, sistemul rămînînd la aprecierea fiecărui autor. Constantin Popovici a adoptat împărțirea următoare: izvoarele, codicii și literatura Dreptului bisericesc, Dreptul bisericesc public intern și extern, și Dreptul bisericesc privat.

3. O chestiune pe care a soluționat-o C. Popovici într-un mod original, este aceea a raportului Dreptului bisericesc cu teologia și Dreptul de stat, și a locului pe care-l ocupă Dreptul bisericesc în teologie și în sistemul general al științelor juridice. Din acest raport se vede că Dreptul bisericesc se reazemă pe teologie, deoarece obiectul său este organismul social al Bisericii, constituit în conformitate cu adevărurile dogmatice și morale, spre a putea asigura scopul ultim al creștinismului¹⁵. Dreptul bisericesc ia astfel din Dogmatică ideea fundamentală despre natura, scopul final și menirea Bisericii, despre ierarhie ca organ al conducerii Bisericii, despre însemnătatea Sfintelor Taine etc. Teologia morală oferă Dreptului bisericesc principiile moralei, pe care se sprijină ordinea de drept a Bisericii¹⁶.

13. Valerian Șesan, *op. cit.*, p. 68.

14. Constantin Popovici, *Dreptul canonic*, curs litografiat de V. Pocitan, 1896, p. 58.

15. Idem, *Caracterul și poziția Dreptului bisericesc...*, în rev. «Candela», an .1890, nr. 7, p. 429.

16. Idem, *ibidem*, p. 2.

Pe lângă Teologia dogmatică și morală, o parte însemnată a Dreptului bisericesc își are izvoarele și temelia în diferitele condiții sociale, în cadrul cărora s-a dezvoltat în decursul timpurilor viața bisericească¹⁷.

Evidentă este de asemenea și legătura reciprocă a Dreptului bisericesc cu istoria. Într-adevăr, dezvoltarea Dreptului bisericesc fără contact cu istoria bisericească nu se poate cugeta, deoarece înțelegerea multor așezăminte și legi bisericești depinde de înțelegerea împrejurărilor, a timpului și a locurilor unde au apărut¹⁸.

După ce relevă legătura dintre Dreptul bisericesc și teologie, Constantin Popovici se ocupă de legătura Dreptului bisericesc cu Dreptul de stat, sau cu științele juridice profane, deoarece cu cât se înțelege mai bine natura juridică a Dreptului bisericesc, cu atât se arată mai clar legătura sa materială cu disciplinele juridice fundamentale. Biserica, apoi, spre a-și putea îndeplini menirea ei, nu s-a putut izola de condițiile vieții de stat, de cele sociale și privat-juridice ale oamenilor și, ca urmare, o parte a materiei Dreptului bisericesc are izvoare de drept profan¹⁹. Prin aceasta, autorul a subliniat faptul că Dreptul bisericesc nu este o disciplină pur teologică, nici o disciplină pur juridică, ci și una și cealaltă.

4. Privitor la poziția Dreptului bisericesc în teologie, Constantin Popovici arată că Dreptul bisericesc este o ramură de sine stătătoare a teologiei. Poziția Dreptului bisericesc în sistemul științelor juridice este determinată de natura Bisericii și de poziția ei aparte. «Statul și Biserica — spune el — există în una și aceeași societate omenească, sînt două forme mari ale comunității omenești, dar ele se mișcă în diferite sfere și urmăresc diferite scopuri cu diferite mijloace»²⁰. Totuși, noțiunea de drept pe care o folosește și Dreptul bisericesc și celelalte științe juridice, servindu-le ca obiect și scop, arată și legătura ce există între ele. Mai precis, arată că potrivit caracterului său teologic și juridic, Dreptul bisericesc își are locul atât în teologie cît și în sistemul științelor juridice; în sistemul teologiei, între disciplinele practice și în sistemul științelor juridice ca o ramură aparte a acestuia²¹.

5. Contribuții însemnate aduce canonistul și în chestiunea puterii bisericești.

Puterea cîrmuitoare este în orice societate o «conditio sine qua non». Biserica este și ea o societate întemeiată de Hristos spre un scop religios moral, așadar, puterea conducătoare este indispensabilă și pentru cîrmuirea comunității creștine către scopul religios moral și pentru alegerea și întrebuițarea mijloacelor potrivite spre a ajunge la un scop²². Puterea este așezată în Biserică de Mîntuitorul, care a rămas în veci începătorul și capul ei, dar pentru ca să sporească binele în Biserica de aici, s-a așezat o putere potrivită cu firea ei, puterea văzută, omenească. Puterea aceasta este, și după mijloace și după scop, spirituală; scopul este

17. Idem, *ibidem*, p. 429.

18. Idem, *ibidem*, p. 430.

19. Idem, *ibidem*, p. 433.

20. Idem, *ibidem*, p. 437.

21. Idem, *ibidem*, pp. 440-441.

22. Idem, *Dreptul canonic...*, p. 61.

mîntuirea sufletelor, iar mijloacele sînt învățătura, povățuirea părintească prin cuvînt și pildă²³. Puterea bisericească izvorăște din hirotonie. Ea oferă calitatea harică și dreptul de a săvîrși Sfintele Taine, iar în cadrul acestora, și dreptul de a judeca. Judecata internă privește faptele nedrepte înaintea lui Dumnezeu și a conștiinței și se face în scaunul mărturisirii, iar cea externă privește dreapta învățatură și rînduiala Bisericii.

De natura puterii bisericești ține și dreptul de a propovădui și de a-i păstori sau cîrmui pe credincioși în viața lor religioasă internă și externă, prin lucrări corespunzătoare.

De aici se vede că puterea bisericească, deși unitară, poate fi privită sub trei înfățișări, după care se și împarte metodic în putere învățătorească sau propovăduitoare, în putere sfințitoare sau preoțească, și în putere cîrmuitoare, guvernatoare sau pastorală, căreia i se mai zice și jurisdicțională.

Subiectul sau purtătorul puterii bisericești este preoția sau cinul preoțesc în totalitatea lui. Preoția, accentuiază autorul, privită în aspectul ei sacru și după treptele sale, poartă numele de ierarhie bisericească și se împarte în ierarhia hirotoniei și a jurisdicției, pe de o parte, și în ierarhia dreptului dumnezeiesc și a dreptului omenesc, pe de altă parte. Ierarhia hirotoniei și de drept dumnezeiesc se împarte în trei trepte: episcopatul, presbiteratul și diaconatul.

Față de obiecțiile protestanților în această privință, autorul arată că termenul de episcop (ἐπίσκοπος) nu era în trecut sinonim cu προεβύτατος. Astfel, Sf. Apostol Pavel scria către Tit, episcopul Efesului: «Pentru aceasta te-am lăsat pe tine în Creta, ca cele ce lipsesc să le îndreptezi, să așezi presbiteri prin cetăți precum ți-am poruncit» (Tit I, 5). De aici se vede că Tit avea o funcție mai înaltă decît ceilalți presbiteri, cu toate că nu se făcea deosebirea care s-a făcut mai tîrziu, în ce privește numele de episcop și acela de presbiter. Deosebirea între presbiter și episcop stă în puterea episcopului de a săvîrși hirotoniile, putere pe care presbiterul nu o are. Romano-catolicii mai adaugă la deosebiri și pe aceea de a săvîrși Taina Mirungerii (sacramentum confirmationis) ca un drept rezervat episcopilor. Totuși, deosebirea nu este așa de mare cum susțin ei, li-
indcă Fericitul Ieronim spune: Quid facit excepta ordinatione episcopus quod non facit presbiter? (Ce face episcopul, care să nu facă și presbiterul, exceptînd hirotonia?)²⁴. Preoții, ca urmași ai celor șaptezeci de ucenici, precum episcopii sînt urmași ai celor doisprezece Apostoli, primesc prin hirotonie puterea de a săvîrși Sfintele Taine și de a propovădui cuvîntul lui Dumnezeu, deci și puterea de a lega și dezlega în scaunul mărturisirii, putere pe care o primesc de la Duhul Sfînt și nu de la episcopi²⁵.

23. Limita pedepsei care putea fi aplicată era înlăturarea celor neascultători din Biserică și de la Sf. Impărtășanie, vezi Constantin Popovici, *Dreptul canonic...*, p. 75.

24. Idem, *ibidem*, p. 80.

25. Idem, *ibidem*, p. 80.

Treapta diaconatului menționată în Faptele Apostolilor, capitolul VI, este a treia treaptă a hirotoniei, deoarece diaconii au fost așezați tot prin rugăciune și prin punerea mâinilor.

În afară de cele trei trepte de drept divin, Biserica, în practica ei multiseclară, a instituit treptele subdiaconatului și lectoratului, precum și osebite drepturi de întâietăți ca: patriarhi, exarhi, mitropoliți, protoierei, protodiaconi etc., după dreptul omenesc²⁶.

6. Sinodul ecumenic (Σύνοδος οἰκουμενική) este subiectul puterii bisericești a Bisericii întregi, format din toți episcopii, ca urmași ai Sfinților Apostoli. Ca semn deosebitor al unui sinod ecumenic amintim scopul și obiectul priveritor la binele întregii Biserici, convocarea legitimă a tuturor acelor care au dreptul să participe, prezența unui număr de episcopi care să poată reprezenta Biserica întreagă, orinduală legitimă și primirea celor hotărâte de întreaga Biserică²⁷. Dreptul de a convoca un sinod ecumenic nu-l are Papa, cum spun romano-catolicii, ci patriarhii și întâistătătorii Bisericilor particulare, iar dreptul de a participa îl au toți episcopii dreptmăritori din întreaga lume. În privința numărului nu se poate spune că s-a stabilit o normă ce trebuie respectată, ci trebuie să fie atîția cît pot reprezenta Biserica întreagă, iar conducerea lucrărilor într-un sinod ecumenic nu o are Papa, ci președintele ales de sinod. Un sinod este ecumenic sau nu, după cum este sau nu este primit de Biserica întreagă. Sinodul este cel mai înalt for conducător al Bisericii și judecătorul suprem al chestiunilor bisericești.

Consensus ecclesiae dispersae este înțelegerea Bisericii neîntrunite în sinod ecumenic, în privința învățaturii ortodoxe sau a unui Canon, înțelegere care are aceeași autoritate ca și hotărîrea unui sinod ecumenic. Condiția este însă ca cele hotărâte să aibă un caracter de dogmă sau de Canon, obiectul să fie în competența puterii bisericești, iar consimțămîntul să fie atît de general, încît să fie primit ca glasul comun al întregii Biserici și să fie un fapt istoric cunoscut²⁸.

9. Laicii (λαϊκοί) sau mirenii — spune Constantin Popovici — sînt membrii Bisericii care nu fac parte din cler, dar se bucură de toate drepturile și datoriile recunoscute lor, ca unui al doilea element constitutiv al Bisericii. Drepturile și datoriile le cîștigă mirenii o dată cu intrarea lor în societatea bisericească, prin mijlocirea Botezului. Drepturile și datoriile laicilor constau în participarea la toate lucrările sfinte ale Bisericii, la îndrumarea și învățarea aproapelui, la unele soboare, la alegerea păstorilor și la administrarea bunurilor bisericești.

10. Sfîntul Botez (τὸ ἅγιον βάπτισμα, φωτισμός), este acea Taină a Bisericii prin care harul lui Dumnezeu făptuiește renașterea spirituală a omului, ștergerea păcatului originar și la cei vîrstnici, iertarea păcatului originar și a păcatelor voluntare (ἁμαρτήματα προαιρετικά) făcute înainte de primirea Botezului²⁹. Materia Botezului este apa curată, naturală, fără

26. Idem, *ibidem*, p. 81.

27. Idem, *ibidem*, p. 82.

28. Idem, *ibidem*, p. 82.

29. Idem, *Misterul Sf. Botez...*, p. 32.

a fi amestecată cu alt lichid. Plinirea Botezului în numele Sfintei Treimi este ființială; de ea depinde validitatea Botezului. Pentru aceasta, Canonul 49 Apostolic spune că episcopul sau presbiterul după rînduiala Domnului, care nu ar boteza în numele Sfintei Treimi, să se caterisească³⁰. Botezul, conform Canonului 110 cartaginean, se administrează copiilor spre curățirea păcatului strămoșesc, dar el se administrea și celor vîrstnici, după ce erau catehizați. Acest act se săvîrșește în prezența unor persoane cunoscute, prin credința și moralitatea lor (nași, ἀναδόχοι, sponsore), care sînt părinții spirituali ai celui botezat. Privitor la botezul ereticilor și schismaticilor, Biserica s-a pronunțat, socotindu-le valid botezul, prin economie, dar nu tuturor ereticilor.

11. O contribuție deosebită a adus C. Popovici și la dezvoltarea dreptului matrimonial, prin studiile pe care le-a făcut cu privire la acesta. Cea mai bună definiție a căsătoriei o socotește pe cea a lui Modestius (secolul III al erei noastre): «Nuptiae sunt, conjunctio maris et feminae, consortium omnis vitae, divini et humani juris communicatio» («Căsătoria este o legătură a unui bărbat și a unei femei, un consimțămînt pentru toată viața și o părtășie a dreptului dumnezeiesc și omenesc»), definiție pe care au adoptat-o îndeobște canonistii răsăriteni. Biserica ridică această «așezare dumnezeiască» la rangul de Taină, trebuind să îndeplinească cerințele care să o facă validă: materia, săvîrșitorul și forma Tainei.

Ca născătoare a familiei — celula societății — căsătoria are o latură socială-juridică care privește Statul, deci căsătoria este o instituție care privește Biserica și Statul.

După ce autorul enumără diferitele împărțiri ale piedicilor care pot sta în calea căsătoriei, preconizează și urmează în înșirarea lor următoarea împărțire:

- a) piedici sau impedimente din lipsa consimțămîntului,
- b) impedimente din lipsa putinței fizice sau morale de a asigura scopul căsătoriei,
- c) impedimente din lipsa solemnităților esențiale pentru încheierea căsătoriei³¹.

Capitolul acesta a fost tratat de autor cu lux de amănunte, deoarece era printre problemele cele mai însemnate din curs, și cu toate acestea cea mai puțin cunoscută din vremea aceea.

12. O altă chestiune care se remarcă prin justetea concluziilor autorului, este aceea a raportului dintre Biserică și Stat. Statul și Biserica sînt două realități care se deosebesc după întemeierea și scopul lor. Biserica a fost întemeiată de Mîntuitorul și drepturile ei se sprijină pe învățătura Lui, iar scopul pe care-l urmărește este mîntuirea oamenilor. În consecință, va avea și mijloace adecvate acestui scop. Statul fiind întemeiat

30. Idem, *ibidem*, pp. 35-36.

31. Idem, *Curs de Drept bisericesc ortodox*, ediție romînească din 1911, vol. II, p. 260; adăugăm de asemenea că în capitolul de Drept matrimonial ortodox, autorul folosește în primul rînd scrierea de specialitate a profesorului său Josef Zhishman, pe care o completează și o caracterizează.

meiat de oameni, există prin sine însuși³². Statul nu este în Biserică, ci Biserica în Stat. Ca atare, Biserica trebuie să țină permanent seama de realitatea pe care o reprezintă Statul, «neingerindu-se» în treburile Statului, ci păstrându-se în sfera lucrării sale proprii și folosindu-și mijloacele de care dispune în mod firesc și liber. Din contra, s-ar lucra împotriva scopului Bisericii, dacă în sinul ei s-ar întrebuița mijloace neesențiale Bisericii și dăunătoare Statului, călcându-se legea cetățenească, a cărei observare este o datorie și a religiei creștine³³.

Datorită spiritului juridic român inspirat de Papi, Biserica Romano-Catolică socotea un drept al ei stăpînirea peste cele temporale. Potrivit cu aceasta, Papa socotindu-se și suveranul politic, s-a amestecat în treburile statelor, cu toate că Mîntuitorul a spus: «Dați cele ce sînt ale Cezarului, Cezarului, și cele ce sînt ale lui Dumnezeu, lui Dumnezeu» (Mat. XXII, 21).

Concluzia la care ajunge Constantin Popovici în această privință, este că Biserica fiind pe teritoriul Statului și fiind încuviințată de Stat, are dreptul să ceară scut și libertate din partea Statului, și este datoare, conform legii creștinești, să propovăduiască împlinirea datoriilor cetățenești și sporirea binelui în Stat.

13. Pe credincioșii de altă confesiune Biserica îi numește «eterodocși» (ἑτεροδόξοι). La rîndul lor, aceștia sînt împărțiți în eretici (αἰρετικοί) și schismatici (σχισματικοί). Ereticii se deosebesc de ortodocși în punctele esențiale de credință, pe cînd dezbinății se deosebesc în punctele de credință mai puțin însemnate și în chestiuni de rînduială. Potrivit scopului său, Biserica are a aduce în staulul său «oile rătăcite», dar numai prin învățătură și încredințare, de aceea intoleranța dogmatică, adică a neadmirării altei mărturisiri de credință nu justifică intoleranța morală, care este păcat împotriva aproapelui, care oricum va crede sau nu va crede este vrednic de dragostea și îngăduința noastră.

