

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE UNIVERSITARE
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MIȘIUNE ORTODOXĂ
INTR. PATRIARHIEI Nr. 9, RAIONUL N. BALCESCU, BUCUREȘTI

COMITETUL DE REDACȚIE

PREȘEDINTE:

P. F. JUSTINIAN, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române

MEMBRI:

P. C. Diac. N. I. NICOLAESCU, Rectorul Institutului
Teologic de grad Universitar din București

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

P. C. Pr. IOAN G. COMAN, Profesor la Institutul Teo-
logic de grad Universitar din București

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

REDACTOR RESPONSABIL:

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

COLABORATORI

Înalt Prea Sfințitii Mitropoliți și Prea Sfințitii Episcopi ; Prea
Cucernicii Preoți Profesori de la Institutele Teologice Univer-
sitare, 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

Diac. Prof. EMILIAN VASILESCU, Ortodoxia și celelalte religii . . .	3
Pr. magistrand FILARET COSTEA, Sensul bucuriei în viața creștină	30
Magistrand VASILE PRESCURE, As- pectul moral al cultului divin ortodox	53
EMIL VIRTOSU, Transcrierea texte- lor chirilice românești	65
Pr. D. FECIORU, Catalogul manus- criselor din Biblioteca Patriarhiei Române (XIX)	105
NOTE BIBLIOGRAFICE, de : Pr. At. Negoită, Gh. T. Pop, Aug. Bidian, T. G. Bulat, M. G. Popescu, D. Bărbulescu, G. Ț.	121

SERIA II, ANUL XV

Nr. 1—2 IAN. — FEB. 1963

EDITURA INSTITUTULUI
BIBLIC ȘI DE MISIUNE
ORTODOXĂ

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE UNIVERSITARE
DIN PATRIARHIA ROMÎNA

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE ORTODOXA
INTR. PATRIARHIEI Nr. 9, RAIONUL N. BALCESCU, BUCUREȘTI

COMITETUL DE REDACȚIE

PREȘEDINTE:

P. F. JUSTINIAN, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Romîne

MEMBRI:

P. C. Diac. N. I. NICOLAESCU, Rectorul Institutului
Teologic de grad Universitar din București

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

P. C. Pr. IOAN G. COMAN, Profesor la Institutul Teo-
logic de grad Universitar din București

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

REDACTOR RESPONSABIL:

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

COLABORATORI

Înalt Prea Sfințitii Mitropoliți și Prea Sfințitii Episcopi ; Prea
Cucernicii Preoți Profesori de la Institutele Teologice Univer-
sitare, 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

Diac. Prof. EMILIAN VASILESCU, Ortodoxia și celelalte religii . . .	3
Pr. magistrand FILARET COSTEA, Sensul bucuriei în viața creștină	30
Magistrand VASILE PRESCURE, As- pectul moral al cultului divin ortodox	53
EMIL VÎRTOSU, Transcrierea texte- lor chirilice românești	65
Pr. D. FECIORU, Catalogul manus- criselor din Biblioteca Patriarhiei Române (XIX)	105
NOTE BIBLIOGRAFICE, de : Pr. At. Negoită, Gh. T. Pop, Aug. Bidian, T. G. Bulat, M. G. Popescu, D. Bărbulescu, G. Ț.	121

SERIA II, ANUL XV

Nr. 1—2 IAN. — FEB. 1963

EDITURA INSTITUTULUI
BIBLIC ȘI DE MISIUNE
ORTODOXĂ

COMITETUL DE REDACȚIE

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

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

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

Diac. prof. Emilian Vasilescu

ORTODOXIA ȘI CELELALTE RELIGII

Problema raporturilor dintre Ortodoxie și celelalte religii nu este nouă. Ea s-a pus încă din primele veacuri, când Biserica creștină a avut de luptat cu păgânismul. S-a pus de asemenea în evul mediu, când Biserica Ortodoxă a trebuit să țină piept prozelitismului iudaic și musulman și să-și organizeze propriile sale misiuni printre popoarele necreștine de la marginile Imperiului Bizantin. Și nu mai puțin s-a pus această problemă în Bisericile Ortodoxe naționale, datorită, pe de o parte, conviețuirii credincioșilor ortodocși în unele țări cu credincioși ai altor religii : mozaici, musulmani, budiști, pe de altă parte datorită misiunilor întreprinse de Biserica Ortodoxă în unele țări necreștine, ca Japonia, China, Coreea.

Astăzi însă problema raporturilor dintre Ortodoxie și celelalte religii se pune în termeni puțin schimbați și din alte motive decât pe vremuri. Primejdia izbucnirii unui nou război mondial, mai nimicitor decât tot ce a cunoscut istoria pînă acum, face ca religiile lumii să fie solicitate să-și dea contribuția la lupta uriașă ce se desfășoară pe toată suprafața pămîntului pentru pacea, înțelegerea și colaborarea între popoarele lumii. Bisericile Ortodoxe naționale răspund cu elan mereu sporit la această solicitare, arătîndu-se dispuse să-și unească eforturile cu acelea ale celorlalte religii și confesiuni creștine, pentru înlăturarea primejdiei ce amenință pacea lumii și pentru apropierea și colaborarea frățească între toate popoarele. În felul acesta s-a ajuns să se pună din nou și în chip stăruiitor problema raporturilor dintre creștinism și celelalte religii, și, respectiv, dintre Ortodoxie și celelalte religii.

Înțelegem să vorbim însă numai despre raporturile dintre Ortodoxie și celelalte religii, deoarece prea multă vreme s-a făcut confuzie între atitudinea Bisericii Ortodoxe față de religiile cu care ea a venit în contact și comportarea creștinismului occidental, îndeosebi a Bisericii Romano-Catolice, în raporturile sale cu reprezentanții și credincioșii celorlalte religii. Biserica Ortodoxă este nevoită să sufere astăzi, pe nedrept, acuzațiile globale ce se aduc creștinismului sau «civilizației creștine» de către reprezentanții celorlalte religii pentru actele de intoleranță religioasă săvîrșite de-a lungul veacurilor de ramura occidentală a creștinismului. Or tocmai aceasta vrem să dovedim, pe baza cercetărilor făcute de specialiști în istoria Bisericii creștine în general și a civilizației bizantine în special, că Ortodoxia a fost totdeauna tolerantă în raporturile sale cu celelalte religii și că ea n-a

favorizat și nu favorizează duhul neînțelegerii și războirii între indivizi și popoare.

*

Pentru aceasta nu credem că este nevoie să ne oprim îndelung asupra textelor nou-testamentare din care se desprinde spiritul de îngăduință ce caracterizează învățătura evanghelică și din care Ortodoxia s-a inspirat de-a lungul veacurilor¹. De asemenea nu socotim că este cazul să ne extindem asupra literaturii patristice din epoca persecuțiilor religioase îndreptate asupra creștinismului, literatură în care se întâlnesc adesea pledoarii în favoarea toleranței religioase, ca acelea ale lui Tertullian² și Lactanțiu³. Observăm numai că spiritul evanghelic de blîndețe și toleranță, care pătrunsese în lumea greco-romană, și-a găsit expresia în celebrul edict de la Milan (313)⁴. «Ni s-a părut — se spune în acest edict — că era un sistem foarte bun și înțelept de a nu refuza nici unuia dintre supușii noștri, fie el creștin sau adept al unui alt cult, dreptul de a urma religia care îi convine mai bine»⁵. Și, într-adevăr, sub Constantin cel Mare libertatea religioasă a fost respectată. Sub fiii săi însă, creștinismul, devenind religie de stat, iar păgînismul *religio illicita*, lucrurile se schimbă. Legea începe să lovească pe dizidenți, păgîni sau creștini, aplicînd, în anumite împrejurări, pedepse corporale, exil, închisoare. Totuși pînă la Teodosie cel Mare (379—395) se poate vorbi de oarecare toleranță religioasă față de adepții păgînismului. Teodosie însă interzice, printr-o serie de decrete, să se mai aducă sacrificii zeilor, să se mai ghidească viitorul cu ajutorul cercetării măruntaielor victimelor sacrificate, să se mai meargă la templele păgîne etc. Codul Teodosian (cartea a XVII-a) ne-a păstrat cele 21 constituții imperiale menite să distrugă păgînismul și erezia.

1. Un cercetător romano-catolic, care s-a ocupat cu problema toleranței și intoleranței Bisericii în materie de doctrină, spune că «Noul Testament, spre deosebire de Vechiul, este bogat în date ce se pot socoti ca favorabile libertății de conștiință, și prin urmare toleranței». (Mgr. Cristiani, *La tolérance et l'intolérance de l'Eglise en matière doctrinale, depuis les premiers siècles jusqu'à nos jours*, în «Cahiers d'Histoire mondiale», Neuchâtel, Editions de la Baconnière, 1959, vol. V, 1, p. 73).

2. «Băgați de seamă — le spune Tertullian păgînilor — ca să nu fie o crimă de împietate a răpi oamenilor libertatea religioasă și a le interzice alegerea divinității, adică a nu-mi îngădui să cinstesc ceea ce vreau să cinstesc». (*Apologeticum*, XXIV, 6). Iar în altă parte: «Ține de dreptul uman și de dreptul natural ca fiecare să adore ceea ce vrea: religia unui individ nu vatămă nimănui, după cum nici nu este de folos altuia. Nu este firesc a forța religia. Nimeni nu poate fi constrîns să adore ce nu vrea...» (*Ad Scapulam*, C. 2. Citat după Mgr. Cristiani, *op. cit.*, p. 73).

3. «Religia — spune Lactanțiu — este singurul lucru în care libertatea și-a ales sălaș; mai mult ca orice, ea depinde de voință. Nimeni nu poate fi constrîns să adore ceea ce nu vrea». (Migne, P. L., t. VI, col. 1061. Citat după Mgr. Cristiani, *op. cit.*, p. 74).

4. Albert Bayet, *Histoire de la libre pensée*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959, p. 40.

5. Citat după Mgr. Cristiani, *op. cit.*, p. 74.

Trebuie să observăm însă că păgînismul a fost mai puțin persecutat decît erezia, iar edictele împotriva cultului păgîn, deși aspre uneori în litera lor, n-au fost aplicate *ad litteram*. «Se poate susține — spune A. Bouché-Leclercq — că ele (constituțiile) au produs mai multă teamă decît rău, că nici un păgîn n-a fost condamnat numai din cauza religiei»⁶. Și explică, în continuare, că împărații creștini nu puteau să se gîndească în chip serios, chiar și în Orient, să pună în afara legii două treimi din supușii lor. Se întîlnesc chiar demnitari și funcționari publici, filozofi, retori, scriitori, vădit refractari creștinismului. «Deși nici unul dintre împărații noștri n-a torturat pe păgîni și nici n-a încercat să-i constrîngă să se lepede de credința lor — spune Sfîntul Ioan Gură de Aur — de la sine idolatria se stinge și moare, pentru ca puterea adevărului și neputința minciunii să se arate la lumina zilei»⁷.

Amenințările cuprinse în edictele imperiale au putut însă să dea frîu liber pasiunilor populare. Mulțimile, fanatizate, au distrus temple de mare valoare artistică sau renumite prin bibliotecile pe care le conțineau, ca mărețul templu de la Edessa, faimosul Serapeum din Alexandria, templul de la Canope etc. Este desigur de regretat pierderea acestor monumente ale civilizației antice, așa cum este de regretat și fapta criminală săvîrșită de un grup de călugări fanatici din Alexandria, în anul 415, împotriva tinerei și celebrei filozoafe păgîne Hypatia, pe care au răpit-o de pe stradă, au tîrit-o în biserică, au omorît-o și apoi i-au dus cadavrul la locul de supliciu unde l-au ars.

Observăm însă că această faptă criminală, unanim regretată și care a umplut de mînie pe împăratul Teodosie, a dat naștere la multe discuții între istorici, neputîndu-se lămuri pînă acum deplin cauza care a provocat-o și asupra cui cade răspunderea morală a săvîrșirii ei⁸. Tradiția care aruncă responsabilitatea morală a omorîrii Hypatiei asupra lui Ciril, patriarhul Alexandriei, este din sursă păgînă, iar despre populația cosmopolită a Alexandriei istoricul bisericesc Socrate spune că era vestită prin mișcările sale violente⁹. Nici istoricul creștin Sozomen nu găsește vreo scuză pentru această crimă odioasă.

Totuși, fapt este că vîntul intoleranței a suflat în această epocă turbure nu numai în ce privește pe păgîni, ci și în ce privește pe evrei, care au fost privați de unele drepturi¹⁰. De pildă, Constantiu nu în-

6. A. Bouché-Leclercq, *L'intolérance religieuse et la politique*, Paris, E. Flammarion, 1924, p. 333. Cf. J. Pargoire, *L'Eglise byzantine de 527 à 847*, 3-e éd., Paris, J. Gabalda, 1923, p. 13.

7. Citat după A. Bouché-Leclercq, *op. cit.*, p. 334.

8. Aceasta este, cel puțin, concluzia la care ajunge bizantinologul român N. Bănescu în micul său studiu intitulat *O martiră a filozofiei păgîne: Hypatia*, cules în volumul *Chipuri și scene din Bizanț*, Cluj, 1927, p. 5—10.

9. Populația Alexandriei, spunea Socrate, «mai mult decît celelalte populații, e iubită de revolte și cînd mai aîlă și un pretext, ea se dedă la fapte de nesuferit, căci fără sînge nu încetează tumultul». (*Hist. eccl.*, I, VII, cap. 15. Citat după N. Bănescu, *op. cit.*, p. 9).

10. M. V. Levchenko, *Bizance dès origines à 1453*, trad. de Pierre Mabile, Paris, Payot, 1949, p. 36.

găduia ca femeile evreice să se căsătorească cu creștini (an. 339). Mai târziu căsătoriile mixte au fost asimilate cu adulterul (an. 388). Spre sfârșitul veacului al IV-lea împărații căutau să împiedice ca antipatia creștinilor față de evrei să se transforme în persecuții, prădăciuni și masacre. Ei aminteau că «secta iudeilor nu este interzisă de nici o lege» (an. 393), că nu trebuie să fie insultați, nici să li se dea foc la case sau la sinagogi, nici să fie împiedicați de a respecta ziua Sîmbetei, cu condiția ca și ei să se abțină de a jigni pe creștini, de pildă, arzînd imitații ale Sfintei Cruci (an. 408) ¹¹.

Actele de intoleranță religioasă s-au înmulțit însă mai ales începînd din anul 414, cînd sora mai în vîrstă a lui Teodosie al II-lea, Pulheria, a luat frînele conducerii imperiului. În anul 416 se ia dreptul păgînilor de a mai ocupa funcții publice și mai ales nu li se dă dreptul să fie guvernatori de provincii. În 418 se interzice și evreilor de a mai ocupa funcții publice ¹².

Ceva mai târziu, Justinian, voind să restaureze Imperiul Roman și să-l unifice sufletește cu ajutorul credinței creștine, a căutat să pună capăt ultimelor resturi ale păgînismului. Astfel, el a ordonat în anul 529 închiderea faimoasei școli de filozofie de la Atena, care era sprijinul cel mai puternic al păgînismului antic.

Trebuie să notăm însă că școala filozofică de la Atena își pierduse din importanță prin crearea, în veacul al V-lea, sub domnia lui Teodosie al II-lea, a universității din Constantinopole, iar profesorii școlii de filozofie din Atena, care s-au exilat în Persia, fiind bine primiți de regele Chosroes, n-au rămas acolo multă vreme și au revenit în patrie, în urma unei convenții ce a avut loc între Justinian și regele Chosroes. Potrivit acestei convenții, Justinian se angaja să nu-i persecute pe profesori și să nu-i oblige să devină creștini. Împăratul și-a ținut angajamentul și filozofii păgîni și-au petrecut restul vieții în Imperiul Bizantin «în siguranța cea mai deplină» ¹³.

Și pe evrei i-a atins rigoarea legiurilor împăratului Justinian. Dintre aceștia, cei care au avut mai mult de suferit au fost samaritenii, care se răsculaseră sub un «rege» al lor Julian, de fapt un aventurier. Revolta a izbucnit în 529, avînd ca centru orașul Napoli (din Palestina). Răsculații omorau pe preoții creștini, dărîmau bisericile, risipeau moaștele sfinte. Pedepsirea lor a fost cruntă. 20.000 de samariteni au fost vînduți ca sclavi la perși și tot atîția au murit lup-tînd ¹⁴.

Dar, în general, se poate spune că împărații bizantini au avut față de evrei o atitudine cînd de toleranță, cînd de intoleranță, căutînd

11. A. Bouché-Leclercq, *op. cit.*, p. 337.

12. M. V. Levchenko, *op. cit.*, p. 36.

13. A. A. Vasiliev, *Histoire de l'Empire Byzantin*, vol. I, trad. par P. Brodin et A. Bourguina, Paris, 1932, p. 62.

14. M. V. Levchenko, *op. cit.*, p. 37.

să-i convertească la creștinism mai mult prin convingere decât prin constrângere. «Împărații bizantini — spune Louis Bréhier — nu căutau să chinuiască pe evrei, ci să-i boteze»¹⁵. Se poate spune, adaugă acesta, că în toate epocile, începînd din veacul al VII-lea, eforturile pentru a determina pe evrei să îmbrățișeze creștinismul au fost neîntrerupte.

Propaganda creștinilor printre evrei lua adesea forma controverSELOR, a discuțiilor publice. Evreii erau puși în situația de a dovedi adevărul religiei lor sau a primi botezul. Uneori erau organizate astfel de conferințe între episcopi și rabini. S-a păstrat un fel de proces verbal al uneia dintre aceste conferințe, *Trofeele de la Damasc*, în care se reproduce un coloquiul care a avut loc în afara Imperiului între un călugăr și un rabin, sub domnia unui împărat Constantin, care, spune L. Bréhier, ar putea să fie Constantin al IV-lea, pe la 681. S-au ținut, cu acest prilej, patru conferințe, prima secretă iar celelalte în prezența unui numeros public, alcătuit din greci, evrei, musulmani, care interveneau adesea în cursul dezbaterii. Astfel de conferințe contradictorii au fost instituite și de împăratul Vasile Macedoneanul, care oferea de asemenea evreilor care deveneau creștini scutiri de impozite și demnități. Se pare că, pe la 871—875, împăratul Vasile Macedoneanul ar fi reușit să boteze în felul acesta aproape toți evreii din imperiu, dar aceste convertiri nu erau întotdeauna durabile și mulți membri ai clerului creștin le dezaproba. După domnia acestui împărat, Leon al VI-lea și mulți dintre urmașii săi au publicat legi severe împotriva evreilor reveniți la iudaism, «dar în practică se ajunsese la a-i tolera»¹⁶.

Sistemul încercării de a converti pe evrei prin dispute publice s-a continuat în Bizanț pînă la sfîrșit, pînă în veacul al XV-lea. Astfel, autorul unui tratat de alchimie, Pascalis Romanus, transcrie un dialog între un evreu și un creștin, Anastasie Sinaitul. La întrebarea «pentru ce creștinii adoră lemnul crucii»? creștinul răspunde, tot printr-o întrebare, «pentru ce evreii adoră Cartea Legii îmbrăcată în piei de animale?»¹⁷. În veacul al XV-lea, un evreu convertit, devenit călugăr, este părintele spiritual al împăratului Manuel al II-lea și executorul său testamentar (1429). În 1436, însuși împăratul Ioan al VIII-lea stă la discuție cu un evreu, Zenon, care, convins de argumentele împăratului, primește botezul sub numele de Emanuil¹⁸.

Aceste încercări ale bizantinilor de a converti pe evrei la creștinism prin convingere, nu prin constrângere, arată că la Bizanț domnea totuși un duh de toleranță religioasă, care permitea evreilor din Imperiul Bizantin să ducă o viață relativ liniștită, adesea chiar prosperă. Astfel, pe la anul 1000, episcopul Ilie din Nisibe scrie că romeii (bi-

15. Louis Bréhier, *Le monde byzantin*, III, *La civilisation byzantine*, Paris, A. Michel, 1950, p. 304.

16. Idem, *ibidem*, p. 303.

17. *Ibidem*, p. 305.

18. *Ibidem*,

zantinii) admit ca evreii să trăiască pe teritoriul lor, îi protejează, le îngăduie să-și officieze cultul și să construiască sinagogi. Un veac mai târziu, situația evreilor din Imperiul Bizantin pare să fi fost mai puțin bună. Aceștia nu puteau să trăiască în interiorul Constantinopolului, ci numai la Pera, unde poporul de jos îi batjocorea și îi maltrata. Erau circa 1000 de lucrători în mătăsărie sau negustori bogați. Nici unul dintre ei, afară de medicul împăratului, nu avea voie să călătorească¹⁹.

Dar «această ostilitate (față de evrei) — spune L. Bréhier — datează din timpul primei cruciade. Cruciații au fost aceia care au introdus antisemitismul în Bizanț, unde el a fost de altfel îndulcit, unde n-a fost niciodată vorba de expulzări în masă și încă mai puțin de pogromuri»²⁰. Bizantinii se mulțumeau să așeze pe evrei în afara orașelor, ca de pildă la Sparta în veacul al X-lea, și să le ceară impozitul special numit didrahm, care data din epoca romană și care se adăuga la impozitele obișnuite. Încolo îi lăsau în pace. Veniamin de Tudelo (Aben Joanah), plecat din Saragossa (Spania) în anul 1165 ca să viziteze comunitățile lumii iudaice, a fost uimit de prosperitatea cartierelor evreiești bizantine și îndeosebi din Constantinople²¹.

Ba chiar, în epocile tulburi, evreii din Imperiul Bizantin s-au datat la un intens prozelitism. De pildă, în timpul perioadei iconoclaste ei au trimis misionari în afara Imperiului, izbutind să convertească pe Khagan-ul și principalii șefi ai Khazarilor. Aceasta cam pe timpul botezării lui Boris (între 862 și 866). Misionarii evrei au făcut de asemenea prozești în Crimeea și în peninsula Taman, precum și la bulgarii negri și la turcii dunăreni (unguri). În Imperiul însuși au convertit pe valahii din Pind²².

Acest prozelitism iudaic în lăuntrul și în afara Imperiului Bizantin vădește și el spiritul de toleranță religioasă al bizantinilor, în contrast cu comportarea creștinătății occidentale față de evrei. «Evreii au fost mai bine tratați la Bizanț decât în Occident», spune L. Bréhier²³. Cruciații occidentali, de pildă, și cei dinții și cei care le-au urmat, s-au purtat cât se poate de rău cu evreii din Imperiul Bizantin. Astfel, la 6 iulie 1203, flamanzii lui Baudouin, stăpîni pe turnul de la Galata, invadară cartierul evreesc și-i dădură foc²⁴. Bizantinii n-au ajuns decât foarte arareori la astfel de cruzimi și numai din motive politice²⁵. Împărații bizantini aveau nevoie de liniște în imperiu și de forțe unite în lupta cu dușmanii din afară. De aceea nu este de mirare că, de pildă, după războiul dus de Heraclius împotriva perșilor (veac. al VII-lea), se pornesc persecuții împotriva evreilor, care își arătasera sentimentele

19. *Ibidem*, p. 304.

20. *Ibidem*, p. 305.

21. *Ibidem*, p. 310.

22. *Ibidem*, p. 302.

23. *Ibidem*, p. 301.

24. *Ibidem*, p. 304.

25. *Ibidem*, p. 309.

ostile față de Bizanț²⁶. Cu acest prilej mulți dintre evrei au fost omorâți și s-a promulgat un decret prin care devenea obligatorie convertirea lor²⁷.

Dar, în lumina celor spuse mai sus, devin explicabile unele acte de intoleranță ale conducerii de stat bizantine față de evrei și e limpede că aceste acte erau impuse de rațiuni de stat, nu de ura religioasă a bizantinilor împotriva evreilor, ură care n-a existat. «Este de remarcant — spune bizantinologul Steven Runciman — că nu Biserica, ci laicii au fost aceia care au ordonat persecuțiile»²⁸. Iar aceste persecuții, atâtea câte au fost, au fost departe de chinurile pe care le-au îndurat evreii de-a lungul veacurilor în Occident.

*

Același lucru se poate spune și cu privire la comportarea creștinismului răsăritean față de musulmani. În primul rînd, observăm că Imperiul Bizantin a considerat la început islamismul ca un fel de sectă creștină ieșită din arianism, punîndu-l pe același plan cu celelalte secte. Sfîntul Ioan Damaschin, de pildă, care era membru al unei familii saracine și a trăit la curtea musulmană în veacul al VIII-lea, nu vedea în islamism o religie nouă, ci îl considera ca o erezie la fel cu alte erezii precedente. Chiar și Europa occidentală medievală a considerat islamismul ca o sectă creștină înrudită prin dogmele sale cu arianismul²⁹.

În curînd însă bizantinii aveau să-și dea seama că au de-a face cu altceva decît cu o sectă creștină. Dar care a fost atitudinea lor generală față de islamism? A fost, putem spune, o atitudine de largă toleranță, cu totul deosebită de atitudinea intolerantă a Occidentului medieval, care nu visa decît «războaie sfinte» sau «cruciade» împotriva necredincioșilor. Călugărul romano-catolic V. Laurent, bizantinolog și, pe vremuri, membru de onoare al Academiei Romîne (1943), se arată foarte nemulțumit, într-un studiu al său publicat ceva mai de mult, că Imperiul Bizantin a păstrat timp de opt veacuri «o ostilitate hotărîtă și o tragică neînțelegere» față de «războiul sfînt» pe care Imperiul Bizantin trebuia să-l ducă împotriva islamismului³⁰. Iată propriile sale cuvinte: «Creștinătatea medievală, în chip brutal pusă în fața problemei prin apariția islamismului, i-a dat o dublă soluție. Una, negativă, aceea a Bizanțului, refuzînd cu încăpătînire să lupte pentru credința sa; cealaltă, dinamică, aceea a Occidentului, care a găsit în

26. *Ibidem*, p. 310.

27. M. V. Levtchenko, *op. cit.*, p. 122.

28. Steven Runciman, *La civilisation byzantine, 330—1453*, trad. par E. J. Lévy, Paris, Payot, 1934, p. 137.

29. A. A. Vasiliiev, *op. cit.*, vol. I, p. 274. Cf. L. Bréhier, *op. cit.*, vol. III, p. 313.

30. V. Laurent, *L'idée de la guerre sainte et la tradition byzantine*, extras din «Revue historique du sud-est européen», XXIII, Bucarest, 1946, p. 71—98.

aceasta forță de a suplini carența grecilor»³¹. Autorul studiului consideră comportarea bizantinilor ca un «paradox istoric», pe care încercă să-l lămurească.

Studiul călugărului romano-catolic V. Laurent este, desigur, foarte important pentru scopul ce-l urmărim aici, deoarece el scoate în evidență deosebirea fundamentală ce există între Ortodoxie și Romano-Catolicism cu privire la atitudinea față de celelalte religii. Astfel, după ce caută să arate că nici creștinismul primitiv și nici cei mai vechi Părinți ai Bisericii: Origen, Tertullian, Lactanțiu, n-ar fi fost adversari chiar atât de hotărâți ai războiului, cum se spune adesea, V. Laurent își dă osteneala să justifice comportarea creștinismului occidental față de necredincioși, păgâni și eretici. Deși, în principiu, «creștinismul nu iubește războiul», spune el, catolicismul are o «teorie realistă cu privire la război». Cunoaștem, desigur, această teorie, dar ne-am depărta de subiectul nostru dacă am sta s-o analizăm și să-i arătăm lipsa de fundament creștin. După triumful creștinismului asupra păgânismului — continuă Laurent — a fost necesar să se recurgă la arme în Galia, în Italia, în Spania, în Africa, pentru a apăra credința creștină amenințată de «hoardele eretice», iar apoi «întreaga tradiție a Bisericii Occidentale a rămas sub influența acestei dure necesități pe care instituirea regimului feudal, înmulțind la infinit riscurile de conflicte locale, o va scoate în relief din cale afară. Ea va păstra de-a lungul veacurilor o tendință militaristă și, când va fi dobândit hegemonia în Europa, va vedea bucuros în întrebuințarea forței mijlocul voit de Dumnezeu pentru a reprima dezordinea și a garanta pacea»³².

Nici nu se poate mai clar. Rîndurile acestea, scrise de un condeier romano-catolic acum aproape douăzeci de ani, dau la iveală străfundurile istorice și sociale din care se ridică atitudinea actuală a Bisericii Romano-Catolice în problema războiului și a păcii. Căci oricît se străduiește bizantinologul romano-catolic amintit să facă deosebire între «războiul sfînt» al musulmanilor și «războiul sfînt» dus de catolicism în Orient în timpul cruciadelor și în Occident împotriva ereticilor, pînă la urmă este silit să recunoască asemănarea dintre cele două feluri de războaie «sfînte». Deosebirea fundamentală, zice el, este aceea că musulmanii făceau război sfînt pentru convertirea la islamism, în vreme ce catolicismul făcea un astfel de război, promițînd și el mari avantaje spirituale pentru cei care îl duceau, în scopul de a apăra credința creștină amenințată. Deci catolicismul făcea operă de «drep-tate», de «poliție internațională», de «răzbunare a dreptului»³³.

Dar cum se face că Biserica Ortodoxă, atât de puternică în Imperiul Bizantin, și înșiși împărații bizantini, atât de devotați Bisericii și intereselor credinței creștine, nu și-au arogat acest drept de «poliție internațională»? Călugărul catolic nu poate să-și explice atitudinea Bisericii Ortodoxe, a împăraților bizantini și a credincioșilor ortodocși

31. *Ibidem*, p. 72.

32. *Ibidem*, p. 77.

33. *Ibidem*, p. 77—78.

față de islamism decît prin «indolență». Se miră chiar că Bizanțul, care era din toate punctele de vedere indicat pentru o cruciadă în sensul cel mai clasic de luptă armată întreprinsă în scop religios, tocmai acest Bizanț teocratic n-a întreprins cruciade, spre ciuda călugărului romano-catolic, care probabil că n-a înțeles niciodată duhul Ortodoxiei, nici sensul mai profund al civilizației bizantine în general. El regretă că «marele corp spiritualizat care era Imperiul Bizantin» n-a înțeles în nici un moment să facă «război sfînt»³⁴. Afirmățiile unor bizantinologi — este vorba de Ch. Diehl — cum că «Bizanțul a întreprins și urmărit cu multe veacuri înainte de cruciade marea operă care a însuflețit pe cruciați» sau că bizantinii ar fi fost «campioni» în lupta împotriva islamismului sau chiar «salvatori ai creștinătății», afirmațiile de felul acesta sînt considerate de V. Laurent ca «formule în care se reflectă un punct de vedere specific occidental» și care «falsifică realitatea»³⁵. «Nimic — spune el — n-a repugnat atît de mult mentalității bizantine, ca ideea de război sfînt ; nimic n-a intrat atît de puțin în moravurile sale ca obiceiul de a se bate pentru un ideal religios. Un canonist din timpul lui Bonifaciu al VIII-lea observă că ceea ce l-a oprit pe papa să constrîngă și să răpună pe eretici nu a fost lipsa de drept, ci lipsa de putere. La Bizanț, a cărui forță a fost la anumite epoci precumpănitoare, s-a crezut pur și simplu că nu e drept. În zadar teologia oficială prezenta mulțimii, în forum, pe monezi și în cele mai diferite creații ale artei naționale, Crucea ca simbol și cheazășie a victoriei militare (σταυρὸς νικητοῦς) ; în zadar musulmanii fură dezignați chiar de la început ca dușmani de moarte ai Crucii ; semnul sfînt n-a fost dus decît o singură dată pe frontul trupelor împotriva arabilor și dezaprobară publică aruncată asupra acestei unice încercări arată cît de ireductibile erau mentalitățile greacă și latină»³⁶.

El tocmai ceea ce căutam noi să demonstrăm și e bine că o spune tocmai un membru al clerului romano-catolic, care cunoaște atît de bine realitățile bizantine. El recunoaște că grecii nu iubeau islamismul și lucrul acesta este mai mult decît explicabil, dar constată că lipsa de simpatie a grecilor pentru această religie «nu s-a transformat niciodată în doctrină de stat ; ba chiar, nu arareori s-a putut observa la gînditori, juriști, oameni politici și chiar la unii teologi o ușoară toleranță și aproape înțelegere pentru o lume vrăjmașă înverșunată să-i piardă»³⁷.

Într-adevăr se citează, de pildă, cazul patriarhului Fotiu, om cu vederi largi, care a putut să aibă ca prieten un emir, un guvernator mahomedan din Creta. Unul dintre elevii lui Fotiu, Nicolae Misticul, patriarh al Constantinopolului în veacul al X-lea, spune într-o scrisoare către fiul și succesorul emirului, că Fotiu «știa bine că, deși diferența de religie era un obstacol, înțelepciunea, bunătatea și celelalte

34. *Ibidem*, p. 81.

35. *Ibidem*, p. 82.

36. *Ibidem*.

37. *Ibidem*, p. 83.

calități care împodobesc și dau demnitate naturii omenești atrag afecțiunea celor care iubesc lucrurile frumoase ; și pentru aceea, cu toată diferența dintre credințele lor, el iubea pe tatăl dumneavoastră care era înzestrat cu aceste calități»³⁸.

Desigur, teologii bizantini au ajuns să prezinte pe Mahomed ca predecesor al lui Antihrist și unealta lui Satan, dar, spune V. Laurent, «aceste epitete se aruncau după nevoie în toate direcțiile, papei, invadatorilor și chiar coreligionarilor în epocile marilor controverse. Ele n-au ajuns niciodată să creeze o mișcare populară. Singura ură pe care mulțimea grecească a simțit-o și pe care literatura polemică a izbutit s-o întrețină a fost ura împotriva latinilor. Vorbele care se șopteau în ultimele zile ale Constantinopolului : *Mai degrabă turbanul decât tiara sau Mai bine să cădem în mâinile turcilor decât în cele ale francilor*, sînt valabile pentru toate epocile»³⁹.

Trebuie să spunem că recunoașterea acestui adevăr, constatat de toți bizantinologii, face cinste unui reprezentant al romano-catolicismului, deși el nu suflă un cuvînt asupra cauzelor care au dus la această cruntă antipatie a bizantinilor față de frații lor întru credință occidentali. «Sentimentul poporului bizantin pentru Islam — spune V. Laurent — a fost mai mult de indiferență decât de ostilitate. În timp de război, persecuția bîntuia în cele două tabere, dar se liniștea îndată după încheierea păcii. Dușmănia care rămînea în inimi nu era nicidecum comparabilă cu aceea pe care a aprins-o și a întreținut-o polemica antilatină. Dacă Bizanțul ar fi avut gustul războaielor religioase, le-ar fi dus în Vest și nu în Est»⁴⁰. Dar se știe că nu numai «polemica» a aprins și a întreținut antipatia bizantinilor față de latini, ci și manevrele politice ale acestora și zelul lor prozelitist în țările ortodoxe. Apoi, cine nu cunoaște comportarea cruciaților în marea lor aventură în Orientul Ortodox ? «Poziția Imperiului Bizantin în mișcarea cruciată, care era o întreprindere pur vest-europeană, a fost într-adevăr complicată — spune cunoscutul bizantinolog A. A. Vasiliev. În veacul al XI-lea nu exista nici o idee de cruciadă în Bizanț. Problema recuceririi Palestinei era prea abstractă și nu era vitală pentru imperiu. Nu exista vreun antagonism religios față de Islam ; nu existau în Bizanț predicatori pentru o cruciadă. Imperiul de răsărit a fost cu de-a sila încurcat în învâlmășala primei cruciade. Singura dorință a imperiului era să aibă ajutor împotriva amenințării politice din partea turcilor, și aceasta nu avea legătură cu expediția în Palestina... Bizanțul a plătit scump participarea sa forțată la expedițiile vest-europene împotriva Islamului. În 1204 cruciații pun stăpînire pe Constantinopol, îl devastează și întemeiază imperiul latin. Cînd, în 1261, Paleologii recuceresc Constantinopolul, aceștia erau prea slabi pentru a face vreo încercare serioasă de a pune din nou stăpînire pe ceea ce le răpiseră

38. *Nicolai Mystici, Epistola 2.* Migne, P. G., t. III, col. 37. Citat după A. A. Vasiliev, *op. cit.*, vol. I, p. 391.

39. V. Laurent, *op. cit.*, p. 83.

40. *Ibidem*, p. 84.

turcii selgiucizi... În vremea catastrofei finale majoritatea populației era mai potrivnică unirii cu Biserica Romano-Catolică decât contaminării de islamism»⁴¹.

Revenind la problema care ne preocupă, observăm că, oficial, Biserica Ortodoxă menținea anatema împotriva lui Mahomed și este interesant de notat că sinodul bisericesc a considerat ca erezie cererea curioasă adresată Bisericii de împăratul Manuel I Comnen de a ridica această anatemă. În anul 1266, patriarhul Arsenie a fost condamnat și depus din scaun sub acuzarea de a fi admis pe sultanul Jzeddin să se roage alături de el în timpul serviciului divin. În 1279, patriarhul Ioan al XI-lea a fost acuzat că a voit să spurce pe împăratul Mihail al VIII-lea Paleologul, deoarece s-a descoperit că, din întâmplare, pe fundul unei tăvi cu colivă binecuvîntată de patriarh și care urma să fie oferită împăratului era desenat în formă de arabescuri numele lui Mahomed. Nici frecventarea acelorasi stabilimente de băi de către creștini și musulmani nu era îngăduită de opinia publică bizantină, care se temea de orice contact cu necredincioșii⁴². Cînd, pe la 1263, Constantinopolul se umplu de musulmani alungați din Anatolia de presiunea mongolă, mulțimea ortodoxă se strădui să evite orice contact ritual, dar «fără să se gîndească nici măcar un moment să-i convertească cu forța», spune V. Laurent, de la care împrumutăm informațiile de mai sus⁴³. «Nu doară că piosul împărat nu se preocupa de mîntuirea lor, dar îi plăcea să creadă că o va obține prin cea mai nobilă și cea mai pătrunzătoare dintre arme, aceea a dialecticii. Există în această privință o tradiție de la care bizantinii nu s-au abătut niciodată»⁴⁴.