După cum am constatat din cele cercetate, cursul canonistului Constantin Popovici cuprinde, într-o expunere clară și precisă, sistematică și metodică, întregul material de Drept bisericesc ortodox și comparat, iar în ce privește împărțirea materialului și precizia, este, în unele privințe, superior manualului de Drept bisericesc alcătuit de Nicodim Milaș, o autoritate în știința Dreptului bisericesc ortodox³⁴.

Fiind deschizător de drumuri, pentru că nu a mai existat un curs atît de sistematic în limba romînă pînă la el, autorul are meritul de a îi prezentat strădania sa într-un fel care a rămas model urmașilor ce s-au ocupat cu alcătuirea manualelor de Drept bisericesc.

Dintre aceștia unii fac numai aluzii la cursul său, cum e Vasile Pocițan: «Rolul meu în această lucrare — spune autorul — nu a fost decît de a clarifica, a coordona și a prezenta sub forma unui întreg ceea ce era deja prelucrat de alte mîini mai competente»³⁵; alții îi pomenesec direct

32. Idem, *Dreptul canonic...*, p. 296.

33. Idem, *ibidem*, p. 299.

34. Valerian Șesan, *op. cit.*, p. 70.

35. Vasile Pocițan, *Dreptul bisericesc*, București, 1898, p. 3.

numele, cum spune Nicolae Popovici: «Afară de acestea (lucrări) de mare folos mi-au fost îndeosebi lecțiile litografiate ale distinsului dr. Constantin Popovici»³⁶. De un real folos a fost cursul și pentru alți canoniști ai noștri ca Valerian Șesan, Popescu-Prahova, care cu toate că aveau întinse cunoștințe de specialitate și au fost profesori străluciți la catedre de Drept bisericesc, l-au folosit copios la alcătuirea cursurilor lor.

II. FONTINELE (IZVOARELE) ȘI CODICII DREPTULUI BISERICESC ORTODOX

Cunoașterea izvoarelor este o premisă indispensabilă și pentru studiul Dreptului. Ea cere maturitate, spirit critic și informație corespunzătoare, celui ce ar încerca să o abordeze. Profesorul Constantin Popovici a fost unul din cei care au știut să îmbine îndatoririle didactice legate de catedră, cu preocupările științifice și să dea la lumină lucrarea atât de valoroasă despre izvoarele Dreptului bisericesc ortodox. Convins de utilitatea deosebită a unei asemenea lucrări, el a alcătuit o operă fundamentală pentru literatura Dreptului bisericesc și normativă pentru cercetători.

Lucrarea aceasta are două părți: a) Fontinele Dreptului bisericesc ortodox, și b) Codicii Dreptului bisericesc ortodox. Ca Fontine (izvoare) ale Dreptului bisericesc ortodox, sînt socotite: Sfînta Scriptură, din care se scot toate principiile și normele fundamentale de Drept bisericesc; Sfînta Tradiție păstrată prin viu grai în Biserica fondată de Mîntuitorul; legile bisericești, Canoanele (οἱ κανόνες) date sau întărite de un sinod ecumenic, decretalele sinodale, epistolele sinodale, și epistolele canonice ale patriarhilor și datina de Drept Bisericesc, aceasta din urmă cuprinzînd normele ce nu au fost sancționate printr-o lege bisericească expresă, ci s-au impus prin aplicarea lor în practica bisericească³⁷. Partea a doua a lucrării cuprinde codicii Dreptului bisericesc ortodox, colecțiile de legi scrise. Împărțirea lor se face după conținutul, subiectul de drept, autoritatea, ordinea interioară și după forma lor. După conținut, codicii sînt: codici bisericești, codici politico-bisericești și nomocanoane, adică colecții care cuprind și Canoane și legi de Stat cu privire la Biserică, iar după subiect sînt: codici universali, codici particulari și codici micști, după cum privesc Biserica universală, o Biserică particulară sau și una și alta³⁸. După natura promulgării lor, codicii sînt publici și privați, iar după ordinea lor interioară sînt codici cronologici, dacă legile sînt înșirate în ordinea în care au apărut, sau sistematici, dacă au împărțită materia după probleme³⁹.

După părerea lui Constantin Popovici, primul loc între monumentele Dreptului bisericesc îl ocupă așa zisii Codici apostolici, alcătuiți între secolele II și IV, din care fac parte: *Învățătura celor 12 Apostoli* *Διδαχή τῶν δώδεκα ἀποστόλων*, *Constituțiile Apostolice* (*Διαταγὰὶ τῶν ἁγίων ἀποσ-*

36. Nicolae Popovici, *Manual de drept bisericesc ortodox oriental*, Arad, 1925, p. 5.

37. Constantin Popovici, *Fontinele și Codicii...*, p. 24.

38. Idem, *ibidem*, p. 32.

39. Idem, *ibidem*, p. 32.

τόλων), cuprinzând precepte morale, liturgice și de organizare, și *Canoanele Sfinților Apostoli* (κανόνες τῶν ἁγίων ἀποστόλων), (Canones sanctorum Apostolorum), numărând 85 de Canoane în Biserica de Răsărit și 50 în cea de Apus. De o vechime care se pierde pe firul vremii sînt și *Urmarea Canoanelor* (Ἀκολουθία τῶν κανόνων, Consecventia canonum), cea dintîi colecție în care s-au adunat Canoane propriu zise, apoi *Prescurtarea Canoanelor* (Κανονικὴ σύνοψις, Epitome canonum) a lui Ștefan Efeseanul, alcătuită după *Urmarea Canoanelor*. Prima încercare a unei culegeri sistematice de Canoane s-a făcut în secolul IV de un autor necunoscut și cuprindea în «60 de titluri» Canoanele cuprinse în Sinopsa lui Ștefan Efeseanul, Canoanele Apostolice și Canoanele sinodului particular de la Sardica. În același timp, Ioan Scolasticul alcătuiește Colecția de Canoane în 50 de titluri, la care a adăugat 68 de Canoane ale Sf. Vasile cel Mare.

Principalele colecții de legi de stat care conțin și legi privitoare la treburile bisericesti, sînt: *Codicele Teodosian*, o culegere a constituțiilor împărătești romane, și *Corpus juris civilis*, cuprinzînd Digestele, Instituțiile, Codex repetitae praelectiones și Novelele (νεαροὶ διατάξεις).

Ecloga legum (Ἐκλογὴ τῶν νόμων) publicată de împărații iconoclaști Leon Isaurul și Constantin Copronim, este o colecție în 18 titluri, în care apar mai mult norme obiceului juridic și legile împăraților mai noi decît legislația lui Justinian. O dată cu împărații din dinastia macedonenilor, s-a restabilit dreptul lui Justinian, deoarece spiritul legilor din Ecloga nu se mai potrivea cu noua epocă. Vasile I Macedoneanul și fiul său Leon Înțeleptul (Filozoful) au impus, în secolul IX, reforma legislației isauriene.

Astfel au apărut mai întîi *Prochirul* (ὁ πρόχειρος νόμος), un manual în 40 de titluri (870); iar prin epurarea legislației anterioare a luat naștere, la 884 (Ἀνακαθάρσις τῶν νόμων), și apoi 884-886, *Epanagoga* (Ἐπαναγωγὴ τῶν νόμων), fiecare din acestea tot în cite 40 de titluri, Epanagoga avînd caracterul unei adevărate constituții.

În fine, Leon Înțeleptul a dispus să se alcătuiască o colecție voluminoasă în 60 de cărți, cuprinzînd întreaga legislație și jurisprudență romano-bizantină socotită utilă. Această colecție, apărută între 900 și 911, este cea mai mare codificare cunoscută a dreptului din lumea veche și pînă azi. Ea se numește *Vasilicalele* (τὰ Βασιλικὰ) și a servit ca temelie pentru alcătuirea colecțiilor Synopsis Major, Synopsis Minor, Synopsis legum și Opusculum de jure.

Practica (Πεῖρα) din actele lui Eustațiu Romanul, este singura colecție de drept de stat din secolul XI.

Folosirea Canoanelor și a legilor politico-bisericesti în viața Bisericii a dus la alcătuirea colecțiilor de Nomocanoane. Cea dintîi colecție de acest fel a fost Nomocanonul în 50 de titluri, compus după moartea lui Justinian și avînd ca model colecția lui Ioan Scolasticul.

Nomocanonul, în 14 titluri, este inițiat în veacul VII de un autor necunoscut și completat apoi de patriarhul Fotie, care l-a și pus în aplicare de la anul 883, devenind colecția oficială sau Codul de legi al întregii Biserici.

În secolul XII apar mai multe colecții nomocanonice și canonice, cu comentarii: Nomocanonul compus de Grigore Doxapater, Colecția lui Alexie Aristen, Colecția lui Ioan Zonara și Colecția lui Teodor Balsamon, care i-a adus acestuia renumele de cel mai însemnat canonist al Bisericii grecești ⁴⁰.

În secolul XIII Arsenie, patriarhul Constantinopolului, a alcătuit *Prescurtarea Sfințelor Canoane* (Σύνοψις τῶν θείων Κανόνων), care este un Nomocanon și nu așa cum arată titlul. O altă operă nomocanonică importantă din veacul XIV (1335), este colecția alfabetică a tuturor materiilor cuprinse în *Sfintele și Dumnezeieștile Canoane* (Σύνταγμα κατὰ στοιχείων) compusă de Matei Vlastare și cuprinzând Canoane și legi de stat.

Constantin Harmenopulos a compus la 1345 un manual de Drept civil în 6 cărți, sub titlul «Πρόχειρον νόμων τὸ λεγόμενον ἢ Ἑξάβιβλος» (Manuale legum Hexabiblos), folosind ca izvoare Prochirul lui Vasile Macedoneanul, Novelele împărătești, Synopsis Major, Synopsis Minor, Ecloga, Epanagoga, Practica și Deciziile sinodale ale patriarhilor de Constantinopol.

Constantin Hameopulos a compus la 1345 un manual de Drept civil de Drept ale Bisericii Ortodoxe apar din secolul XVI înainte în Apus.

După ce le arată pe cele mai importante dintre acestea, se ocupă și de colecțiile tipărite de greci, începând cu veacul XVIII, insistând mai mult asupra principalelor colecții grecești mai noi, Pidalionul și Sintagma ateniană. Pidalionul este o colecție oficială de Canoane, alcătuită de călugării Agapie și Sf. Nicodim de la Athos. Din anul 1852 pînă în anul 1859, George A. Rhallis și Mihai Potlis au editat la Atena colecția numită *Sintagma Sfințelor și Dumnezeieștilor Canoane* (Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων), în 6 volume, cea mai completă și mai științifică de pînă acum.

Codicii slavi ai Dreptului bisericesc universal au fost cercetați îndeaproape de Constantin Popovici. El socotește că bulgarii care au primit creștinismul prin Metodiu și Chiril, se poate să fi primit o dată cu creștinismul și o colecție de Canoane. Este cunoscută o traducere slavonă a Colecției sistematice de Canoane în 50 de titluri, a lui Ioan Scolasticul, care ar putea aparține acelor vremuri străvechi. De asemenea, și rușii, după ce au primit creștinismul sub principele Vladimir, în 988, vor fi primit desigur și colecții de Canoane și legi ale împăraților bizantini ⁴¹. Traducerile slave în Rusia au început — după mărturiile profesorului Pavlov — cu Nomocanonul în 50 de titluri și cu Nomocanonul lui Fotie ⁴².

Călugărul Zinovie, care a trăit în jurul anului 1560 și a fost ucenicul grecului Maxim, spune că a citit manuscrise de Canoane slavone, pe care le numește «Canoanele traducerii vechi», scrise în timpul principelui Iaroslav, fiul lui Vladimir ⁴³.

Dar principala și cea mai caracteristică colecție slavă de legiuiri bisericești și de stat privitoare la Biserică, adică principalul nomocanon

40. Idem, *ibidem*, p. 66.

41. Idem, *ibidem*, p. 76.

42. Idem, *ibidem*, p. 76.

43. Idem, *ibidem*, p. 78.

slav, este *Kormciaia Kniga*, alcătuită la finele veacului XII și adoptată de toate Bisericiile slave în cursul veacului XIII.

Această colecție fiind de proporții neobișnuit de mari, nu a fost tipărită decât pe la jumătatea veacului XVII, 1649-1653, când apare în primă ediție la Moscova, urmată apoi și de celelalte.

Cel dintii *Nomocanon* slav tipărit este cel cunoscut sub numele de «*Nomocanonul de la Marele Trebnic*» — mai mult un manual îndrumător pentru duhovnici. Acesta s-a tipărit în numeroase ediții. Primele trei la Kiev (1620, 1624 și 1629), a patra la Lwov (1646), apoi următoarele la Moscova. Ediția întâia este a călugărului moldovean Pamvo Berinda, iar a treia este a lui Petru Movilă. La ruși mai apare apoi și colecția *Kniga Pravil*, tipărită la Moscova în anul 1839 (*Cartea Canoanelor Sfinților Apostoli, ale Sfințelor Sinoade ecumenice și locale și ale Sfinților Părinți*). Ea cuprinde textul autentic grecesc al Canoanelor și traducerea lor slavo-rusă. În anul 1843 apare în a doua ediție, fără originalul grecesc, iar în anul 1862 apare în a treia ediție cu originalul grecesc. De atunci încocoace mai apar și alte colecții importante de Canoane în Biserica Rusă.

Sîrbii folosesc chiar de la finele secolului XII colecția *Kormciaia Kniga*, ea fiind alcătuită în forma originală, de către arhiepiscopul sîrb Sava. În a doua jumătate a secolului XIV intră în folosință la sîrbi codicele numit „*ЗАКОННИК*” (*Zakonik*), bazat pe Sintagma alfabetică a lui Matei Vlastare, pe *Canoniconul* patriarhului Ioan, pe fragmente din legile împăraților bizantini și pe alte izvoare.

În veacul XIX, cunoscutul canonist sîrb Nicodim Milaș a tradus și prelucrat la 1873, în limba sîrbă, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*. În anul 1884 a dat o nouă traducere după Sintagma ateniană: Colecția Canoanelor Sfinților Apostoli, ale Sinoadelor ecumenice și locale și ale Sfinților Părinți, care sînt primite de Bisericiile Ortodoxe.

Mai adăugăm, în fine, că același canonist a tipărit o a treia ediție în limba sîrbă a Canoanelor cu comentarii, în două volume, la 1895-1896⁴⁴.

Bulgarii folosesc și ei *Kormciaia Kniga*, tot din veacul XIII.

Pentru a studia codicii Dreptului bisericesc la romîni — observă C. Popovici —, e necesar a cunoaște că stările de fapt și cultura noastră sînt o urmare a poziției țării noastre între popoarele slave, limba slavă pătrunzînd astfel și în Biserică și în Stat. După măturia lui Dimitrie Cantemir din *Descrierea Moldovei*, s-ar putea ca în vremea lui Alexandru cel Bun să fi fost alcătuită o *Pravilă* pentru Biserica Moldovei, dar e greu de crezut să fi fost în limba romînă. De fapt, în Moldova și în Muntenia s-au folosit legiuiri bizantine, care împreună cu obiceiul pămîntului erau drepte de judecată.

Primii codici în limba romînă apar o dată cu urcarea pe tron a domnitorilor Matei Basarab și Vasile Lupu. De la anul 1632 datează «*Pravila* aleasă și tocmită și dintru multe Sfinte Scripture cercetată și

44. Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, trad. în romînește de Uroș Kovincici și N Popovici, Arad, 1930, 4 volume.

găsită». Codicele conține tabla de materii, o precuvnîtare, textul în 370 de capitole și un epilog. Autorul acestei traduceri a Nomocanonului lui Malaxos este Eustratie Logofătul. Pravila cea Mică este prima colecție romînească tipărită. Ea apare la Govora în anul 1640, fiind tradusă din slavonește de Mihail Moxalie. Pravila s-a tipărit în două feluri de exemplare: unul pentru Muntenia și altul pentru Transilvania. În anul 1884, Academia Romîna a dat o nouă ediție a Pravilei de la Govora.

În ordinea tipăririi urmează Pravilele Impărătești sau Pravila lui Vasile Lupu, apărută la Iași în anul 1646, în traducerea după multe izvoare grecești și latinești, a lui Eustratie biv Logofăt.

În Țara Romînească apare apoi Pravila cea Mare, tipărită la Tîrgoviște în anul 1652. Ea este numită și Pravila lui Matei Basarab, iar titlul ei mai temeinic este «Îndreptarea Legii».

În cuprinsul ei a intrat și textul Pravilei lui Vasile Lupu de la 1646.

Înainte de pravilele romînești menționate, în timpul lor și după apariția lor s-au folosit, la romîni, numeroase colecții nomocanonice grecești și slavonești în manuscris, pînă în prima jumătate a veacului XIX.

Dintre colecțiile grecești de acest fel cercetate de prof. C. Erbiceanu, autorul menționează între altele un manuscris care a aparținut vestitului mitropolit Dosoftei al Moldovei, apoi mitropolitului Veniamin Costachi. Acest manuscris conține Sintagma alfabetică a lui Matei Vlastare, un catalog al oficiilor Bisericii celei mari, Canoanele Sf. Ioan Ajunătorul, răspunsurile lui Nichita etc.⁴⁵.

În fine, autorul se ocupă de traducerea romînească a colecției grecești numită Pidalion, făcută de Veniamin Costachi, corectată de Neofit Scriban și tipărită în 1844 la Neamțu, și de alte colecții care au mai apărut de atunci încoace.

*

Din cercetarea acestei valoroase opere, am văzut întinderea și profunzimea cunoștințelor autorului, care a reușit să închege o lucrare sistematică, fundamentală, în literatura Dreptului bisericesc și de un folos deosebit pentru cercetătorii de atunci și de astăzi. Prezentarea noastră a schițat doar o parte din bogăția materialului cuprins în «Fontine» (izvoare).

III. CANOANELE APOSTOLICE

Fiind îndeobște cunoscut că temelia disciplinei în Biserică o formează Canoanele Apostolice, canonistul Constantin Popovici s-a ocupat îndeaproape de ele, le-a cercetat cu competență originea, însemnătatea și rolul lor de cîrmă în viața creștinului. Nu a trecut cu vederea nici concluziile la care au ajuns canoniștii cu privire la originea, autenticitatea și existența lor, știind că de soluționarea problemei autorității de la care emană o lege, depinde respectarea ei.

⁴⁵ Constantin Popovici, *Fontinele și Codicii...*, p. 115.

Canoanele Sfinților Apostoli, Canoanele vechi sau Canoanele biseri-cești au fost o pricină de controversă îndelungată între Biserica de Răsă-rit și cea de Apus, îndeosebi cu privire la numărul și la originea lor apostolică.

Canoanele Apostolice — spune autorul — s-au păstrat sau în legă-tură strânsă cu Constituțiile Apostolice (Διαταγαί τῶν ἁγίων Ἀποστόλων), sau sub formă de codici de Canoane⁴⁶. În ceea ce privește numărul lor, Canoanele Apostolice s-au păstrat într-o formă mai scurtă ce conține un număr de 50 de Canoane, sau sub forma care conține un număr de 85 de Canoane⁴⁷. Dionisie Exiguus a introdus în Apus forma scurtă, cînd a tradus din grecește în latinește numai 50 din cele 85 de Canoane, pe care le numește «așa zise apostolice». La sinodul de la Roma din 496, Papa Hormisda a decretat apocrife cele 50 de Canoane traduse de Dio-nisie Exiguus, iar mai târziu, cînd s-a revenit în Biserica apuseană la obligativitatea Canoanelor Apostolice, s-au ținut aceleași Canoane res-pinse de Papa Hormisda, care au și intrat în «*Decretum Gratiani*» și în «*Corpus juris canonici*». În Orient, Ioan Scolasticul a compus în secolul VI un Codice de Canoane în care a introdus, pe lângă alte Canoane, și forma deplină a Canoanelor Apostolice în număr de 85, cărora Bise-rica întregă le dă prin Canonul 2 al Sinodului Trulan (692), putere de lege, și le socotește provenite tradițional de la Sfinții Apostoli⁴⁸. Critica istorică a cercetat conținutul Canoanelor și a arătat că în cuprinsul lor se tratează despre instituții care n-au existat pe vremea Apostolilor și nici chiar în secolele II și III. Totuși, din analizarea completă a problemei, autorul ajunge la concluzia că ele datează în bună parte din epoca post-apostolică și că s-au adunat și fixat în numărul cunoscut încă prin veacul III, existînd convingerea că ele provin tradițional de la Sfinții Apostoli⁴⁹.

IV. DESPRE CALCULUL PASCAL

Fiind o chestiune care a produs neliniște, nu numai în vremea post-apostolică, ci chiar în vremea sa, Constantin Popovici a tradus capitolul VII al literei P din Syntagma alfabetică a lui Matei Vlastare, folosind o bibliografie bogată și dînd explicații judicioase cu privire la determina-rea, conform principiilor tradiționale de calcul, a sărbătorii Paștilor.

Concluzia la care ajunge autorul conform Canonului Apostolic și Tradiției, este că Paștile trebuie sărbătorit: a) după echinocțiul de pri-măvară, b) în prima zi a săptămîinii întîia după lună plină, ce urmează echinocțiului de primăvară, și c) nu trebuie să fie în aceeași zi cu Paș-tille evreilor.

46. Idem, *Canoanele Apostolice...*, p. 178.

47. Idem, *ibidem*, p. 179.

48. Idem, *ibidem*, p. 228.

49. Idem, *ibidem*, p. 436.

EPILOG

Evitînd orice cuvinte de laudă deșartă a strădaniilor cărturărești și a valorii operei canonice a lui Constantin Popovici, am căutat să înfățișăm cît se poate de schematic și de veridic contribuția pe care a adus-o prin munca sa la dezvoltarea studiului Dreptului bisericesc ortodox.

Era de o modestie și sobrietate rară, a studiat cu temeinicia cărturarului de vocație, dînd la iveală scrieri de o valoare pe care trecerea vremii a verificat-o și a confirmat-o în cea mai mare parte. Ele stau la baza oricărei munci științifice de viitor în același domeniu, și constituie o pildă și un îndemn pentru cărturarii Bisericii noastre, și în același timp o călăuză pentru cîrmuitorii și slujitorii ei.

Căci într-adevăr, din cercetarea operei sale se desprinde în mod limpede atît chemarea la muncă susținută, temeinică și onestă, cît și la îndrumarea activității practice a vieții bisericești pe calea tradiției și a Canoanelor. Din acestea se desprinde necesitatea de a păstra buna rînduală și disciplină în treburile interne ale Bisericii ca și datoria de a observa neabătut calea arătată de Mîntuitorul în treburile ei din afară, privind atitudinea de respect și loialitate desăvîrșită față de stat și față de întocmirile acestuia.

Venerabil și luminat părinte povătuitor și îndrumător al cărturarilor Bisericii și al slujitorilor ei, chipul lui Constantin Popovici se ridică în rîndul aceluia care străjuiesc și de dincolo de marginile vieții, rosturile sfinte ale Bisericii.



CATALOGUL MANUSCRISELOR
DIN
BIBLIOTECA PATRIARHIEI ROMÎNE*

37

TRIPESNIȚELE

Sec. XIX; hîrtie; 78 foi+3 foi hîrtie de Vorsatz, una la început și două la sfîrșit; 23×19; scris cursiv de caligraf, cu cerneală neagră; titlurile, colontitlurile și inițialele cu cerneală roșie; 21 rînduri pe pagină; un condei; corecturi de la prima mînă și de la una posterioră; legătură veche în piele. Numere vechi de bibliotecă: pe cotor, «Manus. 45»; în Biblioteca Internatului Teologic a avut numărul 2270.

Tripeasnițele ce să citească la pavecerniță împreună cu canonul Maicii Domnului întru toată Cincizecimea.

1. f. 1-3. Duminecă, a doao săptămînă după Paști, seara la pavecerniță. Tripeasneț, facerea lui Iosif, al căruia stihu de pre margine la greci iaste acesta: Te laud pre tine Iosif = *Penticostarul*, care cuprinde în sine slujba ce se urmează din sfînta și luminata duminecă a Paștilor pînă la dumineca tuturor sîntîilor, Ediția V, București, 1936, p. 368-369.

2. f. 3-5v. Luni, a doao săptămînă după Paști, seara. Tripeasneț. Al căruia stihul cel de pre margine la greci iaste acesta: Psalo teo Iosif. Cînt lui Dumnezeu, Iosif = *Op. cit.*, p. 369-370.

3. f. 5v-7v. Marți, a doao săptămînă după Paști, seara. Tripeasneț. Al căruia stihul cel de pre margine iaste acesta: Laud pre Dumnezeu, Iosif = *Op. cit.*, p. 370-371.

4. f. 7v-9v. Miercuri, a doao săptămînă după Paști, seara. Tripeasneț. Al căruia stihul cel de pre margine iaste acesta: Imnodiia Iosif. Cîntarea lui Iosif = *Op. cit.*, p. 372-373.

5. f. 9v-11v. Joi, a doao săptămînă după Paști, seara. Tripeasneț. Al căruia stihul cel de pre margine iaste acesta: Doxa to Teo, amin. Slavă lui Dumnezeu, amin = *Op. cit.*, p. 373-374.

6. f. 11v-14v. Vîneri, a doao săptămînă după Paști, seara. Cetvero-peasneț. Al căruia stihul cel de pre margine la greci iaste acesta: Proton melpo melos. Cea dintîiu cînt cîntare = *Op. cit.*, p. 374-375.

* Continuare din numărul 3-4, anul XIII (1961).

7. f. 14v-16v. Duminecă, a trei săptămână după Paști, seara. Tripeasneț. Al căruia sticel de pre margine la greci iaste acesta: Adee tade Iosif. Cînt aceastea Iosif = *Op. cit.*, p. 375-376.

8. f. 16v-18v. Luni, a treia săptămână după Paști, seara. Tripeasneț. Al căruia stihul cel de pre margine la greci iaste acesta: Hriste, soston me. Hristoase, mîntuiaște-mă = *Op. cit.*, p. 376-377.

9. f. 18v-20v. Marți, a treia săptămână după Paști, seara. Tripeasneț. Al căruia stihul cel de pre margine la greci iaste acesta: Igherti o Sotir. Sculatu-s-au Mîntuitoriul = *Op. cit.*, p. 377-378.

10. f. 20v-22. Miercuri, a treia săptămână după Paști, seara. Tripeasneț. Al căruia stihul cel de pre margine la greci iaste acesta: Asma aso to Teo. Cîntare voiu cînta lui Dumnezeu = *Op. cit.*, p. 378-379.

11. f. 22v-24v. Joi, a treia săptămână după Paști, seara. Tripeasneț. Al căruia stihul cel de pre margine la greci iaste acesta: Doxa to Teo, amin. Slavă lui Dumnezeu, amin = *Op. cit.*, p. 379-381.

12. f. 24v-27v. Vineri, a treia săptămână după Paști, seara. Cetveropeasneț = *Op. cit.*, p. 381-382.

13. f. 27v-29v. Duminecă a 4 săptămână după Paști, seara. Tripeasneț. Al căruia stihul cel de pre margine la greci iaste acesta: Anesti o Sotir. Inviat-au Mîntuitoriul = *Op. cit.*, p. 382-383.

14. f. 29v-31v. Luni, a 4 săptămână după Paști, seara. Tripeasneț. Al căruia stihul cel de pre margine la greci iaste acesta: Psalmodiia Iosif. Cîntarea lui Iosif = *Op. cit.*, p. 383-384.

15. f. 31v-33. Miercuri, a 4 săptămână după Paști, seara. Tripeasneț. Al căruia stihul cel de pre margine la greci iaste acesta: Ainesis Kirio. Laudă Domnului = *Op. cit.*, p. 384-385.

16. f. 33-35v. Joi, a patra săptămînă după Pa[ști], seara. Tripeasneț. Al căruia stihul cel de pre margine la greci iaste acesta: Doxa soi o Teos. Slavă ție Dumnezeule = *Op. cit.*, p. 385-386.

17. f. 35v-38. Vineri, a 4 săptămână după Paști, seara. Cetveropeasneț. Al căruia stihul cel de pre margine la greci iaste acesta: Tritos ihos pefane. Al treilea glas au arătat = *Op. cit.*, p. 386-388.

18. f. 38-40v. Duminecă, a 5 săptămână după Paști, seara. Tripeasneț. Al căruia stihul cel de pre margine la greci iaste acesta: Doxa Teo imon. Slavă Dumnezeului nostru = *Op. cit.*, p. 388-389.

19. f. 40v-42. Luni, a 5 săptămână după Paști, seara. Tripeasneț. Al căruia stihul cel de pre margine la greci iaste acesta: Imnodia Iosif. Cîntarea lui Iosif = *Op. cit.*, p. 389-390.

f. 42. Marți tripeasneț nu iaste.

20. f. 42v-44. Miercuri, a 5 săptămână după Paști, seara. Tripeasneț, al căruia stihul cel de pre margine la greci iaste acesta: Odî Teo prepî. Cîntare lui Dumnezeu să cuvine = *Op. cit.*, p. 391-392.

21. f. 44-46v. Joi, a 5 săptămână după Paști, seara. Tripeasneț. Al căruia stihul cel de pre margine la greci iaste acesta: Doxa to Teo amin. Slavă lui Dumnezeu. Amin = *Op. cit.*, p. 392-393.

22. f. 46v-49v. Vineri, a cincea săptămână după Paști, seara. Cetveropeasneț. Al căruia stihul cel de pre margine la greci iaste acesta : Ado melos tetarton. Cînt cîntarea a patra = *Op. cit.*, p. 393-395.

23. f. 49v-51. Duminecă, a 6 săptămână după Paști, seara. Tripeasneț. Al căruia stihul cel de pre margine la greci iaste acesta : Doxa Teo prepî. Slavă lui Dumnezeu să cuvîne = *Op. cit.*, p. 395-396.

24. f. 51-52v. Luni, a șasea săptămână după Paști, seara. Tripeasneț. Al căruia stihul cel de pre margine la greci iaste acesta : Odi avti Iosif. Cîntarea aciasta a lui Iosif = *Op. cit.*, p. 396.

25. f. 52v-54v. Joi, a șasea săptămână după Paști, seara. Tripeasneț = *Op. cit.*, p. 397-398.

26. f. 54v-57v. Vineri, a șasea săptămână după Paști, seara. Cetveropeasneț = *Op. cit.*, p. 398-399.

27. f. 57v-59v. Duminecă, a șaptea săptămână după Paști, seara. Tripeasneț = *Op. cit.*, p. 399-400.

28. f. 59v-62. Luni, a șaptea săptămână după Paști, seara. Tripeasneț = *Op. cit.*, p. 400-401.

29. f. 62-63v. Marți, a șaptea săptămână după Paști, seara. Tripeasneț = *Op. cit.*, p. 401-403.

30. f. 64-66. Miercuri, a șaptea săptămână după Paști, seara. Tripeasneț = *Op. cit.*, p. 403-404.

31. f. 66-68v. Joi, a șaptea săptămână după Paști, seara. Tripeasneț = *Op. cit.*, p. 404-405.

32. f. 68v-70. Luni, în săptămâna a cincizecilea, seara. Tripeasneț = *Op. cit.*, p. 405-406.

33. f. 70-72. Marți, în săptămâna a cincizecilea. Tripeasneț = *Op. cit.*, p. 406-407.

34. f. 72v-74v. Miercuri, în săptămâna a cincizecilea. Tripeasneț = *Op. cit.*, p. 407-408.

35. f. 74v-76. Joi, în săptămâna a cincizecilea, seara. Tripeasneț = *Op. cit.*, p. 409-410.

36. f. 76-78v. Vineri, în săptămâna a cincizecilea, seara. Cetveropeasneț = *Op. cit.*, p. 410-411.

f. 78v. Sfîrșit și lui Dumnezeu laudă.

38

MISCELANEU

Sec. XVIII; hîrtie; 162 foi; 23×17 (foile 1-125 și foile 150-162), 22×15 (foile 126-149); scriere cursivă cu cerneală neagră; cu cerneală roșie, titlurile, inițialele și numerele capitolelor; cu cerneală roșie și neagră, frontispiciile de la foile 142 și 146, podoabele finale de la foile 141v și 149 și inițialele de la foile 142, 145 și 146; cu cerneală roșie, verde și neagră frontispiciul de la foaia 9 și inițialele de al foile 9 și 10v; 18-20 rînduri pe pagină; mai multe condeie; corecturi de la prima mînă; legătură veche în piele. A aparținut Mînăstirii Căldărușani. Numere vechi de bibliotecă: pe cotor, «Manus. 7»; în Biblioteca Internatului Teologic a avut numărul 2277.

f. 1-8v. Albe.