Într-adevăr, am văzut că bizantinii au folosit metoda dialecticii, a discuțiilor în contradictoriu, și față de evrei, pentru a-i converti la creștinism. Aceeași metodă au folosit-o și față de musulmani, fără rezultate apreciabile, desigur. Numărul creștinilor trecuți la islamism a fost mult mai mare decât acela al musulmanilor trecuți la creștinism. Au fost însă și cazuri interesante, ca de pildă acela al unui prinț selgiucid devenit întemeietorul mînăstirii Cutlumuș (Athos) sau acela al lui Axuch, convertit de Alexis Comnen, care a făcut din el servitorul său cel mai de vază⁴⁵. Dar ceea ce vrem să accentuăm este metoda însăși de convertire folosită de bizantini, metodă care nu era nicidecum aceea a forței, ci aceea a convingerii cu ajutorul literaturii apologetice și al discuțiilor publice.

41. A. A. Vasiliev, *Byzantium and Islam*, în *Byzantium, an introduction to east roman civilisation*, edited by Norman H. Baynes and H. St. L. B. Moss, Oxford, Clarendon Press, 1953, p. 322—324.

42. Totuși, patriarhul Arsenie, în veacul al XIII-lea, a dovedit o deosebită lărgime de spirit, permițînd sultanului selgiucid să facă baie în băile ce aparțineau Bisericii. (S. Runciman, *op. cit.*, p. 137).

43. V. Laurent, *op. cit.*, p. 84—85.

44. *Ibidem*, p. 85.

45. L. Bréhier, *op. cit.*, vol. III, p. 313.

Astfel, propaganda creștină printre musulmani începu cu cunoscutul tratat apologetic întocmit, sub domnia marilor Omeiazi, de Sfântul Ioan Damaschin, care cunoștea limba arabă și se servea de un text arab al Coranului. Urmărind mai ales să întărească în credință pe creștinii din diferite regiuni supuse de musulmani dar netrecuți la islamism (Siria, Egipt) și să-i ferească de contaminarea islamică, Sfântul Ioan Damaschin discută în lucrarea sa unele pasaje din Coran, critică noțiunea de predestinație, revelația coranică, obiceiurile cultice și morale ale islamismului. Sub primii Abbasizi, un alt apologet creștin, Abu Qurra, scria și în limba arabă pentru ca lucrările sale să ajungă în mâinile musulmanilor și să ridice în ochii acestora vrednicia creștinilor. Abu Qurra a alcătuit, în limba arabă, o demonstrație generală a credinței creștine și a adus obiecții decisive împotriva admiterii misiunii profetice a lui Mahomed ⁴⁶.

Dar nici arabii nu s-au lăsat mai prejos și astfel a luat naștere o «imensă» ⁴⁷ literatură polemică. Din partea arabilor ofensiva a început trimitându-se lui Mihail al III-lea două tratate, în care se respingea, cu ajutorul principiului cauzalității, ideea existenței unui fiu al lui Dumnezeu, coetern cu El și consubstanțial. Răspunsul din partea creștinilor avea să vină mai ales prin vasta lucrare plină de curtoazie alcătuită de Nichita Bizantinul, lucrare în limba arabă, în care pentru prima dată Coranul era analizat destul de amplu de un creștin ⁴⁸.

Trecem peste alte lucrări polemice, care ar merita, desigur, un studiu special mai dezvoltat, oprindu-ne, în treacăt, numai la principalele manifestări apologetice și polemice de la care bizantinii așteptau convertirea musulmanilor la creștinism ⁴⁹. Astfel, sub Comneni, Eutimiu Zigabenu cuprinde Islamul în *Panoplia* sa, servindu-se de izvoarele anterioare. Lucrarea sa este urmată de istorisirea unei dispute pe care el a avut-o la Melitene cu un arab. Ioan Cantacuzen, după abdicarea sa, adresează unui musulman, Sampatos din Ispahan, patru apologii ale creștinismului și patru discursuri asupra erorilor și minciunilor Coranului. De altfel, în vremea aceasta apologetica creștină devine un simplu exercițiu literar ⁵⁰. Cel din urmă tratat apologetic adresat de bizantini musulmanilor a fost acela pe care Ghenadiu, devenit patriarh al Constantinopolului, l-a scris la cererea lui Mahomed al

46. Armand Abel, *La polémique théologique aux VIII-e et IX-e siècles*, în A. A. Vasilev, *Byzance et les Arabes*, t. I, Bruxelles, Editions de l'Institut de philologie et d'histoire orientales, 1935, p. 423.

47. Idem, *Ibidem*.

48. *Ibidem*, p. 424. Cf. L. Bréhier, *op. cit.*, vol. III, p. 314.

49. O scurtă dar temeinică prezentare a literaturii polemice creștino-musulmane o aflăm în teza de doctorat a P.S. Episcop Antim Nica, *Misionarismul creștin între mahomedani în Orientul Apropiat*, 1939, p. 25—28 și 34—35.

50. L. Bréhier spune că s-ar putea să fie simplă literatură Dialogul pe care Manuel Paleologul pretinde că l-a avut, în timpul captivității sale ca ostatec la Angora, cu gazda sa, un profesor de la o școală teologică musulmană. (*Op. cit.*, vol. III, p. 315).

II-lea, care dorea să aibă lămuriri asupra unor puncte ale religiei creștine ⁵¹.

Așa au înțeles bizantinii să-și împlinească misiunea lor de convertire a musulmanilor la creștinism, prin discuții teologice, nu cu forța. Apostolatul lor intelectual, socotit de romano-catolicul V. Laurent ca o «formă anodină» de misionarism creștin, face cinsto civilizației bizantine și Bisericii Ortodoxe. Călugărul romano-catolic ar fi dorit ca împăratul Vasile I, întemeietorul dinastiei macedonene, să fi convertit cu forța la creștinism pe arabii din Sicilia și din Italia de sud, după ce a cucerit aceste regiuni. Dar acest împărat, «a cărui putere ar fi putut să constrângă nepedepsit pe învinși să îmbrățișeze creștinismul... în loc să recurgă la sabie, a dat această sarcină celei mai bune pene a timpului, Nichita de Bizanț», cum am arătat mai sus. Și astfel, «fanatismul sălbatec al Islamului n-a putut să trezească în masa bizantină nici un contra-fanatism» ⁵².

Reprezentanții cei mai tipici ai acestei stări de spirit sînt cronicarii, spune în continuare V. Laurent. Aceștia afirmă desigur că Mahomed este un *fals profet*, dar nu se impacientau prea mult de primejdia religioasă a islamismului. «Istoriografia greacă, în ansamblul ei, n-a manifestat decît un interes foarte restrîns pentru o problemă care n-a încetat un moment să fie capitală pentru națiune. Expansiunea politică a arabilor și a turcilor nu i-a apărut sub lumina profesională» ⁵³.

Nici în literatura epică bizantină, literatură «de esență emina-mente populară», V. Laurent nu găsește fanatismul religios la bizantini. «Pe frontierele orientale — spune el — creștinii și musulmanii trăiau în stare de alarmă neconținută. Războiul de hărțuială și incursii pe care ei îl duceau unii împotriva celorlalți întreținea de ambele părți o efervescență proprie izbucnirii unei psihoze de război sfînt. De partea arabă sau turcă luptătorii se exercitau la luptă gîndindu-se la ajutorul lui Allah și calculînd prada de război. Bizantinii, în apărare ca și în atac, nu cereau nici un stimulent sentimentului religios» ⁵⁴. «Ba chiar, pare să se fi stabilit, cel puțin în zona creștină și în parte desigur și în cea islamică, o întrepătrundere curioasă de moravuri și de sentimente care cu siguranță a prevenit sau a ucis orice psihoză de război sfînt» ⁵⁵. Lucrul acesta se poate vedea limpede în literatura epică bizantină, în acele epopei provinciale ai căror eroi, ca de pildă Diogenis Acritas, întruchipează gloria militară arabo-bizantină de la mijlocu veacului al X-lea. Acest erou nu apare nicidecum în poemele care exaltă vitejile lui ca un mare dușman al religiei islamice, deși diversele ediții ale acestor poeme trădează o redactare clericală. În aceste poeme, «atacurile împotriva religiei musulmane sînt negliabile»,

51. Idem, *ibidem*.

52. V. Laurent, *op. cit.*, p. 86.

53. Idem, *ibidem*.

54. *Ibidem*, p. 87.

55. *Ibidem*, p. 87, nota 1.

spune V. Laurent și citează următoarele cuvinte ale celui mai bun cunoscător al acestor poeme de vitejie orientale, H. Grégoire : «*Dacă ceva pare absent în Diogenis, este spiritul de cruciadă, fanatismul antimusulman*». «Or — spune în continuare V. Laurent — dacă acesta (fanatismul antimusulman) ar fi frământat vreodată trupul națiunii, el s-ar fi refugiat cu siguranță și ar fi prosperat acolo unde ar fi găsit un teren de fermentație ideală»⁵⁶.

Înceind prima parte a expunerii sale, V. Laurent constată «absența unei tradiții de război sfânt la Bizanț, în dublul sens de război ofensiv pentru a converti lumea sau de război fie de apărare fie preventiv pentru a se feri de loviturile necredincioșilor»⁵⁷. El recunoaște că «ar fi totuși exagerat de pretinde că n-au fost, de-a lungul istoriei sale milenare, încercări de adaptare la mentalitatea arabă sau latină, chiar și vreo mișcare spontană și locală, dictată de o credință pe cât de arzătoare pe atât de vie», dar aceste cazuri sînt izolate, «accidentale», nu formează regula. «Lupta se dădea în general pentru apărarea imperiului, nu pentru apărarea credinței»⁵⁸.

V. Laurent citează numai două cazuri în care Bizanțul a angajat sau a protejat adevărata cruciadă, dar în ambele dăți cruciada a luat o altă întorsătură sau n-a izbutit. Este vorba, într-unul din cazuri, de încercarea lui Mihail al VIII-lea Paleologul, care în 1275 a acceptat să-și unească forțele cu cele ale latinilor într-o cruciadă împotriva islamismului, lucru care de altfel nu s-a întîmplat, iar V. Laurent recunoaște că «această raliere la ideologia occidentală era fapta unui singur om sau cel mult a unei echipe convertite sincer sau raliat în interes la catolicism»⁵⁹. «Cruciada proiectată — spune el — n-ar fi antrenat masele», care și-au arătat rezerva din primul moment față de acest «proiect fantastic de restaurare națională». Iar dacă cruciada s-ar fi realizat, ea s-ar fi izbit de aceea ce V. Laurent numește o «veche prejudecată» a bizantinilor, anume aceea de a nu socoti ca sfinți pe cei care au căzut pe cîmpul de luptă împotriva necredincioșilor, adică a musulmanilor.

Într-adevăr, de această «veche prejudecată» a bizantinilor s-a izbit împăratul Nichifor Focas, care a cerut Bisericii să onoreze cu titlul de martiri pe cei care căzuseră morți în lupta împotriva musulmanilor. «O astfel de măsură — spune V. Laurent — echivalînd cu o canonizare, ar fi atîșat ardoarea trupelor foarte credincioase și ar fi dat campaniei din Siria caracterul de război sfânt în plină accepție a cuvîntului»⁶⁰. Patriarhul Poliect însă n-a voit să audă de o astfel de măsură și, convocînd sinodul, nu numai că a respins cererea împăratului, dar a și reamintit că asupra celor care au omorît în războaiele apasă oprobriul public, indiferent de cauza pentru care au luptat.

56. *Ibidem*, p. 87.

57. *Ibidem*, p. 88.

58. *Ibidem*.

59. *Ibidem*, p. 89—90.

60. *Ibidem*, p. 90.

«Omucidul voluntar — spune pe bună dreptate V. Laurent — a fost totdeauna la Bizanț pasibil de amendă și de pedepse variabile antrenînd uneori în chip excepțional răspunderea colectivă a unui grup sau a unui clan. Legislatorul nu admitea nici măcar excepția, cel puțin pentru clerici, în cazul de legitimă apărare»⁶¹. Și da ca pildă cazul unui mitropolit condamnat și depus din scaun pentru că omorise un turc care se aruncase asupra lui cu spada în mîină. De asemenea, menționează cazul unui preot din Capadocia, care, văzînd biserica în care slujea asaltată de un grup de sarazini, părăsi altarul, puse mîina pe o joardă și se luptă pînă ce dușmanul o luă la fugă. Episcopul depuse din treaptă pe preot, iar acesta, de indignare, se făcu musulman, se înrolă în armata arabă și reveni să jefuiască ținutul pe care înainte îl apăraseră⁶².

Iată și un alt caz similar, relatat tot de V. Laurent și care dovedește cît de puternică era tradiția ortodoxă care nu îngăduia sub nici o formă omorul săvîrșit de un cleric. Astfel, la începutul veacului al XIV-lea, cînd turcii pustiau cîmpia Brussei în Bitinia, un călugăr, venit din capitală, adună țărani, se puse în fruntea lor și curăți regiunea de bandele de jefuitori. Patriarhul și episcopul locului îl pedepsiră disciplinar după ce îl rechemară. Dar jafurile reîncepură și deveniră încă mai crunte, încît împăratul Andronic al II-lea însuși, cu de la sine putere, puse spada sa în mîina călugărului și astfel izbuti să aducă liniștea în acea regiune. «De altfel — spune V. Laurent — în acele vremuri grele, în fața primejdiei care era pretutindeni, populația rurală nu putea adesea să aibă nădejde decît la inițiativele clerului local; astfel autoritatea bisericească pare să fi slăbit ceva din rigoarea sa, neinsistînd prea mult, în unele cazuri flagrante, cu aplicarea pedepselor canonice»⁶³. Așa a fost cazul cu mitropolitul Filadelfiei, ultima cetățuie care mai rămăsese bizantinilor în interiorul Anatoliei. Acest episcop n-a apărut numai cetatea sa episcopală pe vremea unui asediu rămas faimos, ci s-a substituit strategului regional și a condus lupta ca șef suprem de armată. Din pricina împrejurărilor excepționale, sinodul, fără să aprobe comportarea sa, nu i-a aplicat sancțiuni. Dar, «în astfel de ocazii — precizează V. Laurent — nu este totuși nicidecum vorba de război împotriva necredincioșilor, nici de apărare a credinței și încă mai puțin de a pune pe altare pe cei care mor în aceste împrejurări. Căci, dacă se tolerează sub Paleologi ca persoane consacrate lui Dumnezeu, preoți sau călugări, să meargă la luptă sub presiunea necesității, teologii continuă să considere ca monstruoasă și superstiție stupidă teoria după care soldatul mort apărîndu-și credința merge drept în rai. Istoricii care după veacul al X-lea au amintit pretențioasa cerere a lui Nichifor Focas n-au neglijat nici ei să critice îndrăzneala și aproape impietatea acestei cereri»⁶⁴.

61. *Ibidem*, p. 91.

62. *Ibidem*.

63. *Ibidem*.

64. *Ibidem*, p. 92.

Ceea ce-l miră însă foarte mult pe călugărul romano-catolic V. Laurent este faptul că, în veacul al XIV-lea, susținătorul cel mai hotărât al acestei teze bizantine este un catolic, Demetrius Cidones, care, «hrănit cu doctrina tomistă, ar fi trebuit să acționeze în sensul latin al cruciadei. Respingînd teoria martiriului, el ruina în mod practic principiul însuși al războiului sfînt sau cel puțin elementul care, în ochii mulțimii, consacra noblețea și marea atracția unui astfel de război». «Exemplul său — conchide V. Laurent — subliniază, dacă se poate, incapacitatea radicală în care tradiția națională s-a aflat pînă la urmă de a-și reinnoi și de a-și adapta mentalitatea»⁶⁵. Adică de a face și Biserica Ortodoxă război sfînt ca musulmanii și ca romano-catolicii, care de-a lungul veacurilor au făcut atît de multe războaie ce numai «sfînte» n-au fost.

*

Cum se poate explica «inertă morală» care a făcut pe bizantini să nu-și schimbe mentalitatea și să nu iubească războiul sfînt? Prima explicație care se oferă spiritului lui V. Laurent este «tradiționalismul rigid» al bizantinilor și, mai precis, al Bisericii Ortodoxe. «Tocmai această grijă de conservatism exagerat a făcut-o incapabilă să sesizeze ceea ce teoria cruciadei aducea ca util și urgent pentru apărarea creștinătății»⁶⁶. Această afirmație prea categorică și, în fond, nedreaptă este îndulcită de călugărul asumpționist printr-o altă afirmație, cum că atitudinea Bisericii Ortodoxe în această chestiune a fost impusă de un canon al Sfîntului Vasile cel Mare redactat astfel: «*În ce privește omorurile săvîrșite în război, Părinții noștri nu le puneau în numărul omorurilor, voind, mi se pare, să ierte pe cei care luptaseră pentru înțelepciune și pietate. Poate ar fi bine de sfătuit să fie oprîți de la împărțășanie, numai pe timp de trei ani, ca neavînd mîinile curate*»⁶⁷. «Acesta este textul care a servit la respingerea cererii lui Nichifor Focas și care mai multe secole mai tîrziu părea încă hotărîtor istoricilor și canoniștilor. El a aruncat cu siguranță discreditul asupra meșteșugului militar la Bizanț...»⁶⁸, spune mai departe V. Laurent, voind, desigur, prin astfel de afirmații, să arunce vina înfrîngerii bizantinilor de către musulmani numai asupra bizantinilor înșiși și a Bisericii lor, dar trecînd în umbră eroismul armatei bizantine și comportarea detestabilă a occidentalilor în aceste vremuri grele pentru creștinătatea răsăriteană. Călugărul romano-catolic nu găsește pînă la urmă altă explicație a refuzului ortodocșilor de a face război sfînt împotriva musulmanilor decît aceea a unei «incurabile indolențe», a «unui fel

65. *Ibidem*.

66. *Ibidem*, p. 93.

67. S. *Basilii epistol.* cl. XXXVIII, 13. Migne, P. G., t. XXXII, col. 681 B. C. (V. Laurent, *op. cit.*, p. 93).

68. *Ibidem*.

de neputințe spirituale», care a dus la această «veșnică renunțare în fața realității celei mai critice»⁶⁹.

Dar cine nu cunoaște felul cum au răspuns occidentalii la cererile din ce în ce mai insistente și pînă la urmă chiar disperate ale bizantinilor de a primi ajutor frățesc din partea creștinătății occidentale? Se știe că în tot acest timp de grele încercări, pentru Imperiul Bizantin și pentru Biserica Ortodoxă, occidentalii nu s-au gîndit decît la supunerea «schismaticilor» din Orient și la expansiunea puterii politice occidentale. Dacă latinii ar fi fost mînați spre Răsărit de sentimente curat religioase și frățești față de Biserică bizantină, bizantinii ar fi simțit desigur acest lucru și, poate, istoria Evului Mediu ar fi putut fi scrisă cu totul altfel și mai spre cinstea occidentalilor. Cruciadele întreprinse de occidentali n-au fost decît o mare nenorocire pentru Imperiul Bizantin, care nu avea nevoie de ele, ci de ajutor frățesc efec-tiv în lupta sa de apărare împotriva invaziei musulmanilor. Pe primii cruciați, cum am arătat mai sus, nu i-a chemat împăratul Bizanțului, Alexios, care era pe punctul de a curăți cuiburile de turci de pe țărmul asiatic unde aceștia se vîrșiseră. Occidentul era «mereu văzut cu neîncredere», deoarece de acolo «venea mai multă primejdie decît ajutor»⁷⁰. Principii occidentali, porniți în aventura cruciadelor, erau «oaspeți nedoriți»⁷¹ pentru bizantini, și aceasta în așa măsură încît, într-adevăr, bizantinii preferau turbanul musulman tiarei romane. Așa se explică faptul, ciudat pentru cine cunoaște realitățile istorice, că bizantinii se înțelegeau mai bine cu necreștinii, cu musulmanii, decît cu frații lor occidentali. «În timp de război — spune S. Runciman — sentimentele puteau să se înfierbînte și persecuția domnea de ambele părți, dar, în general, relațiile între Bizanț și Islam se compară favorabil cu cele între Bizanț și Roma»⁷².

Și astfel motivele pentru care Biserica Ortodoxă n-a dus «război sfînt total și neîndurat», singură sau împreună cu latinii, împotriva islamismului trebuie căutate în altă parte decît în «conservatismul», «indolența» sau «neputința spirituală» a bizantinilor, cum face călugărul romano-catolic V. Laurent; ele trebuie căutate în structura civilizației bizantine însăși și în bogata și autentică ei spiritualitate creștină; mai bine zis, în duhul specific irenic al doctrinei, moralei și cultului Bisericii Ortodoxe. Istoria Bizanțului, a acelu Bizanț plin de strălucire și îmbibat de ce a avut mai bun străvechea civilizație grecească, este încă și astăzi, ca pe vremea lui Ch. Diehl, «destul de rău cunoscută și puțin uitată»⁷³, iar «Biserica bizantină n-a fost tratată cu dragoste de către istorici»⁷⁴. Se uită prea adesea cît de civilizată era Imperiul Bizantin într-o vreme în care în Occident domnea încă bar-

69. *Ibidem*, p. 96.

70. N. Iorga, *Histoire de la vie byzantine*, III, București, 1934, p. 4.

71. *Idem*, *Ibidem*, p. 5.

72. S. Runciman, *op. cit.*, p. 137.

73. Ch. Diehl, *Histoire de l'Empire Byzantin*, Paris, A. Picard, 1924, p. 220.

74. S. Runciman, *op. cit.*, p. 135.

baria și cât de delicată sufletește a putut să fie această civilizație întemeiată pe cultura clasică grecească și pătrunsă de duh creștin. «Dintr-o civilizație păgînă, atinsă de decadentă și incapabilă să se reînnoiască, Bizanțul a făcut o civilizație creștină, într-un sens mai umană și răspunzînd mai bine nevoilor unei conștiințe mai exigente. Și în vreme ce a asigurat elenismului primitiv această continuitate în tradiție, pentru care continuitatea limbii grecești a fost în același timp simbolul și cel mai bun instrument, Bizanțul a adăugat la aceasta, în cugetare și în artă, roadele îndelungatei sale atingeri cu Orientul Persan și cu Orientul musulman»⁷⁵. Bizantinii erau, desigur, conștienți de superioritatea civilizației lor și nu puteau privi decît cu ochi răi brutalitatea principilor occidentali, care se erijau în apărători ai creștinătății, vînd în fond posesiuni teritoriale în Orient sau pur și simplu o bogată pradă de război. Așa că adevărații apărători ai creștinătății au fost tot bizantinii, cum spune Ch. Diehl, care consideră că Imperiul Bizantin a fost «timp de veacuri, campionul creștinătății împotriva Islamului, apărătorul civilizației împotriva barbariei, educatorul Orientului slav, după ce făcuse să se simtă influența sa pînă în Occident»⁷⁶. Dar lupta creștinismului bizantin n-a luat, n-a putut lua forma unui «război sfînt», cum ar fi dorit călugărul V. Laurent, ci, cum am văzut, aceea a unui apostolat intelectual, așa cum a procedat Imperiul Bizantin și față de toți ceilalți necreștini de la marginile imperiului, cărora le-a trimis misionari pregătiți în școli speciale, nu «cruciați» sau hoarde de călugări înarmați, așa cum s-a întîmplat în Occident. Mgr. Cristiani este nevoit să recunoască faptul că «nefericitul precedent» creat de Carol cel Mare de a boteza forțat păgînii învinși de el a fost imitat în «convertirea slavilor din sud, a prusienilor, a finlandezilor, a lituanienilor. «Se va da atunci — zice el — numele glorios de *cruciadă* unor expediții războinice, menite să aducă pe păgîni la credință»⁷⁷. Bizantinii aveau, dimpotrivă, acea «conștiință a unei aristocrații a spiritului»⁷⁸, la care credem că a voit să se refere și V. Laurent cînd și-a încheiat studiul de care ne-am ocupat mai sus cu următoarele cuvinte foarte semnificative pentru spiritul Bisericii Ortodoxe: «Delicatețea sa excesivă a avut oroare, are neconținut oroare (de războiul sfînt) și de aceea a lăsat și lasă încă pe seama lui Dumnezeu ca să-l facă»⁷⁹. Această «delicatețe excesivă» concordă însă mult mai bine cu spiritul și litera Sfintei Evanghelii, decît «războiul sfînt, total și neîndurător», pe care V. Laurent regretă că nu l-au dus bizantinii împotriva musulmanilor. Bizantinii au evanghelizat Armenia prin Sfîntul Grigorie Ilu-

75. Paul Lemerle, *Histoire de Byzance*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948, p. 127.

76. Ch. Diehl, *op. cit.*, p. 219.

77. Mgr. Cristiani, *op. cit.*, p. 78. Acesta citează un caz petrecut în 1227, cînd o armată de 20.000 de oameni, condusă de episcopul Albert de Riga, a pus stăpînire pe insula Oesel, în Baltică, ai cărei locuitori, pentru a se salva, au cerut botezul.

78. N. Iorga, *L'homme byzantin*, conférence donnée à L'Université de Leyde, în vol. *Etudes byzantines*, I, p. 325.

79. V. Laurent, *op. cit.*, vol. III, p. 295.

minătorul, Abisinia prin Frumentius, ținuturile goților prin Ulfila, lumea slavilor prin Sfinții Constantin și Chiril, nu prin «războaie sfinte».

S-ar putea obiecta, desigur, comportarea bizantinilor față de pavlicieni, athingani, bogomili, secte religioase care rezultau din contactul creștinismului cu vechile religii orientale și care își fac apariția în Imperiul Bizantin începînd din veacul al IX-lea. Aceste secte religioase ale mazdeismului și ale creștinismului în același timp au fost într-adevăr persecutate de bizantini, dar nu pentru motive religioase, ci pentru că se dedau la o propagandă «îndrăzneată»⁸⁰ împotriva orînduirilor de stat. «Adeptii bogomilismului — citim într-o lucrare relativ recentă — mergeau prin sate să predice, în numele Domnului, revoluția. Mesajul lor era vesel: nici o autoritate supremă, nici o disciplină. Vasalul este dezlegat de jurămînt, supusul e eliberat de datoria de ascultare, contribuabilul este eliberat de impozit, condamnatul iertat de pedeapsă. Totul pe lumea aceasta este îngăduit, chiar și furtul. Sînt demonice numai superioritatea individuală și manifestările ei»⁸¹. «Bogomilii — spune și un alt bizantinolog — predicau nesupunerea față de stat... Ei susțineau că toate lucrurile cîrnii, inclusiv munca, ascultarea față de autorități și procrearea de copii, erau de asemenea păcate. Ei au pus o problemă de care trebuia să se țină cont. Alexios I găsi chiar un cuib de bogomili în capitală; el a judecat și a executat pe căpeteniile acestuia cu o asprime scuzabilă»⁸². Și totuși, sub Manuel Comnen, doctrina bogomilică era propovăduită de călugărul Nifon⁸³.

Dar, în general, Imperiul Bizantin și Biserica Ortodoxă au arătat un mult mai înalt grad de toleranță decît Europa occidentală. Și aceasta nu numai față de credincioșii altor religii, socotiți pe vremea aceea ca necredincioși, ci chiar și față de eterodocși, împotriva cărora creștinismul occidental a reacționat cu o violență mai mult decît regretabilă, instituind acea Inchiziție de tristă amintire. Iată ce spune în această privință cunoscutul bizantinolog H. Grégoire: «Politica celor mai mulți dintre împărații din veacurile al V-lea și al VI-lea este o politică de toleranță și de conciliere față de eterodocși». Și, «de pe vremea persecutării ultimilor păgîni rămași pînă la măsurile aspre luate împotriva sectanților pavlicieni și a monofiziților armeni — măsuri care în veacul al IX-lea slăbeau rezistența față de turcii selgiucizi — sînt numeroase cazuri în care vedem pe împărați subordonînd apărarea sectară a ortodoxiei considerațiilor politice și umanitare»⁸⁴.

80. L. Bréhier, *op. cit.*, vol. III, p. 295.

81. René Guerdan, *L'oro di Bisanzio. Splendore e misere di un impero*, trad. di Aldo Colesella, Milano, Massimo, 1957, p. 83.

82. S. Runciman, *op. cit.*, p. 123. Cf. L. Bréhier, *op. cit.*, vol. III, p. 295—297.

83. A. A. Vasiliev, *Histoire de l'Empire Byzantin*, vol. II, p. 126.

84. Henri Grégoire, *The Byzantine Church*, in *Byzantium, an introduction to east roman civilization*, edited by Norman H. Baynes and H. St. L. B. Moss, Oxford, Clarendon Press, 1953, p. 131. Cf. Georges Cronț, *La lutte contre l'hérésie en Orient jusqu'au IX-e siècle. Pères, conciles, empereurs*. Paris, Les éditions Domat-Montchrestien, 1933, în special p. 37, 77, 191—197.

H. Grégoire aduce cuvenitul omagiu «tradiției liberale»⁸⁵ a Bisericii Ortodoxe și în ce privește metodele sale misionare și mai ales adoptării de către Biserica Ortodoxă a limbii slave pentru uzul convertiților săi slavi, «fapt important» și constatat de toți istoricii ca avînd consecințe fericite pentru răspîndirea culturii bizantine în țările slave devenite creștine. Și se pot aduce numeroase alte dovezi pentru «lărgimea de spirit»⁸⁶, «toleranța»⁸⁷, «suplețea»⁸⁸ de care au dat dovadă conducătorii Bisericii Ortodoxe în raporturile lor cu reprezentanții altor religii, cu eterodocșii și cu oamenii de știință⁸⁹. Ne vom mulțumi însă numai să menționăm, în continuare, cîteva fapte semnificative din istoria Bizanțului după căderea Constantinopolului.

Astfel, cercetătorii constată că, după 1453, «toleranța cea mai largă înconjură pe șeful «romeilor». Mahomed al II-lea (cuceritorul Constantinopolului) fu văzut oprindu-și calul înaintea bisericii, intrînd în paraclis la dreapta skevophylakion-ului și discutînd cu învățatul Ghenadiu «școlarul» asupra diferenței dintre cele două religii; el puse să se redacteze acea mărturisire de credință pe care Pașa de la Berrhoe, Ahmed, primi ordin să o traducă în limba turcă. Nu o dată patriarhul fu primit de stăpînul «păgîn» al Constantinopolului⁹⁰. În veacul al XVI-lea, «raporturile cu turcii erau pătrunse de un sentiment de conviețuire prietenească, unul dintre patriarhi fiind fostul profesor al sultanului Ahmed. Chiar Marele Vizir Sokoli fu văzut vizitînd bisericile grecești însoțit de cei doi nepoți ai săi»⁹¹. Tot în veacul al XVI-lea, un alt patriarh își datora situația faptului că fusese profesorul sultanului Mahomed al III-lea⁹². În veacul al XVIII-lea, «Constantinopolul trăia încă o viață intens creștină. La Paști, timp de trei zile, ca în epoca bizantină, corporațiile, cu blănarii și măcelarii în frunte, dansau pe străzi în sunetul viorilor și beau pentru învierea lui Hristos. Se trimeteau, pentru obținerea confirmării acestui privilegiu, două mii de ouă roșii prin protosinghelul Marei Biserici și sultanul își lua partea sa din ele. La Patriarhie se cobora în curte pentru a da semna-

85. *Op. cit.*, p. 118, Cf. S. Runciman, *Byzantium and the Slaves*, în *Byzantium*, p. 367—368.

86. Ch. Diehl, *Histoire du moyen âge*, t. III, *Le monde oriental de 395 à 1081* (Histoire générale sous la dir. de G. Glotz), Paris, Les Presses Univ. de France, 1936, p. 289.

87. B. Grékov, *La culture de la Russie de Kiev*, trad. par R. Radov, Moscou, Ed. en langues étrangères, 1947, p. 51.

88. S. Runciman, *La civilisation byzantine*, p. 141.

89. Biserica Ortodoxă, spune J. W. Draper, fost profesor la Universitatea din New York, «n-a luat niciodată atitudine de vrăjmașă a științei; dimpotrivă, ea a primit-o totdeauna bine și a arătat respect față de adevăr ori de unde ar fi venit. Ori de cîte ori i s-a părut că descoperirile științei contravin dogmelor revelate, ea a așteptat în tăcere ca timpul să-i aducă explicațiile mulțumitoare și împăciuitoare, care rareori i-au lipsit. Ce fericire pentru civilizația modernă, dacă Biserica Romană ar fi urmat această cale înțeleaptă!» (*Les conflits de la science et de la religion* X-e éd., Paris, F. Alcan, 1900, p. VIII).

90. N. Iorga, *Byzance après Byzance*, București, 1935, p. 81

91. Idem, *ibidem*, p. 95.

92. Idem, *ibidem*, p. 100.

lul ca jocurile să înceapă. Corporațiile amintite veneau să ia binecuvântarea șefului Bisericii înainte de a-și începe petrecerile, la care luau parte, de altfel, ca spectatori, celelalte confesiuni și turcii de asemenea. Uneori, se zicea — aici vorbește Daponte — Vizirul însuși venea în-cognito și chiar împăratul. Și, astfel, pornind de la sărbătoarea romeilor, celelalte națiuni benchetuiau și ele, și era la Constantinopole o singură veselie comună și o sărbătoare, în cele trei zile»⁹³.

*

După cum se vede, cu toate momentele grele prin care a avut adesea de trecut Biserica Ortodoxă după căderea Constantinopolului⁹⁴, totuși s-a putut ajunge la raporturi pașnice între reprezentanții creștinismului și islamismului, și aceasta datorită, desigur, în mare măsură, spiritului de toleranță religioasă de care a dat dovadă Biserica Ortodoxă de-a lungul veacurilor. Și lucrurile s-au întâmplat așa nu numai în limitele vechiului Imperiu Bizantin, ci și în toate țările ortodoxe care au preluat zestrea spirituală a Bizanțului. În vechea Rusie, de pildă, deși poporul rus a avut de suferit de pe urma tătarilor, nu se poate vorbi de vreun sentiment de ură religioasă împotriva acestora. Adevărații dușmani religioși ai vechilor ruși au fost tot «papistașii», ca pe vremea bizantinilor. «După jignirile aduse de atacurile catolicismului pe vremea răscoalelor și uzurpațiilor — spune N. Iorga — ortodoxia, devenind intransigentă, bănuind orice acțiune, cumpănind orice cuvânt, nu vede nici un alt dușman decît în «papistași». Păgînul nu o interesează așa de mult. În toată lungă serie a luptelor cu tătarii niciodată un sentiment de ură religioasă, element de fanatism răzbu-nător nu s-a adaus la simple antagonisme dinastice și ciocniri cu caracter exclusiv politic»⁹⁵.

Și la noi în țară, spiritul de largă toleranță religioasă al Bisericii Bizantine și-a dat roadele, putîndu-se vorbi pe bună dreptate despre poporul român ca de un popor blînd, ospitalier și îngăduitor față de toate religiile și sectele creștine de pe teritoriul patriei sale. Străbunii noștri, spune B. P. Hașdeu, «n-au cunoscut niciodată convulsiiunile bigotismului, n-au persecutat niciodată pe cei de altă credință»⁹⁶. Și tot Hașdeu aduce mărturia lui George Reichersdorff, ambasadorul austriac de la curtea lui Petru Rareș, care zicea : «Sînt aici diverse secte, diverse genuri de religii și neamuri, ruteni, poloni, sîrbi, armeni, bulgari, tătari, nu mai puțin și sași din Transilvania, locuind pe ici pe

93. Idem, *ibidem*, p. 229.

94. Deși stăpînitorii turci au lăsat liber cultul ortodox, totuși ei au transformat în moschei jumătate din bisericile capitalei. (A. A. Vasiliev, *Histoire de l'Empire Byzantin*, vol. II, p. 375).

95. N. Iorga, *Scurtă istorie a slavilor răsăriteni. Rusia și Polonia*, București, 1919, p. 67.

96. B. P. Hașdeu, *Istoria toleranței religioase în România*, ed. a II-a, București, 1868, p. 22—23.

colea sub sceptrul domnului moldovenesc, care toți întrebunțează fără a se certa feluri de feluri de ceremonii și de dogme, avînd fiecare sectă sau națiune deplină libertate de a urma propriile sale rituri și obiceiuri...»⁹⁷. De asemenea, în veacul al XVIII-lea, în epoca fanarioților, călugărul raguzan Raicevich spunea: «Fiecare sectă și religie e tolerată de a-și exercita cultul său fără nici o împiedicare. În Țara Românească se află mai multe mînăstiri de Franciscani Observanți, care depind de episcopul de Nicopole din Bulgaria. În București este o biserică luterană și o sinagogă evreiască. În Moldova, fiind prea numeroși, israeliții obținură permisiunea de a avea mai multe temple...»⁹⁸.

Și cultul musulman, care ne interesează îndeosebi aici, s-a bucurat de o deplină libertate în Țările Românești, iar dacă sînt documente din veacurile al XV-lea și al XVI-lea din care reiese că nu se îngăduia turcilor să-și facă geamii în Țările Românești, apoi aceasta se datorește unor motive politice, nu religioase. Numai turcii nu aveau voie să-și clădească locașuri de cult în aceste țări, nu musulmanii în general. Înainte de căderea Constantinopolului, cînd osmanliii nu se păreau a fi destul de periculoși, «mulțimea lor — spune B. P. Hașdeu — umplea România fără cea mai mică piedică din partea străbunilor noștri»⁹⁹. Pe la 1454, un martor ocular povestea că a găsit piețele Țării Românești tot atît de pline de turci ca și de romîni: «in als grosser menig als dy Walachen selbst...»¹⁰⁰. Un hrisov din veacul al XVI-lea arată familia turcului Hanza stăpînind din străbuni satul Aninoasa din apropiere de Tîrgoviște. În Moldova erau constatate în veacul al XVI-lea, de străinii care ne-au vizitat țara, colonii de tătari musulmani. În veacul al XVII-lea, în afară de tătari colonizați, apar în armatele moldovene patru, poate chiar mai multe regimente sau capitanaturi de «lipcani», veniți din Polonia (Lituania) din pricina prigoanei pornită împotriva lor în 1609 de Sigismund al III-lea, «bigot din școala iezuiților»¹⁰¹. În vremurile mai noi, un exemplu viu grăitor de toleranță a romînilor față de credincioșii islamici este conviețuirea pașnică și prietenească a creștinilor și musulmanilor în Dobrogea.

Un singur caz de intoleranță religioasă este semnalat de cronicarii romîni, dar și în acest caz nu este vorba de așa numiții «păgîni», ci de eterodocșii armeni, așezați de multă vreme și în număr destul de mare în tîrgurile Moldovei. Ei căpătaseră chiar dreptul de a avea o episcopie la Suceava. Împotriva lor s-a dezlănțuit o prigoană la 1551 din porunca domnului Moldovei Ștefan Rareș, care le dărîmă bisericile și le închise preoții. «Pe armeni — spune cronicarul — pe unii de bună voie, cu juruințe și cu daruri împlîndu-i, pe alții cu sila i-a

97. *Chorographia Moldaviae*, p. 50. La B. P. Hașdeu, *op. cit.*, p. 90.

98. *Observationi intorno la Valacchia e Moldavia*, Napoli, 1788, p. 245—246. La B. P. Hașdeu, *op. cit.*, p. 91.

99. *Op. cit.*, p. 54.

100. In *Archiv des Vereins für Siebenbürg. Landes-Kunde*, N. F., t. 2, p. 163. La B. P. Hașdeu, *op. cit.*, p. 54.

101. B. P. Hașdeu, *op. cit.*, p. 57.

botezatu»¹⁰². Cauza acestei prigoane, «unică în istoria Moldovei»¹⁰³, pare să fi fost mai degrabă dorința domnului și a unora dintre boieri de a pune mâna pe bogățiile adunate de negustorii armeni în Moldova, decît intoleranța religioasă; intoleranța de care străbunii noștri n-au dat dovadă nici chiar față de romano-catolici, care numai frățește nu s-au purtat față de «schismaticii» de pe meleagurile noastre.

Nu este, desigur, locul să intrăm aici mai în amănuntele istoriei raporturilor dintre Ortodoxie și celelalte confesiuni creștine, pentru a scoate încă mai bine în evidență duhul de toleranță religioasă de care este străbătută Biserica Ortodoxă. Totuși unele amănunte din istoria raporturilor dintre Ortodoxie și Romano-Catolicism la noi în țară ar putea arunca o vie lumină asupra diferenței profunde de mentalitate ce există între creștinismul răsăritean și cel occidental. Iată ce spun în această privință specialiștii în istoria epocii feudale din Țările Românești: «Cîrmuirea din Țara Romînească și Moldova a arătat totdeauna o largă toleranță religioasă, necăutînd să silească pe catolici să treacă la religia ortodoxă, după pilda purtării cîrmuirii catolice din alte țări față de populația ortodoxă. În schimb catolicii încearcă să cîștige de partea lor pe unii dintre domni și boieri de seamă ai țării»¹⁰⁴, ca de pildă pe Lațcu Vodă al Moldovei, care la 1370 a trecut la catolicism. «Toleranța religioasă a romînilor pentru toate religiile în general — spunea ceva mai de mult și B. P. Hașdeu — era atît de absolută, încît, fără a face înșiși propagandă altora, ei permiteau tuturor celor de altă credință de a-și mări numărul prozelitorilor, convertindu-se unii pe alții. Astfel, pe cînd protestanții din Moldova deveneau catolici, fără nici un semn de displăcere din partea străbunilor noștri, catolicii din Țara Romînească, vice-versa, deveneau protestanți și ar fi putut deveni chiar musulmani, fără ca romîni să le fi arătat cea mai mică părere de rău de a nu-i vedea mai bine intrînd în sînul ortodoxismului. În Moldova catolicii convergeau pe husiți, în Țara Romînească luteranii convergeau pe catolici, iar străbunii noștri priveau în ambele cazuri cu sînge rece la aceste lupte de teologie, fără să le treacă măcar prin cugetare de a converti ei pe aceia ce mînceau pe pămîntul nostru pîinea și sarea romînească»¹⁰⁵.

Într-adevăr, toleranța religioasă a romînilor față de catolicism s-a arătat încă din veacul al XIV-lea, de la 1369, cînd era domn al Țării Romînești Vladislav, și cu atît mai mult în veacul al XV-lea, cînd Alexandru cel Bun, deși pios ortodox, era «un protector declarat al catolicismului»¹⁰⁶, ca și Vlad Dracul. Alexandru cel Bun clădea temple

102. Ureche, t. I, p. 174. Citat de B. P. Hașdeu, *op. cit.*, p. 62.

103. V. Costăchel, P. P. Panaitescu, A. Cazacu, *Viața feudală în Țara Romînească și Moldova* (sec. XIV—XVII), București, Editura științifică, 1957, p. 460—461. Este mai puțin verosimilă explicația pe care o dă B. P. Hașdeu, acestui act de fanatism religios. (*Op. cit.*, p. 62).

104. V. Costăchel etc., *op. cit.*, p. 460.

105. B. P. Hașdeu, *op. cit.*, p. 30—31.

106. Idem, *ibidem*, p. 38.

catolice alături de biserici românești, iar Vlad Dracul recunoștea preoților papistași aceleași drepturi și aceeași considerație de care se bucura clerul nostru național¹⁰⁷. Și este interesantă observația lui B. P. Hașdeu, că tocmai în timpul când Vlad Dracul se afla la Nüremberg, în 1431, de unde a dat hrisovul prin care asimila clerul catolic cu cel ortodox, împăratul Sigismund se ocupa cu oragnizarea unei imense persecuții sistematice împotriva sectei husiților¹⁰⁸. În veacul al XVI-lea, piosul domn Neagoe Vodă, deși adânc ortodox, nu era nicidecum fanatic sau bigot. Un cronicar contemporan cu el spune că Neagoe Vodă a dăruit cu multă generozitate și fără alegere tuturor bisericilor «și nu numai creștinilor fu bun, ci și păgînilor»¹⁰⁹. În veacul al XVII-lea catolicismul se bucura în Moldova și în Țara Românească «nu numai de libertatea religioasă cea mai absolută, ci încă de mai multe privilegii excepționale, precum, bunăoară, de o jurisdicție canonică independentă, de unele imunități fiscale și de alte prerogative pe care nu poate să le acorde astăzi nici chiar legislația statelor din Occident»¹¹⁰. Și, în continuare, B. P. Hașdeu dă două exemple viu grăitoare de toleranță religioasă din partea clerului superior ortodox român și de cumplită ură confesională din partea unui cleric romano-catolic din Țara Românească¹¹¹.

107. Idem, *ibidem*, p. 39—40.

108. *Ibidem*, p. 40.

109. *Arhiva istorică a României*, t. 1, part. 1, p. 147. Citat după B. P. Hașdeu, *op. cit.*, p. 42.

110. B. P. Hașdeu, *op. cit.*, p. 47.

111. Astfel, el istorisește cum, în a doua jumătate a veacului al XVII-lea, mai mulți catolici din Moldova, trecînd din diferite motive la Ortodoxie, vicarul papal se adresă personal mitropolitului Dosoftei, «cel mai ilustru părinte al Bisericii romîne», și către ceilalți patru episcopi diecezani, care l-au primit și ei «cu cea mai mare afabilitate», eliberîndu-i un act în virtutea căruia era permis tuturor catolicilor ce trecuseră la Ortodoxie să se reîntoarcă la Catholicism fără nici o teamă de administrația laică și bisericească a țării. Iată înseși cuvintele arhiepiscopului catolic, Petru Parchevici, din 1670: «Accessimus Metropolitanum Provinciae et Diocesanos Episcopos Schismaticos Valachicos, rem serio proponendo, obtinimus ab omnibus favorabiles literas, ut si qui ex nostris velint ad pristinum Catholicorum statum redire, possint et valeant...» (*Kurz, Magazin*, t. 2, p. 70. B. P. Hașdeu, *op. cit.*, p. 48). «Desfidem — spune B. P. Hașdeu — de a descoperi ceva analog în analele celorlalte popoare: făcut-au vreodată astfel catolicii pentru protestanți? muscalii sau grecii pentru papistași? musulmanii pentru creștini? suniții pentru șiiți? o sectă reformată pentru vreo altă sectă? Noi unii în zadar ne zgîndărim memoria spre a găsi măcar un singur exemplu de o abnegație religioasă atît de sublimă!» (p. 48). Ba, dimpotrivă, găsește un impresionant exemplu de intoleranță confesională din partea unui preot romano-catolic. Tocmai în timpul când clerul ortodox român autoriza pe cei reveniți la Ortodoxie să se întoarcă la ritul occidental, dacă aceasta le este voia, tocmai în acel timp, adică pe la 1670, iată ce scria într-o situație identică un preot romano-catolic stabilit în Țara Românească: «O romîncă din Cîmpulung, măritată după un catolic, primise religia bărbatului său; murînd însă acesta, ea redeveni ortodoxă dimpreună cu doi fii ai săi. O Doamne! dacă ar fi în puterea mea, pe niște asemenea ființe, eu le-aș biciui cu cruzime pe piața publică, le-aș stigmatiza cu semnul infamiei perpetue și le-aș forța să se întoarcă în sînul bisericii mele». (*Relatio de statu Valachiae*, în Engel, *Geschichte d. Walachey*, p. 116. La B. P. Hașdeu, *op. cit.*, p. 48). «Ce enormă diferență între singerosul limbaj al acestui fanatic din Europa cea civilizată și între dulceața eminentemente evanghelică a mitropolitului și a episcopilor din barbara Romînie!...» spune B. P. Hașdeu (p. 48).

Chiar străini care ne-au vizitat țara în veacul nostru au remarcat toleranța religioasă a românilor, văzînd dovada acestei toleranțe în faptul că totdeauna cînd o sectă religioasă era persecutată în vreuna din țările care înconjură România, și-au găsit refugiu pe teritoriul ospitalier al acestei țări.

Într-adevăr, evreii alungați în veacurile trecute din Rusia și Austria, armenii persecutați de turci, unele secte religioase rusești devenite indezirabile au găsit la noi în țară o largă înțelegere și toleranță religioasă din partea poporului român. Faptele acestea sînt însă bine cunoscute istoricește și nu este nevoie să insistăm. S-a făcut de mult dovada că poporul român este «unul din neamurile cele mai ospitaliere și mai sensibile la nenorocirea altora»¹¹². Odinioară, vorbind despre mînăstirile Moldovei, Dimitrie Cantemir observa că ele sînt atît de ospitaliere, încît primesc nu numai pe ortodocși, ci pe oricine, fie el iudeu, turc sau armean¹¹³. «Această omenie — spune colegul nostru, P.C. Preot Prof. Ioan G. Coman — e, la noi, identică... cu Ortodoxia»¹¹⁴. De aceea se poate vorbi de un «umanism al ortodoxiei romînești», umanism care este «omenos și generos, ca Iisus Hristos însuși»¹¹⁵.

*

Drept concluzie a celor spuse mai sus, putem afirma că Ortodoxia a avut și are o comportare de largă toleranță față de toate religiile, deși cuvîntul însuși «toleranță» nu spune exact ceea ce trebuie și, mai ales nu se potrivește cu duhul Ortodoxiei. Expresia «toleranță religioasă» este de origine occidentală și o folosim pentru că a intrat în vorbirea comună, dar ea «contrazice învățătura fundamentală creștină despre iubire»¹¹⁶ și de aceea ar trebui să dispară din vocabularul literaturii religioase universale. Căci raporturile dintre diferitele societăți religioase nu mai sînt, în general, sau mai bine zis n-ar mai trebui să fie acelea de societăți religioase sau culte «tolerante» și societăți sau culte religioase «tolerate», ci raporturi de egalitate în drepturi și datorii, de conviețuire pașnică și de colaborare frățească în strădania pentru realizarea marilor idealuri morale cuprinse în învățătura tuturor religiilor.

Biserica Ortodoxă a făcut dovada că, în afară de epocile tulburi, ca de pildă aceea de trecere de la păgînism la creștinism, cînd s-au înregistrat unele acte de intoleranță religioasă din partea credincioșilor

112. Pr. Ioan G. Coman, *Umanismul Ortodoxiei Romînești*, București, 1948, p. 40.

113. Dimitrie Cantemir, *Descriptio Moldaviae*, Pars III, cap. III, p. 148. Apud I. G. Coman, *op. cit.*, p. 41.

114. *Op. cit.*, p. 41.

115. *Ibidem*, p. 40.

116. Nicodim Milaș, *Dreptul bisericesc oriental*, trad. rom., București, 1915, p. 592.

ei, a manifestat totdeauna o deosebită îngăduință în raporturile sale cu celelalte religii, spre deosebire de creștinătatea occidentală, care și-a făcut o tristă faimă prin Inchiziția sa și prin războaiele și cruciadele sale.

De aceea socotim ca nedreaptă învinuirea de intoleranță religioasă ce se aduce creștinismului în general și deci și Ortodoxiei de către reprezentanții religiilor necreștine, cărora misionarii creștini occidentali le-au prezentat creștinismul însuși «într-o formă unilaterală, occidentală»¹¹⁷. Biserica Ortodoxă a păstrat mesajul evanghelic în puritatea sa și, pe cât i-au îngăduit împrejurările istorice, a imprimat civilizației bizantine și civilizațiilor moștenitoare ale zestrei spirituale bizantine un duh de dragoste, de blîndețe, de pace și de bună învoire, care le caracterizează. Biserica Ortodoxă a fost ostilă de-a lungul veacurilor oricărei idei de «război sfînt» împotriva necredincioșilor și nu a considerat că este datoria sa ca să creștineze cu forța pe evrei, musulmani, slavi etc. Misiunile ortodoxe mai vechi trimise de bizantini s-au deosebit de cele occidentale prin îngăduința lor față de convertiți, cărora le-au oficiat slujbele religioase în limba lor, iar față de evrei, musulmani și alți credincioși ai altor religii Biserica Ortodoxă a folosit, cum am arătat, arma cuvîntului și a adevărului creștin, nu războiul «sfînt» și «neîndurat» pe care l-ar fi dorit bizantinologul romano-catolic V. Laurent. De aceea, într-o lucrare recentă a unui reprezentant al culturii indiene¹¹⁸, în care sînt date pe față samavolnicile săvîrșite de misiunile occidentale în țările asiatice, nici măcar nu sînt amintite misiunile ortodoxe care au activat în duhul blîndeții în cîteva dintre principalele țări ale Asiei.

Și dacă în trecut Biserica Ortodoxă a avut o astfel de comportare față de celelalte religii, cu atît mai mult ea este dispusă astăzi să trateze cu toată bunăvoința toate problemele interreligioase și chiar să întindă o mînă frățească de colaborare reprezentanților tuturor religiilor¹¹⁹. Cu prilejul memorabilei Conferințe a tuturor Bisericilor și Asociațiilor religioase din U.R.S.S. pentru apărarea păcii în lume, ținută la Zagorsk între 9 și 12 mai 1952, Prea Fericitul Melchisedec, Patriarhul-Catolicos al Georgiei, a exprimat dezideratul de a se organiza un mare Congres Mondial al reprezentanților tuturor comunităților religioase din lume, care să discute problema păcii în lumea în-

117. Ernst Benz, *Der Friedensgedanke in der Gegenwärtigen Auseinandersetzung zwischen Buddhismus and Christentum in Asien*, în *Eranos-Jahrbuch*, 1958, Band XXVII, «Mensch und Frieden», hrsgg. von Olga Fröhe-Kapteyn, Zürich, Rhein-Verlag, 1959, p. 378.

118. K. M. Panikkar, *L'Asie et la domination occidentale du XV-e siècle à nos jours*, trad. de l'anglais par Paule et Ernest Bolo, Paris, Editions du Seuil, 1957.

119. Vezi E. Vasilescu, *Religiile lumii și solidaritatea umană*, în rev. «Ortodoxia», an. XIII, nr. 3, iulie-sept. 1961, p. 464—474.

treagă¹²⁰. Desigur că un astfel de Congres, dacă s-ar putea realiza, ar fi de un imens folos pentru cunoașterea reprezentanților diferitelor religii între ei și pentru stabilirea punților de legături frățești ce trebuie să existe între adoratorii de pretutindeni ai lui Dumnezeu. Iar faptul că o astfel de propunere a venit din partea unui reprezentant al Bisericii creștine răsăritene vădește, o dată mai mult, duhul irenic al creștinismului răsăritean, care trece dincolo de marginile creștinismului, îmbrățișînd în aceeași dragoste pe credincioșii tuturor religiilor. Pornind de la convingerea că «adevărata religie trebuie să fie pusă în slujba intereselor superioare ale omenirii»¹²¹, căpeteniile Bisericilor Ortodoxe naționale sînt dispuse oricînd să-și unească eforturile cu cele ale reprezentanților tuturor religiilor și confesiunilor creștine, pentru salvarea omenirii de cataclismul ce o amenință și pentru a aduce astfel Dumnezeului tuturor religiilor cel mai plăcut omagiu ce I se cuvine



120. *Conférence de toutes les Eglises et Associations religieuses de l'U.R.S.S. pour le défense de la paix dans le monde. Zagorsk, Troitsé Serguiéva Lavra, 9—12 mai 1952 (Documents). Editions du Patriarcat de Moscou, 1952, p. 111.*

121. † Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Romîne, *Apostolat social, VI. In slujba Bisericii și a Patriei. Pilde și indemnuri pentru cler.* București, 1958, p. 12.

SENSUL BUCURIEI ÎN VIAȚA CREȘTINĂ *

I. *Noțiunea, necesitatea și importanța bucuriei.* Omul tinde spre bucurie așa cum floarea tinde spre soare și așa precum tot ceea ce exprimă viața tinde spre climatul îmbietor, care dă posibilitatea de realizare a tuturor virtualităților ce stau la baza acestei vieți. În acest sens larg, bucuria este fericita stare, care ia naștere din dezvoltarea și deplinătatea vieții în procesul de realizare a tuturor tendințelor și năzuințelor care stau la baza ei. Viața, manifestându-se pe un întreit plan: vegetal, animal și uman, nu este exclus să se vorbească despre o «bucurie a vieții» pe fiecare dintre aceste planuri ale ei. Prin aceasta nu ne-am îndepărtat cu nimic de cuprinsul cugetării creștine. Dimpotrivă, cugetarea creștină afirmă ca scop imediat al creației: bucuria și fericirea tuturor creaturilor prin participarea lor la bunătatea și perfecțiunea Creatorului¹. «Pentru că Bunul și Prea Bunul Dumnezeu — zice Sf. Ioan Damaschin — nu s-a mulțumit cu contemplarea Lui proprie, ci prin mulțimea bunătăților Sale a binevoit ca să facă ceva care să primească binefacerile Sale și să se împărtășească din bunătatea Lui. Aduce de la neexistență la existență și creează universul, atît pe cele văzute, cît și pe cele nevăzute și pe om...»². Pentru acest fapt, după imaginea lui Dionisie Pseudo-Areopagitul, toate năzuiesc spre bunătatea, perfecțiunea, bucuria și fericirea Binelui suprem, căci toate au venit din El și se întorc în El. Cele spirituale prin rațiune, animalele prin sensibilitate, plantele prin puterea vegetativă, iar cele fără viață prin însuși faptul că există.

În lumina acestei concepții creștine, toate făpturile, îndeosebi cele ce exprimă viața, participă la «bucuria vieții», atunci cînd au climatul necesar realizării tuturor tendințelor care stau la baza acestei vieți.

Despre bucurie, însă, în sensul ei adevărat, se poate vorbi numai întrucît o legăm de persoana omenească. Bucuria este o necesitate de prim ordin a vieții omenești. Ea este pentru om ceea ce este lumina pentru plantă. Nici o manifestare omenească nu se poate îndeplini fără bucurie. Ea este un ajutor neprețuit al sănătății sufletești și trupești, atît în ceea ce privește menținerea și întărirea acestei sănătăți, cît și în refacerea și dobîndirea ei. Medicina ca și educația se folosesc de o pedagogie specială, cu ajutorul căreia se însuflă seninătatea și nădejdea spre mai bine în sufletul pacientului sau al subiectului de educat.

* Lucrare de seminar pentru titlul de magistr, întocmită sub îndrumarea P. C. Diacon Prof. Orest Bucevski, care a dat și avizul să fie publicată.

1. *Mărturisirea Ortodoxă*, I, 8.

2. *Dogmatica*, trad. rom., p. 59.

Posibilitatea de însănătoșire³ a bolnavului e dată de starea lui sufletească, privind bucuria și nădejdea, că el poate ajunge sănătos; iar posibilitatea de educație⁴ este dată de încrederea și bucuria pe care educatorul știe să o imprime în sufletul copilului și al tînărului, formîndu-i convingerea că el are puteri și capacități pozitive prin care poate ajunge un caracter puternic și o personalitate morală frumoasă. Pe măsura aplicării acestei elementare legi pedagogice, se pot face adevărate minuni în însănătoșirea sufletească și trupească a omului. «Bucuria, fiziologic și psihologic vorbind, are aceleași efecte ca și o gimnastică bine înțeleasă. Ea dilată plămîni, ușurează mișcările inimii; ea are aproape aceeași influență pe care aerul curat de munte o are asupra unei constituții slăbite. Ea îmbunătățește toată ființa noastră; ea îndepărtează bolile noastre și poate chiar să înlătore o tulburare deja amenințătoare. Ea joacă, în ființa fizică și morală, rolul ozonului»⁵.

Ținînd seamă de această importanță și necesitatea bucuriei pentru viața omului, Sf. Scriptură a Vechiului Testament învață: «Nu lăsa întristării sufletul tău și nu te chinui cu prea multă purtare de grijă, *veselia inimii, dă viață omului și voioșia lui îi prelungește zilele*. Îmbunează sufletul tău și ogoiește inima ta și gonește întristarea departe de tine, căci întristarea a ucis pe mulți și nu e bună la nimic» (Iisus Sirah XXX, 21—23).

Bucuria își arată binefacerile sale și în orice activitate omenească. Ea mărește energiile și capacitățile ființei umane, dînd elan și forță necesară oricărei activități susținute și creatoare. Rolul mare al bucuriei în manifestarea vieții omenești rezultă din faptul că ea este legată de latura afectivă a sufletului. După cercetările psihologiei, afectivitatea are o mare importanță în viața sufletească a persoanei umane. «Aceasta se poate înțelege în sensul că nu există stare psihică fără sentiment... orice proces intelectual sau motor este învăluit de sentiment...»⁶. «Sentimentele — zice un cercetător — sînt preludii ale acțiunilor; ele alimentează visurile și planurile noastre de acțiune... deoarece toate mobilele acțiunilor noastre au un substrat afectiv»⁷. Același este rolul sentimentului în legătură cu ideea. «Nu, ideea prin ea însăși — zice J. Payot — nu-i o forță. Ar fi o forță dacă ar fi singură în conștiință. Dar fiindcă se găsește în conflict cu stările afective, este silită să împrumute de la sentiment puterea care-i lipsește, spre a putea lupta»⁸.

Așadar, rolul mare și necesitatea imperioasă a bucuriei în viața omenească este dată de apartenența ei la cîmpul afectivității, care

3. De văzut valoroasa lucrare a Prof. Dr. Dubois, *Psihonevrozele și tratamentul lor moral*, trad. rom., Buc., f. a.

4. Jean Marie-Guyau, *Educație și ereditate*, trad. rom., București, 1916, p. 28 sq.

5. Mgr. Keppler, *Vers la joie*, traduit de l'allemand par E. Paris, Paris, 1910, p. 5.

6. V. Pavelcu, *Funcția afectivității*, p. 21, cit. după Pr. I. Opriș, *Moralitatea ca...*, în «Rev. Teol.», 3—4/1947, p. 159.

7. *Idem*, *ibidem*, p. 40, la I. Opriș, *art. cit.*, p. 160.

8. J. Payot, *Educația voinței*, București, f. an, p. 55.

are o mare influență în viața sufletească. Dar emoția sau sentimentul se desfășoară între doi poli ai afectivității : plăcerea și durerea, seninătatea și neliniștea (tulburarea). Bucuria ar forma întreg cîmpul afectivității îndreptat în spre plăcere și seninătate, care la rîndul lor iau naștere din satisfacerea unor tendințe native sau manifestări esențiale ale vieții sufletești și trupești. Lipsa de satisfacere a acestor nevoi vitale ale ființei umane se concretizează în neliniște, frămîntare sau chiar și durere.

Bucuria, în lumina acestor considerații psihologice, s-ar putea defini ca deplinătatea, liniștea, seninătatea și mulțumirea sufletească și trupească, rezultată din procesul de realizare a tendințelor native ale ființei omenesti, sau, mai concret «dispoziția sufletească cîștigată în urma dobîndirii sau posesiunii unui bun oarecare»⁹.

Așa cum există bunuri și valori biologice (bunăstare fizică, viçoare, sănătate), bunuri materiale și culturale sau bunuri și valori moral-religioase, tot așa în viața creștinului vom avea bucurii și plăceri fizice (trupești), bucurii sufletești (spirituale) și bucurii duhovnicești. Bucuriile naturale, adică trupești și sufletești, izvoresc din satisfacerea măsurată și lipsită de implicația egoismului a năzuințelor sau trebuințelor trupești și sufletești. Astfel, viața aceasta este pentru credincios o nesecată grădină din care poate recolta neîncetat : bucuriile familiei, bucuriile prieteniei, bucuriile artistice, bucuriile naturii etc., și pînă la satisfacțiile care le dau simțurile noastre. Bucuriile duhovnicești izvoresc din comuniunea credinței, a rugăciunii și a dragostei cu Dumnezeu. Ne bucurăm de iubirea lui Dumnezeu, de bunătatea și milostivirea lui, de înfierea noastră harică, de asemănarea cu El prin desăvîrșirea noastră moral duhovnicească.

Dar, dacă bucuriile duhovnicești sînt cele mai proprii Evangheliei și vieții creștine, oare bucuriile naturale sînt ele neglijate sau chiar disprețuite de religia creștină ? Iată o întrebare la care vom răspunde în cele ce urmează, căutînd să precizăm raportul moralei creștine față

9. Diac. Prof. O. Bucevschi, *Spicuri din ale noastre*, în rev. «Glasul Bisericii», nr. 12/1957. p. 849 ; Cf. și *Dictionnaire encyclopédique de la Théol. Catholique*, publié par les soins du Dr. Wetzer..., Paris, 1869, tom. III, p. 196.

Cuvîntul bucurie are în limba romînă aproape același cuprins cu cuvîntul fericire, deși acesta din urmă pare a fi mai larg și mai cuprinzător. El exprimă o stare sufletească de seninătate, de mulțumire, de bună dispoziție, legată de posesiunea sau dobîndirea unui bun oarecare, prin care se satisface o trebuință a ființei umane. Cu cît valoarea obiectului sau bunului dorit este mai mare, cu atît și bucuria devine mai mare. În acest sens larg, natura bucuriei este indiferentă sub raport moral. Bunul dorit poate să fie cîștigat și folosit în chip rău, imoral și atunci și bucuria devine rea. De aceea, spre a cuprinde în cuvîntul bucurie un sens înalt, moral, de obicei, se specifică «bucuria adevărată» sau «bucurie veșnică».

Limba franceză are pe lângă cuvîntul joie, și bonheur și pe béatitude. Acesta din urmă indică, în sensul său cel mai general, posesiunea binelui suprem, de creatura dotată cu inteligență și voie liberă. El derivă din traducerea grecescului μαχαρις cu latinescul beatitudo, indicînd prin el fericirea din cealaltă lume. Cuvintele joie și bonheur se referă la tot ceea ce face bucurie și fericire, fie că e vorba de binele suprem sau de un bun oarecare. Cf. A. Gardeil, *Béatitude*, în *Dictionnaire de Théol. Cath.*, Tom. II, Paris, 1923, col. 497 și col. 987.

de bucuriile vieții și prin aceasta, încercînd să formăm un cadru prin care să putem vedea fața de lumină a lui Iisus Hristos și a Evangheliei Sale. În acest scop, vom examina atitudinea Mîntuitorului Iisus Hristos, exprimată în viața și învățătura Sa, față de tot ceea ce e izvor și prilej de desfătare omenească și creștinească.

EVANGHELIA CREȘTINĂ — EVANGHELIA BUCURIEI

În istoria Bisericii creștine, adesea au apărut opinii și curente teologice, precum și orientări greșite în viața credincioșilor, care, avînd reazemul unor învățături exagerate ale ascezei creștine, cît și al unor vieți de asceți creștini, interpretate unilateral, au văzut în Evanghelie o învățatură care ne cheamă la indiferență, dispreț și luptă față de trup și față de lume în general, ca fiind realități trecătoare și prilejuitoare de ispită, cădere și păcat. În același timp, Evanghelia ar avea menirea să îndrume pe credincioși spre a-și concentra toată atenția și dragostea spre suflet și spre viața cea nepieritoare a Împărăției lui Dumnezeu. De aci, falsă concluzie: trupul și bucuriile lui sînt dușmanii sufletului și ai mîntuirii lui, iar lumea și bucuriile cele vremelnice și trecătoare sînt dușmanii lumii spirituale și ai bucuriei și fericirii veșnice. Astfel se denaturează și se întunecă adevărul creștin, lăsînd impresia că Evanghelia neagă și tăgăduiește viața și bucuriile vieții pe care le trăim în trup și în lume, insufliînd credinciosului o viață posomorită, sumbră, fără vlagă și bucurie omenească.

Intemeiată pe izvoarele Descoperirii dumnezeiești, Biserica Ortodoxă a combătut întotdeauna asemenea denaturări. În Sf. Scriptură a Vechiului Testament se întilnește neîncetat cuvîntul bucurie. Limba ebraică, după cercetările unor specialiști în această problemă, deși săracă în cuvinte în comparație cu limbile clasice sau moderne, nu are mai puțin de 12 verbe pentru a reda noțiunile: a se bucura, a fi vesel¹⁰. Cu toate că Vechiul Testament era epoca în care concepția unui Dumnezeu atotputernic și Drept judecător imprimă o atmosferă de frică credincioșilor poporului evreesc, totuși această teamă și frică nu excludea cu totul bucuria. De fapt, Vechiul Testament era epoca nădejdiilor mesianice, prin care frica se unea cu bucuria unor vremuri fericite, așa încît psalmistul putea să zică: «Slujiți Domnului cu frică și bucurați-vă întru El cu cutremur» (II, 11), sau: «Frica numelui tău îmi varsă bucurie în inima mea» (Ps. LXXXV, 11).

Noul Testament, însă, a devenit epoca în care, desăvîrșindu-se concepția despre Dumnezeu ca Tată, Atotbun și Atotiubitor, descoperit nouă în Mîntuitorul Iisus Hristos, s-a desăvîrșit și legătura și simțămîntul bucuriei, prin care credincioșii devin fii ai lui Dumnezeu și frați întreolaltă. În cuprinsul Noului Testament, cuvîntul χαρά (bucurie) se întilnește nu mai puțin de 54 de ori, fără să se mai pună la

10. A. Wünsche, *Die Freude in den Schriften des Alten Bundes*, p. 105, la Keppler, *op. cit.*, p. 102.

socoteală numirile înrudite ale aceleiași familii de cuvinte, cum este cuvîntul χαίρειν ce se întîlnește atît de des în salutările epistolare¹¹.

Însuși cuvîntul *Evanghelie* înseamnă *veste bună*, care are menirea de a ne bucura cu atît mai mult cu cît ea este adusă credincioșilor, nu prin intermediul unei făpturi, ci prin însuși ipostazul Fiului lui Dumnezeu, care luînd chip omenesc, a venit ca lumea «viață să aibă și mai multă să aibă». Că de persoana Mîntuitorului a fost legată împlinirea unor bucurii adevărate pentru toți credincioșii, se observă, cu multă claritate, din faptul că ideia bucuriei este prezentă la cele trei mari evenimente din istoria mîntuirii noastre : la Nașterea, Patimile și Învierea Domnului. La Naștere, îngerii au anunțat păstorilor : «O bucurie mare pentru întreg poporul» (Lc. II, 10). În ultimele clipe ale vieții Sale, cu cîteva ore înainte de Patimi, Domnul își consolează și încurajează ucenicii : «Ca inima voastră să nu se tulbure, căci întristarea se va preface în bucurie» și «nimeni nu vă va răpi bucuria voastră» care va deveni o bucurie deplină (Ioan XVI, 22 și XVII, 13). În ce privește Învierea, încă Psalmistul David anunță mesajul bucuriei : «Aceasta este ziua pe care a făcut-o Domnul să ne bucurăm și să ne veselim într-însa» (Ps. CXVII, 24). Mîntuitorul le întîmpină pe purtătoarele de mir cu cuvintele : «Bucurați-vă !», iar cîntarea bisericească «Ziua Învierii» îndeamnă la bucurie întreaga făptură văzută și nevăzută : «Cerurile acum se cade veselească-se și pămîntul bucură-se, și să serbeze lumea cea văzută toată și cea nevăzută, că a înviat Hristos, *veselia cea veșnică*»¹².

Așa încît, în creștinism peste tot respiră un aer de senină bucurie, iubire și lumină, începînd cu Întruparea și sfîrșind cu Învierea. «Tragedia crucificării n-a fost decît o etapă între cele două mari bucurii care au luminat deopotrivă cerul și pămîntul : Nașterea și Învierea Domnului». Patimile și moartea Domnului sînt momente de cutremurătoare durere și întristare, dar necesare în planul mîntuirii; tocmai pentru ca să se pătrundă de lumina bucuriei și suferința și moartea, ca unele ce întunecă cu adevărat viața și bucuria vieții. Învierea apare ca o biruință prin care străbate lumina bucuriei și asupra acestor două realități tragice ale vieții creștine, încît Apostolul Pavel putea întreba cu adevărat : «Unde-ți este moarte boldul ? Unde-ți este iadule, biruința ?» (I Cor. XV, 55). Biserica, ca un nou Ierusalim, saltă de bucurie, cîntînd în luminata și mult mărita zi a Paștilor : «Luminează-te, luminează-te noule Ierusalime, că a Domnului mărire peste tine a strălucit ; saltă acum și te bucură Sioane, iar tu Curată, Născătoare de Dumnezeu, veselește-te întru Învierea celui Născut al Tău»¹³.

Bucuria, luminînd sufletul, lasă urme și asupra chipului feții, care devine senin, blînd, liniștit și atrăgător. Aceasta o observăm cu prisosință în chipul feții Mîntuitorului, care așa cum îl observăm din

11. Pr. Prof. Dr. Grigore Marcu, *Întîlnirea de la Cana Galileii*, în rev. «Studii Teologice», 1—2/1961, p. 40.

12. Stihira pesnei I-a, din *Canonul Paștilor*.

13. Irmosul pesnei a IX-a din *Canonul Paștilor*.

Evanghelie, n-a fost sever, sumbru și mînios. Dimpotrivă, chipul feții Sale a fost senin, liniștit și uneori ne spune Evanghelia direct că a zîmbit. Numai așa se explică atracția care o exercita El asupra mulțimii de popor, care urmîndu-L, dorea să soarbă din cuvîntul Său dumnezeiesc. Sf. Ioan Botezătorul, ultimul prooroc, a săltat de bucurie în pîntecele maicii sale, cînd Fecioara Maria a vizitat pe Elisabeta, după vestea cea bună a întrupării Domnului; iar la venirea Mîntuitorului la Iordan, mărturisește că «această bucurie a mea s-a împlinit» (Lc. I, 44). Poporul care-l înconjură, entuziasmat de bucurie, voia să-l proclame rege; copiii se îmbulzesc spre el și-i stau pe genunchi; vameșii și păcătoșii îl înconjoară și, mai mult, mîncă și bea cu ei, pentru care fapt se scandalizează mîndria și invidia fariseică, încît Mîntuitorul nu se sfiește să le răspundă lor, zicînd: «A venit Fiul Omului mîncînd și bînd și spun: Iată om mîncăcios și băutor de vin, prieten al vameșilor și al păcătoșilor» (Mt. XI, 19). În ceea ce privește atitudinea Sa față de tot ceea ce prilejuiește bucurie, este semnificativă participarea cu ucenicii și mama Lui la nunta din Cana Galileii, la praznicul de totdeauna al bucuriei omenești, tocmai pentru a ne învăța ca să nu vedem în orice manifestare de bucurie un păcat, în orice suris o lipsă de modestie și evlavie și în orice izbucnire de veselie o necumpătare și o greșeală. Și nu fără temei face aci începutul minunilor Sale, transformînd apa în vin, pare că tocmai pentru a ne învăța că «la El trebuie să alergăm cînd vinul bucuriei noastre s-a sfîrșit»¹⁴.