- I. *Sf. Maxim Mărturisorul*, Patru sute de capete pentru dragoste.
1. f. 9-10v. Cuvînt înainte cătră Elpidie = MG, vol. 90, col. 960-961.
 2. f. 10v-31. Suta întîia din capetele ceale pentru dragoste ale sîntului Maxim Mărturisorul = MG, vol. 90, col. 961-984.
 3. f. 31-60v. Suta a doa = MG, vol. 90, col. 984-1017.
 4. f. 60v-89. Suta a treia. Pentru dragoste = MG, vol. 90, col. 1017-1048.
 5. f. 89-110v. Din capetele ceale pentru dragoste. Suta a patra = MG, vol. 90, col. 1048-1073.
- f. 111. Începutul unei povestiri din Pateric.
f. 111v-125v. Albe.
- II. f. 126-128. Vreadnic de milă călugăr, cu numele *Teofan*, scară aşază a dumnezăeştilor daruri, pre carea cercarea au făcut-o cunoscută purtătorilor de Dumnezeu = *Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν*, Veneția, 1782, p. 549-550.
- f. 128v-129v. Albe.
- III. f. 130-135v. *Sf. Macarie Egipteanul*. Cuvînt (pentru) carele este sufletul cel ce întru adevăr s-au făcut mireasă lui Hristos.
- Inc.* Mi se pare și mie acum cu căderea a fi a zice ceale ale prorocului.
Sf. Ca să știm cui ne închinăm după cel ce au zis: Noi ne închinăm căruia știm.
- IV. f. 135v-137. [*Sf. Isaac Sirul*], Cuvînt 10. Pentru în ce să păzeaste vieții călugărești și carele este chipul slovosloviei lui Dumnezeu = Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαὰκ ἐπισκόπου Νινεβί τοῦ Σύρου τὰ εὐρεθέντα ἀσκητικά, ἀξιώσει μὲν τοῦ μακαριωτάτου καὶ θειοτάτου καὶ σοφωτάτου πατριάρχου τῆς ἁγίας πόλεως Ἱεροουσαλὴμ Κυρίου Κυρίου Ἐφραίμ, ἐπιμελεῖα δὲ Νικηφόρου ἱερομονάχου τοῦ Θεοτόκου, Leipzig, 1770, p. 62-64.
- f. 137v. Albă.
- V. [*Capete isihastice*].
1. f. 138. Pentru tăcere, cum se cade a gîndi.
Inc. Dar ce am și a zice eu bine, a tot noroiu și tină fiind.
Sf. Sau a mă număra cu oamenii.
 2. f. 138. Pentru cînd te îndeamnă gîndul să te duci în chilia cuiva.
Inc. Cine sînt eu un nebăgat în samă și netreabnic.
Sf. Din suflet să grăești cu smerenie.
 3. f. 138-138v. De petreacerea cu frații cum a gîndi.
Inc. Și să ai bi pre aceia totdeauna mai bogați decît pre tine.
Sf. Și a vedea pre ei și penmila (sic) priimit.
 4. f. 138v-139. Pe[n]tru cu ce minte [ias]te a face închinăciune.
Inc. Iară după slobozirea pavecerniții făcînd închinăciune.
Sf. Apoi și la utrănie să te scoli cu toții.
 5. f. 139. Pentru ce iaste lumea.

6. f. 139-139v. Pentru patimi.

Inc. Deaca trupul nespurcat vom păzi.

Sf. A zice că sîntem noi slobozi de păcat.

7. f. 139v. Cum a scăpa de patimi.

Inc. Cel ce totdeauna își aduce aminte de greșalele sale.

Sf. Acela bine va răspunde pentru toate.

8. f. 139-140. Cum să avea sfinții pre sine.

Inc. Intii tăind alergătura sa.

Sf. Iar a nu să cunoaște iaste a nu avea cu cineva ceva.

9. f. 140. Pentru a nu să slăbi.

Inc. Să întărești gîndul tău.

Sf. Și prin care chieimat ești.

10. f. 140-140v. Pentru înnălțarea cîntărilor.

Inc. Că cel ce de cea obicinuită adunare îi pare rău.

Sf. Iaste și vrăjmaș lui Dumnezeu și priiaten diiavolului.

11. f. 140v. De păzirea simțirilor.

Inc. Carii pînă la căutarea ochilor.

Sf. S-au făgăduit lui Hristos.

12. f. 140v. Pentru umilință.

Inc. Cînd să va umili sufletul.

Sf. Ce încă și pre greșala fieștecării.

13. f. 140v. Pentru nevoință.

Inc. Li să pare a să mîntui fără de rugăciune.

Sf. Ci nu iaste așa.

14. f. 141. Pentru mîndrie.

Inc. Să nu te înșăli mărire dobîndind.

Sf. Și a începe a schimba toate simțirile.

15. f. 141. Pentru tăcere.

Inc. Mai nainte de toate agoniseaște tăcere întru înjăleagere.

Sf. Fără de Duhul Sfînt poruncile a păzi cu toate.

16. f. 141-141v. Pentru lacrimi.

Inc. Mai nainte de lacrimi și de plîngere.

Sf. Nu s-au făcut a să împreuna Duhul Sfînt.

17. f. 141v. Pentru care sînt a păcatului pricină.

Inc. Iară pricinile păcatului sînt acestea.

Sf. Și cea desăvîrșit sănătate a trupului.

VI. f. 142-144v. Din învățăturile lui *ava Ammona* = Patrologia Orientalis, Paris, 1916, vol. 11, col. 455-458.

VII. f. 144v-145v. Altă învățătură din Pateric. Pentru doftoria sufiletească.

Inc. Grăia părănții că trecînd oarecarele frate prin Eghipet au venit la doftorie.

Sf. Și vei fi sănătos, ca nici cînd ai fi fost bolnav.

VIII. f. 146-149. *Marco Pustnicul*, Capete ale ceii dumnezești și duhovnicești legi.

Inc. Besearica lui Dumnezeu celui viu dupre glasul marelui Pavel sîntem.

Sf. Ajunge în cel duhovnicesc raiu al dragostei, iar dragostea este Dumnezeu... Amin.

f. 149v. Albă.

IX. f. 150-162. [*Despre rugăciune*].¹

Inc. Acesta e meșteșugul vicleanului și cu săgețile acestea otrăvește pre tot sufletul.

Sf. Și iubitoriu de Dumnezeu pre aciasta o dorește ca pre o vistierie neprețuită.

f. 162v. Albă.

Însemnări posterioare.

Pe foaia albă a tartașului din față :

O mîină : *De pre acest izvod am scris și eu o carte a sfîntului Maxim Mărturi[sitorul].*

Altă mîină : *Monahul Nicodim de la schitul Cirnul au scris la anul 1822 în Ianuar 28 de zile.*

f. 9, pe mraginea de jos a foii : *De opș[e] a sf[intei] M[i]n[ăstiri] Căld[ărușani].*

De pe foaia albă a tartașului din spate, culeg dintre multele însemnări pe acestea :

O mîină : *Am scris două sute de capete din carte[a] sfîntului Maxim.*

Altă mîină : *Pă această carte am cetit și eu păcătosul Eologhie.*

Altă mîină : *Inochentie monah ot Sinai.*

39

MISCELANEU

Sec. XVIII-XIX ; hîrtie ; 53 foi ; 22×16 ; scriere cursivă cu cerneală neagră ; titlurile și inițialele cu cerneală roșie ; inițiala de la f. 27, cu cerneală roșie și verde ; 20 rînduri pe pagină ; mai multe condeie, din care unul (foile 1-9v) face parte din școala lui Acachie Ieromonahul de la Căldărușani ; corecturi de la prima mîină ; legătură veche în piele și hîrtie. A aparținut Mînăstirii Căldărușani. Numere vechi de bibliotecă : pe cotor, «Manus 48», în Biblioteca Internatului Teologic a avut numărul 2278.

Manuscrisul a fost legat după anul 1863 (vezi mai jos) și au fost integrate în ei cinci corpuri : primul, foile 1-9 ; o foaie albă, foaia 10 ; al doilea, foile 11-26 ; al treilea, foile 27-42 ; al patrulea, foile 43-48 ; al cincilea, foile 49-53. Toate manuscrisele legate sînt fără sîrșit, fie că s-au legat cu lipsuri, fie că au rămas neterminate.

1. Lucrarea este fără titlu. N-am putut-o identifica. Dacă în cuvintele de la începutul rîndului 16, foaia 153 : «*Au zis Părintele nostru starețul Paisie*» am vedea pe Paisie starețul sîntelor Mînăstiri Neamțu și Secul, atunci lucrarea aceasta ar aparține unuia din ucenicii lui Paisie Velicicovschi.

I. f. 1-1v. Al celor prea mici între pustnici al lui *Calist și Ignatie Xantopolii*. Meștersug și îndreptariu cu ajutoriul lui Dumnezeu prea cu dea-dinsul și de la sfinți avînd mărturiile, pentru cei ce aleg și primesc cu liniștire a vieții și călugărește; și pîntru chipul traiului vieții și petrecerea și hrana lor; și pentru a cît de mari bunătăți iaste pricinuitoare liniștirea celor ce cu socoteală o uneltesc pre dînsa. Și să zice numirea cărții Raiu, căci mai că din toată dumnezeiasca Scriptură cuprinde întru sineși mărturiile.

1. f. 2-3v. Innainte cuvîntarea cuvîntului carea și a capului dintiui numărul îl are. Pentru dăruirea și darul cel dumnezeesc și mai pre sus de fire, carele prin Sfîntul Duh iaste întru cei credincioși. Cap. 1 = MG, vol. 147, col. 636-637.

2. f. 3v-5. Că pentru întrebarea oareșcăruia frate; încă și pentru păzirea poruncii părintești și după scoposul aceuia așa s-au întins aciastă pricină a cuvîntului. Cap. 2 = MG, vol. 147, col. 637.

3. f. 5-5v. Cum că decît tot lucrul scoposul mai întiui povățuieste; deci și scoposul aceștii osteneli iaste ca să ne învățăm, carea adecă iaste temeliiia zidirii cei după Hristos și lucrării; și carea iaste împlinirea și cum că să cuvine mai întiui de tot alt lucru aciasta a cuno[a]ște noi. Cap. 3 = MG, vol. 147, col. 637.

4. f. 5v-6v. Că început a toată lucrarea cea după Dumnezeu aceaia iaste, adecă după poruncile Mîntuitorului a petreace; iară sfișit aceaia adecă să ne întoarcem cătră cel ce din început ni s-au dăruit noaoă prin dumnezeescul botez desăvirșit dar al Prea Sfîntului Duh. Cap. 4 = MG, vol. 147, col. 637-640.

5. f. 6v-9. Pentru aceaia adecă carele iaste darul și cum ni s-ar fi făcut nooă să-l dobîndim pre acesta. Și care sînt ceale ce le fac pre acesta turbure și care iarăși ceale ce a doo [o]ară îl curățesc. Cap. 5 = MG, vol. 147, col. 640-641.

6. f. 9v. Cum că adecă întru sfîntul botez în dar pre dumnezeescul dar desăvirșit îl priimim; și pre acesta după ce cu patimile l-am acoperit, iarăși prin împlinirea poruncilor de a doa oară îl curățim. Cap 6² = MG, vol. 147, col. 641.

f. 10-10v. Albe.

II. *Ava Talasie Libianul și Africanul*, Pentru dragoste și înfrînare și cea după mînte petrecere cătră Pavel presviterul. Capete ce aduc slove pre margine aceastea: Duhovnicescului frate și iubit Domnului Pavel, Talasie, cel ce adecă cu arătarea iaste pustnic, iar cu adevărul neguțătoriu al slavei deșarte.

1. f. 11-23. Suta întiui = MG, vol. 91, col. 1428-1437.

2. f. 19. Pentru acealeași. Suta a doa³ = MG, vol. 91, col. 1437-1441.

f. 23v-26v. Albe.

2. Lipsă sfișitul manuscrisului.

3. Manuscrisul a rămas neterminat; s-a copiat numai pînă la cap. 51.

III. f. 27-34. Poveastea părintelui Loghin cum i s-au ispovedit un drac înaintea lui.⁴

Inc. Spusu-ne-a avva Pior că fiind eu, zice, tînăr.

Sf. Și umplu chiliia de fum ca de niște piatră pucioasă.

IV. f. 34-42. Povestirea părintelui Eliseiu însuși pentru sine⁵.

Inc. Părintele Eliseiu spunea noao că fiind eu (zice) tînăr m-am bolnăvit.

Sf. Și așa deacia am petrecut cu părintele Isaiia și m-am [supus] lui întru toate.

f. 43. Scurte extrase din *Varsa[nuție]*, *Ion Arhireu și Isacu*.

f. 43v-44v. Albe.

f. 45-48v. Scurte extrase din *Var[sanuție]*, *Maxim [Mărturisorul]* și din *Sfinta Scriptură*.

V. [*Varsanuție*, Întrebări și răspunsuri].

f. 49-51v. [Sfirșitul unui răspuns, apoi două întrebări și două răspunsuri]⁶.

Inc. Micșoare rămășițe ale păcatelor din tinerețe și au voit mult milostivul Dumnezeu.

Sf. Aurul ce i l-am dat eu au ridicat aciastă⁷.

f. 52-53. Albe.

f. 53v. Însemnări fără valoare.

Însemnări posterioare.

f. 1, diferite mîini scriu printre altele :

εστίλα εις τον πατερ Λαβρεντιε

Νικανορ

εγραφα εγω ο διμητρις ο παρακλισιαρχις...

τουτο το γραμα ινε του αγιο πατερ λαυρεντιε μοναχος διακονος

La 1865. S-a cetit de smeritul Serapion monahu bibliotecar.

f. 2, pe marginile foi :

1863. *D[e]opște a sf[i]nt[ei] M[in]ăstiri] Căldărușani*⁸.

De obște a sf[întei] Mîn[ăstiri] Că[l]d[ărușani].

f. 11, pe marginea de jos a foi : 1863. *De opște a sfintei M[in]ăstiri] Căldărușani*⁹.

f. 34. *Și Dumnezeului nostru slavă. [17]96 fevr[uarie] 24*¹⁰.

4. Scrisă de două condeie.

5. Doi copişti au scris și această «Povestire»; primul copist scrie f. 34-34 v; al doilea, f. 35-42. Povestirea a fost legată cu lipsuri; lipsesc foi între foile 34 și 35.

6. Iată începuturile acestor două întrebări: 1, «După ce să întoarse mîhnit omul acela»; 2, «Și deci cîți aicea petrec viața cinstită și odihnicioasă».

7. Manuscrisul a rămas neterminat.

8. Însemnarea e scrisă de mîna bibliotecarului Serapion.

9. Însemnarea aceasta de pe foaia de la începutul corpului al doilea din acest miscelaneu, scrisă tot de Serapion, bibliotecarul Mînăstirii Căldărușani, este o indicație că manuscrisul a fost legat după 1863.

10. Însemnarea e scrisă de copistul care a scris «Povestea Părintelui Loghin».

40

MISCELANEU

Sec. XVIII-XIX; hîrtie; 75 foi+1/2 foaie cu însemnări lipită la sfîrșit; 23×19; foile 56 și 57 de alt format: 22×15,5; scriere cursivă cu cerneală neagră; de la f. 43v înainte, titlurile și inițialele cu roșu; între 13 și 20 rînduri pe pagină; mai multe condeie; corecturi de la prima mînă și de la altă mînă posterioară; legătură veche în piele și hîrtie. A aparținut Minăstirii Căldărușani. Numere vechi de bibliotecă: pe cotor, 127; în Biblioteca Internatului Teologic a avut numărul 2269.

I. f. 1-23; f. 23v-24 albe¹¹; 24v-43. Puținea aleagere din viața sfîntului părintelui nostru Andreiu cel ce s-au făcut nebun pentru Hristos, avînd întrebările sfîntului Epifanie cu răspunsurile sfîntului Andreiu, foarte de folos. Blagosloveaște, părinte.

Inc. Bine e dară și cum să cade lăudat este cum este zic a spune celor ce știu măriia lui Dumnezeu.

Sf. Iară deacă iaste în tăcere și mai vîrtos în pustie atunce vede lipsa lui.

II. f. 43v. Vreadnic de milă călugăr cu numele *Teofan* scară așaza a dumnezeștilor daruri. Pentru cercarea au făcut-o cunoscută purtătorii de Dumnezeu¹² = Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν, Veneția, 1782, p. 549.

III. f. 44-55v. Ale lui chir *Calist Tilicudi*, Pentru iscusirea liniștii = MG, vol. 147, col. 817-825.

IV. f. 56-57v. *Sf. Simeon Noul Teolog*, Dumnezești cîntări ale doririi. Cuvînt al 17¹³.

Inc. Vîno, lumina cea adevărată, vîno, viața cea vecinică, vîno taina cea ascunsă.

Sf. Și închinat și slujit de toți credincioșii... Amin.

V. f. 58-61v. A aceluiași *Marco Pusnic*, Pentru post și pentru smerenie. Cuvînt 8 = MG, vol. 65, col. 1109-1117.

VI. *Sf. Dimitrie arhiepiscopul Rostovului*, Învățătură duhovnicească a omului celui din lăuntru. Omul cel din lăuntru în cămara inimii sale osebindu-să să învață și să roagă în taină.

1. f. 62-62v. Înainte cuvîntare.

Inc. De vream ce mulți sînt întru noi neștiind ce este lucrul cel dinlăuntru al omului.

Sf. A să povățui Domnul ajutînd.

2. f. 63-66v. Duhovnicească învățătură a omului celui dinlăuntru să înceape din cuvintele lui Hristos acestea: Cînd te rogi intră în cămara ta și închide ușa ta, roagă-te Părintelui tău în taină, Cap. 1. Pentru că îndoit este omul și pentru învățatura rugăciunii cei în cămară.