În învățătura Domnului, ca și în viața Sa, nu se găsesc cele mai mici semne care ar vădi urmele unui cît de mic pesimism. Este de subliniat faptul că în asemănările și parabolele Sale, Iisus Hristos se dovedește un admirator și iubitor al frumuseții naturii înconjurătoare. Dar, spre deosebire de profeti, care foloseau în propoveduirea lor scene grandioase, fenomene puternice și tragice, Mîntuitorul «iubește ceea ce este liniștit, familiar, simplu, de puțină strălucire»¹⁵. Astfel El folosește în pildele Sale imaginea păsărilor pentru negrija zilei de mîine, imaginea porumbelului pentru simplitatea și blîndețea lui, șarpele pentru prudență, păstorul și oile pentru simplitatea și nevinovăția lor etc. Prin toate acestea Mîntuitorul voia să inspire în sufletul celor ce-L ascultau seninătatea, intimitatea și bucuria curată, străină de tot ceea ce provoacă frică, groază, tristețe, melancolie.

Dacă totuși în învățătura Sa găsim momente cînd fericește pe cei ce plîng, prin aceasta înțelege, după cuvîntul Sf. Ioan Gură de Aur, pe acei ce-și plîng relele lor, căci tocmai din o asemenea plîngere se naște o adevărată bucurie¹⁶, de care vorbește și Sf. Pavel prin cuvintele: «Bucurați-vă pururea întru Domnul și iarăși zic, bucurați-vă» (Filip IV, 4). Iar dacă pe fața Sa întîlnim expresia asprimei și a tristeței, aceasta se datorește tocmai atitudinii prin care condamnă «postul fariseic și toată acea asprime înăcrită a vieții, cu care cărtu-

14. Mgr. Keppler, *Vers la joie*, Paris, 1910, p. 116.

15. Idem, *ibidem*, p. 115.

16. *Homélie XIV*, după M. Jeannin, *Saint Jean Chrysostome*, ..., Tome onzième, 1867, p. 88.

rarii și fariseii căutau să încarce și să complice frumusețea și bucuria vieții».

Din cele expuse pînă aci, putem trage concluzia că Iisus Hristos n-a fost un solitar, un ascet sau un rigorist, ci El a trăit în lume unde s-a bucurat de tot ceea ce în ea a fost prilej de bucurie curată¹⁷. Frumusețile și bucuriile naturii, intimitățile prietenilor și ale ucenicilor, relațiile și ambianța familiară cu cele mai diverse grupuri: păcătoși (Mt. IV, 18), farisei (Ioan III, 1—13), vameși (Mt. IX, 9) etc., toate sînt dovezi elocvente că Mîntuitorul n-a venit să strice legea naturii, așa cum se reflectă ea în tot ceea ce-i frumos și demn de bucurie și desfătare curată, ci a venit ca să o desăvîrșească, adică să înalțe și să purifice toate bucuriile vieții acesteia, spre a fi trepte și pedestale spre bucuriile duhului și ale vieții de comuniune cu Tatăl ceresc.

Continuînd această învățătură și viață a Mîntuitorului Hristos, Apostolii și primii creștini s-au făcut și ei vrednici propoveditori și trăitori ai bucuriilor vieții. Pentru viața primilor creștini care au primit îndrumarea Sf. Pavel: «Totul este al vostru» sau «toate îmi sînt slobode, dar nu toate îmi folosesc...», pentru o astfel de înțelegere larg-duhovnicească a vieții, erau streine acele restricții înguste ale legii mozaice: «nu te atinge, nu luați, nu gustați» (Coloseni II, 21), combătute de Apostolul neamurilor, ca unele ce strîmtorau viața și bucuriile ei curate.

Mai mult încă, Sf. Pavel a precizat că: «Împărăția lui Dumnezeu este pace și bucurie...» (Rom. XIV, 17), iar în enumerarea pe care o face darurilor Duhului Sfînt, bucuria ocupă tot locul al doilea (Gal. V, 22). Ca și cînd ar fi formulat o lege elementară a vieții creștine, același apostol repetă fără încetare credincioșilor din timpul său și de totdeauna: «Bucurați-vă pururea în Domnul și iarăși zic, bucurați-vă» (Filipeni IV, 4).

VALOAREA MORAL-CREȘTINĂ A BUCURIEI

1. *Adevărata bucurie și falsa bucurie.* Bucuriile în sine nu sînt vătămătoare și rele, așa după cum am observat că Iisus Hristos nu le-a condamnat, ci le-a prețuit și El însuși s-a bucurat de toate frumusețile și prilejurile de veselie, pe care lumea, ca operă a lui Dumnezeu, le-a pus la îndemîna omului. Prin aceasta ne-a încuviințat că nici un izvor de bucurie nu vine de la diavol, ci orice bucurie purcede de la Dumnezeu, pentru om și a lui îndestulare. Bucuria în sine nu poate fi rea sau păcătoasă, după cum nu există floare, măr sau vin păcătos. Frumusețea și farmecul parcurilor cu flori pot fi pentru tînăr prilejul unei vieți lipsite de ocupație și muncă susținută și serioasă, mărul poate fi furat, iar vinul poate fi luat în cantitate prea mare, și atunci toate pot duce la păcat, dar bine înțeles numai prin voia omului.

17. Francis Peabody, *Iesus-Christ et la question sociale*, trad. par A. Fisch, Paris, 1904, p. 85 sq.

Tot astfel se poate abuza și de bucurie, după cum se poate abuza de bunătatea și dragostea dumnezeiască. În toate aceste cazuri, abuzul sau păcatul nu se împotrivesc numai legii morale și voii lui Dumnezeu, ci este «o mișcare a sufletului împotriva firii»¹⁸ — cum zice Sf. Maxim Mărturisitorul, adică împotriva propriei noastre bucurii și fericiri.

Morala creștină, care pare austeră, severă, recomandând lupta împotriva ta însuși, cumpătarea, înfrinarea, postul etc., nu este, așadar, împotriva bucuriei. Grădinarul nu este împotriva florilor și a pomilor pentru că, primăvara și toamna, le curăță și le taie. Asemenea acestuia, morala Evangheliei sfătuiește pe credincioși ca să taie și să curețe din vreme orice mlădiță și legătură cu egoismul, sub orice manifestare s-ar arăta el. De aceea, pe drept cuvânt, s-a numit iubirea egoistă de sine însuși rădăcina comună a tuturor patimilor¹⁹. Egoismul, sub orice abuz s-ar arăta în viața omenească, este cel care distruge bucuria. «Nimic nu închide viața în cele mai strâmte limite, nimic nu alungă din sufletul nostru mai mult mulțumirea și bucuria, decât unica preocupare de noi înșine, grija exclusivă de propriul nostru interes»²⁰.

Cum ajunge egoismul să devină așa de vătămător bucuriei vieții creștine, de vreme ce nimeni nu-și dorește sau face sieși întristare, amărăciune și durere ?

Sfinții Părinți, analizând abuzul sau păcatul, nu numai ca un act împotriva legii divine și morale, ci și ca o pervertire a înclinațiilor trupești și sufletești, au precizat că fiecare dintre aceste înclinări (afecte) poate fi folosită spre bine, când e îndreptată spre scopul ei bun și poate fi folosită spre rău, când e deviată de la scopul ei bun. Satisfacerea unor asemenea înclinări și manifestări de bază ale ființei noastre, aduc după sine, în chip firesc o plăcere în trup sau o bucurie în suflet. Omul, fiind ființă liberă, poate să le satisfacă în chip rațional și firesc, dar poate să le și pervertească. Abuzul sau pervertirea constă în faptul că scopul firesc este înlăturat și înlocuit cu plăcerea sau cu bucuria, care nu sînt decît mijloace sau consecințe ale împlinirii oricărei trebuințe a ființei omenești²¹. Astfel plăcerea și bucuria devin himere ipocrite și înșelătoare, care se cer mereu repetate, ademenindu-ne cu făgăduința fericirii. Această falsă fericire nu este consistentă și durabilă, deoarece este împotriva firii, rezultînd din repetarea plăcerii și bucuriei, exclusiv de dragul lor, ceea ce oferă la început o bună dispoziție, dar care se preschimbă cu timpul în desgust și amărăciune, ducînd la o epuizare sufletească și trupească, care grăbește suferința și moartea. «Desfătarea peste măsură aduce cu sine urmări păgubitoare, uneori chiar catastrofale, ca : desgust, scîrbă, amărăciune, vid sufletec, întunecarea minții, demență, precum și tot felul

18. *Capete despre dragoste, Filocalia*, trad. românească, Sibiu, 1947, vol. II, p. 57, vol. III, p. 20—21, 266.

19. Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, vol. II, p. 78.

20. Mgr. Keppler, *op. cit.*, 82—83.

21. *Cursul de Teologie Morală*, în colaborare, (pentru Institutul Teologic), ms., București, p. 254.

de perturbări zguduitoare în mersul normal al vieții obștești»²². De aceea, bine precizează Sf. Pavel: Toate îmi sînt îngăduite, dar nu toate îmi sînt de folos; toate îmi sînt îngăduite, dar eu nu mă voi lăsa biruit de nimic» (I Cor. VI, 12). Adică, toate bucuriile și desfătările îmi sînt îngăduite, dar numai în măsura în care nu știrbesc rînduiala firii umane sau a demnității morale, care constă în rațiune și voie liberă întrucît ele tind spre bine. Numai în această măsură ele sînt înălțătoare, binecuvîntate și aducătoare de seninătate și fericire adevărată. Astfel, bucuriile, deși bune și îngăduite, pot deveni stricătoare, pierzătoare și ruinătoare de sănătate sufletească și trupească prin folosirea lor nechibzuită, atît pe planul vieții trupești-sufletești, moral-religioasă și socială.

2. *Bucuria și manifestarea vieții trupești și sufletești.* Cele discutate asupra valorii morale a bucuriilor își găsesc exemplificarea în toate planurile vieții creștine. Așa avem în planul vieții individuale, pe latura vieții trupești și sufletești, toate simțurile trupești și toate facultățile și capacitățile sufletului omenesc, ca tot atîtea căi și posibilități de cîștigarea bucuriei în viață.

Nu vom analiza toate manifestările vieții trupești și sufletești, ci vom face doar cîteva referiri asupra unora din aceste manifestări, spre a arăta cum ele pot fi izvoare ale unor bucurii adevărate și curate și cum ele pot da naștere la ruinări și nefericiri individuale și sociale.

Așa spre exemplu, avem simțul gustului, al plăcerii de a mânca și a bea, în scopul hrănirii trupului și deci al asigurării și conservării vieții. Actul hrănirii noastre ar fi mecanic și greu de îndeplinit, dacă el nu ar fi însoțit de simțul gustului cu senzația de satisfacție și bucurie. «Plăcerea pe care ne-o dă gustul — zice un scriitor creștin — ridică hrănirea noastră de toate zilele la rangul unui ospăț, a unei nunți, a trupului, a organismului nostru material, care fiind nevoit în mod necesar să-și cîștige hrana, are și bucurie, nu numai osteneală și dureri»²³. Aceasta este o lege a vieții, a bucuriei vieții, sădită de Ziditor cu mult tîlc, nu numai în om ci în toate viețuitoarele. Cu toate acestea, dacă în gustarea satisfacției și plăcerii, legate de simțul gustului, nu se ține seama de rostul și scopul acestui mecanism psihologic, neglijînd legea morală a cumpătării, omul, singurul dintre toate viețuitoarele, poate să cadă în abuz, stricînd rînduiala firii și transformînd plăcerea gustativă sau bucuria unor societăți și mese, la început nevinovate și curate, în scopuri ale întregii sale vieți. Singur omul, întrucît nu e condus numai de legea naturală a instinctului, ci e dotat cu rațiune și voie liberă, are posibilitatea de corupție și abuz, care-i aduce stricăciune și nefericire. El poate mânca pînă la îmbolnăvire și se poate îmbăta cu bună știință, alunecînd în patima lăcomiei, care-i poate ruina sănătatea sufletească și trupească și, în consecință,

22. *Distracțiile în lumina moralei creștine*, art. în rev. «Mitropolia Ardealului», nr. 1—2/1957, p. 72.

23. I. Agirbiceanu, *Meditații, Fața de lumină a Creștinismului*, Blaj, 1941, p. 34.

să-i întunece bucuria vieții sale. Așadar, «bucuria» hrănirii este consecința satisfacerii instinctului de hrană în conformitate cu scopul conservării vieții. Ne hrănim ca să trăim. Când plăcerea devine scop : ne hrănim pentru plăcere și astfel ajungem la patima lăcomiei, fie gurmandism, fie beție.

Același lucru se poate vorbi despre toate simțurile cu care este înzestrat omul spre a-i fi prilejuri de «bucurie» a vieții, dar care prin abuzul și neglijarea rînduiei firii, pot să se întoarcă împotriva sănătății trupesti și sufletești, împotriva bucuriei adevărate. Cîte bucurii curate și înălțătoare pot pricinui omului simțul auzului prin încîntarea sufletului de frumosul exprimat prin sunet, prin meșteșugurile artei literare, poetice, muzicale etc. Asemenea bucurii poate pricinui ochiul, prin desfătările care le provoacă frumosul exprimat în priveliștile și frumusețile naturii sau în operele de artă ale picturii, sculpturii și arhitecturii. Același lucru și cu simțul mirosului, prin încîntarea de nenumăratele feluri de parfumuri naturale sau fabricate de știința chimică.

Dar cîte s-ar putea scrie despre curatele bucurii ale vieții pricinuite de dragostea și apropierea curată dintre sexe, în scopul perpetuării vieții. Dragostea se exprimă în cele mai sensibile și profunde trăiri, de la gingașele înmuguriri ale ei în anii tinereții, pînă la intimitatea dragostei (comuniune deplină trupestă și sufletească) în mediul familiar. Toate simțurile și capacitățile trupesti și sufletești devin auxiliare și mijloace ale dragostei curate, încît, în sens creștin, putem afirma că toate bucuriile legate de această apropiere dintre sexe în scopul perpetuării vieții și al completării în dragoste, sînt date ca «o înălțare și o răsplată a Domnului pentru concursul ce ființa vie îl dă continuării vieții în lume. O înălțare a lui pînă la întrezărirea bucuriei fără nume a creației»²⁴. Exprimînd aceasta, Biserica, în Taina Nunții, dă ultimele îndrumări, zicînd : «...să te veselești cu femeia ta, păzind marginile legii, că Dumnezeu așa a binevoit...».

«Păzind marginile legii» — este îndemnul sfînt care cuprinde toată învățătura și îndrumarea moral creștină a cumpătării și înfrînării, referitoare la toate manifestările simțurilor trupesti și sufletești. Conținutul îndemnului cuprinde tot ceea ce ferește de abuz, de excese, de patimi distrugătoare și ruinătoare a sănătății trupesti și sufletești, a fericirii individuale și familiare.

În lumina acestor considerații, se pot observa cît de greșite au fost unele concepții filozofice sau erezii gnostice-manicheice, care vedeau în materie și în trup, precum și în toate manifestările vieții pămîntești și trupesti, pricina și izvorul răului și păcatului în lume²⁵. Sfinții Părinți și scriitorii bisericești s-au ridicat cu toată hotărîrea împotriva acestor denaturări, care făceau din bucuriile vieții acesteia dușmani ai Evangheliei, iar din duhul luminos și senin al Evangheliei, o pro-

24. Idem, *ibidem*, p. 39.

25. Pr. Prof. Dr. Dumitru Belu, *Sfinții Părinți despre trup*, în rev. «Studii Teologice», 5—6/1957, p. 299 sq.

povăduire a unei vieți sumbre, austere și triste, străină de desfătare și bucurie.

Au existat, chiar și în sînul Bisericii, curente, devieri și opinii rigorige, care întemeiate pe o înțelegere greșită a ascezei creștine²⁶, au condamnat și au disprețuit manifestările și bucuriile vieții trupești și sufletești ca pe unele ce ar fi dușmani ai bucuriilor duhovnicești. Toate aceste devieri au luat naștere din o prea mare accentuare a ascezei exterioare, făcînd din posturi și din înfrînările și mortificările tuturor manifestărilor trupești, tot rostul și scopul desăvîrșirii creștine, fără să le considere pe toate aceste privațiuni trupești numai mijloace spre îmbunătățirea interioară în dragostea de Dumnezeu și de oameni.

Biserica le-a socotit periculoase și le-a condamnat și înlăturat la timp din alvia sa, precizînd în toate scrierile vechi și noi ale ascezei și duhovniciei creștine, că geneza și izvorul păcatului este de natură interioară, sufltească. În acest sens, toată strădania și lupta credinciosului trebuie îndreptată mai ales spre interior, știind că mîndria, invidia, mînia, sînt patimi mai greu de înlăturat și mai stricătoare pentru dobîndirea bucuriei curate a duhului.

Superioare «bucuriilor» pricinuite credinciosului de o manifestare morală a vieții pe latura ei trupească, sînt *bucuriile intelectuale* izvorîte din munca și activitatea culturală. Activitatea culturală, exprimată în munca intelectuală sau artistică în multiplele ei manifestări în cadrul vieții omenești, a fost întotdeauna prilejuri ale unor bucurii superioare. Nici nu s-ar putea explica munca plină de sacrificii, atît a savantului creator de valori științifice sau artistice, nici chiar a școlarului care-și însușește prin osteneală abecedarul culturii omenești, fără aceste satisfacții spirituale, care dau elanul și entuziasmul bucuriei tuturor ostenitorilor ce lucrează în toate domeniile culturii omenești.

Ceea ce trebuie reținut, sub acest raport al valorificării moral-creștine a acestor bucurii de natură intelectuală, este atenția și grija de a nu transforma în scopuri ale culturii nici aceste bucurii și nici acumularea de cunoștințe și idei, care nu sînt decît mijloace auxiliare ale idealului cultural. Și aceasta, întrucît cultura nu este identică cu erudiția, cu mulțimea cunoștințelor, tot așa precum educația nu este identică cu instrucția. Cultura presupune înobilarea sufletului cu alese sentimente²⁷, prin care mulțimea cunoștințelor să fie folosită în scopuri bune, spre bucuria și fericirea tuturor. Astfel că, așa cum este de condamnat adorația și bucuria avară a banului de dragul banului, a plăcerii de dragul plăcerii, tot asemenea este de condamnat bucuria orgolioasă a ideii de dragul ideii, a erudiției de dragul erudiției. De

26. De văzut mai pe larg la Pr. Prof. Dr. Nicolae Mladin, *Asceza creștină*, art. în rev. «Mitropolia Ardealului», 9—10/1959, p. 707—721.

27. De observat profundele observații asupra culturii la Mihail Ralea, *Scrieri din trecut în literatură și filozofie*, vol. III, Buc., 1958, p. 273—275. Autorul, plecînd de la definiția: «La culture c'est, ce qui rest après avoir oublié ce qu'on a appris» — face considerațiile sale asupra culturii.

aceea și zice Sf. Apostol Pavel : «De aș grăi limbi îngerești și ome-nești... și de aș cunoaște toate tainele și toată știința..., iar dragoste nu am (spre a le pune în slujba binelui) nimica nu sînt» (I Cor. XIII, 1—2).

În această privință, viața și activitatea Sf. Părinți ne sînt exem-ple și pilde vrednice de urmat. Sf. Vasile cel Mare, Ioan Gură de Aur, Grigorie de Nazians, Grigorie de Nissa, Fericitul Augustin ș.a.m.d., deși preocupați de desăvîrșirea vieții lor moral-religioase prin practicarea ascezei, ei n-au devenit totuși, austeri, sumbri, triști și posomorîți. Dimpotrivă, ei s-au bucurat nu numai de cele ale credinții, ci și de frumusețile literaturii, artei, științei și filozofiei. Învățătura și viața lor ne sînt mărturii și îndrumări ale vieții noastre creștine, spre a ne învăța că orice operă și creație a spiritului omenesc, care exprimă valoarea frumosului, a adevărului, a binelui, sînt vrednice de a ne cultiva sufletul cu ele, pentru înmulțirea bucuriei vieții noastre.

3. *Bucuria și manifestarea vieții moral-religioase.* Bucurii supe-rioare sînt pricinuite credinciosului și de manifestarea moral-religioasă a vieții sale. Pe planul vieții morale, atunci cînd săvîrșim binele, sub orice înfățișare ar fi el, noi avem parte de roadele unei bucurii ade-vărate. Dar binele nu se recunoaște ca bine pentru că ne aduce bucurie, ci numai întrucît «mobilul principal, din care trebuie să facem binele sau scopul, de care credinciosul trebuie să țină seama în acțiunile sale, este valoarea absolută a binelui și nu foloasele ce decurg de pe urma lui»²⁸.

Bucuria deși organic legată de realizarea binelui, ea nu este un criteriu de valorificare a binelui moral-creștin, ci numai o consecință și o expresie a acestuia în viața credinciosului. Seninătatea, mulțumirea și bucuria sînt mijloace prin care virtutea creștină se realizează cu ușurință, cu îndemn și aplecare interioară. Sanctiunea, în sens de răsplată interioară a binelui creștin, nu poate deveni în nici un caz scopul vieții creștine, conținutul ordinei morale sau principiul diri-guitor, al moralității și religiozității creștine. Neținîndu-se seama de aceste precizări, se poate ajunge la o viață creștină de nivel scăzut, la o religiozitate interesată, credinciosul urmărind neîncetat satisfacții, mulțumiri și răsplătiri ale credinței sale. Implicațiile egoismului sînt vădite și, în acest caz, viața creștinului este departe de izvoarele și roadele unei bucurii adevărate născute din dragoste dezinteresată față de Dumnezeu și de semenii săi.

Acesta este motivul pentru care, în istoria filozofiei morale, unii gînditori (mai ales Im. Kant), au adus moralei creștine obiecția că, așezînd răsplata și pedeapsa veșnică, ca motive ale acțiunii morale, este o morală interesată și de nivel scăzut. Pentru elitele unei vieți morale dezinteresate. Im. Kant a și întemeiat o morală de un rigorism exagerat, fundamentat numai pe imperatismul categoric al datoriei, de care omul ia cunoștință prin respectul rațiunii față de legea morală,

28. Hristu Andruțos, *Sistem de morală*, trad. rom., Sibiu, 1947, p. 96.

la îndeplinirea căreia voința se decide singură, excluzând orice mobil sau motiv interesat, fie el chiar numai din latura afectivă: sentimentul milei sau al dragostei. Cu aceasta Kant a înlăturat orice legătură între moralitate și fericire, între bine și bucurie. A fost meritul filozofiei valorilor²⁹, care, legînd binele de conținutul sufletului omenesc, a asigurat locul ce le revine elementelor afective în cadrul vieții morale, și cu aceasta, alături de voința pentru bine, *bucuria și fericirea realizării binelui* și-a căpătat lumina și poziția ei în orice acțiune și faptă morală.

În viața creștină, așadar, comuniunea de viață și credință cu Dumnezeu, exprimată în orice faptă bună, mai ales în rugăciune, este izvor de curate bucurii interioare. Experiența creștină ne adeverește cu prisosință că rugăciunea este însoțită adesea de seninătate, de pace, de bucurie. De aceea Sf. Iacob zice: «dacă cineva dintre voi e trist să se roage» (V, 2), Sf. Ioan Hrisostom numește rugăciunea «un refugiu în toate încercările și necazurile, o mină a bucuriei, o sursă de continuă fericire, mama la toată înțelepciunea³⁰. Toate aceste fericite stări interioare, sînt consecințe și însoțitoare ale apropierii sufletului credincios de Dumnezeu, ca fiind binele și bucuria supremă. Scopul credinței și al rugăciunii însă, nu poate fi aceste daruri duhovnicești, cu atît mai puțin cele materiale și trupești, ci desăvîrșirea noastră moral-religioasă. Credinciosul, luînd ca scop al credinței și rugăciunii sale aceste bucurii interioare, curînd va ajunge să creadă și să se roage numai pentru a primi tot mai multe din asemenea daruri, spre a-și satisface neîncetat setea sa nepotolită după tot mai multă bucurie și mulțumire interioară. El se află cuprins de farmecul unui egoism spiritual, ale cărui consecințe sînt adesea mai primejdioase decît ale egoismului senzual, întrucît acesta din urmă, manifestat în patimi trupești, vizibile și condamnate de toți cei din jur, dă prilej de smerenie și căință; dar egoismul spiritual, favorizat de domeniul său duhovnicesc, dă prilej de mîndrie și slavă, prin care au căzut mai amarnic cei de pe urcușurile unei vieți îmbunătățite. De aceea, pe bună dreptate, zice Sf. Serafim de Sarov: «Adevăratul scop al vieții creștine constă în dobîndirea Duhului Sfînt a lui Dumnezeu, iar postul și rugăciunea, privegherea și milostenia, precum și orice altă faptă bună, săvîrșită pentru Hristos, sînt numai mijloace pentru dobîndirea Duhului Sfînt. ...Cînd Duhul lui Dumnezeu se pogoară la om și îl luminează cu deplinătatea luminii sale, atunci inima omului se umple de o *negrăită bucurie*, fiindcă Duhul lui Dumnezeu înveselește totul, cu orice ar veni în atingere»³¹.

Iată așadar, cum bucuria poate fi folositoare, dar și păgubitoare vieții creștine. Pe măsura în care bucuria și desfătarea sînt împreunate cu cumpătarea, cu virtutea, cu binele, cu rugăciunea, cu dobîndirea

29. De văzut mai pe larg la Th. Steinbüchel, *Die Philosophische Grundlegung der Katholisch Sittenlehre*, I/1, Mosella — Verlag-Düsseldorf, 1939, p. 63, 218.

30. *Contra Anom*, t. VII, p. 7, la Keppler, *op. cit.*, p. 93.

31. Cit. din *Viața, nevoințele și învățătura Sf. Serafim de Sarov*, teză de licență (manuscris), Sibiu, 1947, p. 172—191.

Duhului Sfint, izvorînd în toate manifestările vieții creștinești ca o consecință a acestora, ea este folositoare vieții și desăvîrșirii moral-creștine. Și pe măsura în care acestea se leagă de ea, considerîndu-se bucuria ca un criteriu de valorificare a acestora, ea este păgubitoare vieții și desăvîrșirii moral-creștine.

ASPECTUL MORAL AL BUCURIEI

1. *Bucuria creștină și dragostea creștină.* După cum am observat din cele precedente, egoismul este dușmanul de moarte al bucuriei, pe toate planurile de viațuire creștină. În continuare, ne vom ocupa de ceea ce formează izvorul și climatul necesar al oricărei bucurii curate, statornice și durabile, și anume, despre legătura ființială dintre dragostea creștină și bucuria creștină. Așa după cum dragostea este izvorul și ținta oricărei virtuți și fapte creștine și «orice virtute pe dînsa o are ca rădăcină, pe dînsa ca scop, pe dînsa ca vîrf al tuturor bunurilor»³², cum precizează Sf. Ioan Hrisostom, tot dragostea este după același Sf. Părinte «bucuria de a face altora bucurie». Pentru sufletul credincios și bogat în simțămîntul dragostei creștine, nu este într-adevăr altă fericire mai mare decît de a face bucurie celorlalți semenii ai săi. Este o imposibilitate de a ajunge noi înșine la bucurie curată și durabilă, dacă ne vom închide numai în cercul strîmt al intereselor noastre și nu vom căuta binele și bucuria semenilor noștri. Orice bucurie care o facem semenilor izvorită din dragoste dezinteresată, se întoarce asupra noastră sporită și îmbogățită, deoarece bucuria și fericirea nu pot exista decît împreunate cu generozitatea, cu dăruirea, cu jertfa. Există o lege de bază, legată de natura intimă a sufletului omenesc, că o bucurie mărturisită și împărtășită altora crește, iar o durere, o întristare împărtășită și înțeleasă de alții scade ca intensitate. Este un fapt al simțului comun, rezultat din experiență, cum că sufletul omenesc, atît la bucurie cît și la durere, simte nevoia unei comunicări, prin care își împărtășește simțămintele celor din jur. Pe această posibilitate și necesitate de comuniune se întemeiază înțelegerea și întrajutorarea dintre ființele umane, formînd temelia oricărei acțiuni morale și deci a oricărei bucurii creștine. «Nu sîntem de ajuns pentru noi înșine — zice un mare pedagog — avem mai multe lacrimi decît ne trebuie pentru propriile noastre suferințe și mai multe bucurii în păstrare decît cere trebuința propriei noastre fericiri. Trebuie deci cu necesitate să mergem către altul, să înmulțim, să mărim ființa noastră însăși, prin împărtășirea gîndurilor și a simțămîntelor»³³. Este o constatare foarte adevărată, întrucît creșterea și îmbogățirea noastră ca persoană morală se face numai în măsura în care trăim în comuniunea dragostei dezinteresate cu alte persoane. O dată cu această îmbogățire interioară realizată prin orice mani-

32. Cit. după Meyer Louis, *Saint Jean Chrysostome, maitre de perfection chrétienne*, f. a., p. 39.

33. J. Marie-Guyau, *Pagini alese de morală și educație*, trad. rom., București, 1909, p. 20.

festare de dorință și voință izvorâte din dragoste, crește sentimentul deplinătății și al bucuriei curate. De aci legătura ființială între bucuria creștină și dragostea creștină, despre care însuși Mântuitorul le vorbește ucenicilor săi mai înainte de patima sa, zicându-le: «De veți păzi poruncile Mele, veți rămîne întru dragostea Mea, precum Eu am păzit poruncile Tatălui Meu și rămîn întru dragostea Lui. Acestea am grăit vouă, ca bucuria Mea întru voi să rămînă și bucuria voastră să fie deplină». (Ioan XV, 10—11). Această legătură între dragoste și bucurie, în planul vieții creștine, este întemeiată și motivată de natura persoanei. Și anume, ceea ce formează după concepția creștină trăsătura fundamentală a persoanei, adică ceea ce-i este mai esențial, atît în structura sa psihologică cît și în manifestările sale etico-sociale, constă în intenționalitatea ei după comuniune³⁴. Adevărata comuniune se realizează cu lumea persoanelor, ajutată de forța și puterea iubirii. Iubirea, însă, sub aspectul său psihologic, cuprinde un sens integral, angajînd toate puterile sufletului. Analizată sub aspect afectiv «iubirea — scrie un gînditor — este cel mai puternic dintre sentimentele omenești, are cel mai bogat conținut de viață, e bucuria cea mai curată și cea mai înaltă, fericirea cea mai deplină»³⁵.

Așadar, una din trăsăturile caracteristice ale aspectului afectiv al iubirii, este bucuria și fericita stare în care îmbracă și transfigurează orice realitate ce vine în atingere cu ea.

Este foarte adevărat că iubirea este legată uneori de durere. Aceasta se întîmplă cînd ea rămîne fără de răspuns din partea persoanei iubite. În acest caz, iubirea celui care iubește dar nu primește răspuns «devine dureroasă, e răstignită, pusă pe cruce, ca iubirea lui Iisus, căruia i s-a răspuns la iubire prin răstignire»³⁶. Această iubire este mai curată, mai puternică, mai pătrunzătoare, întrucît ea nu este iubire răsplătită pentru răspunsul și devotamentul celui care-l iubesc față de mine, ci este o iubire dezinteresată și străină de orice urmă a egoismului. Totuși ea nu este în toată plinătatea ei ci este «o iubire care nu și-a atins idealul, înseamnă o fază provizorie în drumul către iubirea deplină»³⁷. De aceea toi toți simțim, ca o necesitate adînc sufletească, ca o tendință fundamentală a ființei noastre, năzuința de a iubi și de a fi iubiți, de a ne comunica și împărtăși altora bucuria și durerea, dar de a pretinde și de la alții această împărtășire. «Căutăm pretutindenea, o privire bună, înțelegătoare, o mină caldă întinsă cu încredere, căutăm consonanțe sufletești cu alții, aprobare, aderențe, cu un cuvînt relații comunionale, fără de care sentimentul

34. Pr. Prof. Dr. D. I. Belu, *Despre iubire*, Timișoara, f. a., p. 13. — De văzut, și profundele observații asupra persoanei umane la Dr. Adina C. Iliescu, *Noțiunea de persoană ca element fundamental într-o interpretare filozofică a dogmelor trinitare și hristologice*, în «Omagiul I. P. S. Dr. Nicolae Bălan, Mitropolitul Ardealului, la douăzeci de ani de arhipăstorire», Sibiu, 1940, pp. 468—470.

35. N. Hartman, *Ethik*, p. 490, la Dr. D. I. Belu, *op. cit.*, p. 16.

36. Pr. magistrand Constantin Galeriu, *Taina Nunții*, în rev. «Studii Teologice», nr. 7—8/1960, p. 495.

37. Prof. D. I. Belu, *op. cit.*, p. 17.

eului se atrofiază și fără de care valoarea lui descrește. Fără iubire relațiile dintre oameni ar fi pustii, calculate și reci, ar constitui ceva fără tonalitate vitală (și fără bucurie). Fără iubire am fi nefericiți, căci am fi singuri, îngrozitor de singuri. Singurătatea absolută de altfel nici nu poate fi concepută, căci ea ar nimici spiritul înghițindu-i toate elanurile (vieții)»³⁸. De aceea, pe bună dreptate, Dostoievski definește iadul ca «neputința de a iubi și de a fi iubiți», adică neputința de a avea bucuria comuniunii și a dragostei cu alte ființe.

Pe această legătură organică între persoană, iubire și bucurie se temeinicește și concepția creștină despre un Dumnezeu, Unul în ființă, dar întreit în persoane. Deplinătatea persoanei divine, trebuie să constea și în deplinătatea bucuriei izvorită din comuniunea dragostei cu alte persoane. Și cum de atotperfectiunea persoanei divine e legată și deplinătatea bucuriei și a dragostei, înseamnă că Dumnezeu a fost din eternitate ființă personală și liberă³⁹.

Pe temeiul acestei iubiri, care își găsește deplinătatea în bucuria comuniunii, se explică și concepția creștină a creației și a mântuirii. Creațiunea înseamnă mărirea numărului de subiecte care să se bucure de fericirea comuniunii cu Dumnezeu. Dar subiectele create, nestînd la înălțimea acestei comuniuni și bucurii, s-au închis prin păcat în egoismul singurătății și al nefericirii. Fiul lui Dumnezeu se întrupează pentru a reacheza pe cei ce vor crede, în posibilitatea de a deveni fii ai lui Dumnezeu, capabili de bucuria comuniunii cu Tatăl Cereșc. Credinciosul creștin, ajungînd la conștiința acestei iubiri dumnezeiești, care-și găsește deplinătatea ei cea mai înaltă în dăruire și jertfă personal dezinteresată, după pilda Fiului lui Dumnezeu, va găsi și el fericirea și bucuria, nu în închiderea îngustă a egoismului său, ci în comuniunea dragostei cu ceilalți semenii și frați. Această iubire creștină este în stare, pentru cel ce își lasă ființa și faptele pătrunse de dogorile ei, să fărîme crusta, oricît de groasă ar fi, a egoismului individual și să țină în frîu orice pornire dezordonată a instinctelor, și năzuințelor vieții. Adevărata iubire, așadar, «te eliberează de starea de comprimare, de închircire și de izolare și te revelează ție însuși ca pe o realitate merită *bucuriei de a fi împreună cu altcineva*, cu nesfîrșita varietate a realității lor de la cele mai mărunte, pînă la aceea care e izvorul tuturor : Dumnezeu»⁴⁰.

În concretul vieții sociale, credinciosul are în dragostea creștină izvorul atît al săvîrșirii binelui pentru bucuria lui și a semenilor, cît și al bucuriei sale pentru binele și propășirea materială și spirituală a semenilor săi. Credinciosul, care se lasă călăuzit de această dragoste, este cu atît mai mulțumit și mai fericit cu cît poate înlătura

38. Pr. I. Opreș, *art. cit.*, p. 314.

39. Sf. Maxim Mărturisitorul spune : «Concepția iudaică, mărginind principiul cel unic la o persoană și aceasta subsistînd fără Cuvîntul și Duhul Sfînt îl face îngust și nedesăvîrșit, aproape nesubsistent, ca pe unul ce-i lipsit de cuvînt și de viață...» (*P. G.*, 90, 892).

40. Prof. D. I. Belu, *op. cit.*, p. 14—15.

mai deplin piedicile și cu cât poate aduce o contribuție la opera de bunăstare și fericire a celorlalți, răspîndind tot mai multă bucurie în jurul său. Bucuria lui crește și se mărește din bucuria semenilor, iar durerea și întristarea sa se micșorează, o dată cu propășirea și fericirea celorlalți. Pe bună dreptate, zice marele scriitor rus A. Tolstoi, că fericirea este «sentimentul plenitudinii forțelor spirituale și fizice, valorificate pentru binele societății»⁴¹.

Fără îndoială, că silința de a face cât mai mult bine semenilor, ca totalitate (popor, societate) și ca indivizi, prin cuvîntul și prin fapta noastră, din care rezultă toată mulțumirea și bucuria adevărată, constituie cea mai înaltă treaptă a desăvîrșirii morale, a desăvîrșirii în dragostea creștină. Această desăvîrșire creștină, excluzînd orice urmă a egoismului, este lipsită și de orice formă de invidie sau pizmă, care e una din cele mai rele vîrstare ale egoismului. Dacă cel pătruns de dragoste personal dezinteresată, se bucură de binele semenilor, cel invidios se bucură de răul semenilor, de orice greșală, de orice insucces, de orice lipsă și durere. Este și aceasta o bucurie, dar o bucurie răutăcioasă, care nu înseninează ci tulbură, care nu unește ci învrăjbește și înrăutățește neîncetat relațiile dintre oameni. Este bucuria satanică : de a te bucura de răul altuia și de a te întrista de binele lui.

Așadar, bucuria adevărată este legată de propășirea morală, de starea de sfințire a vieții, prin înlăturarea oricărei patimi și prin dobîndirea virtuților. Dacă bucuria creștină este inseparabilă de dragostea creștină, ea este nedeslipită și de orice gînd, de orice făptuire și de orice virtute, care izvorăsc din dragoste. Cu fiecare virtute și dragoste creștină, care odrăslesc din harul Duhului Sfînt și din colaborarea și osteneala credinciosului, se luminează, se înseninează și se bucură cu adevărat sufletul lui. De aceea, Sf. Ap. Pavel așează bucuria alături de toate roadele Duhului Sfînt : de dragoste, pace, îndelungă răbdare, bunătate, facere de bine, credință, blîndețe, înfrînarea poftelor. (Galateni V, 22—23). Cu cât acestea înfloresc și rodesc într-o viață tot mai îmbunătățită, cu atît mai mult crește bucuria interioară a Duhului. Așa ne explicăm faptul că cei ce s-au ridicat mai mult pe culmile sfințeniei și ale propășirii duhovnicești, au fost personalități care insuflau pe lîngă severitatea vieții lor și seninătatea și aerul unei calme și atractive bucurii. Așa înțelegem dogoarea interioară a bucuriei care-l făcea pe Sf. Serafim de Sarov să întîmpine pe fiecare creștin cu care se întîlnea cu salutul : «*Tu, bucuria mea, Hristos a înviat !*» Este aceasta o fericită stare de viațuire creștină, spre care trebuie să tindă fiecare credincios, întrucît orice sfortare în această

41. La A. Șișkin, *Bazele moralei comuniste*, trad. rom., București, 1956, p. 186.

Acesta este idealul etic social al noii societăți socialiste. «Etica noastră comunistă — scria A. S. Makarenko — trebuie să aibă în vedere fericirea a milioane de oameni și nu numai fericirea mea. Logica veche spunea : vreau să fiu fericit, nu-mi pasă de ceilalți. Logica nouă spune : vreau să fiu fericit, însă calea cea mai justă este să procedez în așa fel, ca toți ceilalți să fie fericiți. Atunci voi fi fericit și eu. În fiecare faptă a noastră trebuie să fie gîndul la colectiv, la izbînda generală, la reușita generală», cit. după A. Șișkin, *op. cit.*, p. 187.

direcție înseamnă o înmulțire a bucuriei pe pământ, prin care oamenii se unesc într-o armonioasă viețuire, care-și arată roadele în relațiile de colaborare și întrajutorare frățească, de pace și bună înțelegere.

2. *Bucuria și munca.* Unul din mijloacele cele mai eficace ale realizării bucuriei în viața omenească, atât pe planul ei individual, cât și social este munca. Legătura între muncă și bucurie este întemeiată de multe apropieri care există între ele și care-și găsesc fundamentare în natura ființei umane, în relațiile dintre persoanele omenești și în întreaga manifestare a vieții umane.

Necesitatea și importanța vitală a muncii pentru existența individului și a societății, este tot așa de mare ca și necesitatea bucuriei pentru viața și deplinătatea persoanei omenești și pentru relațiile ei cu celelalte realități ale vieții.

Munca a fost definită, în genere, ca fiind o activitate metodică, adică conștientă și voluntară, prin care omul, stăpînind și cultivînd natura, produce bunuri materiale și spirituale pentru satisfacerea trebuințelor și năzuințelor lui trupești și sufletești sau pentru desăvîrșirea vieții sale⁴².

Căutînd să definim bucuria, am amintit la început, că ea este seninătatea și mulțumirea sufletească care ia naștere din dezvoltarea și satisfacerea trebuințelor trupești și sufletești sau, mai concret, bucuria ar consta din dispoziția sufletească de liniște, de mulțumire și deplinătate interioară, născută din dobîndirea și posesiunea unui bun oarecare. Or, atât dezvoltarea tendințelor native și a capacităților psihofizice, cât și dobîndirea de bunuri pentru nevoile și năzuințele sufletești și trupești, nu sînt posibile fără muncă și activitate susținută. Dar nici trăirea și păstrarea bucuriei în limitele impuse de valorificarea morală; nici înlăturarea egoismului și abuzului în orice fel de desfătări și bucurii, ca dușmanii bucuriilor adevărate și curate; nici înmulțirea dragostei dezinteresate, prin care se îmbogățește bucuria noastră prin mărirea bucuriei semenilor; nici una din aceste condiții ale nașterii, ale păstrării și ale înmulțirii adevăratei bucurii nu este posibilă fără muncă și osteneală perseverentă. Așa încît munca poate fi considerată, pe drept cuvînt, ca un izvor îmbelșugat din care țîșnește, în toată viața omului, apa vie susținătoare a bucuriei sale. De aceea, proverbul lui Solomon și zice: «Cea mai scumpă comoară pentru om este munca» (XII, 27), sesizînd marele adevăr că, pe cînd altă comoară se sfîrșește dacă se tot ia din ea și nu se mai pune în loc, munca este singurul factor veșnic creator de bunuri, comori materiale și spirituale.

În cadrul concepției creștine, munca este dată omului încă înainte de cădere ca pe «o poruncă de la Dumnezeu și lege fundamentală a vieții omenești, existînd ca atare de cînd există și omul»⁴³. Geneza

42. Pr. Prof. Dr. Nicolae Mladin, *Problema muncii în creștinism*, în rev. «Studii Teologice», nr. 3—4/1949, p. 176.

43. Art. *Învățătura creștină despre muncă*, în rev. «Studii Teologice», nr. 1—2, 1953, p. 24.

arată că omul a fost pus în grădina Edenului ca s-o lucreze. «Și a luat Domnul Dumnezeu pe Adam și l-a pus în grădina Edenului ca s-o lucreze și s-o păzească» (Geneza II, 15—17). Înainte de cădere, munca era, fără îndoială, prilej de bucurie și desfătare întrucît pămîntul oferea fără trudă cele trebuitoare și în al doilea rînd, pentru că în om nu apăruse înclinația spre lene, spre comoditate, ferirea de osteneală, prin care munca devine o povară pentru firea coruptă a omului. Așadar munca apare după cădere nu numai ca o urmare a păcatului, ca o pedeapsă, ca o urgisire și blestem în viața omului. După cădere, munca apare, însă, și ca o povară și ca osteneală grea, datorită atît condițiilor externe nefavorabile desfășurării muncii, cît și celor interne privind urmările rele ale căderii în firea omenească. Pe pămînt au apărut spini și pălămidă, din a căror cauză cultivarea lui se face cu multă osteneală și trudă. Această muncă și osteneală îi este necesară și binefăcătoare firii și vieții omenești⁴⁴, deoarece ea eliberează și ușurează pe om de lipsuri, de sărăcie și necaz, dîndu-i posibilitatea de cîștigare a bunurilor vieții sale, de dezvoltare a năzuințelor și capacităților sale psiho-fizice, de dobîndire a virtuților și de desăvîrșire a ființei sale; toate acestea fiind condiții de absolută necesitate ale nașterii și creșterii bucuriei adevărate a vieții sale. Așadar munca a rămas și după căderea omului în păcat, ca și mai înainte de această cădere, izvorul bucuriei în viața omenească, chiar dacă atitudinea omului față de ea s-a schimbat.

În viața creștină, legătura ființială între bucurie și muncă rezultă din roadele muncii și ale activității în genere, asupra persoanei, asupra raportului credinciosului cu natura, cu semenii și cu Dumnezeu.

Acțiunea joacă un rol determinant în viața fiecărui om. Am putea afirma că ea este seva din care se hrănesc puterile spirituale și fizice ale omului în toate manifestările vieții spre a crește pe măsura capacităților lor. Roadele acțiunilor sînt tot așa de numeroase ca și roadele în care izbucnește seva unui arbore.

Efectele sau roadele muncii asupra credinciosului individual sînt demne de relevat. «Acțiunea înscrie în mine — zice un gînditor creștin — efectele inițiativei mele. Ea imprimă, deodată, pecetea sa atît lumii, cît și mie»⁴⁵. Prin muncă credinciosul își pune pecetea personalității sale asupra realităților vieții; ea este expresia persoanei, în sensul că ea este o mărturie a valorii reale a persoanei, a ceea ce este și nu a ceea ce pare sau își închipuie că este. Munca este, în același timp, mijlocul prin care se desăvîrșește propria personalitate morală, prin eliminarea viciilor și prin cultivarea virtuților. «Prin muncă îți desăvîrșești ființa și-ți îndeplinești misiunea pe pămînt. În acest sens, munca este bucurie, bucuria desfășurării propriilor forțe și dezvoltării propriilor capacități. Ea oferă senzația înălțătoare a puterii proprii asupra naturii și creșterii și desăvîrșirii personalității. Aceasta e cea

44. H. Andrusos, *op. cit.*, pp. 214—215.

45. Louis Lavelle, *De l'acte*, Paris, Aubier, 1946, p. 366.

mai sănătoasă bucurie a vieții, bucuria muncii corespunzătoare vocației tale»⁴⁶.

Efectele activității în raportul credinciosului cu natura, sînt și ele vrednice de subliniat, în ceea ce privește bucuria vieții sale. Orice muncă este o revărsare a energiilor creatoare ale omului asupra firii înconjurătoare, îndrumînd-o spre scopurile pe care el le urmărește. Omul înlătură din natură tot ceea ce-i murdărie, dezordine, mizerie, pustietate etc., ca unele ce întunecă bucuria vieții sale; el înmulțește prin muncă în chip creator, curățenia, rînduiala, belșugul, ordinea și frumusețea, ca unele ce sporesc bucuria vieții. Prin toate aceste acțiuni asupra firii înconjurătoare, credinciosul angajat în orice muncă de cultivare a datului natural, își îndeplinește misiunea sa de «chip al lui Dumnezeu» în lume, de colaborator al Lui la opera de desăvîrșire a lumii. Această conștiință creștină care vede în orice fel de activitate o imitare, o colaborare și o unire cu Dumnezeu, înalță demnitatea muncii ca și bucuria ei, pe culmi nebănuite. «Și-a privit Dumnezeu și-a văzut că toate sînt bune». — înseamnă Cartea Facerii bucuria divină în urma creației. Iar experiența omenească întărește aceasta ori de cîte ori privirea omului asupra rezultatelor muncii sale perseverente, îi dă satisfacția bucuriei pentru opera făcută.

Munca are și implicații sociale, fiind o punte între mine și propria mea subiectivitate și semenii mei, în procesul unei dăruiri, îmbogățiri și bucurii reciproce⁴⁷. Nici o activitate nu o face omul numai pentru sine, precum și nici o activitate cu bune rezultate nu o poate face omul numai cu puterile și mijloacele sale. Prin muncă se satisfac trebuințele personale, dar și ale semenilor și ale colectivității. Bucuria noastră pentru binele și propășirea semenilor cît și facerea de bine pentru bucuria semenilor și sporirea bucuriei noastre, sînt posibile numai acolo unde se întîlnesc cu omul zbătător, harnic și muncitor. Și dimpotrivă, invidia din care izvorăște bucuria pentru răul altora și întristarea pentru binele și propășirea celor din jur, este patima care răsare și crește, alături de alte asemenea, în sufletul omului leneș, lipsit de efortul unei munci susținute.

Vorbînd despre aspectul social al muncii, trebuie specificat că datorită firii corupte a omului, s-a ajuns la atitudini negative față de muncă, mai cu seamă datorită desconsiderării și disprețului față de ea, a claselor aristocrate ale vechilor societăți. Greutatea muncii manuale, întreprinsă de cei de jos, se mărea încă și prin condițiile externe nenorocite în care erau ținuți acești oropsiți ai vieții, de cei mari și tari ai societăților vechi. Astfel, în orînduirile vechi, muncitorul, fiind lipsit de rodul muncii lui, munca-i apărea grea, producîndu-i dezgust, plictiseală și silă. Au existat o mulțime de asemenea condiții externe⁴⁸, neprielnice muncii și bucuriei omului muncitor: condițiile neigienice,

46. Pr. Prof. Dr. N. Mladin, *op. cit.*, p. 197.

47. Cf. I. Lavelle, *op. cit.*, p. 404.

48. De văzut și la Diac. Prof. Dr. O. Bucevschi, *Munca și bucuria ei în conceptul creștin*, în rev. «Mitropolia Olteniei», 11—12/1954, p. 721.

lipsa securității muncii, plata insuficientă, lipsa timpului de odihnă, lipsa dreptului de a participa la organizarea și conducerea muncii, lipsa unui tratament demn de om etc. Așa încît, bucuria muncii, are și un aspect social de care depinde în mare măsură. Într-o societate nouă, în care aceste condiții sînt schimbate în favoarea omului muncitor, așa cum se realizează astăzi în patria noastră, munca-și recapătă iarăși demnitatea și bucuria ei. Munca, în societatea nouă socialistă, devine o datorie și o chestiune de onoare, din cuprinsul căreia se înlătură individualismul și grija exclusivă pentru interesul particular, înlocuindu-se cu principiul colectivist, în lumina căruia interesele individuale sînt subordonate și armonizate cu interesul pentru ridicarea nivelului cultural și material al întregului popor. Se creează astfel condițiile externe ale unei munci socialiste, în care se înlătură definitiv atitudinile negative față de muncă, punîndu-se bazele sociale pentru muncă creatoare, plină de bucurii. «Atitudinea față de muncă capătă o reală valoare morală, atunci cînd omul muncește nu numai de dragul satisfacerii propriilor sale nevoi, ci și de dragul societății, de dragul binelui general»⁴⁹. Cel ce știe că muncește pentru bunăstarea poporului întreg și pentru sine, nu pentru o clasă de exploatare, muncește cu elan, cu entuziasm, cu bucurie.

Efectele muncii se pot privi, în concepția și viața creștină, și în raportul de legătură a credinciosului cu Dumnezeu. Am amintit mai înainte că religia creștină insuflă muncii un patos și o mare bucurie, prin considerarea ei ca o imitare și o colaborare cu Dumnezeu. Sf. Scriptură ne vorbește de activitatea lui Dumnezeu, atît în creație, cît și în menținerea, conducerea și mîntuirea lumii. «Tatăl meu lucrează și eu lucrez», zice Mîntuitorul (Ioan V, 17). Dumnezeu este activitate permanentă și veșnică.

«Omul a fost făcut după chipul lui Dumnezeu... El tinde să ajungă la asemănarea cu Dumnezeu. Întrucît Dumnezeu este activitate creatoare, omul chip al lui Dumnezeu, trebuie să fie tot activitate; întrucît Dumnezeu este activitate permanentă, omul spre a se asemăna cu Dumnezeu trebuie să devină tot activitate permanentă»⁵⁰. «Muncitorul e imaginea lui Dumnezeu pe pămînt, e imaginea activității lui creatoare în lume. De aceea omul nu poate produce nimic decît prin muncă, de aceea s-a zis pe drept cuvînt că orice muncă adevărată e sfîntă, în orice muncă adevărată, fie numai munca cu brațele, e ceva dumnezeiesc»⁵¹.

În procesul cunoașterii, al apropierii și unirii cu Dumnezeu, ca binele și fericirea supremă a credinciosului, activitatea și munca sînt mijloacele prin care credința devine lucrătoare în iubire, apropiînd pe credincioși între ei și pe ei cu Dumnezeu. Toți Sfinții Părinți precizează că drumul omului credincios spre desăvîrșire, spre suprema

49. A. Șișkin, *op. cit.*, p. 217.

50. Pr. Prof. N. Mladin, *art. cit.*, p. 189.

51. Th. Carlyle, *Muncă, sinceritate și tăcere*, trad. rom. de C. Antoniadă, București, 1919, pp 36—37, la Prof. N. Mladin, *art. cit.*, p. 189.

sa bucurie și fericire pămîntească și veșnică, trece prin credință, activitate morală și cunoașterea lui Dumnezeu.

Această unire desăvîrșită între activitatea omenească și cea divină în munca fizică și spirituală, o găsim în persoana și viața Mîntuitorului Iisus Hristos. De aceea, suflul bucuriei este redat muncii creștinului și din așezarea persoanei și vieții Mîntuitorului ca exemplu și pildă de muncă fizică și spirituală. Pilde de urmat, în această direcție au fost și viețile și învățăturile Sfinților Apostoli, care alături de osteneala propoveduirii Evangheliei, se îndeletniceau cu munca manuală.

Reliefînd aceste vrednicii și demnități ale muncii, izvorîte din efectele sau roadele ei față de persoana credinciosului și față de raporturile ei cu lumea naturii înconjurătoare, cu semenii și cu Dumnezeu, creștinismul a insuflat vieții de muncă a credinciosului un patos și o bucurie înălțătoare, pe care nu le-a cunoscut omenirea pînă la venirea în lume a Mîntuitorului Iisus Hristos.

*

Am tratat în cele de mai sus sensul bucuriei în viața creștină. Din cele dezbătute se pot trage următoarele concluzii :

1. Viața omenească nu e posibilă fără bucurie. Necesitatea și importanța bucuriei pentru viața omului este tot așa de mare ca și necesitatea soarelui pentru viața plantei, ca și oxigenul, ca și apa pentru tot ceea ce exprimă viața pe toate planurile ei.

2. Evanghelia creștină nu e străină de bucurie. Dimpotrivă, ea poate fi numită Evanghelia bucuriei, a bucuriei duhovnicești, dar și a bucuriei naturale. Nimic sumbru, nimic exagerat, nimic ce ar întuneca și întrista viața credinciosului nu găsim în viața și învățătura Mîntuitorului. El este modelul ca și izvorul adevăratelor bucurii. Este modelul pe care credincioșii urmîndu-l se pot desfăta de toate bucuriile naturale, pe care lumea prin toate realitățile și frumusețile ei le pune la îndemîna omului. Este izvorul bucuriilor duhovnicești, întrucît prin învierea Sa, a biruit suferința și moartea, și a dat posibilitatea celor ce cred în El, să strige împreună cu Sf. Ap. Pavel : «Unde-ți este moarte boldul, unde-ți este iadule biruința ?».

3. Prin Iisus Hristos și Evanghelia Sa am înțeles că egoismul și toate patimile care se nasc din el, sînt dușmanii cei mai înverșunați ai bucuriei în viața creștină.

4. Bucuria creștină este nedespărțită de dragostea creștină personal dezinteresată față de Dumnezeu, față de semenii și față de întreaga făptură. Așa precum orice patimă, și mai mult chiar, orice gînd, orice vorbă, orice faptă izvorîta din egoism întunecă bucuria creștină, tot așa, orice gînd și acțiune, orice virtute izvorîta din dragoste creștină, face să crească și să se desăvîrșească bucuria adevărată în viața credinciosului.

5. Bucuria curată este organic legată și de muncă. Roadele muncii ne sporesc bucuria vieții prin dezvoltarea aptitudinilor și capacităților

personale, prin înfrățirea cu semenii și prin colaborarea cu Dumnezeu la înfrumusețarea și desăvârșirea întregii făpturi.

Acestea sînt liniile generale ale lucrării, prin care am voit să înfățișăm un cadru în care să se vadă *fața de lumină a lui Iisus Hristos și a Evangheliei Sale*. Tema fiind foarte generală, nu avem pretenția că am epuizat multele ei aspecte. Bucuria adevărată fiind nedeslipită de orice manifestare a vieții : de gînd, de cuvînt, de faptă și acțiune creștină, ea nu poate fi cuprinsă în toată complexitatea ei, în cadrul unui studiu.

Pentru frumusețea și actualitatea acestei teme, astăzi, cînd toate eforturile se pun pentru creerea unei lumi a păcii, a belșugului, a propășirii materiale și culturale și deci a sporirii bucuriei vieții pentru toți oamenii și toate popoarele, socotim că precizarea punctului de vedere creștin în această problemă este bine venită și cu rost de meditare și de trăire pentru viața credincioșilor și a preoților noștri.

Preoților, îndeosebi, ne revine sarcina de a zăbovi asupra laturii pozitive a Evangheliei și de a o propovedui în predicile noastre. Viața creștină nu se reduce la păcat și urmările lui dezastruoase, tulburătoare și triste pentru viața omului. Ea are, în primul rînd, un aspect pozitiv și luminos, care constă în frumusețea și bucuria ce se naște din trăirea virtuților, dar și din trăirea cumpătată, pătrunsă de duhul Evangheliei a tuturor manifestărilor și realităților vieții pămîntești, pe care firea omenească, natura înconjurătoare, societatea și cultura spiritului omenesc ni le pun la îndemînă, ca tot atîtea prilejuri, prin care viața noastră poate deveni mai înălțătoare, mai frumoasă și mai plină de bucurie. Prin cunoașterea și trăirea, în lumina duhului creștin, a tuturor valorilor pozitive ale vieții acesteia, sîntem încredințați că aducem o contribuție esențială la înfrățirea, colaborarea și pacea oamenilor și a popoarelor și implicit la *sporirea bucuriei vieții*.



Magistrand Vasile Prescure

ASPECTUL MORAL AL CULTULUI DIVIN ORTODOX *

Creștinismul este viață și anume trăirea sau însușirea stilului de viață al lui Iisus Hristos în măsura în care credincioșii, ca oameni și ființe limitate, pot să-l realizeze. Realizarea acestei vieți, trăirea în comuniunea cu Hristos pînă la asemănarea cu El presupune respectarea legii morale, ale cărei precepte în ansamblul lor nu sînt decît tot atîtea mijloace puse la îndemîna noastră pentru realizarea desăvîșirii morale creștine.

Viața morală creștină axîndu-se pe relația dintre Hristos și credincioși, se înțelege că creșterea noastră în Hristos, prin urmarea, asemănarea și unirea cu El, nu este decît concluzia unei vieți în care credinciosul și-a însușit viața cerută de virtuțile sau normele moralei creștine. Viața morală creștină, ca de altfel viața în genere, are un caracter dinamic, pentru că trecerea de la chipul lui Dumnezeu, la asemănarea cu El, presupune un efort continuu de colaborarea voinței noastre cu harul lui Dumnezeu, de creștere în virtute, de alungarea tuturor patimilor.

Dat fiind faptul că pentru realizarea sfințeniei sau a asemănării cu Dumnezeu, care-i același lucru cu realizarea personalității religios-morale, se cere o strădanie neconținută. Sfînta noastră Biserică a rînduit ca pentru realizarea acestui deziderat, credinciosul să poată avea mereu în minte imaginea pe care trebuie să o realizeze, să se poată dedica idealului pe care ea i-l îmбие.

Ținînd seama de faptul că creștinismul ortodox este un răsad duhovnicesc crescut din Duhul plin de viață al lui Hristos, intrarea în comuniunea cu El, adăparea din «izvorul cel fără de moarte» al lui Hristos este condiția creșterii noastre în El. Această comuniune se face în cadrul Bisericii, prin Tainele ei, îmbrăcate în formele cultului. Aceste forme cultice, pe lîngă faptul că în cadrul lor ni se împărtășește harul divin, prezintă misterul care nu intră în cadrul vizibilului într-o formă adecvată capacității noastre de înțelegere, acest mister depășind puterile de înțelegere rațională. Dogmele creștine deci, ca și preceptele moralei creștine, devin, în acest fel, accesibile credincioșilor. Punînd în fața credincioșilor exemplul bărbaților creștini trecuți în rîndul sfinților datorită vieții lor morale neprihănite și exaltînd virtutea sub toate aspectele ei, Biserica noastră face cunoscută, în acest fel, fiilor ei și viața virtuoaasă creștină.

* Această lucrare de seminar pentru titlul de magistru a fost întocmită sub îndrumarea P. C. Diacon Prof. Orest Bucevski, care a dat și avizul să fie publicată.

1. ASPECTUL MORAL-EDUCATIV ȘI COMUNITAR AL CULTULUI DIVIN ORTODOX

Viața morală creștină își desfășoară firul existenței sale în strînsă legătură cu viața Bisericii. Ca membru al Trupului tainic al Domnului care-i Biserica, creștinul primește seva dătătoare de viață a harului, izvorită din jertfa răscumpărătoare a lui Hristos. Începută prin Taina Botezului, viața de sfințenie creștină se continuă prin colaborarea permanentă a voinței noastre cu harul divin. Sfințeniei ontologice adică, trebuie să se adauge sfințenia morală rezultată dintr-o viață morală autentică după învățătura lui Iisus Hristos.

Dacă germenele sfințeniei l-am primit într-un mod cu totul gratuit, valorificarea și punerea în acțiune a acestei forțe depinde exclusiv de voința noastră, pentru că întreaga viață creștină se desfășoară sub semnul acestui act sinergetic, adică de conlucrare a voinței noastre cu harul lui Dumnezeu. Și în această situație, pentru a se putea realiza pe sine ca personalitate religios-morală, credinciosul are la îndemîna sa mijloace suficiente.

Dacă pentru sfințenia ontologică este nevoie a intra în șuvoiul de viață herică prin încorporarea noastră în Biserică, ca mădule ale Trupului Tainic al Domnului, tot așa și pentru prosperarea noastră pe calea virtuții un ajutor remarcabil îl avem tot din partea ei. Integrat în comunitatea Bisericii, credinciosul participă la toate actele din viața ei, acte pe care în ansamblul lor le numim acte liturgice sau cult divin.

Cultul divin avînd un caracter comunitar, leagă pe credincioși de Biserică și în același timp între ei. S-a spus de un teolog că «rugăciunea e plenitudinea credinței și a comuniunii cu Dumnezeu». Însemnătatea cultului divin în cadrul căruia se săvîrșesc rugăciunile în comun, devine evidentă în sporul de putere care se primește fiind în comuniune de rugăciune. Și aceasta pentru că «rugăciunea proprie prinde putere din rugăciunea altora. Dacă credința mea se întărește din credința altuia, cu atît mai mult iau putere spre rugăciune, spre acest act plinar al credinței, din rugăciunea altuia. Sporindu-se de la unul la altul, ca o comunicare de ființă ce vine dintr-un izvor mai presus de cei ce se roagă, rugăciunea profundă în comun e o mare, e o uriașă certitudine care se înalță din toată comunitatea, ca un dar al lui Dumnezeu în același timp și ca semn al prezenței Lui intense, apropiate, de părinte care îmbrățișează pe toți fiii Săi»¹.

De altfel, prin numai faptul că creștinul este încadrat în organismul Bisericii, el exclude individualismul egoist formînd o unitate de viață cu ceilalți credincioși. Sentimentul că formează o unitate de viață a fost sesizat chiar de primii creștini, atestat de Sfîntul Justin Martirul și Filozoful în afirmația că «sîntem un corp prin sentimentul

1. *Iisus Hristos...*, Sibiu, 1943, p. 363.

comun al aceleiași conștiințe religioase, prin unitatea învățaturii și prin legătura aceleiași speranțe»².

Prin însăși structura lui, cultul divin este destinat realizării «unității duhului», insuflind credincioșilor participanți, ideia apartenenței tuturor la aceeași comunitate de viață. Această comunitate de viață face să se sălășluiască în spirit și în inimă comoara prețioasă a omogenității concepției și a cugetării, comunitatea sensibilității, a simțirii și a voinței³.

«Trăirea comunitară, — spune o cunoscătoare din apus a cultului nostru⁴, — face să se înalțe și să se șlefuiască stilul de viață, ține treaz cugetul și-l curăță mereu de pornirile rele. Încadrat în obștea sa bisericească, orice creștin ortodox se împărtășește din aceste bunuri și contribuie la păstrarea și sporirea lor neîncetată, simțindu-se sub bolta arcuită a bisericii ca și sub bolta înstelată, o parte a întregului în care trăiește și respiră, dar o astfel de parte prin care și întregul respiră și trăiește. Cultul la care ia parte (credinciosul ortodox) îl face cu deosebire să simtă această trăire și-i dă certitudinea, nu numai că bolta bisericii a coborât bolta cerului pe pământ, dar și că întreaga viață cultică reflectă viața cerească».

Duhul perihoretic, — dacă se poate folosi aici această expresie, — de împătrundere a omenescului cu cerescul își găsește și în cult împlinirea. Cultul ortodox, și în genere Ortodoxia, urmărește prin latura sa văzută să inspire o atmosferă în care sufletul credinciosului să ințuiască ceva din frumusețea și inefabilul lumii de dincolo. Oglindind în sine realitățile cerești, el reușește să dea senzația tainicului, transportând pe credincios în sferele veșniciei. În această ambianță sufletul creștin vede reflectat, în actele cultului divin, ceva din frumusețea vieții veșnice, o anticipare a zilei «a opta». «Absorbit de cele cerești, toate fibrele ființei cultului ortodox se mișcă exclusiv sub dogoarea cerescului. Astfel, cultul ortodox este manifestarea cuceritoare a unei atmosfere de încântătoare frumusețe duhovnicească»⁵.

În această atmosferă credinciosul se solidarizează cu semenii săi, încearcă aceleași simțăminte, se integrează cu toată ființa sa în șuvoiul de viață duhovnicească pe care o generează rugăciunea în comun. Nu odată cercetătorii apuseni au afirmat puterea cultului ortodox de a forma sufletul credinciosului. Așa, de exemplu, un anglican⁶, spune că «pentru un ortodox sincer, cultul e o adevărată dramă spirituală la care ia parte cu toată ființa sa. Ceasuri întregi stă în picioare, privind la icoane și închinându-se, așteptând clipa însemnată, când,

2. Sfântul Justin Martirul și Filozoful: *Apologia* I, LXVII, 3; la Pr. Petre Vintilescu, *Funcțiunea ecleziologică sau comunitară a Liturghiei*, București, 1946, p. 5.

3. Pr. Petre Vintilescu: *Funcțiunea ecleziologică...*, p. 23.

4. Eva Maria Bachman: *Der Gottesdienst der russisch-orthodoxen Kirche*, Berlin, 1954. Recenzie de Pr. Prof. Liviu Stan, rev. «Mitropolia Olteniei», nr. 3—4, 1957, p. 274.

5. Pr. Prof. Corneliu Sîrbu: *Adevărul și frumusețea Ortodoxiei*, rev. «Ortodoxia», nr. 4, an. 1956, p. 591.

6. W. A. Wissert Hooft: *Ortodoxia văzută de un protestant*, în rom. de Teodor Bodogae, Sibiu, 1933, p. 16.

prin ușa de la iconostas se va face trecerea cu Sfintele daruri. Tămîia creează o atmosferă de taină sfîntă. Muzica corului, fără oprire și fără de sfîrșit, umple pe încetul sufletul de armonie supranaturală. În-sfîrșit, ca desăvîrșire supremă a slujbei, împărtășirea îl face să se întîlnească cu Dumnezeu care astfel intră în viața lumii, întocmai cum s-a petrecut în timpul viețuirii pămîntești a lui Iisus Hristos. Unui creștin răsăritean nici o predică nu i-ar putea vorbi într-o limbă mai intimă, mai directă»⁷.

Prin actele de cult care vizează întreaga obște, fapt care reiese din pluralul «Domnului să ne rugăm»; sus să avem inimile etc., pe care slujitorii le folosesc, lucrarea divină devine socială, se umanizează și atrage în orbita influenței liturgice chiar pe acei membri ai Bisericii care nu sînt primitorii personali ai tainelor⁸.

Este destul a trece în revistă ecteniile spuse în auz și rugăciunile liturghierului, spuse în taină de preot. O astfel de rugăciune favorizează, deci, în chip cu totul deosebit, dezvoltarea simțului social⁹. Categoriile sociale dispar și în naosul creștin stau numai suflete care palpită de dorul lui Hristos. Cultul ortodox, îndeosebi, este în înțelesul larg al cuvîntului, permanent creator de solidaritate a conștiințelor omenești, care se smeresc și tresar în fața acelorași chemări ideale pentru împlinirea acelorași eterne rosturi spirituale¹⁰. Forța morală ce se degajă din cultul divin, din contemplarea actelor liturgice este un ajutor remarcabil în formarea credinciosului. Prin participarea la serviciile divine și în special la Sfînta Liturghie, care este, prin natura sa, un prilej de contemplație a Sfintei Jertfe, sîntem într-un mediu de inspirarea virtuților pentru cei care asistă la ea cu atenție și cu credință. În acest fel cultul divin și în special Liturghia ajunge o școală în care se inspiră și se promovează virtutea¹¹.

«Cele ce se săvîrșesc la slujba darurilor, toate ne înalță cu gîndul la lucrarea mîntuitoare a lui Hristos pentru ca privirea ei, fiind în fața ochilor noștri, să ne sfîntască sufletele și astfel să devenim apți pentru primirea darurilor. Căci după cum odinioară ea a înviat lumea,

7. Aceleași juste aprecieri asupra cultului ortodox găsim la autoarea germană, Eva Maria Bachman: «Un cuvînt, o frîntură de text, o melodie, un accent, o binecuvîntare, o stropire cu aghiasmă sau chiar o simplă vedere a locașului de cult sau a unui obiect de cult, te scoate din comun, din banal, din monotonie sau din tensiune, îți ducе gîndul și ființa în altă parte, te înalță și, te leagă în altă lume, îți primenește și îți înseninează cugetul, îți înviorează sufletul, îți curăță simțirea și mintea, îți aduce o adiere nouă de viață, te recrează, te naște din nou, parțial sau total, te întărește, îți dă o nouă perspectivă a lucrurilor, te purifică și te abate în mod sigur de la orice gînd rău, smulgîndu-te din bîntuiețile cele de multe feluri care te copleșesc și te macină printr-o obsedantă grijă a vieții». *Der Gottesdienst der russisch-orthodoxen Kirche*, p. 274.

8. Pr. Petre Vintilescu: *Valoarea socială a Liturghiei*, București, 1931, p. 13.

9. *Ibidem*, p. 4

10. Icon. Dr. Gr. Cristescu: *Cultul creștin ca mijloc de solidaritate socială*, fără loc., 1924, p. 13.

11. Pr. Petre Vintilescu: *Valoarea socială a Liturghiei*, p. 9.

tot așa și acum, fiind contemplată necurmat, ea zidește un suflet mai bun și mai îndumnezeit, în cei ce o contemplă»¹².

Rolul cultului creștin este în primul rînd de a exprima prinosul de laudă și mulțumire adus lui Dumnezeu, pe de o parte, iar pe de alta, revărsarea harului sfinților asupra credincioșilor. Dar afară de aceasta, el are rolul de a edifica sau instrui pe credincioși în învățătura creștină ortodoxă, cît și în promovarea vieții religioase și a virtuților creștine. Formele cultului și rînduielile sfințelor slujbe sînt adică nu numai mijloace de respirație a religiozității noastre și izvoare ale harului divin, ci și un mijloc și mediu de educație, un inspirator și generator de viață creștină¹³. Privit sub acest unghi, el poate fi definit, ca fiind o dramă a virtuții creștine pe drumurile ei de izbîndă și în momentele și episoadele centrale ale lucrării morale și spirituale¹⁴.

Afară de valoarea dogmatică, spune un alt apusean, conține (cultul ortodox) o valoare morală întrucît cuprinde îndemnuri la virtuți și la cele mai înalte sentimente. Mai ales cîntările postului mare ne oferă cele mai frumoase îndemnuri la practicarea virtuților îndeosebi la exercitarea căinței¹⁵. În felul acesta, sufletul credinciosului trăiește într-o atmosferă propice formării sale din punct de vedere moral. Virtuțile creștine prezentate în cult au mai mare putere de înrîurire decît discursurile savante, ținute fără participarea lăuntrică a vorbitorului.

În rînduielile de slujbă sînt presărate numeroase exemple de viață morală creștină cu ajutorul cărora virtuțile creștine au fost promovate în rîndurile credincioșilor. Lupta de a alunga gîndurile rele, trăirea prezenței lui Dumnezeu în inima credinciosului, renașterea lăuntrică, toate acestea conlucră la prefacerea omului, la transfigurarea sa, la îndumnezeirea sa. În acest fel cultul ortodox nu este o simplă formalitate în viața omului pios, ci este o necesitate existențială pentru el¹⁶.

Atmosfera ce se degajă în acest fel din cult este un tonifiant cu ajutorul căruia virtuțile găsesc un teren prielnic de dezvoltare. Virtuțile creștine ca, dragostea, sfințenia, mila etc., formează o atmosferă morală care se repercutează profund în viața credinciosului¹⁷. Su-

12. Diac. Ene Braniște: *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila*, București, 1943, p. 122.

13. Pr. Prof. Ene Braniște: *Cultul ortodox ca mijloc de propovăduire a dreptei credințe, a dragostei, a păcii și a bunei înțelegeri între oameni*, rev. «Studii Teologice», nr. 9—10, an. 1953, p. 627.

14. Icon. Dr. Gr. Cristescu: *Cultul creștin...*, p. 12.

15. Maximilian de Saxonia: *Praelectiones de Liturgiis orientalibus*, tom. I, Freiburg în Breisgau, 1908, apud Dr. Ioan Zugrav, *Cultul nostru văzut de cunoscători străini*, rev. «Candela», nr. 1—12, 1938, p. 37.

16. Cf. Șerban Ionescu: *Morala ortodoxă față cu celelalte morale confesionale*, București, 1941, p. 174.

17. *Ibidem*, p. 181. Rolul pe care îl au cuvintele rostite la slujbe și cîntările în care se scoate în evidență puterea acestor cuvinte a fost sesizată încă din vechime. În «Ierarhia bisericească» VI, 3, găsim reliefată aceasta în cuvintele: «Prea sfințele cîntări și cetiri din Scripturi le dau credincioșilor învățătura unei vieți virtuoză și-i îndeamnă să se curețe complet de păcatul vătămător. Dumnezeuștile cîntări... formează

fletul ortodox formându-se într-o astfel de atmosferă, virtuțile lui poartă pecetea cultului liturgic. Adresându-se tuturor funcțiunilor sufletești și întărind sentimentul religios, cultul divin fortifică întreaga structură sufletească a credinciosului¹⁸. În deosebi Sfânta Liturghie, este zona climatică, unde adie întotdeauna proaspătă briza Duhului, prin care sufletele omenești se regenerează în ozonul harului și se unesc purificându-se de impuritățile vieții de instincte¹⁹.