11. Au rămas albe din neatenția copistului; textul continuă firesc.

12. A fost copiat numai un fragment de 10 versuri de la început; aceeași traducere ca și în ms 38; versurile însă sînt așezate într-o ordine inversă, de la versul 10 la versul 1. Cred că greșeala aceasta de transcriere, care a vrut să fie o îndreptare a textului după care se copia, l-a făcut pe copist să abandoneze copierea întregii lucrări.

13. Textul a fost scris de 2 condeie.

Inc. Indoit este omul cel din afară și cel din lăuntru.
Sf. Ca să poată a crește în bărbatul cel desăvârșit.

3. f. 67-68v. Cap. 2. Pentru rugăciunea carea încălzește pre om spre dragostea aceia care îl unește cu Dumnezeu.

Inc. Intiiu să cuvine să știi aciasta cum că unui om creștin.
Sf. Și de acolo scoțind dulciața cea duhovnicească.

4. f. 68v-70v. Cap. 3. Cum că rugăciunea carea să grăește cu buzele iar fără de luarea aminte nimic este.

Inc. Cu cale iaste să aducem aminte aicea oareș care ziceri.
Sf. Aciasta într-alt loc scrie sfântul.

5. f. 70v-73v. Cap. 4.

Inc. S-au cunoscut din cei iscusiți într-u cugetarea de Dumnezeu.
Sf. Înaintea lui Dumnezeu și să privești la El.

VII. f. 74-74v. Apostol la list 94 = II Timotei, III, 1-9.

VIII. f. 75-75v. A sfântului Simion cap. 132 la capetile lui Simion Evlavis.

Inc. Precum poruncile cele cuprinzătoare cuprind într-u sineși pre toate poruncile.

Sf. Serise cu deagetul lui Dumnezeu într-u dânsa.

Insemnări posterioare :

f. 74v : *Ioan sin pop[a] Grigorie am cetit aci[a]stă prea folosito-[a-r[e] cărticică,...* 1803 Iul[ie] 20.

Altă mână, pe aceeași pagină : *De obștie a sfintei Mănăstiri Căldărușani la cei ce cu osărdie și cu multă evlavie o vor ceti mult folos vor dobândi dintrânsa cu darul lui Hristos, ajutându prin rugăciunile prea cuviosului părintelui nostru Andreiu cel ce s-au făcut nebun pentru Hristos.*

Pe 1/2 de foaie lipită la sfârșitul manuscrisului : *Eu sint păcătoșilor cătră Fiiul Mieu chezeșuirea. Acesta mi s-au făgăduit să Mă auze pur[u]-rea. Ca cei ce vor aduce mie totdeauna bucurie, a să bucura în veaci prin Mine să le fie.* 1839 Mai 27.

Pe verso acestei foi : *Anul 1853 Iulie 8 am cetit și eu mai jos semnat Gherontie monah.*

Pe foaia albă a tartașului din spate : *Cel ce va ceti cu luoare aminte acela să va folosi și multe va culege dintrânsele ; iar cel ce va ceti cu capu între urechi acela va fi ca un orbu.* 1848 Avg[ust] 27. *Cutare care nume n-are.*

PAISIE STAREȚUL ȘI ISAAC SIRUL

Sec. XIX (înainte de 1828) ; hîrtie ; 155 foi ; 22×18 ; scriere cursivă cu cerneală neagră ; titlurile și inițialele cu roșu ; 22 rînduri pe pagină ; mai multe condeie ; legătură veche în piele. A aparținut Mănăstirii Căldărușani. Numere vechi de bibliotecă : pe cotor, 32 ; în Bblioteca Internatului Teologic a avut numărul 2279.

f. 1-7v. Albe.

I. A sfântului *Macsim Mărturistoriul*¹⁴, Din cartea ce să numește Iconion sau închipuirea a evangheliceștii vieții... cei de opște, de la slinții părinți în scurt adunată dintru o carte pecetluită în Vilna în anul.

1. f. 8. Intrare în cea de obște și evangheliciască viață.

Inc. Aicea scopiții cei păzitori de curăția feciorii.

Sf. Și să-și tămăduiască boala păcatului.

2. f. 8-8v. Cu cea desăvârșit sărăcie și cu golirea vieții.

Inc. Intru aciastă viață de obște împlinesc pre cea apostolească viață.

Sf. Adecă sărăciia, curăția și rugăciunea.

3. f. 8v-10v. Pentru cea de obște viață...

Inc. Intrebare. Pentru ce cu chip rătund viața de obște s-au scris. Răspuns.

Pentru aceeaia căci a asemănare cerească poartă.

Sf. In zioa judecății innaintea Domnului Dumnezeu să vor afla.

II. f. 10v-27v. [*Paisie Starețul*], Titulușul cărții aceștia au fost într-acest fealiu: Următorului de faptele lui Avraam și lucrătorului celui osîrdnic al poruncilor lui Dumnezeu, prea scumpului meu priateni părintelui Chir Dimitrie preotului scrisă în anul¹⁵ = *Adunarea a cuvintelor celor pentru ascultare* de la mulți sfinți și dumnezeești părinți... și viața cuviosului părintelui nostru starețului Paisie, împreună cu oarecare din Trimiterile sfinției sale, acum întiiu tipărite... în sfînta M[onastire] Neamț[u] la anul 1817, p. 296a-334.

III. f. 28-28v. Cuvinte de suflet folositoare scoasă din viața marelui Vasilie = *Viețile sfinților*, Volumul V, cărticica I din luna Ianuarie, București, 1904, p. 26-28.

IV. f. 29-31. [*Fapte și graiuri din Pateric*].

V. A celui întru sfinți părinte[lui] nostru *Isaac Sirul Posnicul și Sihastrul*, carele a fost episcop iubitorilor de Hristos cetății Ninevii, Cuvinte pusnicești scrise adecă de dînsul pre a sa limbă, iar tîlmăcite pre limba cea elinească de cuviosii părinții noștri, de avva Patrichie și de avva Avramie filosofii și sihastrii care au pusnicit în lavra celui întru sfinți părintelui nostru Savvei = Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαὰκ ἐπισκόπου Νινεῶν τοῦ Σύρου· Τὰ εὐρεθέντα ἀσκητικά, ἀξιῶσει μὲν τοῦ μακαριωτάτου καὶ θειοτάτου καὶ σοφωτάτου πατριάρχου τῆς ἁγίας πόλεως Ἱερουσαλὴμ Κυρίου Κυρίου Ἐφραίμ, ἐπιμελεῖα δὲ Νικηφόρου ἱερομονάχου τοῦ Θεοτόκου, Leipzig, 1770.

1. f. 32-39. Cuvînt 1 = *Op. cit.*, p. 1-11.

2. f. 39-42. Cuvînt 2 = *Op. cit.*, p. 12-16.

3. f. 42-46. Cuvînt 3. Pentru depărtare și cum că nu să cuvine a ne spăimînta și a ne teame, ci a ne întări cu nădeaidea spre Dumnezeu și

14. Numele sfântului Maxim Mărturistorul, pus în fruntea lucrării, este o greșeală de copist, care copiind textul după ms 52 din Biblioteca noastră, a luat colon-titul: «A sfântului Maxim Mărturistorul» drept autor al lucrării.

15. Lipsește sfîrșitul scrisorii. Avem în acest ms o altă traducere decît traducerea din ediția tipărită și din ms 23.

a cuteza cu neîndoită credință ca unii ce avem sprijinitoriu și păzitoriu pre Dumnezeu = *Op. cit.*, p. 16-20.

4. f. 46-49. Cuvînt 4 = *Op. cit.*, p. 21-25.

5. f. 49-65v. Cuvînt 5 = *Op. cit.*, p. 25-45.

6. f. 65v-66v. Cuvînt 6 = *Op. cit.*, p. 45-46.

7. f. 66v-70v. Cuvînt 7. Pentru rînduiala noilor începători și pentru așăzarea și pentru ceale ce sînt cuviincioase lor = *Op. cit.*, p. 46-51.

8. f. 70v-75v. Cuvînt 8. Pentru rînduiala cea suptîre a socotelii = *Op. cit.*, p. 51-58.

9. f. 75v-77v. Cuvînt 9. Pentru orînduiala vieții cei călugărești și pentru scurtare și osebite; și cum și prin care chip să nasc bunătățile unele dintru altele = *Op. cit.*, p. 59-62.

10. f. 77v-79. Cuvînt 10. Pentru ca în ce să păzască frumseța vieții cei călugărești și care iaste chipul slavoslovii lui Dumnezeu = *Op. cit.*, p. 62-64.

11. f. 79v-84. Cuvînt 22. Pentru chipurile nădejdi cei spre Dumnezeu și cui i să cuvîne a nădăjdui spre Dumnezeu și cine iaste cea ce cu neburnie și cu neîntăleagere are nădeajde = *Op. cit.*, p. 126-130.

12. f. 84-99. Cuvînt 23. Pentru dragostea lui Dumnezeu și pentru lepădarea și pentru odihnirea cea întru dînsul = *Op. cit.*, p. 131-151.

13. f. 99v-100v. Cuvînt 24. Pentru seamnele și lucrîrile dragostii lui Dumnezeu = *Op. cit.*, p. 152-153.

14. f. 101-103v. Cuvînt 28. Pentru privighiirea nopților și pentru chipurile ceale multe fealiuri ale lucrării ei = *Op. cit.*, p. 176-179.

15. f. 103v-108v. Cuvînt 29. Pentru căile ceale ce ne fac a ne apropiia spre Dumnezeu și care să arată omului din lucrurile ceale dulci ale privigheri[i] ceii de noapte; și cum că cei ce lucrează întru petreacerea aciasta, cu miare să hrănesc întru toate zilele vieții lor = *Op. cit.*, p. 180-185.

16. f. 109-118. Cuvînt 43. Pentru păzirea și ferirea despre cei leaneși și trîndavi și cum că din apropierea acestora înpărățeaste întru noi lenevirea și trîndăvirea și să umple de toată necurata patimă; și pentru a păzi pre sineși despre apropiarea celor mai tineri pentru ca să nu să spurce mintea în gîndurile ceale curvești = *Op. cit.*, p. 259-269.

17. f. 118v-125v. Cuvînt 58. Pentru vătămarea răvni cei nebune acei ca întru fața cei dumnezăești; și pentru ajutoriu cel din blîndețe și pentru alte chipuri = *Op. cit.*, p. 346-357.

18. f. 126-126v. Cuvînt 59. Pentru schimbările ceale multe care urmează cugetului și care prin rugăciune să ispitesc = *Op. cit.*, p. 357-359.

19. f. 127-128. Cuvînt 80. Carele cuprinde aduceri aminte de zi prea de nevoie și foarte folositoare = *Op. cit.*, p. 449-451.

f. 128v. Albe.

20. f. 129-130v. Cuvînt 51. Pentru fealiuri de chipuri ale războiului celui de la diavolul cătră cei ce călătoresc în calea cea strîmtă ceaia ce iaste mai înaltă decît lumea¹⁶ = *Op. cit.*, p. 309-311.

f. 131-132v. Albe.

16. Cuvîntul acesta a rămas neterminat.

21. f. 133-142. Cuvînt 85. Pentru fealiuri de prăcini după întrebări și răspunsuri ¹⁷ = *Op. cit.*, p. 482-497.

f. 143. Albă.

VI. f. 143v-154v. Rînduiala chipului celui mic, adică al mantii = *Molitfelnic*, București, 1937, p. 579-593 ¹⁸.

Însemnări posterioare :

f. 8, pe marginea de jos a foii : *De [o]pște a sf[întei] Mon[astiri] Căld[ărușani]*.

f. 155v. Din însemnările de pe această pagină, fragmente de cîntări bisericești, culeg pe aceasta : *In zilele prea luminatului și prea înălțatului Domn Io Grigore Dimitriu Ghica Voevod, în anii de la Hristos 1828, feor[ua]re 5*.

Pr. D. FECIORU



17. Lipsește sfîrșitul cuvîntului.

18. Pentru deosebirile tipiconale ale începutului și sfîrșitului slujbei dintre acest manuscris și textul tipărit al *Molitfelnicului*, reproduc următoarele :

- f. 143 v «După ce toacă în toaca cea mică și încep frații ceasurile, aduce eclisiarhul pre cel va să se tunză și face închinăciunii înaintea sîntelor doere și spre strane, cite una, apoi la cel mai mare ; și atunci eșind în tînda bisiricii să dezbracă de hainele lui. Și începînd dumnezetasca Leturghie stă înaintea uși[i] cei înpărătești deșcins, desculț, cu capul gol ; iar după ce cîntăm antișonele și să face vâhod, zicem tropariul zili[i], Slavă, condacul, iar Și acum să cîntă acest tropariu, glas 1, ... Brașale părintești grăbește...»
- f. 144 «Și aceasta cîntându-să de trei [ori], să aduce de eclisiarhul fratele, făcînd în trei locuri câte o închinăciune până la sîntele doeri și sculându-l îl învață egumenul într-acestaș chip».
- f. 154 «Hristos adevăratul Dumnezeuul nostru pentru rugăciunile Prea Curatei Maicii Sale, ale sîmților slăviților și întru tot lăudaților Apostoli, ale prea cuvioșilor și de Dumnezeu purtătorilor părinților noștri Antonie celui Mare, Eotimie, Save[i] cel Sfințit, Onoșrie, Teodosie începătoriului de obște și ale altor care au | strălucit în pustnicii și ale tuturor sîmților săi să ne miluiască și să ne mîntuiască pre noi ca un bun și de oameni iubitoriu».
- f. 154 v

NOTE BIBLIOGRAFICE

P. D., *Sur les chemins de la Bible*, în rev. «Les Lettres Françaises», no. 871, du 13 au 19 Avril 1961, p. 3.

Sub acest titlu se face în coloanele cunoscutei reviste «Les Lettres Françaises» o scurtă prezentare a primului volum apărut în noua colecție «Les chemins de l'Histoire», editată de Școala din Ierusalim), și un reportaj fotografic complet și foarte reușit, ceea ce mijloacele moderne de imprimare pot reconstitui dintr-o realitate istorică dată. Nota bibliografică este semnată cu inițialele P. D.

Având ca subiect istoria biblică, lucrarea constă dintr-un atlas istoric cu tablouri și hărți colorate, însoțite de comentarii, texte originale (reproduse din Biblia admirabil tradusă de Școala din Ierusalim), și un reportaj fotografic complet și foarte reușit, făcându-ți impresia că participi personal la explorările arheologice, care în decursul ultimilor ani au răsturnat cunoștințele pe care le avem despre timpul și lumea Bibliei.

J. Steve, folosind cu succes confruntarea diferitelor puncte de vedere, a realizat o lucrare care restabilește viața evreilor de-a lungul veacurilor. Lucrarea lui J. Steve constituie o însemnată contribuție la aprofundarea și înțelegerea Bibliei. (T. N. M.).

P. Humbert, *Opuscules d'un hébraïsant*. (Coll. «Mémoires de l'université de Neuchâtel», 26). Neuchâtel, 1958, 228 pp.

Cu prilejul împlinirii a 70 de ani de viață, în loc să-l onoreze cu un volum de *Miscellanea*, adesea cu caracter disparat, amicii prof. Humbert au preferat să-i reunească într-un volum câteva din propriile sale lucrări, precedate de un omagiu adus de colegul său de la Bâle, W. Baumgartner. Ideea este bună, deoarece nu numai că unele articole, apărute în revistele cele mai dispartate, devin astfel accesibile, dar alegerea acestor articole a fost de așa natură, încât reușesc să dea o fizionomie destul de completă a operei lui Paul Humbert, în domeniul Vechiului Testament. Unul din aporturile sale cele mai valoroase îl constituie studiile de lexicografie și de semantică. Studiul diverselor sensuri ale unei rădăcini, ale frecvenței ei în cutare epocă și în cutare gen literar, l-a dus la concluzii pe care le-am putea considera aproape definitive. Acest volum reunește cea mai mare parte a studiilor relative la termenii care exprimă creația. Va fi citit cu mult interes studiul asupra Cărții Rut și cel consacrat lui Renan, istoric al ebraismului, unde se face o apreciere echitabilă unui om care a fost așa de discutat. Cercetările lui Humbert în domeniul literaturii sapiențiale, căreia i-a consacrat altădată un volum foarte remarcabil, sînt încoronate de studiul consacrat Cărții Iov. (E. Jacob, RHPR, 39 (1959), nr. 3.

Er. E. Ludwig, *Geschichte Israels von den Anfängen bis zur Zerstörung des Tempels* (70 n. Chr.). (Coll. «Götschen», 231/231 a). Berlin, Walther de Gruyter, 1958, 160 pp.

Deși autorul a trebuit să se țină în limitele fixate de colecția în care i-a apărut cartea, el n-a trecut cu vederea nici una din problemele esențiale, cum ar fi perioada patriarhală, cucerirea Canaanului, colonia de la Elefantina, sau comunitatea de la Qumran. Pentru justificarea anumitor păreri, date fiind proporțiile reduse ale cărții, autorul trimite la lucrările de bază. Această cărțuie este recomandată în special studenților teologi și celor care voiesc să cunoască în linii generale istoria biblică. (E. Jacob, RHPR, 39 (1959), nr. 3). (Pr. At. N.).