Lucrarea tainică a Duhului Sfânt în cult, a fost evidențiată de un teolog în cuvintele, că «toate slujbele, toate ceremoniile n-au rost, n-au valoare decât ca purtătoare ale Duhului: prin ele marele torent al Duhului lucrează asupra credinciosului, pe care Duhul trebuie să-și pună pecetea sa»²⁰. În acest fel, prin ierurgii și Taine, Sfântul Duh este în noi un nesfârșit curent de viață harică, ce vine de la Hristos, în care e purtat fiecare, ca o picătură, ca o undă²¹.

Cântarea bisericească însăși spune că «prin Duhul Sfânt tot sufletul viază și cu curăție se înalță, luminându-se... cu sfințenie de taină»²². S-a spus, și pe drept cuvânt, că în cultul ortodox, viziunea frumuseții spirituale se unește cu cea a frumuseții lumii, și că acest cult este cerul pe pământ, este manifestarea lumii spirituale, este arta ideală care prin ea însăși ne dă sentimentul dulceții Bisericii²³. Dar această dualitate de frumuseți îmbinate în cultul ortodox vizează formarea unui suflet frumos după chipul și asemănarea lui. Desigur, partea noastră de contribuție în această muncă este covârșitoare. Dăltuindu-se sufletul după modelele pe care le oferă această frumusețe, se va scoate un suflet în care se revelează ceva din frumusețile divine.

2. PERSOANA UMANĂ, INTENȚIONALITATE SPRE COMUNIUNE ȘI FIINȚA CAPABILA DE EDUCAȚIE

Dacă actele de cult ne relevă, pe de o parte, un aspect dogmatic, adică ce a făcut Dumnezeu pentru noi, iar pe de altă parte un aspect moral, adică ce trebuie să facem noi pentru Dumnezeu (și în același timp pentru noi și pentru semenii noștri), rezultă că toate aceste învățături se adresează persoanei umane care poate să asimileze aceste învățături. Convergînd aceste învățături spre persoana umană și avînd priză în ființa ei, modelarea după normele virtuților nu numai că nu

o cîntare obștească de laudă și o expunere a lucrărilor divine, ce trezește în toți cîntăreții cei plini de Dumnezeu o dispoziție proprie primirii și comunicării fiecărei taine a ierarhiei... Cîntarea cea religioasă... dispune sufletul nostru în acord armonios pentru actele liturgice, ce se vor săvîrși puțin mai tîrziu» (Diac. Ene Branîște: *Explicarea Sjintei Liturghii...*, p. 121, nota).

18. M. Bulacu: *Studiu introductiv în catehetica ortodoxă*, Oradea, 1928, p. 162.

19. Pr. Petre Vintilescu: *Funcțiunea...*, p. 28.

20. A. Nicolae: *Biserica răsăriteană*, trad. de Tit Simedrea, București, 1929, p. 56.

21. Idem, *L'Eglise d'Orient*, Priure d'Amay sur Meuse, «Irenikon», collect. IV, nr. 3-4, an. 1928, p. 70.

22. Antifonul glasului IV.

23. B. Sergiu: *Ortodoxia*, trad. N. Grosu, Sibiu, 1933, p. 162.

este o imposibilitate, ci în ființa persoanei găsim răspunsul și locul prielnic în care aceste virtuți să se dezvolte.

Persoana umană nu este ceva suficient sieși, autarhic, ci este într-o continuă tendință spre autodepășire. Această tendință este înscrisă în însăși ființa ei, sau, după cum spune cineva, «persoana este o realitate vie, care totdeauna vrea ceva, n-are astîmpăr decît atunci cînd ajunge la ceea ce vrea». Ea este o entitate ființial expansivă, care prin creșterea în lume nu se pierde pe sine, ci, dimpotrivă, abia așa se formează și se realizează²⁴.

Fără această împlinire a tendinței spre comuniune care îi este atît de profundă, persoana rămîne neîmplinită, nerealizată. Dar «persoana implică pluripersonalitatea», deci comunitatea, înțelegîndu-se prin aceasta că împlinirea ei este comunitatea și nu izolarea. Fiindu-i atît de esențială această tendință spre comuniune a persoanei umane, încît ea nici n-ar putea fi definită fără această caracteristică, s-a spus că persoana este o «intenționalitate spre comuniune». Cum însă comunitatea este purtătoare de valori, vom spune că această tendință este orientată spre lumea valorilor. Tendința originară a persoanei după valori este tocmai dovada unei insuficiențe care caută împlinirea prin ceva exterior și cu ajutorul căruia să se îmbogățească interior.

Temeiul și posibilitatea orientării spre lumea valorilor este dată în chipul și asemănarea cu Dumnezeu. Dumnezeu fiind, după învățătura Sfintei noastre Biserici Ortodoxe, Adevărul, Binele și Frumusețea Absolută, sufletul omenesc tinde, în virtutea conformației sale, spre El, împărtășindu-se, în măsura posibilităților lui, din aceste valori. Trebuie să precizăm însă că valorile în genere, pot avea diferite suporturi. Spre deosebire de valorile estetice, economice etc., valorile morale de care ne ocupăm, nu-și găsesc în lumea aceasta alt punct de rezim și altă cale de răzbatere în substanța vieții decît aceea a persoanei omenești; singură aceasta e capabilă să sesizeze pretențiile ordinii morale și să le realizeze²⁵. Ținînd însă seama că omul este o ființă liberă, se înțelege că valorile morale n-au puterea de a determina persoana umană să-și împroprieze aceste valori. Forma sub care, valorile morale se înfățișează subiectului personal este aceea de norme și de porunci. Normele și poruncile morale nu se pot confunda cu valorile morale. Ele ocupă locul de mijloc dintre valoare și libertatea persoanei²⁶. Așadar, omul rămîne liber în actul moral, iar valorile morale, care au o *ființare în sine, pură*, nu-și dobîndesc calitatea lor de valori morale

24. N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, Berlin und Leipzig, 1933, p. 123, apud D. Belu: *Despre iubire*, Timișoara, 1945, p. 10.

25. Pr. Prof. D. I. Belu: *Valori teoretice și valori morale*, rev. «Altarul Banatului», Caransebeș, 1945, nr. 11—12, p. 356.

26. Dr. Dimitrie Belu: *In legătură cu valorile morale*, Caransebeș, 1942, p. 25.

întrucît sînt pentru cineva. Sinceritatea, nevinovăția, credincioșia, spiritul de sacrificiu, nu-s valori morale întrucît sînt pentru cineva și sînt valori morale în ele însele²⁷. Dar, o dată cuprinse de către spiritul cuiva, valorile morale rămîn solidare cu el, modelîndu-l după exigențele proprii, și modelîndu-se la rîndul lor după specificul fiecărei individualități²⁸.

În procesul de realizare, de împlinire a persoanei umane, în cazul nostru realizarea personalității religios-morale, valorile morale îndeplinesc implicit și o funcție educativă, în sensul că subiectul, posesorul lor, le transmite și pe cale teoretică pentru a lua cunoștință de sensul și semnificația lor, aceia cărora le sînt adresate și a se decide pentru însușirea lor.

În acest fel, educația, al cărui obiect îl formează persoana umană și al cărei conținut sînt valorile morale, contribuie la existența în duh a speței umane, luminează noblețea acesteia și merge în consonanță cu drumul ei de ascensiune către deplinătatea morală, către o spiritualitate adevărată, către desăvîrșire²⁹.

3. CITEVA PRECEPTE MORALE

Iubirea. Dacă valorile morale își au ființa în ele însele, nedepinzînd, de subiectul purtător, ele ne sînt prezentate sub forme de porunci, de imperative, atrăgîndu-se atenția în acest fel asupra importanței lor. În cult, valorile morale sînt prezentate într-o formă ușor accesibilă masei de credincioși, sub forma preceptelor morale creștine. Adevărurile de credință și principiile morale distilate în formele cultului se fixează cu mai multă ușurință în mintea credinciosului. În acest fel, ele nu rămîn simple cunoștințe teoretice, destinate a ne îmbogăți mintea, ci se resfrîng mai departe în viață, transformîndu-se în atitudini de viață³⁰. Așa, bunăoară, porunca Evangheliei, și suprema virtute creștină, iubirea, apare ca un fir roșu în cîntările liturgice. Ea și corelatele ei, pacea și prietenia, au fost înscrise de la începutul creștinismului printre primele obiective ale rugăciunilor creștine, ca fiind însuși modul de a fi al creștinismului.

La Sfînta Liturghie, cu puțin înainte de timpul prefacerii, porunca iubirii apare ca un memento că numai într-un climat de iubire putem să asistăm la sfînta și înfricoșătoarea jertfă: «să ne iubim unii pe alții...».

27. *Ibidem.*

28. Pr. Prof. D. I. Belu: *Valori teoretice...*, p. 357.

29. Pr. Dumitru Călugăr: *Caracterul religios-moral*, Sibiu, 1955, p. 150.

30. Pr. Prof. Ene Braniște: *Cultul ortodox ca mijloc de propovăduire al dreptei credințe...*, p. 632.

«Să avem iubire de frați, spune altă cântare bisericească, ca niște frați în Hristos, iar nu nemilostivire către semenii noștri, ca să nu fim osîndiți ca sluga cea nemilostivă pentru bani, sau ca Iuda, și să ne căim fără nici un folos»³¹. Avînd iubire și purtîndu-ne cu iubire, facem dovada apartenenței noastre aceluiași Dumnezeu, care ne-a dat semnul recunoașterii întreolaltă cît și de cei din afară, semnul dragostei. «Întru aceasta vă va cunoaște pe voi lumea că sînteți ucenicii Mei, cînd veți avea dragoste între voi» (Ioan XIII, 35).

Iubirea este legătura nestricată între oameni, după cuvîntul care spune: «Dumnezeul cel veșnic, carele pe cele risipite le aduni întru una și ai pus iubirea legătură nestricată»³².

Iubirea este trăsura de unire între două subiecte în comuniune care nu se desființează, ci își păstrează fiecare identitatea sa, și conștiința eului său. Mai mult, ea este în stare prin fluidul pe care-l transmite să stabilească o fuziune între cele două subiecte încît să nu mai zică «eu» și «tu» ci «noi», realizînd o unitate în dualitate. Merghînd pe căile iubirii ne aflăm purtînd «veșmîntul luminat ca zăpada», și «păzind pecetea nestricată». Viața scaldată în torențele iubirii, este o anticipare a Paștilor «celor veșnice din cer». De aceea «ziua Învierii» ne îndeamnă «să ne luminăm cu prăznuirea și unii pe alții să ne îmbrățișăm...»³³.

Pacea. Pe lîngă virtutea dragostei care sintetizează în sine esența creștinismului, pacea apare și ea ca un deziderat veșnic și unanim al creștinismului. Încă din noaptea Nașterii Domnului Îngerii au anunțat domnia păcii în cuvintele: «mărire întru cei de sus lui Dumnezeu, și pe pămînt pace și între oameni bunăvoire» (Luca II, 14). Cărțile de cult au reflectat acest mesaj divin încă din primele încercări ale Bisericii de a-și orîndui actele rituale. Așa, de exemplu, în ectenia mare a Liturghiei clementine, citim: «pentru pacea și pentru liniștea lumii și a sfintelor Biserici să ne rugăm, ca Dumnezeuul a toate să ne dea pacea Sa veșnică și neschimbată»³⁴. Ulterior, cînd rînduielile de cult s-au definitivat, cuvîntul pace revine ca un leit-motiv în aceste rînduieli, încît întreg cultul bisericesc pare a fi concentrat asupra acestui ideal. Neconținut, slujitorii și credincioșii se roagă pentru pacea între oameni, pentru pacea între popoare. La vecernie, și la slujbele Sfintelor Taine, găsim chiar rugăciuni deosebite pentru pace numite εἰρηνικά, adică rugăciuni pentru pace³⁵.

31. Denia din Joia Patimilor, Antifon IV, stih 3.

32. Rugăciune la Logodnă, Molitvelnic, ed. 1950, p. 76.

33. Utrenia Învierii, Slavă, Și acum, de la Hvalite.

34. *Constituțiile Apostolice*, cartea VIII, cap. X, în volumul *Scrierile Părinților Apostolici dimpreună cu așezămintele și canoanele apostolice*, trad. de I. Mihălcescu, Pr. G. Nițu, și Pr. M. Pîslaru, vol. II, 1928, p. 232.

35. Prof. Iustin Moisescu: *Teemiurile lucrării Bisericii pentru apărarea păcii*, rev. «Studii Teologice», nr. 3—4, 1953, p. 267.

«îndreptează pașii noștri în calea păcii»³⁶, «că Tu ești împăratul păcii și Mîntuitorul sufletelor noastre...»³⁷.

Asemenea harului, pacea creștină, oricare ar fi forma sub care se prezintă, departe de a se reduce la o simplă dorință, este un dar dumnezeiesc, o putere tainică din împărtășirea căreia rodește unirea omului cu Dumnezeu, liniștea și buna învoire între oameni³⁸. De aceea, prima ectenie de la începutul Sfintei Liturghii începe cu cuvîntul «pace». «Cu pace Domnului să ne rugăm», și apoi «pentru pacea de sus și pentru mîntuirea sufletelor noastre...» și «pentru pacea a toată lumea și pentru bunăstarea sfintelor lui Dumnezeu Biserici, Domnului să ne rugăm».

Pacea între indivizi și între colectivitățile umane este, în concepția creștină, o consecință sau un rezultat inevitabil al păcii individuale și al păcii de sus ca dar al lui Dumnezeu³⁹. Organic legată de pacea omului cu sine însuși și cu Creatorul, pacea în lume se dovedește că este o forță morală nu numai în ea însăși ci în toate premisele și consecințele legate de ea⁴⁰. Pacea, după învățătura creștină, se dobîndește pe căi morale și are consecințe morale. Căci ce altceva înseamnă pacea în ființa omului, decît stăpînirea instinctelor minore, disciplinarea eului propriu, armonia între cerințele trupului și aspirațiile sufletului și înnoirea harică a omului, ceea ce numește Sfîntul Apostol Pavel: «lepădarea omului vechi și îmbrăcarea în cel nou». (Efes. IV, 22). Și pacea cu Dumnezeu: trăirea vieții pămîntești în deplină ascultare și împlinire a poruncilor sale cu ajutorul harului divin; trăirea efectivă a vieții în dragoste revărsată de sus⁴¹. Astfel concepută, se înțelege ușor de ce Biserica Ortodoxă împărtășește binecuvîntarea ei de «pace tuturor», «pace ție», atît de des la sfintele slujbe.

Dar în afară de acestea, Sfînta noastră Biserică Ortodoxă are rugăciuni stăruitoare pentru pace în practica ei de cult. Un exemplu concludent avem ectenia numită «a cererilor» din cadrul Sfintei Liturghii: «ziua toată, desăvîrșită, sfîntă, în pace și fără păcate la Domnul să cerem; înger de pace la Domnul să cerem; cele bune și de folos sufletelor noastre și pace lumii la Domnul să cerem; cealaltă

36. Rugăciunea de la începutul utreniei, în Liturghier.

37. Ecfonis la Sfînta Liturghie.

38. Prof. Iustin Moisescu: *Temeiurile...*, p. 258.

39. Pr. Prof. Ene Braniște: *Idei, principii și preocupări sociale în cultul Bisericii Ortodoxe*, rev. «Studii Teologice», nr. 7—8, an. 1952, p. 452.

40. *Increderea și prietenia între oameni și popoare, condiție pentru coexistența pașnică între state și porunci ale învățăturii creștine*, rev. «Biserica Ortodoxă Romînă», nr. 5, 1956, p. 439.

41. Diac. Prof. Orest Bucevschi: *Pace și prietenie*, rev. «Studii Teologice», nr. 7—8, 1953, p. 449.

vreme a vieții noastre *în pace* să o petrecem ; sfârșit creștinesc vieții noastre... *cu pace* la Domnul să cerem». Rugăciunea amvonului de la sfârșitul Sfintei Liturghii cuprinde în sine cererea : *pace* lumii Tale dăruiește...

Valorile morale, iubirea și pacea de care ne-am ocupat în cele de mai sus, apar în textele liturgice destul de des, inspirând o atmosferă propice creșterii în virtute a credincioșilor. De aceea semnul că cineva este o personalitate religios morală, este faptul că valorile morale în genere, iar iubirea și pacea în special, sînt pentru el însuși modul său de viață.

Desigur, sfînta noastră Biserică dispune de resurse mult mai bogate în privința realizării credinciosului, și anume Sfintele Taine. Ele sînt mijloace prin care din înălțimea cerurilor se coboară în viața credincioșilor darurile sfințitoare, sînt pridoare, care conduc la împărăția lui Dumnezeu pe toți aceia, care cu sete, cu credință, cu deplină cucernicie și nădejde trăiesc o viață nedespărțită de aceste mijloace harice creștinești⁴².

Cu toate acestea dulceața care se desprinde din actele cultice este un ajutor remarcabil pentru creșterea în virtute a credinciosului, pentru includerea sa în spiritul comunitar la care ne cheamă Sfînta noastră Biserică.

*

În procesul său de realizare morală, creștinul are ajutorul Bisericii, sub cupola și îndrumarea căruia își desfășoară el firul vieții sale morale. Dacă Sfintele Taine sînt absolut necesare pentru debîndirea mîntuirii, nu e mai puțin adevărat că cultul divin ortodox în totalitatea sa este un factor esențial care contribuie la realizarea idealului creștin — asemănarea cu Dumnezeu. Forța morală, și spiritul comunitar al cultului ortodox ce se degajează din el, găsesc ecou în sufletul credinciosului, care fiind o persoană a cărei caracteristică este intenționalitatea spre comuniune, își găsește astfel împlinirea acestei tendințe și în cult.

Un deziderat de totdeauna al Sfintei noastre Biserici este formarea credincioșilor ei ca personalități religios-morale și cetățeni devotați ai patriei noastre pămîntești. Prin cult, în felul în care el este structurat, virtuțile creștine, ca iubirea, pacea, mila etc., valori morale a căror importanță în educația credincioșilor este evidentă, apar în fața lor, infuzîndu-le în suflete și îndemnîndu-i la însușirea acestor

42. Spiridon Cîdea: *Hristos și mîntuirea sufletească a orășenilor*, Sibiu, 1939, p. 154.

valori, pentru ca, în acest fel, să devină ei înșiși purtători de valori, și pentru care virtutea să fie însuși modul lor de viață.

O teologie bogată, dar expusă în conformitate cu capacitatea de înțelegere a masei de credincioși, și în atmosfera Bisericii, este asimilată de aceștia, încît actul de credință și în genere virtuțile creștine devin o adeziune spontană și fără rezerve, care transformă adevărul de credință, îl asimilează și-l transformă în viață trăită⁴³.

Solidaritatea socială la care sînt îndrumați credincioșii, prin participarea la actele de cult, care se adresează tuturor deopotrivă⁴⁴, face ca cultul să fie și un permanent factor constructiv, dezvoltînd sentimentul de solidaritate socială. În rugăciunea eclesiologică, «Duhul iubirii fiind cel care se roagă», fluxul de viață divină ne pătrunde îndemnîndu-ne la suprema poruncă : «să ne iubim unii pe alții» și «toată viața noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm».



43. Vezi L. Beauquin : *Liturgie et Catéchisme en Occident et Orient*, rev. «Irenikon», tom. VII, nr. 6, nov.-dec., 1930, p. 650.

44. Concludente în acest sens sînt cuvintele Sfîntului Ignatie Teoforul care spune : «Rămîneți tari în unirea voastră și în rugăciunea de obște» (Epistola către Tralieni, XII).

Emil Vîrtosu

TRANSCRIEREA TEXTELOR CHIRILICE ROMÎNEȘTI

Într-o ediție critică de texte vechi romînești, problema transcrierii este capitală. Ea are două aspecte :


I. Stabilirea echivalențelor de transcriere între cele două alfabete : chirilic și latin ; precum și găsirea echivalențelor pentru semnele diacritice chirilice (dacă este cazul).

II. Întregirea prescurtărilor de orice fel.

I. Alfabetul chirilic romînesc este alfabetul chirilic slav folosit în scrierea textelor romînești și are 43 de semne, denumite la fel, sau aproape la fel, ca în limba slavă, de la care au fost împrumutate.

După cum se știe, alfabetul chirilic și-a luat numele de la Chiril, numit, înainte de a se călugări, Constantin (zis și Filozoful, a. 827—869). Spre a răspunde ambasadei trimise de Rostislav, cneazul Moraviei Mari, care în anul 862 propune încheierea unei alianțe militare contra bulgarilor — care se aliașeră cu francii — și cerea și misionari, spre a-i creștina poporul, pe care francii căutau să-l catolicizeze și să-l supună și politiceste, Bizanțul trimite în acest scop pe Chiril și pe fratele său Metodi, greci originari din Salonic, totdeodată și buni cunoscători ai limbii slave. Înainte de a pleca în această misiune, și pentru ca să o poată aduce la îndeplinire, Chiril inventează un alfabet, cu ajutorul căruia traduce în limba slavă, împreună cu fratele său Metodi, cărțile liturgice grecești. Misiunea cultural-religioasă a acestor doi frați realiza, mai presus de orice, dorința Bizanțului de a-și lărgi cât mai mult zona de influență politico-economică și încheia și alianța împotriva bulgarilor.

Alfabetul inventat de Chiril nu este cel numit, astăzi, chirilic. În realitate, Chiril a inventat un alt alfabet, întemeiat pe scrierea cursivă grecească minusculă a sec. al IX-lea, la care, pentru sunetele specifice limbii salve a adăugat și unele semne de origine orientală (и, ѱ, ѱ, ѱ, etc.), îndeosebi din alfabetele ebraic, samaritean și, poate, și copt. Acesta este alfabetul pe care astăzi îl numim glagolitic, alfabet alcătuit din 40 de semne, întrebuițat cîtva timp de bulgari (glagoliticul rotund) și foarte mult timp de croați (glagoliticul colțuros, pătrat).

Menționăm, în treacăt, că în scrierea chirilică romînească mai veche și anume în Psaltirea Șcheiană, se întîlnesc folosite și semnele glagolitice  pentru slova chirilică д (= d) ¹.

1. Semnalat la I.-A. Candrea, *Psaltirea Șcheiană...*, I, București, 1916, p. CXIV, LXV (Comisia istorică a Romîniei).

Alfabetul chirilic propriu-zis a fost inventat de unul din urmașii imediați ai lui Chiril — așa cel puțin se presupune, este alcătuit din 43 semne și se întemeiază în cea mai mare parte pe scrierea capitală greacă. El reprezintă al doilea alfabet slav, cel care s-a răspândit aproape peste tot unde se vorbește o limbă slavă. Răspîndirea acestuia se datorește, pe de o parte, faptului că era mai ușor de scris, în raport cu alfabetul glagolitic (mai vechiul alfabet slav) ; iar pe de altă parte, pentru că, de la început, a fost pus în circulație direct sub autoritatea numelui lui Chiril, care după moarte fusese sanctificat.

În limba română, semnele alfabetice chirilice s-au numit generic *slove*, îndeosebi în Țara Românească, în timp ce semnele alfabetului latin, întrebuintate mai târziu, s-au numit *litere*, diferențiere denominativă păstrată în limbă pînă spre începutul secolului al XX-lea, cînd, datorită în mare măsură limbajului poetic, s-a spus și literelor tot *slove*.

În limbajul popular, semnele alfabetului chirilic român s-au mai numit și *buchi* — denumire răspîndită îndeosebi în Moldova — de la numele celei de-a doua slove din alfabet : *buche*, și de aici au rămas în limba română cuvintele : *buche* (slova), *buchea* (învață), *bucher*, a *bucheri*, *buchereală*, *bucherism*, *bucheresc*, *bucherniță* (abecedar), a *buchisi*, a *buchisa*, *buchiseală*, *buchisală*, *bucovnă* (abecedar). Există și zicala moldovenească : Taci, că-i *buche* ! (*buche* = prost.) Alfabetul chirilic luat în întregul lui s-a mai numit cu un nume de circumstanță : *azbuche*.

Menționăm că, în secolul al XIX-lea, semnele alfabetice, altele decît cele chirilice, latine și grecești, se mai numesc și «țifre», ca de pildă semnele alfabetice arabe — denumite «țifre turcești» ; sau semnele alfabetice inventate de Ioan Prale, denumite tot «țifre».

Semnele din alfabetul chirilic slav au, fiecare, cîte un nume, care începe cu sunetul pe care îl reprezintă. Înșiruirea acestor nume, într-o anumită ordine prestabilită, alcătuiă un text care se învăța pe de rost, ca o poezie. Numelui fiecărei slove i s-a căutat mai târziu, sau poate chiar de la început, și un sens logic, într-un ansamblu care nu reușea să-l aibă în întregime. Ulterior, textul acesta a fost folosit și pentru învățarea scrierii în limba română. Aici dificultățile erau mai mari, deoarece la cele inițiale se adăuga și faptul că sensul denumirii, mult puțin cît era, se putea realiza numai în limba slavă, limbă pe care școlarul n-o mai cunoștea. De aceea s-a căutat remediul în alcătuirea după același principiu a unui text în limba română, care să permită înșiruirea slovelor în ordinea inițială din alfabetul slav și obținerea unui sens în ansamblul lor. Astfel de texte, în versuri sau în proză, se întîlnesc în variante total deosebite una de alta, variante care au circulat în lumea școlarilor, pînă cînd metoda lancasteriană și alte metode pedagogice, de la începutul secolului al XIX-lea, le-au înlăturat.

Ordinea slovelor alfabetului chirilic slav și respectiv a celui român urmează, în general, ordinea de înscriere a alfabetului grecesc, cu intercalarea semnelor de origine orientală și a celor specific slave. În prezentarea lor vom păstra ordinea urmată în *Bucoavna* românească tipărită la Alba Iulia, în 1699; numele slovelor le vom da după diverse bucoavne de la începutul secolului al XIX-lea, când unele din aceste nume căpătaseră o consonanță adaptată specificului limbii române; în continuare, vom arăta semnele diacritice de care slovele pot fi, uneori, însoțite.

Adăugăm că mai mult de jumătate din slovele alfabetului chirilic românesc sînt întrebuințate și cu valoare de cifre.

SLOVELE

1. А а (az) = a.
2. Б б (buche) = b.
3. В в (vede) = v.
(+ a, o, u, ă, î = ga, go, gu, gă, gî.
4. Г г (glagole) = g (+ e, i, k, m, n, o = ghe, ghi, ghea, ghia, ghiu.
5. Д д (dobre, dobru) = d.
6. Е е (iest) = e.
7. Ж ж (jivete, juvete) = j.
8. З з (dzealo, dzeală, zalu) = dz.
9. З з (zemle, zemlea, zemble) = z.
10. И и (ije) = i.
11. І і (i) = i.
12. К к (caco) = c (+ e, i, k, m, n, o = che, chi, chea, chia, chiu
(+ a, o, u, ă, î = ca, co, cu, că, cî
13. Л л (liude, lude) = l.
14. М м (mislete) = m.
15. Н н (naș) = n.
16. О о (on) = o.
17. П п (pocoi) = p.
18. Р р (rîță) = r.
19. С с (slovo, slovă) = s.
20. Т т (tverdu, tferdu) = t.
21. У у (ucu) = u.
22. У у О у О у О у О у (u, uc, unicu) = u.
23. Ф ф (fert, fertă) = f.
24. Х х (her, heru) = h.
25. Ѡ ѡ (ot) = o.
26. Ц ц (ți) = ț.
27. Ч ч (cervu, cerfu) = c (+ e, i, k, m, n, o = ce, ci, cea, cia, ciu
(+ a, o, u = cea, ceo, ceu, cia, cio, ciu, ăa, ăo, ău.

28. III III (şa) = ş.
29. IIII IIII (şa, ştea) = şt.
30. X X (ior) = ä, î, ü, —; vezi mai departe și slova K.
31. H K (er, ir) = ü, î, ä, —; primele două valori sînt pentru K în poziția finală. În poziția mediană, K interconsonantic este întrebuițat, foarte frecvent, în locul lui X și primește valoarea fonetică a acestui semn, adică K = X = ä. Aceeași este valoarea, uneori, și pentru K final. În alte cazuri, K (respectiv X) interconsonantic este introdus sub influența grafiei slave și nu are decît o valoare grafică, valoare pe care o vom reprezenta în transcriere printr-un apostrof întors (').
32. HI HI (ieri) = î.
33. TI TI (iati, iat) = ë (sau é) — cînd transcrierea are nevoie de sunetul e; ea, în toate celelalte cazuri.
34. IO IO (iu) = iu (diftong).
35. XI XI (ius) = î.
36. III III (iaco) = ia (diftong).
37. IIII IIII (ia) = ia (diftong).
38. TH TH (thita, fita) = th (pronunțat: t, ft și, mai rar, f; vezi mai înainte).
39. XI XI (csi, xi) = x.
40. V V (ipsilon, ijița) = i, u, f, v.
41. PSI PSI (psi) = ps.
42. FI FI (în sau înia — cum îl numește D. Cantemir) = în, î
43. GE GE (gea) = g (+ e, i, k, l, m, n, o, u = ge, gi, gea, gia, giu (+ a, o, u = gă, gō, gū; sau: gea, geo, geu, gia, gio, giu.

Precizări privind unele slove sau grupuri de slove.

1. NG = ng, de pildă: ΟΥΓΓΡΟΒΛΑΧΙΑ, ΟΥΓΓΡΟΒΛΑΧΙΑ (Ungrovlahiia); ΕΥΑΓΓΕΛΙΑ, ΕΚΑΓΓΕΛΙΑ (evanghelia); ΛΟΓΓΙΝ (Longhin); ΣΥΓΓΕΛ (singhel); ΠΡΟΤΟΣΥΓΓΕΛ (protosinghel); ΑΡΓΓΕΛΗ, ΑΡΧΑΓΓΕΛΗ (arhangheli); ΚΡΑΓΓ (crăng); ΔΕΛΔΓΓ (delung) ².

2. GK = g, de pildă: ΓΚΑΝΕ (Gane).

3. AV = av și af, de pildă: ΑΥΓΟΥΣΤ (avgust); ΑΥΛΙΧΕΣΚ (avlicesc); ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡ (aftocrator).

4. EV = ev și ef, de pildă: ΕΥΑΓΓΕΛΙΑ (evanghelia); ΕΦΘΙΜΙΕ (Efthimie); ΕΥΤΙΧ (Evtih); ΕΥΡΩΠΙΑ (Evropa); ΕΥΡΩΠΕΝΙΗ (evropenii); ΕΥΡΩΣΙΝΗ (Efrosin). Dar există și grafiile: ΕΚΑΓΓΕΛΙΑ, ΕΚΘΙΜΙΕ, ΕΚΤΙΧ etc.

2. În textele mai vechi se întîlnesc și alte cuvinte scrise în același fel: delurră-se; însărrură-se, larrorî; precum și formele: deștînruru-se; lănrură (I.-A. Candrea, *op. cit.*, I, p. XLV).

5. *v*, *v̄*, *γ* = *i*, de pildă : **Мwvcin**, **Мw̄vcin** (Moisii) ; **кvρ** (chir).

v = *u*, de pildă : **дакав** (dac-au) ; **кvυ**, **бov** (bou) ;

γ = *u*, de pildă : **вzсγю** (vădzuu).

Valorile fonetice arătate mai sus, specifice paleografiei grecești, au trecut — cum vedem — și în scrierea chirilică romînească, prin filiera paleografiei slave, de obicei în cuvintele de origine greacă : nume proprii, termeni liturgici etc. Dar, prin contaminare, se întîlnesc și cuvinte de altă origine, care sînt scrise uneori cu aceeași ortografie, cum am dat unele exemple (**кpжгг**, **дeлсгг** etc.).

6. **θ** = *th* (pronunțat : *t*, dar și *ft* (mai rar *f*), de pildă : **Θεωδoρ** (Theodor) ; **ωθикz** (oficiă) ; **Лeθep** (Lefter) ; **Αγαθων** (Agafton, în Moldova) ; **доθoρ** (doftor) ; **Иθимe** (Iftimie) ; **Саθa** (Safta) etc.

7. Pentru sunetul **κ** (*b*), textele grecești scrise în țările romîne cu alfabetul chirilic folosesc uneori grupul consonantic **мп** (*mp*, gr. **μπ**). Întrebuințarea acestui grup consonantic cu valoarea fonetică de mai sus este atestată și de gramatica lui Ianache Văcărescu (*Observații sau băgări de seamă...*, Rîmnic, 1787 ; la fel și în ediția a doua, apărută la Viena, în același an). Adăugăm că, în textele manuscrise, în locul grupului **мп** apare, de multe ori, semnul **п** (*p*) cu un punct suprascris : **п̇** (*p* punctat) ; uneori, **п** are două puncte suprascrise : **п̇̇** (*p* bi-punctat).

8. În secolul al XVIII-lea îndeosebi și, în continuare, și în cel de al XIX-lea, se folosește și litera greacă **ς**, de obicei ca inițială majusculă, cu valoarea respectivă (**CT** = **ST**), în primul rînd în scrierea numelui Constantin. Această literă se întîlnește frecvent în acte și în legenda sau textul tuturor felurilor de sigilii, dar mai ales domnești.

9. Semnul **?** (dzealo întors = *dz*) nu pare să fi fost folosit în scrierea chirilică romînească, decît cel mult pentru cifre și chiar și această întrebuințare este destul de rară.

10. Frecvente metateze ortografice grupele — *ăr* și — *ăl*, care apar adesea în formele *-ră*, *-lă* — (sub influența grafiei slave) ; **Тржговице** (Tărgoviște), **тpжг** (tărg), **скржбз** (scărbă), **плжкь** (pălcu), **стлжп̇** (stălpū), **тлжкь** (tălcū).

11. Vocale și consoane duble, care au avut — pare-se — în cele mai multe cazuri, și o valoare fonetică deosebită, uneori moștenită de la scrierea în limba slavă ; vocale : **aa** (*aa*), **oo** (*oo*), **ii** (*ii*), **nn** (*ii*), d.p. **пааче** (*paace*), **рпoсoсaт** (*răposat*), **пpиимн** (*priimi*) ; consoane : **кк** (*vv*), **нн** (*nn*), de pildă : **Мoлдaвккiа** (Moldavvia), **Анна** (Anna) etc.

Observăm :

a) Unele semne alfabetice chirilice primesc valori diverse de pronunțare, constituind grupul de semne polifonice : **ж** = *ă*, *ŭ*, *i*, — ; **к** = *ŭ*, *ă*, *i*, — ; **в** = *i*, *u*, *f*, *v* ; **к** — *ea*, *ě*, *é* ; **п̇** = *în*, *i* ; **θ** = *t*, *ft*, *f*.

b) Pentru unele sunete există cîte două și chiar trei semne alfabetice, cărora nu le corespunde totdeauna și un minimum de diferențiere fonetică. Acest fel de sunete constituie grupul de sunete poligra-

fițe dar omofonice : $i = \dot{i}, u, v, k (i)$; $\dot{i} = \dot{u}, \dot{x}, \dot{\psi}$; $ia = ia, \dot{a}$; $o = o, w$; $u = s, v, \dot{o}v, \dot{y}, \dot{o}y$; $t = \tau, \text{ш}, \theta$; $v = \varepsilon, v$; $f = \phi, v, \theta$.

c) Există semne speciale pentru slove compuse (grupuri de slove), alcătuite din câte două consoane sau vocale : \dot{a}, ia pentru ia ; \dot{a} pentru $kc (cs)$; $\dot{\psi}$ pentru $nc (ps)$; $\text{шт}, \text{шш}$ ($\dot{s}t$).

d) Unele semne alfabetice pot fi, uneori, afone : \dot{x}, k (acesta în deosebi), când nu sînt accentuate.

În concluzie : pentru exprimarea în scris a fonetismului limbii romîne, multe din cele 43 semne ale alfabetului chirilic slav s-au dovedit că nu erau necesare, iar altele au fost întrebunțate, uneori, fără nuanțarea valorii lor fonetice și au produs destulă confuzie în exprimarea grafică a unor vocale (de pildă semnele \dot{x}, k , întrebunțate cu valorile : $\dot{a}, \dot{i}, \dot{i}, \dot{u}$ sau afone).

Totdeodată, precizăm că unele semne alfabetice își vor restrînge treptat întrebunțarea, fără să se ajungă, însă, la definitiva lor înlăturare. Astfel este cazul slovei s , care în Țara Romînească ajunge aproape să exprime numai cifra 6, pe cînd, în Moldova, aceeași slovă rămîne în tot timpul folosirii ei nu numai cu valoarea de cifră, dar și cu valoarea fonetică dz , specifică graiului moldovenesc.

Semnele alfabetice mari (majuscule) s-au numit, în sec. al XVII-lea, «*slove glavizne*» (capitale, din slav. глава = cap) ; slovele capitale mici (capităluțele) s-au numit *glaviznioare*, iar semnele de rînd s-au numit «*slove mai mici*» sau «*slove mici*» (minuscule). În secolul al XVIII-lea, pentru capitale s-a folosit și termenul *chefalice* (de la gr. κεφαλή, κεφαλῆς = cap, κεφαλῆς = capital).

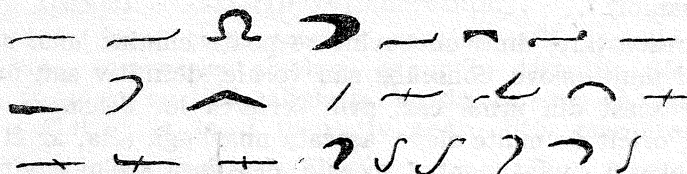
Semnele diacritice. Semnele care modifică înfățișarea și valoarea unor slove chirilice, respectiv precizînd și nuanțînd forma grafică a sunetelor pe care acestea le exprimă, se numesc, în scrierea chirilică romînească, *prosodii* (din gr. προσοδία = *accentus* = accent) și sînt așezate deasupra slovelor, adică suprascrise.