K. Schubert, *Die Gemeinde vom Toten Meer. Ihre Entstehung und ihre Lehren*, Bâle-München, Ernst Reinhardt Verlag, 1958, 144 pp.

Autorul, profesor universitar la Viena, s-a făcut cunoscut prin mai multe studii valoroase asupra Qumranului, apărute în diferite reviste. Spre deosebire de alte opere de ansamblu (M. Burrows, Ploeg), Schubert nu consacră decât un loc foarte redus chestiunilor arheologice și cronologice, căci el dă o mare atenție doctrinei. El subliniază cu tărie că rădăcinile comunității de la Qumran se află în Vechiul Testament și îndeosebi în viața religioasă a comunității din timpul templului II. Rolul lui Zorubabel și Iosua, repetirea roiiului lui David și Zadok, profeția lui Zaharia asupra celor doi fii unși (IV, 11-14), se află ca punct de plecare al doctrinei dublului mesianism, davidic și aaronic. Comunitatea însăși este ieșită din mișcarea Hasidimilor, în epoca macabeică.

Interesul principal al lucrării rezidă în expunerea foarte clară (se referă fără încetare la texte) a teologiei sectei de la Qumran. Ceea ce caracterizează această teologie este o cunoaștere adâncă a creației și Providenței divine, comună numai membrilor sectei și îngerilor. Se poate vorbi de o gnoză? Da, cu condiția de a respecta variantele mișcărilor desemnate cu acest nume. Între gnoza gnosticilor și apocaliptica indivizilor de la Qumran există puncte de asemănare. Și mai specific vechitestamentare sînt încă temele alianței, ale restului lui Israel, ale vlăstarului, care toate au servit comunității ca expresii ale idealului ei. Schubert consideră ca foarte probabil caracterul esenian al comunității. Diferențele dintre esenismul qumranian și cel pe care ni-l prezintă Iosif Flaviu se explică prin faptul că Iosif voit a ignorat elementele specific iudaice, ca de exemplu alegerea și eshatologia. Prevăzînd obiecțiunea că Noul Testament nu menționează de loc pe esenieni, lîngă farisei și saducheii, autorul îi identifică cu categoria mai puțin delimitată, «cei care așteptau împărăția lui Dumnezeu», și printre care probabil că se găseau discipolii lui Ioan Botezătorul și ai lui Iisus. În acest grup ar trebui căutat autorul Evangheliei Nașterii (Luca, 1-2), care ignoră părerea curentă în mediul fariseic, că o dată cu profetul Maleahi s-a oprit inspirația profetică.

Textele de la Qumran lămuresc cîteva cuvinte ale Evangheliilor: fericirea săracilor cu duhul, salutarea îngerilor către oamenii în care a binevoit Dumnezeu, antitezele între lumină și întuneric, amintite în scrierile ionice și pauline. Autorul speră că va da bune rezultate confruntarea disciplinei de la Qumran cu anumite practici ale Bisericii primare, cale pe care s-a angajat, între alții, prof. J. Schmidt de la Facultatea Teologică din Strasbourg. (E. Jacob, RHPR, 39 (1959).

D. H o w l e t, *Les Esséniens et le Christianisme. Une interprétation des manuscrits de la Mer Morte*, Paris, Payot, 1958, 262 pp.

Lucrarea lui D. Howlet, pastor al bisericii universitare din Boston, prezintă avantajele și inconvenientele unei cărți de vulgarizare. Avantajele sînt claritatea, caracterul didactic al expunerii și accentul pus pe noțiunile esențiale. Inconveniente sunt în generalizările îndrăznețe și în lipsa unei argumentări susținute pentru dovedirea celor afirmate. Adoptînd sentențios teza că textele de la Qumran se raportează la esenieni, el tratează istoria acestora, insistînd îndeosebi asupra asemănărilor cu fariseii, ambele secte fiind ieșite din *Hasidim*-i, care, opunîndu-se pretențiilor iudeilor alergători după puterea temporară, se consacraseră unei misiuni strict religioase, preferînd uneori chiar dominația străină. Diferența esențială între farisei și esenieni era credința ultimilor că erau aleșii lui Dumnezeu, în timp ce pentru primii, întregul popor Israel era cel ales. Ca și alți mulți autori, Howlet încearcă să situeze datele scrierilor qumraniene într-un cadru istoric. Cu destulă prudență el înclină spre identificarea Dascălului Dreptății cu Eleazar, — care cutezase să provoace deschis pe Ioan Hircan —, și a preotului nelegiuit, ca Alexandru Ianeu. Mai puțin prudent este autorul, cînd gîndește că poate afirma că n-a fost un exil la Damasc, ci în timpul perioadei de părăsire a localității Qumran, comunitatea s-ar fi dus la Ierusalim. Această reînțoarcere la Ierusalim i-ar fi făcut pe membrii comunității să ia cunoștință de ceea ce însemna pentru ei viața comunitară, și din această epocă ar data Documentul din Damasc.

Cum se arată chiar în titlu, autorul este preocupat de raporturile dintre esenianism și creștinism, care au avut un dublu aspect. Pe de o parte, Ioan Botezătorul era un esenian, unul din acei copii pe care esenienii îi adoptau pentru asigurarea recrutării de membri, dar, cu timpul, el s-a separat de secta de la Qumran. Pe de altă parte, comunitatea creștină primitivă a adoptat o mare parte din conceptele și mai ales din disciplina comunității de la Qumran. Autorul nu este de acord cu definiția lui Renan asupra creștinismului; Renan vedea în creștinism un esenism biruitor. Dacă Biserica născindă a luat un alt avânt decât mișcarea de la Qumran, ori a lui Theuda, ori Juda Galileeanul, aceasta se datorește personalității excepționale a întemeietorului ei. În Biserica creștină, întemeietorul a fost anterior comunității, în timp ce la Qumran, comunitatea a fost mai importantă decât Dascălul, care, probabil că n-a fost fondatorul ei.

În concluzie, autorul afirmă că originalitatea și unicitatea creștinismului nu pot fi puse în discuție prin descoperirile de la Qumran. (E. Jacob, RHPR, 39 (1959), nr. 3.

R. M. Wilson, *The Gnostic Problem. A study of the relations between Hellenistic Judaism and the gnostic heresy*, London, Mowbray, 1958, 286 pp.

O lucrare de valoare, care tratează în primul rând relațiile dintre gnosticismul secolului II și iudaismul din *Diaspora*, cu referire specială la operele filozofului alexandrin Filo. Pentru prezentarea iudaismului din *Diaspora* și a iudaismului alexandrin, autorul cercetează gnosticismul și creștinismul din timpul Noului Testament, referindu-se și la manuscrisele de la Marea Moartă, la sectele gnostice anterioare, la gnosticismul posterior și la filozofii creștini, precum și la două documente gnostice (*Apocryphon Johannis* și *Evangelium Veritatis*). În ultimul capitol al lucrării sale, autorul descrie diferitele concepții ale iudaismului și gnosticismului asupra lui Dumnezeu, asupra creației lumii, antropologiei, expiației și răscumpărării. (B. B. N., nr. 220, dec. 1958). (*Pr. At. N.*)

Dr. Wilhelm Stählin, prof. univ., *Über die Bedeutung der Partikel „ὡς“ in „ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ ΤΙΜΗΤΙΚΟΣ ΤΟΜΟΣ ΑΜΙΑΚΑ Σ. ΑΛΙ-ΒΙΖΑΤΟΥ“ ΑΘΗΝΑΙ 1958 p. 449-455.*

În structura gândirii neotestamentare și în vocabularul ei, prepozițiile și particulele au o mare însemnătate, întrucât ele exprimă, cu mare finețe, relații dintre persoane, dintre obiecte, dintre diferite lucrări. Iar relațiile acestea, care sînt de ordin cauzal, temporal sau final, dau afirmațiilor biblice conținutul lor specific.

Ca ilustrare a celor afirmate, autorul studiului de față induce textul de la I Cor. XI, 23, în care Sfîntul Apostol Pavel afirmă că cele comunicate corintenilor le-a primit el însuși «de la Domnul». În unele manuscrise, în loc de *ἀπό* «de la», stă *παρά* cu interpretarea că Apostolul voiește să spună că cele relatate le-a primit nemijlocit de la Domnul. Mai potrivit e însă *ἀπό*, voind să spună că cele comunicate corintenilor Apostolul le cunoaște din tradiția, care-și are originea în Domnul. Din acest singur exemplu, spune autorul, se poate ușor înțelege variația de sens dată de întrebuintarea prepozițiilor.

În cele următoare autorul se ocupă numai de particula *ὡς*, întrebuintată la comparații, arătînd că cineva sau ceva se prezintă sau se compară cu altcineva sau altceva. Astfel de comparație e vorba cînd se spune că «ziua Domnului vine ca un fur» (I Tes. V, 2), sau că «în împărăția lui Dumnezeu, cei dreπți vor străluci ca soarele» (Mat. XIII, 43) ș.a.

Particula menționată e întrebuintată și în cazuri cînd nu-i vorba de o comparație propriu zisă, ci mai curînd de o măsură, căreia îi corespunde ceva, cum e cazul în «facă-se ție, după cum voiești» (Mat. XV, 28), sau «nu precum voiesc Eu, ci precum voiești Tu» (Mat. XXVI, 39).

Dar conjuncția *ὡς* indică și relații de importante semnificații teologice. Astfel, în redarea unor viziuni, îndeosebi în Apocalipsă, icoanele în care apar «tainele de dincolo», sînt introduse cu predilecție de particula *ὡς*. Așa, cel ce vede, aude «glas ca de trîmbiță» (Ap. IV, 1), sau «ca vuiet de ape multe» (Ap. XIV, 2), și vede «înaintea

tronului *ca* o mare de sticlă» (Ap. IV, 6), și «Mielui sfînd *ca* înjunghiat» (Ap. V, 6). În descrierile acestea și în altele de același fel nu-i vorba nici de o comparație, nici de o indicare nedefinită de număr sau de timp, ca în cazurile relatate mai înainte. Aci $\omega\varsigma$ indică o rezervă în descrierea de conținuturi, care, de fapt, nu pot fi descrise, căci toate fenomenele și obiectele din lumea vizibilă, care ar putea fi utilizate, sînt insuficiente pentru a exprima intuitiv cele «inexprimabile». Acest $\omega\varsigma$ îngrădește «vederea în viziune» și «cunoașterea celor ascunse» față de încercările de a le reda în expresii din domeniul celor sensibile și oprește deci a reda «lumea de dincolo» în conceptele și culorile lumii de aci. În această utilizare $\omega\varsigma$ voințe să spună ceea ce spune Mîntuitorul la Mat. XIII, 13: «Le vorbesc în pilde, că văzînd nu văd și auzînd nu aud, nici nu pricep», adică Mîntuitorul vorbește în pilde despre tainele împărăției cerești pentru a le face accesibile cunoașterii omenestii.

În alte utilizări e problematic dacă $\omega\varsigma$ indică ceva din conținutul unei comparații. Astfel, în legătură cu convorbirea cu Nicodim, Mîntuitorul întrebuițează șarpele ridicat de Moise în pustie *ca* icoană pentru propria Sa înălțare (Ioan III, 14); asemenea, prin analogie compară Mîntuitorul starea omenirii «din timpul Fiului Omului» cu timpul de dinainte de potop și cu starea din Sodoma înainte de dispariția ei (Luca XVII, 26-29). Dar relația pe care o indică în cazurile acestea, particula $\omega\varsigma$, este oare redată suficient? Desigur, autorii scrierilor neotestamentare erau convinși că între istoria Vechiului și Noului Testament sînt nu numai înrudiri care justifică anumite comparații, ci că aici e vorba și de o «tâinică legătură subterană», că unul e «prefigurată» în celălalt și că acesta e «împlinit» în acela. Această interpretare tipologică a Vechiului Testament dă lui $\omega\varsigma$ o însemnătate ontologică. E cazul, într-un anumit sens, în formula «precum s-a scris». Aci se afirmă nu numai identitatea formală între ceea ce s-a întîmplat cu ceea ce a fost profețit și scris, ci se indică și rădăcina comună, — hotărîrea lui Dumnezeu —, din care răsare și cuvîntul profeției și realizarea ei.

Multe sînt textele în care $\omega\varsigma$ nicidecum nu indică o comparație, ci starea reală în care și pentru care se poate sau trebuie să se întîmple ceva. Îndemnul Sfințitului Apostol Pavel: «umblați *ca* fii ai luminii» (Efes. V, 8) nu compară conduita creștină cu o viață în lumină, ci adresații sînt fii ai luminii și ei sînt numai îndemnați ca prin conduita lor să probeze ceea ce sînt. Același e cazul și în textul: «Bărbații sînt datorii să-și iubească femeile *ca* pe inșiși trupurile lor» (Efes. V, 28). Aci nu se spune doar că iubirea naturală față de sine a bărbatului e măsura pentru iubirea lui față de soție, ci că prin căsătorie se întemeiază între soți o astfel de unitate trupească-sufletească — «vor fi amîndoi un trup» (Mat. XIX, 5) —, încît iubirea față de celălalt nicidecum nu poate fi comparată cu iubirea față de sine, căci amîndouă au devenit una. Asemenea și îndemnul: «Orice lucrați, lucrați din toată inima *ca* pentru Domnul» (Col. III, 23), nu trebuie redus la o «prezentare fictivă» a Domnului («imaginați-vă că lucrați pentru Domnul însuși»), ci se amintește creștinului că el, în toate gîndurile, cuvintele și faptele sale, stă în legătură cu Domnul.

Cel mai mult se îndepărtează $\omega\varsigma$ de sensul unei comparații cînd este întrebuițat pentru a indica relația creștinului față de Dumnezeu. Ca ilustrare servește Rugăciunea Domnească în cererea «Facă-se voia Ta, *precum* în cer *asa* și pe pămînt» (Mat. VI, 10). Acest $\omega\varsigma$ *καί* nu numai că face din împlinirea deplină a voinței divine unitatea de măsură pentru ceva ce se cuvine să se îndeplinească pe pămînt, ci «cerul» ca locul puterilor lucrătoare, este totodată premisa și izvorul puterilor pentru îndeplinirea voinței divine pe pămînt, — și invers, voința și capacitatea noastră de a ierta «greșiților noștri» este urmarea acțiunii exercitate asupra noastră de iubirea divină iertătoare (Mat. VI, 12). Apoi de multe ori Mîntuitorul prezintă relația Sa față de ucenicii Săi, oglîndind relația dintre Sine și Tatăl din cer: «Precum M-a iubit pe Mine Tatăl, *asa* v-am iubit și Eu pe voi» (Ioan XV, 9), și «Precum M-a trimis pe Mine Tatăl, *asa* vă trimit și Eu pe voi» (Ioan XX, 21). În textele acestea ca și în cele de la I Cor. XV, 49; II Cor. I, 7, ș.a., particula $\omega\varsigma$ n-are nici o legătură cu noțiunile de înrudire sau de contrast, ci indică «o ordine nouă întemeiată de Dumnezeu».

Iată deci ce semnificație bogată are particula $\omega\varsigma$ în scrierile Noului Testament.

Konstantin I. Merentitis, *Die Bergpredigt Jesu*, în „ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ ΤΙΜΗΤΙΚΟΣ ΤΟΜΟΣ ΑΜΙΑΚΑ Σ. ΑΛΙΒΙΖΑΤΟΥ“ ΑΘΗΝΑΙ 1958, pp. 242-261.

Autorul analizează în studiul prezent o interpretare dată Predicii de pe Munte de către prof. K. Heim, în lucrarea: «Die Bergpredigt Jesu. Für die heutige Zeit ausgelegt» (Tübingen, 1946). K. Heim spune aci: «Predica de pe Munte nu cuprinde principii etice destinate pentru lumea întreagă; ea nu cuprinde asemenea un proiect de ordine juridică, după care să-și întocmească viața omenirea, în starea ei de azi. Ea e adresată unui cerc restrâns de oameni, care au altă misiune decât ceilalți». Afirmăția și-o sprijină Heim pe primul verset din cap. V al Evangheliei după Matei, unde s-ar spune că Mântuitorul, voind să evite mulțimile care-L urmau, s-a suiat în munte numai cu grupul mic al ucenicilor Săi, pentru a le da diferite îndrumări speciale în vederea desfășurării activității lor apostolice pentru răspîndirea noii religii. Dar, pe bună dreptate, subliniază prof. Merentitis, că acesta-i un sens străin textului original al versetului menționat. În acesta nicidecum nu-i vorba de intenția Mântuitorului de a evita mulțimile. Dimpotrivă, Mântuitorul s-a suiat în Munte fiindcă văzuse mulțimile și voia ca, așezîndu-se toți în jurul Lui, în liniștea de pe munte să le poată vorbi tuturor. Dacă Hristos ar fi intenționat să vorbească numai ucenicilor Săi, atunci de ce — întreabă prof. Merentitis — a așteptat să se adune o mulțime atât de mare? De ce n-a plecat înainte de a se aduna ea? Sau, dacă voia să fie numai cu ucenicii Săi, de ce nu s-a retras într-o casă? De ce tocmai pe un munte, unde oameni mulți se puteau așeza jos pentru a-l asculta vorbirea?