În secolul al XVI-lea — și, desigur, chiar în secolul al XV-lea (deși pentru acest secol nu posedăm texte scrise în limba romînă), cînd grămăticii romîni au început să scrie și în limba romînă, nu numai în limba slavă — ca pînă atunci, ei au adus în scrierea limbii romîne nu numai slovele chirilice înseși, ci și semnele diacritice, împreună cu caracteristicile și deprinderile grafiei limbii slave, caracteristici și deprinderi pe care le-au modificat prea puțin sau chiar de loc.

Semnele diacritice sau prosodiile sînt : *spiritele* (lin și aspru), *accentele* (ascuțit și grav) ; *vrahia*, *ericul* și *paiericul*, *titla*, precum și *trema*. Considerăm că este absolut necesar să le studiem și să insistăm pe larg asupra tuturor acestor semne diacritice, chiar și asupra acelor a căror inutilitate funcțională în scrierea limbii romîne o vom arăta la locul cuvenit. Insistența aceasta este justificată de faptul că amintitele semne sînt prezente aproape la fiecare cuvînt scris cu slove chirilice, deci fac parte organic din scrierea chirilică romînească, iar necunoașterea lor amănunțită, ca formă și semnificație, poate produce dificultăți multiple și chiar erori în descifrarea textului (deoarece unele

pot fi confundate cu slovele и, ѡ, ч etc.). Semnele diacritice vin la noi din paleografia chirilică slavă, iar aici ele au pătruns din paleografia greacă (afară de eric și paieric, amîndouă creații ale paleografiei chirilice slave). Iată aceste prosodii.

Titla. Prescurtarea unui cuvînt este arătată, în general, cu ajutorul unui semn specific numit titlă, a cărei formă clasică este aceasta: —. Semnul acesta este, în principiu, pus orizontal deasupra uneia sau mai multor slove din cuvînt, în dreptul sau la stînga locului unde operează prescurtarea, adică de unde lipsește o slovă sau lipsesc mai multe. Mai tîrziu, în scrierea cursivă, el ajunge să fie pus și oblic, uneori aproape vertical. Iată cîteva din înfățișările titlei :



Forma clasică, de tipar, a titlei: — reproduce accentul circumflex din scrisul grecesc (grec. περισπωμένη —) și este foarte apropiat de semnul muzical oligon (ς) din muzica psaltică bizantină.

Titla este un semn general de prescurtare și, teoretic, este încadrată între prosodiile (semnele diacritice) alfabetului chirilic. Rolul titlei este de a preveni pe cetitor că se află în fața unui cuvînt prescurtat cu precauțare, iar nu în fața unei scăpări din condei — omisiune involuntară; și că, pentru a fi descifrat și a fi înțeles, cuvîntul va avea nevoie să fie întregit, adăugîndu-i-se slovele eliminate la prescurtarea lui.

Titla depășește în general cu puțin mărimea unei slove obișnuite, dimensiune care nu suferă nici o schimbare de nici un fel, la mărirea sau micșorarea cuvîntului respectiv prin desinențele declinării sau ale conjugării. În același timp, toate variantele titlei pot fi reduse la unitate, deoarece în fiecare variantă se regăsește cu ușurință gestul grafic fundamental, specific formei normale a titlei, formei de tipar, pe care am numit-o clasică.

Titla, ca nume, formă, funcțiune, este prezentă și în paleografia chirilică slavă, de unde a fost împrumutată, în chip firesc, de scrierea chirilică romînească, o dată cu însuși alfabetul chirilic. Numele ei este în strînsă legătură cu lat. *titulus*, *titula*, *titella*, substantive derivate din verbul latin medieval: *titulo-are* = a prescurta, și cu grecescul τίτλος.

Cea mai veche menționare a numelui de titlă în Țara Romînească și în Transilvania datează de la sfîrșitul secolului al XVII-lea și se găsește în *Bucoavna* tipărită la Alba Iulia, în 1699. În Moldova, numele este amintit mai întîi în *Descrierea Moldovei* a lui Dimitrie Cantemir (c. 1715—1716)³ și cu același nume stăruie în tot timpul scrierii chi-

3. D. Cantemir, *Descrierea Moldovei*, trad. G. Adamescu, Buc., f. a., p. 193.

rilice românești. Totuși, începînd de pe la jumătatea secolului al XVIII-lea, dar mai ales în secolul al XIX-lea, mai apar și alte denumiri: la 1757, D. Evsthatievici o numește «înprejur-încovăierea», traducînd astfel cuvîntul grec περισπωμένη, numele semnului cu care am arătat că titla seamănă perfect ca formă (-) 4.

În prima jumătate a secolului al XIX-lea, Iordache Golescu îi spune «dungă» 5, iar Eminescu, la 1875, o numește «circumflex» 6. Mai aproape de noi întîlnim și alte nume: titlă de abreviațiune, semn de abreviere, liniuță de prescurtare, semnul prescurtării, semn de prescurtare (numele cel mai răspîndit), acoladă, linie șerpuită sau dreaptă, tildă (termen spaniol) 7.

Prin prescurtare, dintr-un cuvînt se poate elimina una, sau se pot elimina mai multe slove, consoane sau vocale, definitiv sau numai aparent, — în acest din urmă caz, prin scrierea lor deasupra cuvîntului însuși. Dar, oricît de multe slove, așezate una lîngă alta, ar fi eliminate definitiv dintr-un cuvînt, pentru aceasta, deasupra aceluia cuvînt se pune în general o singură titlă specifică acestei acțiuni, titlă orizontală. Titlă reprezintă, astfel, numai un semn principal, simbolic, privind semnarea prealabilă a acțiunii de prescurtare în general într-un cuvînt și se pune, pe cît posibil, deasupra locului de unde lipsește slova din cuvînt. Cînd lipsesc mai multe slove — așezate una lîngă alta, titlă se pune, de obicei, deasupra locului de unde încep să lipsească slovele din cuvînt. Adăugăm că este foarte frecvent cazul ca unui cuvînt să-i lipsească mai mult decît o singură slovă. Alteori, titlă se pune chiar la mijlocul cuvîntului prescurtat, fără nici o legătură cu locul de unde lipsesc slovele.

Cînd, însă, unele slove dintr-un cuvînt sînt eliminate numai aparent, prin scrierea lor deasupra cuvîntului însuși, atunci fiecare din aceste slove suprascrise este, în general, timbrată de cîte o titlă specifică, dacă, bineînțeles, ele nu fac parte din aceeași silabă, ci se află una față de alta la depărtare de cel puțin o silabă, așa cum se întîmplă de obicei. Această titlă joacă rolul de bară de scoatere din rînd, sau de indicarea apartenenței. În felul acesta, într-un același cuvînt se pot întîlni două sau mai multe slove suprascrise, fiecare acoperită cu cîte o titlă specifică.

4. Academia R.P.R., ms. 583, f. 15 v, 19—19 v.

5. *Ibidem*, ms. 848, la începutul slovei II.

6. Sub titlul: «Cheia numerelor greco-slavone», Eminescu dă semnele numerale chirilice precedate de valoarea lor, însoțindu-le de următoarea: «Notă. Circumflexul deasupra cifrelor nu însemnează nimic; în cărțile vechi este, în cele mai nouă lipsește» (Academia R.P.R., ms. 2269, f. 60 și 60 v.; manuscrisul este din mai 1875).


7. I.-A. Gandrea (*op. cit.*, p. CXXVIII) nu-i dă nici un fel de nume, precizîndu-i numai funcțiunea și forma: «În cuvintele abreviate se pune, deasupra consonantei care precedă litera sau literele omise, semnul —».

Uneori, cînd slovele suprascrise sînt cele de mai jos și altele :



nu primesc, în general, nici un fel de titlă, dar pot îndeplini, efectiv sau simbolic, și rolul de titlă. În cazul acesta, în același cuvînt pot exista concomitent două sau trei slove suprascrise, prevăzute fiecare cu title de suprascriere și, pe lângă acestea, încă o slovă sau mai multe suprascrise, dar care nu sînt timbrate de titlă, d.p. $\Phi_{\Delta\Pi\text{I}\text{E}}^{\wedge} = \Phi_{\Delta\Pi\text{I}\text{E}\text{A}\text{E}}$ (faptele) ; $\text{A}\text{X}\text{E}\text{K}\text{M}\text{A}^{\wedge} = \text{A}\text{N}\text{X}\text{E}\text{O}\text{B}\text{Z}\text{H}\text{T}\text{A}\text{T}$ (înherbăntat).

Se mai întîlnesc și cuvînte în care se află laolaltă cele două aspecte : slove suprascrise și slove eliminate definitiv. Slovele suprascrise pot fi, unele, cu titlă, altele fără titlă, în timp ce, pentru slovele eliminate definitiv, la locul respectiv apare titla orizontală, caracteristică acestui fapt (d.p. $\text{A}\text{S}\text{Z}\text{H}\text{S}\text{K}\text{S}^{\wedge} = \text{A}\text{S}\text{M}\text{H}\text{E}\text{S}\text{K}\text{S}\text{A}$ = Dumnedzăul).

Slova *c* suprascrisă primește, în general, totdeauna una titlă și împreună cu aceasta formează ceea ce se numește slovotitla 

etc.), adică poartă același nume ca în paleografia chirilică slavă.

Semnele diacritice, despre care vom vorbi mai departe : oxia (´), varia (˘), vrahia (˘), psili (˙), dasia (˘), isonul (˘), ericul (˘), paiericul (˘, ˘), trema pe *v* și *w* (˘ și ˘ etc.) nu primesc, în general, nici un fel de titlă.

Sînt, însă, și foarte frecvente cazuri cînd unele slove suprascrise, d.p. Δ , τ , M etc., deși nu primesc ele înseși titlă, servesc totuși și drept titlă pentru alte slove suprascrise, așezate dedesubtul lor, după cum am amintit, formînd astfel ceea ce se numește obișnuit scrierea cu caturi sau cu ceardac.

Folosirea titlei este obligatorie în textele mai vechi ; cu timpul, obligativitatea aceasta se restrînge din ce în ce mai mult, astfel că, în cele din urmă, îndeosebi începînd de pe la mijlocul sec. al XVIII-lea, titla ajunge să fie întrebuințată mai rar, iar cu oarecare regularitate mai ales în textele publice solemne (hrisoave).

Spiritele. Încă din cele mai vechi texte romînești se observă, deasupra cuvintelor, două mici semne asemănătoare — ca formă și funcțiune — spiritelor, aspru și lin, din scrierea grecească. O dată cu forma, ele își păstrează, în vechea limbă romînească, chiar și însuși numele grecesc, fiind numite respectiv : ˘ = psili sau spiritul lin (gr. ψιλῷ) ; ˘ = dasia sau spiritul aspru (gr. δασεῖα).

Pentru aceste semne diacritice există anumite vechi definiții, din care reiese rolul activ pe care ele trebuiau să-l aibă în scrierea chirilică, de pildă : «psili, adecă suflare suptire» ; «dasia, adecă suflare

groasă» (după cum le definește, la 1757, Dimitrie Evsthatievici, brașoveanul autor al celei dintii gramatici românești manuscrise) ⁸. Totuși, în realitate, aceste semne diacritice n-au avut, niciodată, nici un rol în fonetismul limbii române, deoarece aici nu există acele sunete aspirate din fonetismul limbii grecești, pe care spiritele trebuiau să le exprime grafic. De asemenea, tot fără nici o valoare fonetică au fost întrebuințate spiritele și în paleografia slavă, de la care le-a moștenit paleografia chirilică românească.

Potrivit regulilor din paleografia grecească, trecute în paleografia chirilică slavă și de aici și în scrierea chirilică românească, spiritele se aplică pe vocalele inițiale ale cuvântului și nu primesc, în general, deasupra lor, nici un alt semn. Menționăm că semnul diacritic cel mai întrebuințat este *psili*, spiritul lin (´), și el ajunge cu timpul aproape general, înlăturând *dasia* sau spiritul aspru (ˆ), chiar și de pe vocalele pe care ar trebui să mai poată fi întilnit (и, о, в etc.).

În unele texte mai vechi, spiritul aspru se mai întilnește pe consoana inițială ρ; iar când se succed doi ρ, în interiorul cuvântului, unul lângă altul, primul poate primi, uneori, spiritul lin, celălalt, spiritul aspru (ρρ), potrivit regulii din paleografia greacă, de unde cei doi ρ pătrund în scrierea chirilică românească.

Într-un diftong inițial, spiritul se pune în mod normal pe a doua vocală a diftongului (ā, ō, oŕ, oŕ); dar la diftongii * și ѡ, forma lor nelăsând vizibile cele două vocale componente, această diferențiere în aplicarea spiritului nu este valabilă, pentru că nu este posibilă. De obicei, spiritul este pus spre sfîrșitul slovei respective.

Cînd vocala inițială a unui cuvînt primește și un accent, spiritul se așează, totdeauna, la stînga accentului (ˆ). Semnul complex rezultat se numește *ison* și despre el vom vorbi mai departe.

Grămăticii nu urmează, toți și totdeauna, cu strictetețe, aceste reguli clasice privind spiritele. Astfel, cîteodată, pe o vocală din interiorul unui cuvînt — care nu începe cu o vocală — se află un spirit, pus la întîmplare; sau, mai rar, spiritul apare chiar și pe o consoană (alta decît ρ). Acest fapt arată, și el, că spiritele, folosite în scrierea chirilică românească, nu au nici echivalent fonetic și nici rol funcțional, ci sînt un ornament, o simplă moștenire grafică, menită — de cele mai multe ori — să demonstreze concret știința de carte, slavonească sau grecească, a grămăticului român, deci o simplă paradă de erudiție.

Cea mai veche întrebuințare a spiritelor o întîlnim în Psaltirea Scheiană, unde nu apare, în general, decît numai spiritul lin (*psili*) în forma > ⁹. Iar cea mai veche menționare a numelui spiritelor se găsește în *Bucoavna* românească, tipărită la Alba Iulia, în 1699, de Mihail Ișvanovici, tipograful lui Constantin Brîncoveanu voievod, domnul Țării Românești; *Bucoavna* numește spiritul lin (´) : *psili*, iar pe cel aspru

8. Manuscrisul autograf la Academia R.P.R., ms. 583, f. 15 v; *ibidem*, ms. 1716 cuprinde o copie veche după această gramatică.

9. I.-A. Candrea, *op. cit.*, I, pl. IV.

([˘]) : *oblecennaia* (denumirea din limba rusă). Menționăm, totuși, că, pentru spiritul aspru, termenul a cărui întrebuintare s-a generalizat este cel de *dasia*.

Pentru paleograf, prezența spiritelor poate fi, nu rareori, de un prețios ajutor. Astfel, în scrierea continuă (*scriptio continua*), de pildă în Psaltirea Șcheiană, Codicele Voronețean, Psaltirea Hurmuzaki, toate texte din sec. al XVI-lea, prezența spiritelor, puse, deasupra textului scris continuu, pe slove foarte apropiate unele de altele, dar aparținând, în realitate, la cuvinte diferite, semnalează, în principiu și în fapt, începutul unui cuvânt, deci constituie un punct de orientare pentru diferențierea cuvintelor și, în continuare, pentru descifrarea lor.

Spre sfârșitul celei de a doua jumătăți a secolului al XVII-lea, când spiritele erau pe cale să dispară din scrisul chirilic românesc, mai ales că și cunoașterea limbii slave devenea, concomitent, din ce în ce mai rară, întrebuintarea lor capătă un nou sprijin, un nou impuls, foarte puternic, datorită faptului că limba greacă — în care spiritele — cum am amintit — se întrebuintează în chip organic — începe să devină la noi, pentru câțiva timp, limbă vorbită și scrisă cu predilecție, limbă la modă, pentru clasa boierească și, prin acest fapt, și pentru grămăticii de oarecare importanță.

Accentele. Împreună cu spiritele, sau independent de ele, se întilnesc și două feluri de accente grafice, care păstrează forma, funcțiunea și numele din paleografia greacă, de unde au fost împrumutate de paleografia chirilică slavă și, de aici, de paleografia chirilică românească : accentul ascuțit ([˘]) numit *oxia* (gr. ὀξεῖα), accentul grav ([˘]) numit *varia* (gr. βαρεῖα).

Spre deosebire de spirite, aceste două accente îndeplinesc funcțiuni reale în scrierea chirilică românească, funcțiuni care sînt identice cu cele îndeplinite în paleografia slavă și, inițial, în paleografia greacă, unde reprezentau o intonație deosebită a unei silabe din cuvânt. În paleografia chirilică românească, accentul ascuțit arată ridicarea tonului și se poate pune pe orice silabă, afară de silaba ultimă, rezervată, cînd este accentuată, accentului grav. Acesta din urmă reprezintă tot o intonație deosebită a unei silabe din cuvânt, dar prin coborîrea tonului. Pentru a ne da seama de faptul cum erau determinate în trecut funcțiunile acestor două accente vom reproduce definițiile respective date de *Gramatica* lui D. Evsthatievici, în anul 1757 : «*Oxia*, adică ascuțită înălțare ; *varia*, adică grea apăsare»¹⁰.

Vechea terminologie a paleografiei chirilice a folosit unii termeni legați de oxie. Astfel, despre un cuvânt care primește oxia (accentul ascuțit) se spune că «se oxiește» ; iar cetirea și scrierea accentuată a cuvintelor însemnau, la 1797 : «la ceti, a scrie», cu oxiiile¹¹.

10. Academia R.P.R., ms. 583, f. 15v.

11. Vezi St. Stinghe, *Documente privitoare la trecutul rominilor din Șchet (1784—1810)*..., II, Brașov, 1902, p. 140.

Cuvîntul care începe cu o vocală poate primi, alături de spiritul respectiv (care este, de cele mai multe ori, spiritul lin) și un accent ascuțit, dacă accentuarea cuvîntului cade pe acea silabă. Aceste două semne aflate pe aceeași vocală : *psili* cu *oxia*, se numesc la un loc *ison* sau *iso* (grec. ἴσον). Într-un ison, accentul se așează după spirit : amîndouă deasupra vocalei, dacă aceasta este o minusculă ; înaintea vocalei, dacă aceasta este o majusculă ; după prima vocală, dacă este un diftong.

Accentul grav (*varia*) se pune, foarte frecvent, și pe cuvintele monosilabe, de pildă $\mu\eta$, $\nu\delta$, $\epsilon\iota$, fapt care vădește o influență a scrierii grecești, scriere în care monosilabele primesc același accent grav (de pildă $\kappa\alpha\iota$). Accentuarea aceasta trece întii în paleografia chirilică slavă și de aici pătrunde în scrierea chirilică romînească.

Începînd cu Psaltirea Șcheiană, din secolul al XVI-lea, și mergînd pînă la manuscrisele caligrafiate ale secolului al XVIII-lea inclusiv, accentul, grav sau ascuțit, este exprimat uneori și prin două linii paralele oblice suprascrise : `` , semn care se numește *chendimă* (gr. κέντημα), de pildă : $\text{r}\grave{\alpha}$, $\text{c}\grave{\epsilon}$, $\text{cz}\grave{\text{ș}}$ (tă, sè, său) ¹². Acest semn se întilnește mult mai rar în acte, pe cînd în manuscrise și tipărituri întrebuițarea lui este mai răspîndită.

Trebuie observat însă că, de multe ori, în aceleași texte sau în texte diferite, aceste două linii paralele suprascrise pot reprezenta slova H scrisă deasupra rîndului, la sfîrșitul cuvîntului (``) ; $\Delta\grave{\text{O}}$ (*doi*), $\text{H}\text{H}\text{M}\text{E}\text{N}$ (*nimeni*). Semnificația, de accent sau slovă, a chendimei nu se poate deduce principial, inițial, ci numai pe temeiul și după lectura respectivului cuvînt, eventual a contextului.

Accentul ascuțit (*oxia*) din Psaltirea Șcheiană are, uneori, forma : > adică exact înfățișarea spiritului lin din același text. Dar tot în Psaltirea Șcheiană, paralel cu forma de mai sus, accentul ascuțit are și forma lui normală (').

Accentele, la fel cu spiritele, nu primesc, în general, deasupra lor, nici un alt semn. În schimb, accentul ascuțit poate fi pus de multe ori la o slovă suprascrisă, nu pentru a arăta accentuarea pe acea slovă, deoarece, de obicei, slovele accentuate nu se suprascriu ; dar pentru a marca accentuarea pe o slovă anterioară, din rînd, de pildă : $\text{B}\text{O}\text{F}\text{E}\text{O}$ — unde accentul, deși prezent pe silaba suprascrisă $\Delta\grave{\text{A}}$, trebuie considerat, în realitate, ca fiind pus pe al doilea o din cuvînt ($\text{B}\text{O}\text{F}\text{E}\text{O}\Delta\grave{\text{A}}$).

Asemenea spiritelor, și accentele pot fi făcute greșit, în sensul că, de multe ori, din cauza deformării cauzate de iuteala scrisului, sau

12. Prezența chendimei în Psaltirea Șcheiană semnalată la I.-A. Candrea, *op. cit.* I, p. CXXVIII : «Monosilabele și mai rar vocala finală a unui cuvînt polisilab primesc două accente paralele, rareori două accente ascuțite». Observăm, pe de altă parte, că ison și chendimă sînt doi termeni care figurează în muzica psaltică bizantină.

din comoditate și din neatenție, accentul ascuțit capătă forma accentului grav și invers, adică par puse unul în locul celuilalt.


Alteori, accentul ia, grafic, înfățișarea unui spirit (cum am arătat mai sus, pentru Psaltirea Șcheiană). În sfârșit, accentul mai poate fi și greșit așezat, adică pus pe o consoană, în loc de a fi pus pe o vocală. De asemenea, nu rareori, în același cuvînt se întîlnesc amîndouă accentele (ascuțit și grav), pus fiecare pe cîte o altă vocală.

Totuși, accentul tonic al cuvîntului este, de cele mai multe ori, întrebuițat la locul cuvenit, fie că este exprimat grafic prin accentul corect : ascuțit (*oxia*) sau grav (*varia*), fie că este exprimat printr-un alt accent decît cel cuvenit : grav în loc de ascuțit și invers. Iar cînd locul accentului tonic nu corespunde cu cel ocupat în limba vorbită astăzi trebuie să căutăm, uneori, explicația și în faptul că, la introducerea lor în limba romînă, acele cuvînte, mai ales nume proprii, unele de altă origine decît cea latină, au putut avea accentul original pus pe altă silabă. Astfel, în unele texte mai ales din secolul al XVIII-lea, vom găsi : Αλέξανδρος , Νικόλαε (Aléxandru, Nicólae), cuvînte ale căror accente tonice se deosebesc de cele de astăzi, pentru că reproduc accentele din limba grecească ale acelorași cuvînte : Ἀλέξανδρος, Νικόλαος. Cu timpul, o dată cu scăderea influenței culturale grecești, aceste cuvînte și-au schimbat accentul originar, adaptîndu-se accentuării pe penultimă, accentuare specifică limbii romîne, astfel că, astăzi, aceste cuvînte au o altă accentuare : Alexándru, Nicoláe.

Alte semne diacritice. Trema (gr. $\tau\rho\alpha\iota\mu\alpha$) este dublul punct orizontal ce apare ca semn diacritic pe *i* (*i*) și, uneori, pe *v* (*v*), *ψ* (*ψ*), la acestea două din urmă slove pentru a le marca valoarea fonetică *i*. Nu știm sub ce nume a fost cunoscut acest semn în vechea terminologie a paleografiei chirilice romînești. Un semn identic sau aproape identic vom întîlni, de multe ori, pe slova *ot* (*w*) : \ddot{w} , $\ddot{\omega}$, etc. Aici, trema vine din semnele diacritice prezente în scrierea greacă a literei $\ddot{\omega}$ μέγα (O mare).

Multipla semnificație a acestei vocabule în limba greacă cerea, ortografic, și suprascrierea unor semne diacritice diverse. Astfel : $\ddot{\omega}$, $\ddot{\omega}$ (simplă literă din alfabet) ; $\ddot{\omega}$, $\ddot{\omega}$, $\ddot{\omega}$ (interjecție) ; $\ddot{\omega}$ (formă verbală, de la $\epsilon\iota\mu\iota$ = a fi) ; $\ddot{\omega}$, $\ddot{\omega}$ (forme în declinarea adjectivului relativ) ; ω , φ (cifre). În textele chirilice romînești mai vechi, de pildă în Psaltirea Șcheiană, slova *w* (*ot*) este scrisă corect : $\ddot{\omega}$.

Alteori, slova chirilică *ot* (*w*) poate avea înfățișarea unui dublu *o* ($\circ\circ$), sau a unui *o* simplu dar supradimensionat, cuprinzînd, acesta din urmă, în interior, cele două puncte ale tremei, așezate îndeosebi ori-

zontal dar și vertical, de pildă în Psaltirea Hurmuzaki 

ultima înfățișare a lui *ot* se întîlnește numai în scrierea glagolitică.

Despre trema pe π (π bipunctat : $\ddot{\pi}$) am vorbit mai înainte.

Vrahia. În *Bucovina* din 1699 figurează, între prosodii : „vrahéa», avînd forma $\check{\sim}$. Mai tîrziu (1757), *Gramatica* lui D. Evsthatievici precizează : «*vrahia*, adecă dungă scurtă sau încovăiată»¹³. Din aceste două izvoare înțelegem că vrahia are forma $\check{\sim}$ și rolul de a marca scurtarea unor vocale. În scrierea chirilică romînească, semnul, numele și funcțiunea vin din paleografia chirilică slavă, în care au pătruns din paleografia greacă (gr. βραχέα).

Observația directă ne arată că vrahia timbrează, uneori, slovele π și s , la mijlocul sau la sfîrșitul cuvîntului, dînd slovele $\ddot{\pi}$ și \ddot{s} , deci slove a căror durată inițială este, astfel, redusă aproape la jumătate.

Semnul acesta este întrebuințat cu precădere în tipărituri, începînd din a doua jumătate a secolului al XVII-lea, precum și în manuscrise, îndeosebi în cele din Țara Romînească. În acte, el apare mai rar și este prezent mai ales în actele solemne ieșite din cancelaria domnească (hrisoave) și în zapise sau alt fel de acte scrise de grămăticii domnești.

Mai tîrziu, vrahia se aplică și pe slova κ , constituind, prin aceasta, un pleonasm grafic, întrucît slova κ este un diftong cu o pronunțare organic circumstanțiată, deci cu o durată inițial redusă. În *Cartea pentru pravilă*, tipărită în 1823, la mănăstirea Neamțului, se consemnează și acest rol, care-i revine vrahiei în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea : «*Vrahia sau scurtătoarea* se pune în mijlocul și la sfîrșitul cuvîntului, pe glasnica <vocala> căreia i se ia pe jumătate glasul, precum : $\pi\check{\sim}\eta\eta\eta$ <pîine>, $\mu\check{\sim}\eta\eta\kappa\check{\sim}$ <maică>, $\eta\acute{\sim}\eta$ <noi>, $\nu\acute{\sim}\eta$ <voi>, și numai pe π , s și pe κ ».

În sfîrșit, trebuie să menționăm și faptul că vrahia este prosodia cu viața cea mai îndelungată în scrierea limbii romîne ; din scrierea chirilică romînească propriu-zisă ea trece — cu aceleași forme și funcțiune — în multiplele alfabetice mixte sau de tranziție din prima jumătate a secolului al XIX-lea și de aici mai departe, în alfabetul latin nou introdus (c. 1859), unde rămîne în aceleași vechi condiții de întrebuințare, pînă după începutul secolului al XX-lea.

Eric și paieric. Pînă spre sfîrșitul secolului al XVIII-lea și chiar mai tîrziu, întîlnim, deasupra multor cuvinte, două semne : ' și " , amîndouă avînd totdeauna un aspect enigmatic. În *Gramatica* lui D. Evsthatievici, la 1757, semnul dintii (') apare cu numele de «*eric* adecă irū mititel», cu adăugirea că «este semn gramaticesc, carele să însemnează deasupra oricăreia soglasnice <consoane>, arătînd precum lepădată iaste slova aceasta κ »¹⁴.

Așa dar, în scrierea limbii romîne, ericul este un semn analfabetic, care înlocuiește pe κ (ier) în interiorul unui cuvînt, atunci cînd κ este neaccentuat și nu are o valoare fonetică, ci numai o valoare grafică. Ericul se pune deasupra cuvîntului, intercalat între două consoane, care

13. Academia R.P.R., ms. 583, f. 15 v.

14. *Ibidem*, f. 16, 20 v.

— de cele mai multe ori — nu fac parte din aceeași silabă ; rareori se pune și după fiecare consoană, cum afirmă D. Evsthatievici. Ca nume, formă și funcțiune, el este identic cu semnul numit *ерок* (*eroc*) din paleografia slavă¹⁵, termen pe care vechile texte îl traduc prin : împiedicare¹⁶. Gramaticile slave îl mai numesc și *erc* (de aici numele romînesc *eric*).

D. Evsthatievici mai arată și alte particularități ale ericului :

«Aceasta des să însemnează deasupra lui *⤿* și de multe ori are însemnarea lui *н*, deasupra scriindu-se».

Este vorba, bineînțeles, de cazul când *⤿* este urmat de o consoană, de pildă : *⤿' партѣ* (în parte).

În încheiere, Evsthatievici precizează : «La sfîrșitul cuvîntului loc nu are, numai la mijloc »¹⁷.

Adăugăm că ericul este folosit în manuscrise și tipărituri în porție mai mare decît în acte, din care, totuși, nu lipsește, în general, decît din cele scrise în cursivă și nici de aici totdeauna. În Psaltirea

Șcheiană, ericul este aplicat fără continuitate și are formele : *⤿ ⤿*¹⁸.

Lipsa de consecvență a copiștilor Psaltirii Șcheiane se vedește și în faptul că, de cele mai multe ori, în locul cuvenit ericului apare *к*, sau, mai rar, *з*.

*

Forma, funcțiunea și numele celui de al doilea semn : denumit *paerc* sau *paeric* (ultimul nume și în pronunțarea de astăzi), apar întii în *Bucoavna* din 1699, neînsoțite de nici o explicație. În Psaltirea Șcheiană paiericul nu este întrebuintat. Ca nume și funcțiune este identic cu *паерок* (*paeroc*) din scrierea slavă.

O menționare mai dezvoltată, dar încă insuficient de limpede, a semnificației paiericului o întîlnim în *Descrierea Moldovei* a lui Dimitrie Cantemir (c. 1715—1716) :

«Mai demult, litera ce se numește ier[t] se punea la sfîrșitul cuvintelor care se terminau în consoană ; astăzi, însă, moldovenii se folosesc, în locul ei, de un semn pus deasupra, numit ier[t]»¹⁹. (În realitate este vorba de paieric.)

Pentru deplina lămurire a sensului paiericului trebuie să invocăm din nou mărturia aceluiași D. Evsthatievici, care spune că «*paerc*, adică irū pe urmă», este «semn gramaticesc, carele să însemnează dea-

15. E. F. Karskiĭ, *Славянская кирилловская палеография*, Leningrad, 1928, p. 230.

16. Academia R.P.R., *ms.* 280, f. 29 : *Bucoavna*, nedată, dar, după scris, poate fi datată din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea.

17. Academia R.P.R., *ms.* 583, f. 20 v.—21.

18. I.-A. Candrea, *op. cit.*, I, pl. IV, V ; *Ibidem*, p. CXXVIII, acest semn median este numit paieric («Grupurile de consoanante care nu fac parte din aceeași silabă sînt despărțite foarte adesea printr-un fel de apostrof (paieric), după sistemul de grafie slavonă, sau se intercalează între ele litera *к*, mai rar *з*»).

19. D. Cantemir, *Descrierea Moldovei*, trad. G. Adamescu, București, I. a., p. 193.

supra oricăriii soglasnice <consoane>, la sfârșitul cuvîntului, arătînd lepădarea slovei acestuia *к*»²⁰. În sfârșit, peste mai bine de un secol, B. P. Hasdeu consideră paiericul drept «vocală irațională», care figurează în interiorul cuvintelor, între două consoane, reprezentînd în «paleografia slavică pe *к* și *к*»²¹.

Ericul și paiericul sînt semne diacritice specifice limbii și paleografiei slave, artificii grafice care au rolul de a vocaliza consoana. Dar, în scrierea chirilică romînească, nici ericul nici paiericul nu au însemnat în adevăr un *ă* sau o pronunțare mai apăsată a ultimei consoane, în urma căderii lui *ă* înjumătățit. Ci au însemnat pur și simplu transplantarea și adoptarea unei deprinderi grafice luată din paleografia slavă, unde avea un rol activ; acest împrumut venea numai din dorința grămăticilor de scriere chirilică în limba romînă de a-și face scrierea, caligrafia lor, mai ornamentată, mai complicată, mai savantă, deci mai prețuită, mai admirată.

Cu atît mai limpede reiese aceasta cu cît constatăm că, în scrierea chirilică a limbii romîne, semnul *к* *neaccentuat*, pus la mijlocul cuvîntului, între două consoane, fără a fi pronunțat, nu reprezintă o vocală proprie a acestei limbi și — repetăm — nici necesitatea de a vocaliza cele două consoane, ci este neîndoios un semn afon, o moștenire grafică din paleografia slavă. Bineînțeles, în afară de cazurile — foarte frecvente — cînd *к* interconsonantic este întrebuintat în locul lui *к* și primește valoarea fonetică a acestuia din urmă, adică *к* = *к* = *ă*.

În scriere, ericul și paiericul se întîlnesc încă din secolul al XVI-lea, îndeosebi în tipărituri — de pildă în tipăriturile coresiene —, ca și în manuscrisele caligrafiate, mai ales în manuscrisele celei de a doua jumătăți a secolului al XVII-lea și ale primei jumătăți a secolului al XVIII-lea. Ele apar și în acte, în primul rînd în actele solemne (hri-soave) ale cancelariei domnești, din epoca precizată, precum și în nenumărate zapise mai importante, scrise de grămătici domnești sau de alți grămătici vestiți, pentru unii mari și bogați boieri, sau pentru așezăminte religioase.

Dar întrebuintarea corectă a acestor două semne: ericul (') ca element median și paiericul (") ca element final, se pierde, destul de repede, astfel că de multe ori în texte vom întîlni:

1. Ericul în locul paiericului și — mai ales — paiericul în locul ericului.

2. Ericul singur, folosit nu numai la mijlocul, dar și la sfârșitul cuvîntului.

3. Paiericul singur, folosit la sfârșitul, dar și la mijlocul cuvîntului.

În sfârșit, începînd din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, ericul și paiericul sînt semne diacritice întrebuintate din ce în ce mai rar, perpetuate numai ca vestigii ale unei tradiții grafice depășite.

20. Academia R.P.R., ms. 583, f. 21.

21. *Cuvențe den bătrâni*, II, București, 1879, p. 64—65.

Totuși, chiar și în epocile când scrierea chirilică românească are o înfățișare clasică și este, deci, prevăzută cu toate acele elemente grafice ajutătoare numite prosodii, întâlnim și foarte multe texte lipsite de aceste prosodii sau, cel puțin, lipsite numai de unele din ele. Acest fel de texte deficiente grafic reprezintă, în general, însemnări de uz personal sau acte (zapise, înscrisuri) scrise de preoți, dascăli, mici logofeți, grămăticii de țară, deci oameni fără multă știință de carte, de multe ori cu o caligrafie insuficientă, neglijentă și, uneori, maculată. Ele constituie încă o dovadă de inutilitatea organică a prosodiilor în scrierea chirilică românească.

Prosodiile sînt, în fapt, scoase în mare măsură din circulație și prin exemplul dat de *Gramatica* lui Ianache Văcărescu, din 1787, când se vor scoate din circulație și unele slove chirilice. Dar, deși depășite, multe din aceste prosodii rămîn să figureze mai departe în tipărituri, în manuscrise și chiar în acte, după cum am arătat pentru fiecare prosodie la locul cuvenit.

Înlăturarea lor definitivă din scrierea limbii romîne, și în teorie și în practică, precum și înlăturarea multor slove chirilice, sînt consemnate de *Gramatica romînească*, publicată de Ioan Eliad, la Sibiu, în 1828, carte plină de consecințe pentru cultura romînească și a cărei prefață, scrisă cu spirit critic și cu acerbă ironie, nu cruță nici prosodiile, spunînd : «Ei <romîinii> au lepădat și ocsiiile ! Și psili ! Și ! Și dasia !!! O drăguțele, ca de ele de nimic nu-mi pare așa de rău : că parcă era niște floricele !»²²

Încheind, observăm că simplificarea scrierii chirilice romînești prin îndepărtarea prosodiilor, adică prin înlăturarea tacită a semnelor dia-critice, arată un aspect din transformările operate în societatea romînească în perioada care se situează între ultimele decenii ale secolului al XVIII-lea și primele decenii ale celui de al XIX-lea. Destrămarea feudalismului, apariția și dezvoltarea relațiilor capitaliste, prin creșterea producției agricole pentru piață, dezvoltarea comerțului intern, întărirea păturii de negustori pămînteni, apariția manufacturilor, înmulțirea meșteșugarilor — cu organizarea lor în bresle, ca și dezvoltarea orașelor, toate acestea au și o rezultantă pe planul larg al culturii romînești, cultură a cărei dezvoltare, în direcția și în ritmul marilor prefaceri economico-sociale, nu mai putea întîrzia. Între altele, și scrierea chirilică romînească, purtătoarea de cultură a acestei societăți romînești aflată în plină și radicală transformare, trebuia să corespundă acestei noi situații. În acest sens trebuie înțelese și cuvintele — amintite mai sus — ale lui I. Eliad, asupra înlăturării definitive și totale a prosodiilor. Mai ales că, în continuare, I. Eliad își încheie textul cu o frază revelatoare pentru factorii procesului social-economic care a dus la acțiunea sa simplificatoare, spunînd : :

«Ele <prosodiile> s-au dus și nu se vor mai întoarce ! Căci le-a gonit o soțietate întregă, le-a gonit dreptul cuvînt !»²³

22. I. Eliad, *Gramatica romînească*, <Sibiu>, 1828, prefața.

23. *Ibidem*.