Că Mântuitorul nu evita mulțimile, se înțelege spre exemplu și din relatarea Sfîntului Evanghelist Luca despre cuvîntarea ținută de El fiind de față «gloate multe de ucenici ai Săi și mulțime mare de norod» (Luca VI, 17, urm.). La fel și din textele, de la Mat. XIII, 1, urm.; Marcu IV, 1 urm. ș.a.

Misiunea pămîntească a Mântuitorului cerea doar ca El să convină cu tot felul de oameni, iar ucenicii Săi nu se separau de mulțime. Concludente în privința aceasta sînt și cuvîntele cu care Sfîntul Evanghelist Matei încheie relatarea despre Predica de pe Munte: «Iar cînd Iisus a sfîrșit cuvîntele acestea, mulțimile stăteau uimite de învățătura Lui» (Mat. VII, 28). Apoi o serie de texte arată limpede că în cuvîntările Sale, Mântuitorul are în vedere pe fiecare om și nu numai pe «unii aleși» (Mt. IV, 23; urm.; VIII, 2; Marcu I, 21; II, 1; Luca IV, 15 ș.a.). Iar conținutul Predicii de pe Munte nu-i greu de înțeles, după cum toate poruncile Mântuitorului se înțeleg ușor, căci cine îl iubește, împlinește poruncile Sale (Ioan XIV, 15). Desigur însă că atunci cînd lipsește iubirea față de Mântuitorul, transformarea cuvîntelor în fapte nu-i ceva ușor.

Dar porunca după care sancționarea faptelor să fie lăsată lui Dumnezeu, nu poate fi aplicată în viața zilnică — spune K. Heim —, căci ar însemna ocrotirea criminalității; deci ea ar fi destinată numai unui grup mic de ucenici.

Dar — întreabă prof. Merentitis — dacă toți se orientează după poruncile Mântuitorului — ceea ce nu-i imposibil —, atunci mai poate fi vorba despre aplicarea unei pedepse? Nici K. Heim nu contestă posibilitatea îmbunătățirii morale a omenirii, ceea ce ar implica inutilitatea unei sancționări.

Desigur, Mântuitorul a simțit uneori trebuința să fie numai cu ucenicii Săi. Sfîntul Evanghelist Marcu relatează că întorcîndu-se Sfîntii Apostoli din «propovăduirea de probă» și voind să-l spună Mântuitorului despre «cite au făcut și au învățat», Mântuitorul s-a retras cu ei «în loc singularic...», căci mulți erau care veneau și se duceau și nu mai aveau timp nici să mînce și au plecat cu corabia spre un loc singularic» (Marcu VI, 30, urm.). De aci însă nicidecum nu se poate formula concluzia că Mântuitorul principal nu voia să stea de vorbă cu mulțimile — cum susține K. Heim în legătură cu Predica de pe Munte —, fiindcă mulțimea n-ar fi putut înțelege toate afirmațiile Sale, n-ar fi fost capabile să le primească direct din gura Sa și să le traducă în fapte. Contrariul îl arată de pildă textul despre săturarea minunată a celor cinci mii. «Ieșind din corabie, Iisus văzu mulțimea de norod ca niște oi fără păstor și începu să-i învețe temeinic» (Marcu VI, 34). Și nu s-ar putea spune că cele spuse celor cinci mii ar fi mai ușor de înțeles decât conținutul Predicii de pe Munte, destinate, după K. Heim, numai grupului restrîns al ucenicilor Mântuitorului. Mântuitorul n-a procedat în felul celor care scriu

lucrări destinate numai specialiștilor, iar nu și lucrări de popularizare a anumitor probleme, deci accesibile și celor cu mai puțină pregătire. Mântuitorul propovăduiește învățătura simplă a iubirii și a păcii și nu face nici o deosebire între ascultători. Învățătura Sa e destinată și accesibilă tuturor.

Prof. Merentilis analizează, în legătură cu Predica de pe Munte, și afirmațiile referitoare la ea făcute de teologul W. Lauck (*Das Evangelium des hl. Matthäus und des hl. Markus*, Freiburg i. Br., 1935).

Fără să susțină — asemenea lui Heim — că Mântuitorul voia să se refugieze din fața mulțimii, Lauck afirmă totuși că Predica de pe Munte nu-i destinată pentru începători, ci pentru cei avansați în cele ale credinței, și în primul rând pentru ucenicii Mântuitorului, deci a fost ținută când în jurul Său se adunase un însemnat număr de ucenici.

Dar Lauck — menționează autorul — face greșeala să dea cuvântului grecesc «mulțime» (ohlos) un sens pe care de fapt nu-l are. Cuvântul semnifică marea masă a poporului și nu un grup restrâns cu superioară pregătire intelectuală. Dacă Predica de pe Munte ar fi fost destinată numai pentru cei avansați în cunoașterea învățăturii Mântuitorului, atunci Sfântul Evanghelist Matei n-ar fi scris: «iar când Iisus a sfârșit cuvintele acestea, mulțimile stăteau *umite* de învățătura Lui, căci învăța ca unul care are putere» (Mat. VII, 28-29). Cei avansați în credință nu puteau fi atât de uimiți, întrucât erau familiarizați cu personalitatea Mântuitorului.

Lauck pare a sta sub impresia cuvintelor rostite de Mântuitorul în cadrul Predicii de pe Munte: «Voi sînteți sarea pămîntului..., voi sînteți lumina lumii...» (Mat. V, 13-14). Dar nici aici nu-i vorba de un grup restrâns de ucenici care au să servească, prin viața lor curată, de exemplu moral, semenilor. E vorba de orice credincios care, prin cuvintele și faptele sale, are să fie pildă de viațuire creștină.

Impotriva interpretărilor lui K. Heim și W. Lauck vorbește și sfârșitul Predicii de pe Munte relatat la începutul cap. VII al Sfintei Evanghelii după Luca: «După ce a încheiat toate aceste cuvinte ale Sale, în auzul *poporului*, a intrat (Iisus) în Capernaum». Poporul poate însemna numai grupul mic al celor aleși ai Mântuitorului? În cazul acesta, spune prof. Merentilis, trebuie admis că pe Mântuitorul L-au crucificat ucenicii Săi conduși de Iuda Iscarioteanul.

Predica de pe Munte este destinată tuturor creștinilor, fără nici o deosebire. (*Diac. prof. O. Bucevski*).

Fernanda Foni, *Rolul lui Gavril Musicescu în dezvoltarea artei corale românești*, în «Studii și cercetări de istoria artei», București, Editura Academiei Republicii Populare Romîne, an. VII, 1960, nr. 1, pp. 217-232.

Studiul menționat aici tratează despre începuturile muzicii corale românești, evidențind trecerea de la omofonia Octoiului bizantin la polifonia cîntării corale. Sînt arătate, cu aprecieri elogioase, meritele deosebite avute în această direcție de Gavril Musicescu și corul Mitropoliei din Iași. Menționăm că problema transcrierii muzicii psaltice în notație lineară, încercată de Gavril Musicescu, a fost rezolvată științific, definitiv, de-abia în vremea noastră, de către comisia instituită de Sfîntul Sinod al Bisericii noastre, tocmai în acest scop. (*Gh. A.*)

D. Tudor, *Șapte pietre gravate romane descoperite la Celei și Orlea (Raion. Corabia)*, în «Studii și Cercetări de numismatică», vol. III, Editura Academiei Republicii Populare Romîne, 1960, pp. 375-383.

Studiul de gliptică prezentat aci interesează deopotrivă istoria religiilor și a creștinismului dunărean din sec. II-III al erei noastre. Primele șase pietre gravate, sau geme, cum se numesc în limbajul de specialitate, au fost descoperite în Celei și reprezintă

divinități păgâne romane, după cum urmează: 1. Jupiter tronind, 2. Venus, 3. Fortuna, 4. Eros, 5. Pan, și 6. Eros și Faunus.

A șaptea piatră gravată a fost descoperită în comuna Orlea și face parte din categoria «Abrasax», aparținând unor elemente creștine atașate de învățătura ereziei gnosticice basilidene. Secta gnosticilor basilideni a fost întemeiată în jurul anului 130 d. Hr., de Basilides, care, după mărturia Fericitului Ieronim, denumise pe zeul suprem al sectei sale prin cuvântul magic-simbolic, *abrasax*.

Din descrierea minuțioasă și competentă pe care autorul o face acestei geme, reiese că «avem și aici o serie de monumente sincretiste specifice creștinismului primitiv și epocii de descompunere a păgânismului antic» (p. 380). După caracterele scrisului din inscripție, această gemă este datată din sec. III. Concluzia autorului este următoarea: «Abrasax-ul descoperit la Orlea constituie însă și un nou document legal de problema mult discutată a răspîndirii creștinismului la nord de Dunăre. El aduce o nouă dovadă despre existența în vecinătatea Sucidavei a unei comunități sau a unor elemente creștine atașate de învățătura ereziei basilidene și mărește în același timp numărul monumentelor creștine din secolele III și IV, descoperite în sudul Daciei» (p. 381). (*Gh. A.*)

Comité International des sciences historiques. XI-e Congrès International des sciences historiques, Stockholm, 21—28 Août 1960. *Resumés des communications*, Göteborg-Stockholm-Upsala, Almqvist et Wiksell, 1960, 234 pp.

Cartea formează de fapt al 6-lea volum de rapoarte ale comunicărilor prezentate la al XI-lea Congres internațional al științelor istorice, care a avut loc la Stockholm în august 1960. Materia este împărțită în secțiile: I, metodologie; II, antichitate; III, evul mediu; IV, istoria modernă; V, istoria contemporană. Se adaugă și două *Colocvii* privitoare la istoria universităților și la istoria prețului înainte de 1750, probleme ale cunoașterii, de mare actualitate. Un conținut bogat și interesant observăm mai ales la secția metodologică (periodizarea, demografia, istoriografia etc.), cum și la cea medievală, unde multe chestiuni dezabătute interesează direct istoria noastră (slavii, slavii de sud, dreptul feudal, și vocabularul său, orașul bizantin). De asemenea atragem atenția în mod deosebit asupra notiței lui H. O. Meisner, *Historische Hilfswissenschaft und Archivwissenschaft* (p. 49), care pune teze deosebit de actuale în ce privește științele ajutătoare ale istoriei și arhivistica. Se știe că arhivistul democrat german a dezvoltat multe din aceste chestiuni și în lucrări separate. (*A. S.*)

P. A. Février, *Etudes sur les catacombes romaines* (Premier article), «Cahiers archéol.», X, 1959, pp. 1-26.

Autorul examinează dezvoltarea cronologică progresivă a catacombei Priscilla de pe via Salaria. Totul este alcătuit din o mulțime de regiuni și mici galerii, distincte la origine, unele de altele și diferite prin data lor. Cea mai veche mărturie se raportează la «capela greacă», care datează din ultimul sfert al secolului al II-lea, sau primii ani ai secolului al III-lea. La sfârșitul veacului al III-lea sau la începutul celui de al IV-lea, comunitatea creștină poseda deja cea mai mare parte din terenul catacombei, adică o suprafață de două hectare și jumătate. Această constatare va interesa nu numai pe arheologi, ci și pe istoricii Bisericii, fiindcă aci găsim un indice fără echivoc, despre numeroasa comunitate creștină din Roma, înainte chiar de pacea Sf. Constantin.

J. Lafontaine, *Note sur un voyage en Cappadoce* (été 1958), în revista «Byzantion», XXVIII (1958), pp. 465-477.

Ni se arată starea actuală a monumentelor descoperite de Rott și Jerphanion. Se descriu monumentele necunoscute. Textul este însoțit de foarte interesante comentarii asupra iconografiei și stilului.

R. Janin, *La hiérarchie ecclésiastique dans le diocèse de Thrace*, în «Revue des Etudes Byzantines», XVII (1959), pp. 136-149.

După ce se delimitează ceea ce se înțelege prin Tracia și se dau informații asupra creștinismului și organizației bisericești a acestei provincii, autorul studiază organizația fiecăreia din cele șase provincii ale Traciei: Scitia, Moesia Inferioară, Hemmimont, Tracia, Rodope și Europa.

Izvorul principal este Synekdemos de Hierocles (către 535)¹ și Notițele episcopale începând cu pseudo Epihanie (de la mijlocul secolului al VII-lea) până în zilele noastre. Știrile se pot pune în legătură cu ținuturile noastre și în special cu Scitia Minor, adică Dobogea de azi, unde în timpul din urmă s-au făcut descoperiri interesante, din punct de vedere creștin.

V. Laurent, *Mélanges*, în «Revue des Etudes Byzantines», XVII (1959), pp. 190-200.

1. Un agent activ al Uniației de la Florența a fost Gheorghe Philanthropène. Nu se știu prea multe despre dînsul și nu cunoaștem dacă avea vreo părere originală în materie teologică, dar el s-a arătat un unionist hotărât. Se pare că a avut o foarte mare influență asupra rudei sale, patriarhul Iosif al II-lea, pe care-l câștigă pentru unire.

2. Mitropolia de Serres contra Sinodului de la Florența. Ni se dă scrisoarea lui Macarie de Serres, prin care se refuză net unirea (text și traducere).

M. Manoussakas, *Recherches sur la vie de Jean Plousradénos* (Joseph de Méthone) (1429?—1500), în «Revue des Etudes Byzantines», XVII (1959), pp. 28-51.

S-a născut către 1429: nu se cunoaște tinerețea sa, dar operele sale sînt o măr-turie de studii serioase. El s-a arătat un credincios al Bisericii apusene, pînă la sfîrșitul vieții sale, și a apărut-o în numeroase lucrări, raportîndu-se în special la Sinodul de la Florența. El susține preoții unioniști din Caudia și încearcă să împace pe unioniști cu antiunioniști. La sfîrșit trebui să părăsească insula sa natală, ca să plece în Italia, puțin înainte de iulie 1472. După încercări nereușite de a fi numit din nou viceprotopop de Caudia, el fu numit, puțin înainte de 1492, episcop de Methone, unde muri, tăiat de turci, cu ocazia luării acestui oraș, la 9 august 1500. Încă un răsăritean luptător dîrz pentru uniație. (T. G. B.).

Pavel Chihaiia, *Observații asupra portretelor lui Mircea cel Bătrîn și doamnei Mara de la Brădet*, în «Studii și Cercetări de Istoria Artei», București, 1960, nr. 1, pp. 253-258.

Autorul prezintă cîteva observații în legătură cu portretele zugrăvite pe perețele dinspre apus al pronaosului bisericii Brădet. Pînă acum biserica era considerată ca fiind ctitoria lui Mircea cel Bătrîn. Profesorul V. Vătășianu (*Istoria artei feudale în Țările Române*, 1959, p. 200), datează biserica la mijlocul secolului XV, atribuind lui Mircea Ciobanul o substanțială restaurare a acestui monument. Biserica e menționată pentru prima oară în 1506, într-o poruncă a lui Radu cel Mare scrisă la Tirgoviște, prin care se da Mînăstirii Glavacioc a treia parte din Muntele Prislop, «pentru că l-a cumpărat părintele doamnei mele (Vlad Călugărul) (1492-1496), de la egumenul de la Brădet, de la Lazăr, pe un *tetraevangheliar* și 1000 de aspri». În *pometnicile* de mai tîrziu, Mircea cel Bătrîn e pus în frunte, ceea ce denotă că biserica e cu mult anterioară zugrăvirii ei, iar actualele tipuri de ctitori sînt primele și singurele pictate aici. Costumul voievodal de aici seamănă cu cel de la *Bolnița Coziei*, cu cel din naosul bisericii mari a Mînăstirii Cozia

cu cel din biserica episcopală de la Curtea de Argeș. Voievodul e înfățișat în aceeași mantie și tunică scurtă. Costumul de aici corespunde descripției pe care Gr. Musceleanu o face, în 1873, veșmintelor lui Mircea și lui Mihai Viteazul în portretul Mitropoliei din Târgoviște. Biserica din Brădet a fost zugrăvită în timpul domniei lui Constantin Mavro-cordat de către meșterii *Mihai, Radu și Iordache* din Târgoviște. Ei au reproduș în mare parte din memorie, costumul din portretul lui Mircea cel Bătrîn, din acest oraș. Costumul se aseamănă cu acela al lui Vladislav I de pe icoana dăruită de domnul muntean *Laurei celei mari* de la Muntele Athos, și cu unele monede figurative ale lui Mircea cel Bătrîn, emise după anul 1400. Portretul ctitorului Brădetului, prin elementele stilistice, prin tehnica zugrăvelii, prin costum, se leagă de arta portretistică a secolului XVIII. Coroana înaltă cu trei șiruri de perle, ornamentată cu frunze de acant, caracteristică *artei brîncovenesti*, seamănă cu aceea purtată de Radu Paisie în portretul de la Mănăstirea Valea. Chipul ctitorului e departe de imaginile din secolul XIV. Chipurile reprezentînd pe Mircea cel Bătrîn, la Cozia Mare și biserica episcopală din Argeș, — au fost retușate. Chipul de la *Bolnița Coziei* e mai aproape de reprezentarea originală și e cel mai vechi. Chipul lui Mircea cel Bătrîn, de la Brădet, are o figură ovală, cu ochi ce amintesc de icoanele populare, și are o barbă stufoasă, amintind de chipul lui Radu Paisie și Nicolae Mavro-cordat de la Mănăstirea Valea din Muscel, de cel al lui Șerban Cantacuzino de la Mănăstirea Hurezi. Poziția voievodului indică și ea o ruptură față de tradiție. La Brădet, Mircea cel Bătrîn nu mai e așezat frontal, ci întors spre stînga. Brațul și mîna stîngă susțin *biserica voliovă*, iar în dreapta ține o cruce. Viziunea hieratică, veche, s-a diminuat, voievodul apare ca un personaj din viața de toate zilele. Reprezentarea doamnei *Mara*, se înscrie complet în epoca în care a fost zugrăvită. E unica reprezentare a presupusei soții a lui Mircea cel Bătrîn. (În pomelnicul de la Tismana, mss. B.A.R.P.R., nr. 2460, copie din secolul XVIII și pomelnicul de la Arnota, mss. nr. 2105, f. 23, alături de Mircea cel Bătrîn, apare numele *Ana*). Figura doamnei Mara e rotundă, cu părul strîns sub coroana asemănătoare celei pe care o poartă Mircea, și se aseamănă cu figurile jupîni-felor zugrăvite în bisericile din secolul XVIII. Costumul, haina lungă, ornamentată cu frunze și flori de leala, identice cu cele de pe argintăria brîncovenească, rochia de mătase înflorată, lungă, sînt expresia epocii brîncovenesti. Același tip de costum poate fi identificat în portretele ctitoricești de la Hurezi, Doicești, Mănăstirea Dintr-un Lemn, Surpatele, Mogoșoaia, paraclisul Văcărești.

Portretul lui Mircea cel Bătrîn însumează elemente de costum mai vechi, cu altele mai noi, și arată depărtarea de vechiul tip de reprezentare al ctitorului. Accentul cade acum pe ceea ce e simplu și omenesc. (C. B.).

M. Théocharis, *Un épitrahilion valaque aux Météores*, în «Rev. des Études Roumaines», III-IV, 1957, pp. 29-35.

Este un studiu iconografic și stilistic substanțial al unei broderii executate între anii 1600 și 1611, cu cheltuiala lui Preda Buzescu și a soției sale Catalina. Autorul semnalează o puternică penetrație a mijloacelor transmise artei postbizantine de atelierele țării dunărene, ale insulelor ionice și ale Cretei. Epitrahilul lui Preda furnizează o ilustrație foarte bună a aceste constatări («Byzantinoslavica», XXI (1960), 2). (T. G. B.).

S. M. Kastanov, *Cu privire la problema originii imunității feudale*, în «Probleme de istorie», din literatura sovietică de specialitate, București, 1960, nr. 3, pp. 170-200.

Autorul studiază documentul medieval bisericesc, *Cartea așezămintelor Mănăstirii Sf. Iosif din Volokolamsk, din anii 1547-1560*, în care printre altele figurează sistemul de plata dijmelor și întreținerea preoților din bisericile menționatei mănăstiri. M. N. Tihomirov și A. A. Zimin, *Kniga kliucei i dolgovaia kniga Iosifo Volokolamskogo monastîria XVI veka*, M. L., 1948 —, a servit ca material de studiu din care Kastanov și-a extras elementele principale. Pentru caracterizarea social-economică a Rusiei din perioada

consolidării statului centralizat, *Cartea așezămintelor...* constituie un izvor unic. Ea marchează o prefacere esențială în sistemul administrativ al *votcinei mînăstirești*. Se menționează tainul în bani, cvantumul impozitelor, prestațiile în favoarea statului, ca straja orașului, repararea drumului etc. *Cartea așezămintelor...* e un monument al dreptului de imunitate, emanînd de la beneficiarul feudal, și ea ne descoperă o serie de particularități ale imunității judecătorești, administrative, ale votcinei mînăstirești. În ea se fixează plățile administrative, împărțirea satelor, modul de dare a dijmelor. Vechilii, repartizați pe sate, se ocupau de justiție, iar kliucinicii încasau renta de la țărani și supravegheau gospodăria mînăstirii. Printre slujitorii administrativi se numără meșteșugarii mînăstirii, diecii cancelariei, avînd în subordine cătunele, ce erau dependente de sat. Satul era dat în administrarea unui slujitor, pe termen de un an. Vechilii erau investiți cu dreptul de a percepe de la țărani tainul în bani, la sărbători. Cumpărarea și schimbarea de vite, actul de căsătorie, încălcarea de hotar, erau supuse unei taxe administrative. Sfera impozitelor administrative și judecătorești ce se percepeau de la țărani din Volokolamsk nu se limita numai la acestea, ci cuprindea dări în natură: pîine, unt, produse cerealiere, înă, sporind cvantumul diferitelor taxe aplicate țărănilor. În *Cartea așezămintelor...* figurează 53 de sate mînăstirești, așezate în nouă județe centrale ale statului rus, dat spre administrare slujitorilor: Ruza, Dmitrovsk, Klin, Voloşk, Moscova, Tver, Starițki, Svernigorod și Zubțovo. Pe măsura dezvoltării satelor, sistemul administrativ se dublează. În această situație, mînăstirea limitează veniturile vechililor, care erau odioși în ochii țărănilor, iar o parte din dările administrative se încasează în folosul ei propriu. (C. B.).

V. A. Istrin, *Originea scrierii slavo-ruse*, în „ВЕЩНИК ИСТОРИИ МИПОВОЙ КУЛЬТУРЫ“, Moscova, 1960, nr. 6, pp. 60-83.

Originea scrierii slavo-ruse e o problemă din cele mai dezbătute. Pînă astăzi încă nu se poate preciza data apariției scrierii la slavi și nici aspectul său primitiv. Toate izvoarele atestă că în anul 860, Constantin Filozoful (Ciril) n-a creat decît un singur alfabet. Primele texte ne parvin de la sfîrșitul secolului al IX-lea. Slavii aveau dezvoltată o scriere primitivă, fonetico-numerală. *Povestea călugărului Krabor*, care datează de la lucrări în această problemă. Din analiza unor monumente arheologice și date furnizate de primele atestări ale scrisului vechi rus, reiese faptul că încă din perioada precreștină slavii aveau mai multe scrieri (moduri de a scrie). Nu mai tîrziu decît pe la mijlocul primului mileniu înaintea erei noastre, în perioada formării societății tribale la slavi, aceștia, ca și alte popoare, ajunse pe aceeași treaptă de dezvoltare socială, — posedau o scriere primitivă, fonetico-numerală. *Povestea călugărului Krabor*, care datează de la sfîrșitul secolului IX, dovedește existența acestei scrieri. În acest document se menționează semnele întrebuintate de slavi pentru a socoti. Semnele princiare de monezile rusești din secolul XI, sînt de asemenea vestigii ale modului vechi de scriere. În secolele VII-VIII, cînd slavii întrebineau strînse legături cu Bizanțul, ei împrumută de la lumea bizantină alfabetul grecesc, care a fost adaptat progresiv foneticii slave, completîndu-l cu noi litere, necesare redării unor sunete proprii acestei limbi. În cursul secolelor VII-IX s-a format pe baza alfabetului grecesc, *scrierea slavă protochirilică*. Găsim mărturii în acest sens în amintita *Povestea a călugărului Krabor*, în legendele despre introducerea unei scrieri grecești modificate la *slavii occidentali* (Ieronim, secolul V), la *bulgari* (Chiril de la Capadochia, sec. VII), la *slavii orientali*, în decretale împăratului bizantin Vasile Macedonianul (866), cît și în peceți, în alte *documente slave scrise*, menționate în tratatele încheiate de voievozii și prinții ruși, Oleg (911), Igor (944), cu Bizanțul. În timpul călătoriei la Kazari, Chiril ar fi găsit la Cherson o *Evanghelie* și o *Psaltire*, scrise cu «litere rusești».

E foarte plauzibil ca simultan cu *scrierea protochirilică* să se fi format la slavi și *scrierea protoglagolică*. Ea se dezvoltă pe baza semnelor, menționate de Krabor. Sub influența scrierii grecești și iudeo-kazară, aceste semne au căpătat o valoare fonetică. (E ceea ce s-a împlătit probabil în Europa Occidentală cu scrierea runică).

Inscripția «Alekanovo» (secolele X-XI), găsită aproape de Riazan, caracterele ce înlocuiesc pe cele chirilice pe monedele ruse în secolul XI, numeroase semne de pe plumbi, găsiți pe Bugul occidental, constituie foarte probabil urmele scrierii protogla-

golitice. Aceste trei forme principale ale scrierii slave precreștine au coexistat mult timp. Speciile locale ale scrierii fonetico-numerale și protochirilice erau întrebuințate de slavii orientali, meridionali și occidentali, iar scrierea *protoglagolitică*, așa după cum se presupune, apăruse la slavii orientali. Materialele pe care scriau slavii, îndeosebi lemnul și scoarța de mesteacăn, durau foarte puțin, fapt care explică numărul restrâns al exemplarelor de scriere slavă precreștină ce s-au păstrat¹.

Constantin a cunoscut o speșă de alfabet slav precreștin, probabil protochirilic, în timpul călătoriei sale la Cherson, pe care la începutul deceniului șapte al secolului IX, el îl modifică, sistematizându-l și simplificându-l din punct de vedere grafic, apropiindu-l de scrierea uncială grecească. Astfel, alfabetul chirilic simplu și ușor, începe să înlocuiască vechile varietăți ale scrisului slav. Tendința de unificare a scrierii, ca instrument al cultului de stat, care a intervenit în țările slave după adoptarea oficială a creștinismului, a contribuit la aceasta².

Scrierea glagolitică adusă din Răsărit reînflorște spre sfârșitul secolului IX, în slavii sud-occidentali, sub formă criptografică, în urma persecuțiilor dezlănțuite de clerul catolic împotriva cărților religioase scrise în chirilică. Renăscând, glagolitică se perfecționează sub influența chiriliciei³. În această perioadă, sistemul glagolitic se identifică aproape cu cel chirilic, în ceea ce privește corespondențele literelor și sunetelor, ordinea literelor în alfabet și numele literelor. Sub acest aspect mai perfecționat, sistemul glagolitic ne-a parvenit. (D. B.).

V. Mihordea, *Citeva mărturii privitoare la relațiile romîno-ruse în a doua jumătate a secolului al XIX-lea*, în revista «Studii și materiale de istorie modernă», vol. II, 1960, pp. 273-281.

La 27 iunie 1856, Consulatul imperial al Rusiei face cunoscut Secretariatului de Stat al Țării Românești cum Doamna de Soymonow, văduvă de general, voind să îndeplinească dorința soțului său și a ofițerilor diviziei pe care a comandat-o, a trimis două doabe de argint aurite, pentru două icoane de la catedrala din Giurgiu. Aceste ornamente, de mari dimensiuni, sînt așezate în două ăzi, care se aflau depuse la Consulatul imperial din Galați. Secretariatul de Stat este rugat să invite episcopii catedralei din Giurgiu să vină să le ridice.

Asemenea daruri ostășești rusești s-au făcut multe în Principatele Romîne, din care amintim și pe acelea făcute la o biserică din Roman. Secretariatul de Stat răspundea, la 23 august 1856, Consulatului rusesc de la Galați, că a fost trimis Atanase Stranov, unul din episcopii catedralei din Giurgiu, să ia în primire darul trimis.

1. Vezi V. I. Borcovski, *Descoperirea de noi hrsoave scrise pe coji de mesteacăn*, în „Voprosi iazicoznania” („Probleme de lingvistică”), traducere romînească, 1953, nr. 4, pp. 177-201.

2. Scrierea slavonă și rusă, spre deosebire de cea latină și cea din Europa Occidentală, a avut o dezvoltare originală. Cele două sisteme de scriere ale vechii slavone, *chirilic* și *glagolitic*, deosebindu-se prin baza grafică a literelor, au o componentă alfabetică fonetică aproape identică și sînt mai apropiate unul de altul decît în *alfabetul chirilic și scrierea greacă uncială*. Ultimele se aseamănă prin forma grafică a multor litere, dar se deosebesc profund prin componența fonetică a alfabetului. *Alfabetul chirilic și glagolitic* au fost folosite paralel multă vreme și chiar se substituiau unul altuia, în timp ce scrierea greacă a fost folosită în țările slave numai pînă la apariția acestora. Meritul cel mai important al creatorilor acestui alfabet constă în faptul că au determinat just *componența fonetică originală a limbii slave*. Din 43 de litere ale alfabetului chirilic slavon, 19 litere adică 45%, erau noi prin semnificația lor fonetică și nu existau în scrierea clasică greacă și bizantină, și au apărut corespunzînd *originalității fonetice a limbii slave*. Scrierea latină, înainte de desfășurarea pe baza sa a sistemelor de scriere franceză, germană, engleză și altele, a servit de sistem de scriere aproape unic pentru cea mai mare parte a popoarelor din Europa Occidentală. Scrierea grecească a fost puțin întrebuințată la popoarele slave, înainte de apariția și răspîndirea scrierii chirilice-slave. Vezi V. A. Istrin, *Unele probleme de teoria scrierii*, în „Voprosi iazicoznania” (Probleme de lingvistică), trad. romînească, 1953, nr. 4, pp. 153-175; V. A. Istrin, *L'Écriture, sa classification, sa terminologie et les régularités de son développement*, în „Cahiers d'histoire mondiale, t. IV, 1957, Neuchâtel, pp. 15-39.

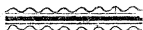
3. Vezi André Vaillant, *L'Alphabet vieux-slave*, pp. 7-31, în „Revue des études slaves”, Paris, 1955, fasc. 1-4, care arată că *Constantin* era un om învățat, cunoscînd ebraica și alfabetele orientale. Alfabetul său avea un scop practic, imediat, acela de a-l îngădui traducerea slavă a *Evangeliei*.

La 28 septembrie 1862, Ministerul Cultelor, prin Al. Odobescu, cere Ministerului de Externe să intervină la consulul Rusiei să se trimită pentru Biblioteca Națională un exemplar din Codex Sinaiticus. Acesta fusese descoperit de curînd de Tischendorf, profesor de teologie la Universitatea din Lipsca. După Odobescu, el era «un nou codicil elinesc din Testamentul Vechi și Nou» și se tipărea atunci la Petersburg, din ordinul țarului, «prin a cărui influență s-a și căpătat de la Monasteriul Muntelui Sinai». El urma să se imprime într-un foarte mic număr de exemplare, care trebuia să se împartă gratuit pe la diferiți suverani și institute la care împăratul va afla de cuviință. «Ar fi de mare necesitate să se afle un exemplar și în Biblioteca Națională», încheie marele prozator și istoric-arheolog.

Ca urmare, la 14 octombrie 1862, Ministerul de Externe cere Consulatului general al Rusiei să intervină la Petersburg, în sensul dorit de Alexandru Odobescu.

Și, în sfîrșit, o informație adiacentă. În urma descoperirii de către B. P. Hasdeu a două manuscrise în limba latină la Universitatea din Moscova, care conțineau: «Descriptio Moldaviae» și «Descriptio antiqui et hodierno status Moldaviae» ale lui Dimitrie Cantemir, în urma corespondenței diplomatice, se trimit agentului diplomatic rus din București.

Acesta face cunoscut că le ține la dispoziția Academiei Romîne, spre a li cercetate «în cancelaria Agenției Imperiale». Ele fuseseră trimise pentru un termen de 3 luni, pe răspunderea personală a agentului diplomatic care era un Offenbach. (T. G. B.).



MANUSCRISELE NEPUBLICATE NU SE RESTITUIE. COLABORATORII SINT RUGAȚI SĂ-ȘI PĂSTREZE COPIE DE PE MANUSCRISELE PE CARE LE TRIMIT REDACȚIEI.

MANUSCRISELE, CĂRȚILE, COMUNICĂRILE OFICIALE ALE EPARHIILOR, REVISTELE PERIODICE, ABONAMENTELE ȘI ORICE FEL DE CORESPONDENȚĂ PRIVITOARE LA REVISTĂ SE TRIMIT PE ADRESA:
EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE ORTODOXĂ,
STR. ANTIM, Nr. 29, RAIONUL N. BALCESCU, BUCUREȘTI,
CU MENȚIUNEA: «PENTRU STUDII TEOLOGICE, — REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMINĂ».