*

După ce am adoptat, în cele de mai sus, o metodă de transliterare rațională, completată, în câteva cazuri, cu o metodă de transcriere interpretativă limitată, ne vom ocupa de *întregirea prescurtărilor*.

Sînt mai mult de cincizeci de ani de cînd D. Russo, afirma că «grafia chirilică e puțin studiată, iar redarea grafică a sunetelor e așa de încureată, așa de arbitrară, încît de multe ori pentru un sunet există mai multe semne grafice și, din contra, un semn grafic reprezintă mai multe sunete»²⁴.

Să adăugăm la aceasta și constatarea scrisă de un alt cercetător (C. Erbiceanu), la începutul secolului nostru: «Sîntem fără o unitate ortografică. În literatura noastră veche, în cărțile scrise cu litere chirilice, nu există o normă sigură de scris, pe cînd la greci și latini, da!»

Astfel, în puține cuvinte, avem expuse dificultățile studierii scrierii chirilice romînești. Totuși, fără să ne lăsăm influențați de afirmațiile de mai sus, vom căuta să vedem dacă textele chirilice înseși nu ne dau soluții pentru problema pusă mai sus în discuție.

În textele chirilice romînești, începînd cu cele socotite, pînă astăzi, drept cele mai vechi (cum este, de pildă, cunoscuta scrisoare a lui Neacșu de la Cîmpulung, din 1521) și mergînd pînă aproape de sfîrșitul perioadei scrisului chirilic la noi (c. 1859), se întîlnesc cuvinte prescurtate în diferite feluri. Pentru unele din aceste cuvinte, întregirea prescurtărilor înseamnă o operație mentală simplă, elementară, oarecum evidentă însăși. Pentru altele, însă, dacă sensul cuvintului prescurtat este cu totul evident, întregirea lui propriu-zisă apare ca o problemă destul de complicată, întrucît editorul se vede constrîns să aleagă, pentru întregire, o completare dintre mai multe variante existente pentru același cuvînt, variante valabile — în principiu — toate, sau aproape toate, pentru rezolvarea acelei prescurtări.

Cuvintele prescurtate pot fi împărțite în trei categorii, după felul în care se lasă descifrate:

1. Cuvinte prescurtate pentru care întregirea vizibilă, concretă, este ca și de prisos, pleonastică, ele fiind înțelese direct și imediat, în chiar forma prescurtată din text.

2. Cuvinte prescurtate care pot fi înțelese cu oarecare înlesnire, chiar fără să aibă o întregire vizibilă, concretă.

3. Cuvinte prescurtate care, dacă nu primesc o întregire vizibilă, concretă, prin adăugarea tuturor slovelor absente, rămîn neinteligibile direct, sau relativ neinteligibile și în măsură să producă unele confuzii. Din acest punct de vedere putem spune că întîlnim două feluri de prescurtări:

1. Prescurtări frecvente, obișnuite, comune, elementare, uzuale.

2. Prescurtări deosebite, specifice, rare, neobișnuite.

Deci prescurtări regulate și altele, relativ, neregulate.

24. D. Russo, *Critica textelor și tehnica edițiilor*, în «Bul. Com. Ist. a Romîniei», I, Buc., 1915, p. 24.

Cantitativ, prescurtările comune, uzuale, sînt cele mai răspîndite.

Am arătat, altădată, înseși temeiurile istorice prin care se dovedește existența organică a unor principii, metode și semne specifice de prescurtarea cuvintelor în paleografia romînească. Acum vom cerceta consecințele care decurg de aici pentru problema în discuție.

În prealabil precizăm că la transcrierea textelor vom folosi parantezele ascuțite < > pentru a închide cuvintele sau literele care se datoresc intervenției editorului; parantezele drepte [], pentru a scoate din text cuvintele sau literele de prisos, ca și interpolările; iar parantezele rotunde () pentru a marca prezența lor chiar în textul original.

Privite în general, prescurtările pot fi întregite după următoarele trei metode:

1. Închidem în paranteze ascuțite toate, dar absolut toate, întregirile necesare pentru a reda cuvîntului forma normală.

2. Închidem în paranteze ascuțite numai întregirile grele, neobișnuite, iar întregirile comune, uzuale, le facem tacit.

3. Întregim toate prescurtările în chip tacit.

Soluția întâia este o soluție cuminte, dar care trebuie depășită, în interesul și cu ajutorul științei.

Soluția a doua presupune ca din noianul cuvintelor prescurtate să alegem o mare parte, spre a le întregi tacit, pentru că — după cunoștința noastră — nu ar prezenta variante, dublete, triplete etc. Criteriile de alegere a acestor cuvinte ar ține, în ultimă analiză, aproape numai de experiența de texte a paleografului, deci ar fi un criteriu cu totul subiectiv și, în orice clipă, discutabil.

Soluția a treia cere, de cele mai multe ori, o bogată experiență paleografică, un spirit de observație neobosit, o cunoaștere în amănunte a specificului lingvistic al regiunii și al momentului istoric în care este scris textul, o cunoaștere a instituțiilor în dezvoltarea lor istorică, a împrejurărilor istorice etc.

Să trecem la o analiză amănunțită a tuturor atitudinilor posibile în fața unui text. Să luăm, de pildă, cuvîntul scris chirilic: сѣнѣта. Atitudinile pot fi acestea:

1. Reproducerea textului în chiar alfabetul chirilic, asemenea originalului, adică o redare oarecum fotografică: сѣнѣта.

2. Transcrierea exactă în alfabetul latin a slovelor prezente în textul chirilic, după o echivalență prestabilită, reproducînd și însuși semnul specific de prescurtare (titla), la locul respectiv: *sf̄nta*.

3. Aceeași transcriere strictă, dar fără reproducerea semnului specific de prescurtare: *sfnta*.

4. Transcrierea cu întregirea pusă în paranteze rotunde: *sf(ă)nta* sau *sf(i)nta*.

5. Transcrierea cu întregirea pusă în paranteze drepte: *sf[ă]nta* sau *sf[i]nta*.

6. Transcrierea cu întregirea pusă în paranteze ascuțite: *sf<ă>nta* sau *sf<i>nta*.

7. Transcrierea cu sublinierea textului adăugat pentru întregire : *sfânta* sau *sfânta*.

8. Transcrierea cuvîntului perfect întregit, dar fără adăugarea vreunui semn pentru a specifica aceasta : *sfânta* sau *sfânta*.

Înlăturăm, de la început, soluția 1, a redării textului tot cu slove chirilice sau prin reproducere fotografică, aceasta neconstituind o metodă, pentru că nu pune și nu rezolvă nici una din problemele specifice și delicate ale transcrierii. O reproducere fotografică de acest gen poate fi un element care să *ilustreze* o transcriere, s-o exemplifice, dar nu poate s-o înlocuiască.

Soluțiile 2 și 3 se anulează de la sine, pentru motivul că nu se poate rezolva o prescurtare păstrîndu-i-se intacte și nesoluționate, într-o formă sau alta, dificultățile de întregire. Soluțiile 4 și 5, la fel ; prima, pentru că parantezele rotunde sînt destinate, în chip aproape unanim, unei întrebuițări de altă natură, strict ortografică ; a doua, pentru că parantezele drepte sînt adoptate în edițiile critice de texte, la noi și în alte părți, cu menirea de a semnala interpolările străine de prototip și fragmentele de text în plus provenite din scăpări din condei (*lapsus calami*). Iar soluțiile 6 și 7 se reduc la una singură : 6, din clipa în care, în edițiile critice de texte, de la noi și din alte părți, s-au adoptat parantezele ascuțite numai cu menirea de a semnala textul aparținînd editorului, adică introdus, completat de editor.

Mai rămîn, deci, în discuție două soluții : 6 și 8. Acestea pot co-exista, dar nu pe un plan egal : coexistînd, una va trebui să fie subordonată celeilalte. Cum ? Vom vedea îndată.

Am arătat, altădată, că în paleografia romînească prescurtările au fost făcute în general după o anume regulă. În acest caz am constatat :

1. Existența unui semn precis și specific de prescurtare : *titla*.
2. Existența mai multor metode sau sisteme de prescurtare : *sigla*, *contractia*, *suspensia*, *suprascrierea*, *îmbinarea* etc.
3. Existența unui principiu care stă la baza metodelor sau sistemelor de prescurtare, numit în alte paleografii : *nomina sacra* (cuvinte sfinte).

(Principiul, metodele și semnul de prescurtare vin la noi din paleografia chirilică slavă.)

Din aceste constatări privind prescurtările se deduce, pentru editor, obligația de a restitui cuvîntului forma anterioară prescurtării. Editorul este conștient că se găsește în fața unei prescurtări ; din cele două soluții posibile, arătate mai sus (6 și 8), nu rămîne de ales în principal decît una singură : soluția 8, a desfacerii, sau, mai bine spus, a întregirii necondiționate a prescurtărilor, a întregirilor tacite, această metodă prezentînd avantajul de a oferi cetitorului un text cursiv, lipsit de enigme, nedumeriri sau confuzii.

Transcrierea astfel orientată, adică avînd întregirea necondiționată a tuturor prescurtărilor, oricare ar fi ele, va putea fi coroborată, pentru motive care constituie, în general, o precauție și o necesitate de ordin științific și didactic, cu întocmirea unor liste de prescurtările existente

în textul ce se editează, liste ce vor figura în sau alături de preambulul ediției critice. În aceste liste se vor reproduce, în alfabet chirilic și, dacă e posibil, chiar fotografic, cuvintele prescurtate întocmai ca în textul original, adică avînd titla, precum și slovele suprascrise, înseriate orizontal sau în înălțime și urmate de forma lor dezlegată, întregită.

Consecințele practice, care decurg pentru paleografia romînească din constatările de pînă acum, sînt simple și trebuie să devină, în aceeași măsură, obligatorii pentru toți cei ce au a mînuii texte chirilice romînești cu intenția de a le transcrie, adică de a le transpune în alfabetul latin.

Acestora, găsindu-se în fața unui cuvînt prescurtat după una din metodele de prescurtare, li se impune de la sine înlocuirea tacită a titlei prin slovele pe care ea le-a înlăturat inițial ; sau li se impune coborîrea *tacită* în rînd, la locul respectiv, a slovei sau slovelor suprascrise, prezente în fapt, deci *întregirea tacită, vocalică și consonantică, a prescurtărilor*. Cu alte cuvinte, se va reface, în sens invers, operația inițială de prescurtare a cuvîntului. Întrebunțînd o formulă literară, putem spune că, în transcriere, titla, neavînd corespondent sau echivalent în alfabetul latin, recheamă, în locul ei, slova sau slovele eliminate și pentru a căror rechemare, cîndva, la vechiul lor loc, ea devenise ca un fel de chezașă. De asemenea, slova sau slovele suprascrise, prevăzute sau nu cu titlă, recheamă și slova sau slovele nesuprascrise (cînd este cazul), dar care sînt implicate, subînțelese organic, în ansamblul cuvîntului respectiv.

Bineînțeles, «rechemările» acestea vor trebui să răsune în fața unui spirit pregătit și înțelegător, deci vor trebui evitate, cu foarte multă grijă, întregirile necorecte, neconforme cu spiritul limbii, cu atestările contemporane, cu deprinderile fonetice și grafice ale scriitorului, ale transcripteurului sau ale regiunii ; adică vor trebui evitate întregirile false, neadaptate realităților istorice ale limbii. Cum se va reuși aceasta ? Întregirea prescurtării va trebui să țină seama de context, de originea, limba (regiunea) și epoca scrierii textului. Dar despre aceasta vom vorbi mai departe.

Întregirea tacită a prescurtărilor este ușurată și de faptul că există deja unele categorii de cuvinte pentru care întregirea este simplă și numai în sens unic, impunîndu-se cu necesitate și certitudine. Iată unele indicații exemplificatorii :

1. Unele nume de funcțiuni și calități : *aprod, cupet, capitan, egumen, gramatic, iuzbașa, portar, șatar, șufariu, voevod.*

2. Unele nume proprii și geografice, a căror formă este evidentă : *Balotă, Calotă, David, București, Târgoviște, Dorohoi, Dragomir, Necoră, Mușcel, Padureț, Ventilă.*

3. Unele cuvinte prescurtate prin contracție, suprascriere și suspensie, sau suprascriere și contracție : *aspri, avgust (luna), aici, călugăr, dregător, duh, duminecă, domn, față, mănăstire, molitvă, nici, pădure, proroc, treabă, vreme.*

4. Unele adverbe, numerale și prepoziții : anume, după, fără, însă, pol, pururea.

5. Unele cuvinte la forma femininului și care în propoziție se acordă, prescurtat, în gen și număr : toată (e), vîndută (e), tocmeală (e).

6. Unele desinențe verbale : cheamă, învață, dați, vreți.

7. Unele sigle : *Hagi*, *parale*, *Gheorghe*.

8. Tetragrama : *Iisus Hristos*.

Cuvintele date mai sus ca exemple sînt prescurtate în diverse moduri : siglă, suspensie, contracție, suprascriere (simplă și mixtă), partea subliniată reprezentînd întregirea editorului.

În ceea ce privește rezolvarea prescurtărilor prin suprascriere mai rămîne încă un aspect de lămurit : în cazul cînd slovele chirilice suprascrise sînt înseriate și orizontal și în înălțime, sau numai în înălțime, este, oare, necesar, și posibil, ca, la transcrierea în alfabet latin, să se arate, grafic, acest fapt ? Cu alte cuvinte : cum se va reprezenta, într-o ediție critică, aceea ce s-a numit suprascrierea sau scrierea cu caturi ? Prin coborîrea prui și simplu, în rînd, a tuturor slovelor suprascrise, cu sau fără diferențiere grafică ? Printr-o nouă înseriere orizontală, sau în înălțime, în transcrierea cu alfabet latin, identică originalului chirilic ? Prin înserierea în paranteze rotunde a slovelor suprascrise ?...

Hasdeu și-a pus, cel dintîi, această întrebare, la 1878, în *Cuvente den bătrîni*, și a răspuns afirmativ, în sensul unei transpuneri aidoma, sau cît mai apropiate de original, pe de o parte, reproducînd originalul în caractere chirilice și chiar cu slove aruncate deasupra rîndului ; iar pe de altă parte, transcriindu-l, în continuare, cu alfabetul latin și utilizînd pentru aceasta tipuri și corpuri de litere foarte diferite între ele : ciceru drept, ciceru cursiv, petit drept, petit cursiv, amestecate între ele în cadrul aceluiași cuvînt.

Experiența lui Hasdeu o putem considera concludentă în sens invers, adică ne demonstrează, pe viu, ceea ce nu se poate și nu trebuie să se mai repete, ci dimpotrivă, trebuie cît mai mult evitat, tocmai spre a se înlătura dificultățile inutile și oboseala excesivă, nu numai pentru cetitor sau cercetător, dar și pentru editor.

Sîntem, totuși, cei dintîi să afirmăm că felul în care se face suprascrierea, frecvența și ordinea slovelor suprascrise etc., prezintă un oarecare interes și că este necesar să le cunoaștem, spre a încerca să surprindem, și în această direcție, unele reguli ale vechiului scris românesc.

Dar calea urmată de Hasdeu nu ni se pare cea mai bună. Și este interesant de semnalat că, mai tîrziu, el însuși a părăsit-o.

Singura soluție a acestei probleme : pe de o parte, a da cît mai multe și mai expresive facsimile ; iar pe de alta, a *studia*, separat, pe actele sau textele originale, faptele grafice și a prezenta concluziile, pe larg, în cercetări speciale.

5. *Prescurtarea prin slove îmbinate sau legate* se va rezolva tot prin întregirea tacită, necondiționată.

6. *Prescurtarea prin semne convenționale analfabetice* trebuie rezolvată, pentru unele, în sens identic, adică se va transcrie în litere valoarea acestor semne, iar în preambulul ediției se va face mențiunea respectivă. Iată unele din aceste semne convenționale analfabetice și echivalența lor (secolele XVIII—XIX) :

‡ = galbeni

□ = masă

≈ = $\frac{1}{2}$ (la fel și toate celelalte nenumărate variante ale semnului de jumătate).

Mai sînt și alte semne convenționale analfabetice, dar la rezolvarea lor intervine o discontinuitate și anume : cel puțin patru din semnele convenționale analfabetice existente vor trebui exceptate de la această regulă de transcriere verbală, spre a fi redată prin semnele respective.

1. *Invocația simbolică* : + (cruce-ajută), întrebuințată în acte și documente la începutul textului propriu-zis, sau la începutul titlaturii domnești (*intitulatio*) ; în monograma domnească, la început (uneori și la sfîrșit), ca și pentru a înlocui adresa, într-un act (raport, scrisoare) trimis domnului ; înaintea a foarte multe semnături — în general, de analfabeți, dar și de știutori de carte — și înaintea semnăturilor ecleziastice — îndeosebi ; la început de enumerări : catastișe, foi de zestre, foite de socoteli etc. ; și, uneori, la încadrarea numerelor dintr-un text, ca final pentru încheierea unui rînd mai scurt, sau după datarea unui text. Semnul acesta, comun tuturor paleografilor : greacă, latină, slavă etc., rămas cu aceeași semnificație de la introducerea lui în acte sau inscripții (pisanii) și pînă în zilele noastre, este la îndemîna înțelegerii nemișlocite a oricărui cetitor posibil. Practic, în transcriere, el n-ar putea fi înlocuit decît printr-o perifrază verbală (*in nomine patris* etc.), ceea ce ar complica transcrierea propriu-zisă, amestecînd textul editorului cu textul original. Argumentele acestea ni se par hotărîtoare pentru ca necesitatea păstrării acestui semn, în aceeași formă, la transcrierea textelor chirilice romînești, să fie unanim recunoscută și adoptată. Se exceptează reproducerea lui cînd servește numai la întregirea formală a unui rînd de text mai scurt, unde are un simplu rol de umplutură, de ornament neconcludent, făcîndu-se despre aceasta o simplă mențiune generică în prefața ediției. La fel cînd este prezent la încadrarea numerelor dintr-un text, sau după datarea unui text etc.

2. *Semnul ison* : » « 3 5 etc. Începînd din a doua jumătate

a secolului al XVIII-lea, el precede textul propriu-zis al celor mai multe documente (acte, inscripții etc.), deoarece, de la această dată, el înlocuiește, acolo, invocația simbolică : + (cruce-ajută), deasupra căruia figurase (†). *Isonul* înlocuiește astfel invocația simbolică, și ca semn și ca funcțiune și ca loc, rămînînd în uz pînă spre sfîrșitul scrierii chirilice la noi (c. 1859). Cînd semnul și-a căpătat independență, adică atunci cînd din auxiliar a luat însuși locul invocației simbolice dispărute, el a ajuns, din ison (˘) să aibă forma a două spirite line (˘˘), sau a două accente ascuțite (˘˘), semănînd și confundîndu-se cu ceea ce

numim, astăzi, ghilimele. Iar ultima fază grafică reprezintă scrierea în continuare a celor două semne : spirit și accent » " 3 §



evident, toate aceste transformări se petrec numai în scrierea cursivă și din cauza însăși a acestei scrieri.

Se pune întrebarea : cum vom putea arăta, într-o ediție critică, prezența acestui semn, care pînă acum nu numai că nu a fost studiat, dar nici n-a fost luat în seamă, mai ales că el este foarte puțin vizibil, în raport cu restul textului ?

Credem că singurul mijloc este însăși reproducerea semnului într-o formă convențională stereotipă și anume în forma unor accente ascuțite ('), așezate la locul din original, adică pe orizontala scrisului, la începutul textului propriu-zis, reproducere însoțită de semnalarea prezenței și a sensului acestui semn în preambulul ediției critice.

3. Semnul degetului sau amprenta digitală, adică aplicarea, liberă și efectivă, pe act a degetului, de către neștiutorul de carte, emitent sau martor, ceea ce reprezintă, în concret, însăși realizarea formulei specificate în textul actului : a pus degetul «pentru credință». Mai târziu, formula evoluează, astfel că aplicarea efectivă a degetului se va face nu numai «ca să se crează», sau «pentru credință», dar și «în loc de pecete».

Semnul degetului este obținut prin apăsarea degetului mare al mîinii drepte deasupra unei cruci cu cerneala încă umedă, trasată de scriptor (diac, grămătic, popă, dascăl, logofăt etc.) pe un act, foarte des chiar înaintea numelui respectiv — trasat tot de același scriptor. În consecință, la transcrierea unui act chirilic în alfabetul latin va trebui să se urmeze un drum identic : pe de o parte, să se reproducă numele, cînd există (scris, drept semnătură, de scriptor) ; iar pe de altă parte, să se înregistreze concomitent și celelalte două acțiuni : trăsarea cu cerneală a semnului crucii și punerea (apăsarea) efectivă a degetului mare deasupra acestui semn. Pentru aceste motive considerăm

că semnul   (o cruce înscrisă, total sau parțial, într-un cerc)

este în măsură și indicat să reprezinte, sintetic, cele două acțiuni consecutive — specificate mai sus ; semn simplu, adaptat obiectului și cu oarecare tradiție în scrierea chirilică romînească, unde îl găsim cu rolul de mai sus la începutul secolului al XIX-lea și chiar și mai înainte. Același semn va servi și la indicarea martorilor unui act, semnați numai prin punerea degetului, fără scrierea numelor respective. Alteori, în locul numelui, al semnăturii sau al degetului, se pune numai sigiliul, a cărui prezență va fi reprezentată în ediție prin <L. S.>, iar în notă se vor da elementele componente ale sigiliului (dimensiuni, material, legendă etc.).

Se păstrează crucea simplă (+) spre a reprezenta semnul identic pus nu numai de arhieriei, dar și de mulți boieri, înaintea semnăturii lor autografe.

4. Semnul de ani, semnul anilor, semnul leatului sau al văleatului : L, cu foarte multiple variații pe aceeași temă :

L L 3 E L " — " — f

Apare aproape numai în acte, și numai la datare, înaintea numărului pentru ani, acolo unde, pînă atunci, fusese prezent textul : *văleat* sau numai *leat*. Semnul apare cam în ultimele decenii ale celei de a doua jumătăți a secolului al XVIII-lea și rămîne prezent pînă aproape de dispariția scrierii chirilice la noi.

Un semn aproape identic (L) există în paleografia greacă, avînd valoarea de *ani*. Este neîndoios că semnul similar din paleografia romînească reprezintă, convențional, valoarea din paleografia greacă, respectiv textul slav : *leat* sau *văleat*²⁵. Denumindu-l cu însuși numele cuvîntului al cărui loc îl ține : *semnul anilor* sau *semnul văleatului*, el va trebui redat, într-o ediție critică, la locul respectiv, printr-un mic semn foarte apropiat de forma lui inițială, totuși foarte vizibil. Vom adopta pentru aceasta un semn stereotip, identic semnului folosit în paleografia greacă : L (adică litera capitală L din alfabetul latin).

În același timp, în prefață, studiu sau note, este necesar să se semnaleze sensul și prezența acestui semn în actul respectiv²⁶.

Să trecem la unele exemplificări. Iată, de pildă, cuvîntul АДѢКѢ (adecă), cuvînt cu care încep, aproape totdeauna, zapisele scrise romînește, deci un cuvînt foarte întrebuițat. El este, în general, urmat de cuvîntul *eu* și formează împreună un text care vine din formularul diplomatic slavo-romîn : АДѢКѢ ѿС (ѿТО аз — *eto az* = iată eu, adică eu). În textele romînești îl vom întîlni scris, foarte adeseori, în întregime : АДѢКѢ . Dar, tot atît de frecvent, îl vom întîlni, chiar sub pana aceluiasi scriptor, și într-o formă prescurtată — prin suprascriere și suspensie : АДѢ sau АДѢ . Avem, oare, dreptul și datoriam să transcriem, uneori : *adec*, alteori : *adecă*, după cum forma este dată prescurtată sau întregă în textul chirilic ?

Alt exemplu. În texte întîlnim grafiile : сѣ , сѣ , sau сѣ (întocmai ca în paleografia chirilică slavă). Am fi ispitiți să transcriem : *săs*, sau *să-s*, adică să transpunem grafia exact așa cum se găsește în chirilică. Rezultatul ? Transcrierea unei forme lingvistice fără nici un sens și inexistentă în limba romînă !

25. Petru Vodă Șchiopul, domnul Moldovei, folosește în texte autografe romînești, la sfîrșitul secolului al XVI-lea, cuvîntul *ai* (formă arhaică pentru *ani*), adică traducerea cuvîntului slav respectiv. În schimb, în acele texte, semnul de ani nu apare niciodată, cum nu apare în nici un text unde figurează *leat* sau *văleat* (la datare).

26. Observăm că semnele convenționale analfabetice de prescurtare nu sînt cunoscute și, deci, nu sînt discutate nici chiar în cele mai noi proiecte de transcrierea textelor chirilice romînești (v. <Mioara Avram și Florica Dimitrescu>, *Principii de transcriere a textelor romînești. Secolele al XVI-lea—al XVIII-lea*, în «Limba romînă», nr. 6/1962, p. 653—660 ; <I. Fischer>, *Principii de transcriere a textelor romînești*, *ibid.*, nr. 5/1962, p. 577—581).

În amîndouă aceste cazuri trebuie să înlăturăm, de la început, ipoteza că ne-am afla în fața unor pronunțări arhaice, locale sau individuale, din care ar decurge o înfățișare grafică deosebită și s-ar impune, la transcrierea cu alfabet latin, folosirea a multiple precauții, mergîndu-se chiar pînă la întrebuițarea unor semne speciale.

În realitate, trebuie să fim cu totul convinși că o pronunțare arhaică, locală sau individuală, dispune de alte mijloace — directe sau indirecte — spre a fi prezentă într-un text chirilic românesc. În exemplul de mai sus nu s-a putut în nici un caz pronunța : *adec-eu*, deci suprascrierea lui *c* (*k*) nu a reprezentat și necesitatea elidării în pronunțare a lui *ă* (*z*). Această pronunțare elidată ar reprezenta o simplificare a limbajului, simplificare care presupune o altă dezvoltare a limbii romînești decît cea la care se ajunsese în 1550—1600. Și aceasta cu atît mai mult cu cît în unele zapise scrise de același scriitor găsim forma întregă : *adecă eu*, iar, în altele, forma elidată : *adec-eu* (dar folosind, la forma elidată, suprascrierea, adică o metodă de prescurtare, care cere întregirea, în forma : *adecă eu*).

Argumentarea de pînă acum ne dovedește că nu ne aflăm în fața unui text ce se pronunță cu eliziune : *adec-eu*, ci în fața unei prescurtări prin suprascriere și suspensie.

Din această clipă se pune numai problema transcrierii în sine, adică a găsirii valorilor de transpunere a slovelor chirilice în litere latine, a transpunerii dintr-un alfabet în celălalt, cu întregirile obligatorii. Argumentarea este valabilă și pentru exemplul al doilea, de aceea va trebui să transcriem : $\overset{\wedge}{\text{A}\text{A}\text{E}} = \text{adecă}$; $\overset{\wedge}{\text{C}\text{Z}} = \text{să să}$ (sau : *să se*).

*

Să continuăm analiza acestor două cazuri. Dacă am vrea să întregim cuvintele, pentru $\overset{\wedge}{\text{A}\text{A}\text{E}}$ ne este cu totul la îndemînă completarea vocalică : *z* (*ă*), fiind și simplă și singura valabilă ($\overset{\wedge}{\text{A}\text{A}\text{E}\text{K}\text{K}}$ nu este o formă imposibilă, ci foarte rară, chiar în Moldova). Deci $\overset{\wedge}{\text{A}\text{A}\text{E}\text{K}\text{Z}} = \text{adecă}$ (cel puțin în Țara Romînească). Iar pentru $\overset{\wedge}{\text{C}\text{Z}}$ se va transcrie în general : $\overset{\wedge}{\text{C}\text{Z}} \overset{\wedge}{\text{C}\text{Z}} = \text{să să}$ (sau : $\overset{\wedge}{\text{C}\text{Z}} \overset{\wedge}{\text{C}\text{E}} = \text{să se}$), ca fiind singurul mod în care textul își capătă un sens, singurul sens posibil — și în vechea limbă romînească și în limba de astăzi. În cazul acesta din urmă, ca și în altele similare, putem, pentru descifrare și transcriere, formula — ca un fel de soluție, regula : *se coboară în rînd consoana suprascrisă* ($\overset{\wedge}{\text{C}\text{Z}} = \text{CZC}$) și *se repetă după ea vocala din rînd* ($\overset{\wedge}{\text{C}\text{Z}} = \text{CZC} = \text{CZ CZ} = \text{să să}$). Afară, bineînțeles, de cazurile cînd exemple, scrise în întregime în același text, ne impun soluția : $\overset{\wedge}{\text{C}\text{Z}}, \overset{\wedge}{\text{C}\text{Z}\text{C}} = \text{să se}$.

Există, totuși, și un caz cînd : $\overset{\wedge}{\text{C}\text{Z}}$ sau $\overset{\wedge}{\text{C}\text{Z}}$ trebuie transcris simplu, fără nici o completare, adică numai coborînd în rînd, la locul cuvenit,

consoana respectivă : \widehat{cz} , sau \widehat{cz} = czc = să s... Aceasta se va face ori de câte ori consoana suprascrisă s (c) reprezintă începutul unui verb sau al unui substantiv, de pildă : \widehat{cz} мрзхнр = să strâng ; deci, ori de câte ori slova c (s) suprascrisă va reprezenta începutul unui cuvânt care urmează, în continuare, în întregime. Exemple de acest fel, fără să fie rare, sînt mai multe, îndeosebi de la sfîrșitul secolului al XVII-lea și, în continuare, din secolul al XVIII-lea.

*

Pentru alte cuvinte prescurtate în același mod, acolo unde întîlnim eliminarea uneia sau a mai multor vocale sau consoane, întregirea prescurtărilor poate da, de multe ori, naștere la discuții, deoarece soluțiile posibile nu sînt totdeauna nici simple, nici unice.

De pildă, pentru prescurtarea contemporană, cu litere latine : *d-ta*, un moldovean va pronunța și întregi : *dumnêta*, iar un muntean : *dumneata*. Astfel de exemple de dualism în pronunțare se întîlnesc frecvent.

În acest caz, întregirea prescurtării va trebui să țină seama de tot contextul, de originea, limba (regiunea) și epoca scrierii ; va ține seama, pe cît — bineînțeles — va fi cu putință, de aceleași elemente pentru scriptor sau transcriptor. Dacă, în restul textului, se va mai întîlni același cuvînt, scris de astă dată în întregime (neprescurtat), într-o singură și aceeași formă, această formă *în clar* (dacă putem spune astfel) va determina și dezlegarea în același sens a formei prescurtate.

Dar cînd exemplele din context, precum și cele atestate de alte texte, contemporane și de egală valoare, prezintă forme duble, multiple sau nesigure, va fi greu și delicat a lua atitudine categorică — insuficient motivată — în favoarea uneia sau alteia din formele existente cvasi concomitent. Delicat și greu va fi și acceptarea unei forme ipotetice. La fel se întîmplă și atunci cînd în același text nu se regăsește cuvîntul respectiv în formă neprescurtată. În toate aceste cazuri va trebui să intre în acțiune experiența de texte a paleografului, împreună cu pregătirea și erudiția lui filologică și istorică, toate, calități care se dobîndesc numai prin muncă stăruitoare și îndelungată, unită cu lecturi diverse, cu o bună cunoaștere faptică a epocii și cu o bună cunoaștere a textelor de limbă fundamentale. Cine spune paleograf va trebui să înțeleagă, totdeauna și în primul rînd, migală, erudiție și conștiinciozitate. Pentru aceste motive, un bun paleograf și un bun editor de texte chirilice rominești nu se improvizează, pentru că nu se poate improviza, nepregătirea și lipsa lui de experiență în domeniul respectiv avînd a da rezultate echivalente în lucru, în calitatea și siguranța rezultatelor. Și fiindcă este vorba de aceasta, vom da cîteva exemple alese la întîmplare. Un bun paleograf va trebui de pildă, să știe că prescurtarea :

$\overline{\text{пророк}}$ trebuie dezlegată : пророк = proroc, nu prooroc, cel puțin

pentru secolele XVI—XVIII ; $\overset{\wedge}{\text{m}} = \text{m} \langle \text{a} \rangle \text{л} \langle \text{ерѣ} \rangle =$ talere, pentru Țara Românească ; și $\text{m} \langle \text{a} \rangle \text{л} \langle \text{ерн} \rangle$, $\text{m} \langle \text{a} \rangle \text{л} \langle \text{ирн} \rangle =$ taleri, taliri, pentru Moldova ; sau prescurtările pentru numele a două județe : Dâmbovița și Ialomița, vor trebui întregite : sud Dâmbovița și sud Ialomița ; la

fel, prescurtarea $\overset{\wedge}{\text{w}}$ внстрн se va completa : ot Bistrița, iar nu : ot Bistrița, și nici : ot Bistriț (pentru secolele XVI—XVIII). Acest fel de completare se impune, pe de o parte, pentru că formele variabile se găsesc atestate astfel în textele vremii ; și pe de alta, pentru că este evidentă influența limbii slave asupra acestor forme ; deci, pentru întregirea prescurtărilor în modul propus avem la îndemână și o justificare cauzală, nu numai o simplă justificare sau constatare pragmatică.

La fel, de pildă, în multe acte chirilice românești din secolele XVI—XVIII întâlnim, mai ales la datare, prescurtarea : $\overset{\wedge}{\text{w}}$ sau $\overset{\wedge}{\text{w}}$, pentru numele lunii. Evident, nu poate fi vorba decât de luna octomvrie. Dar, în transcrierea cu alfabet latin nu se va putea scrie *oc.*, *oct.* și nici *octomvrie*, cum fac atîția editori de texte. Aceste transcrieri sînt cu totul inadmisibile, întrucît textul existent este scris limpede, iar slovele din prescurtare, care alcătuiesc numele lunii, sînt : *o* și *h*, sau *o*, *h*, *t* (aceasta din urmă avînd și rolul de titlă). Prescurtarea în formă dezlegată, întregită, va trebui să aibă la bază aceste două sau chiar trei slove, deci va trebui transcrisă : *ohtovrie* sau *ohtovria*, forme slave pentru octomvrie, forme atestate în clar în tot felul de texte slavoromîne și corespunzînd și prezenței în text a celor două sau trei slove de la început : *o* și *h*, sau *o*, *h*, *t* (aceasta din urmă și cu rol de titlă).

Exemplele în sensul celor de mai sus s-ar putea înmulți.

În concluzie : oricum și oricare ar fi prescurtarea, ea va trebui, totdeauna și neapărat, dezlegată, la transpunerea unui text chirilic romînesc în alfabetul latin, iar transcrierea nu va fi însoțită, în general, de nici un fel de paranteză. Numai atunci cînd această prescurtare va fi cu totul neobișnuită ; atunci cînd paleograful va șovăi între o formă sau alta, posibile sau atestate amîndouă în același text, sau în texte contemporane de aceeași calitate, origine, scriptor și transcriptor ; atunci cînd editorul nu va avea elemente de orientare sigure, numai atunci se va recurge la întregirea între paranteze ascuțite $\langle \rangle$. Motivarea acestei din urmă atitudini este, oarecum, în însăși firea lucrurilor : întregirea, astfel cum se prezintă — în paranteze ascuțite — înseamnă numai o ipoteză a editorului, una din ipotezele posibile, pe care a preferat-o pentru că i s-a părut mai întemeiată ; dar ea nu reprezintă nicidecum o certitudine a editorului, el neavînd la îndemînă nici argumente definitive, nici cazuri analoge și nici alte exemple identice neprescurtate, sau cu prescurtarea simplificată, mai ușor și mai sigur descifrabilă. Cu alte cuvinte, paleograful sau editorul oferă, în locul unei documentate și desăvîrșite certitudini, numai o ipoteză de descifrare — și de aceea pusă între paranteze ascuțite —, ipoteză care nu se poate documenta nici cu contextul, nici cu ajutorul expe-

rienței de texte, și nici cu folosirea elementelor de erudiție ; sau s-ar putea documenta, cel mult, prin deducție.

Dar cazurile acestea vor trebui să rămână foarte rare, pentru texte tot atât de rare și deosebit de valoroase — prin vechime, cuprins sau autor. În general, aplicarea acestei metode de a întregi prescurtările va trebui să se mărginească strict la cuvintele și formele neobișnuite și la cuvintele de o grafie greu și incert descifrabilă, adică de o lectură ipotetică.

Pe de altă parte, cunoscând relativa raritate a textelor chirilice românești de pînă pe la 1600—1610—1625, se poate admite un termen mijlociu, dar fixat în mod cu totul arbitrar, de pildă anul 1600, 1610 sau 1625, date pînă la care editorul va folosi, obligatoriu, la transcrierea în alfabet latin a oricărui text chirilic românesc, și în toate cazurile : simple sau dificile, parantezele ascuțite : < >, pentru întregirea, *obligatorie*, a tuturor prescurtărilor.

Totuși, trebuie să arătăm că există și un caz cînd se va recurge, fără șovăire și de la început, în principiu și în fapt, la întregirea prescurtărilor *numai între paranteze ascuțite*, indiferent de momentul istoric sau regiunea de unde provine textul. Anume, cînd vom avea de transcris un text chirilic scris de un străin, care nu cunoștea bine limba românească, adică nu-și însușise complet fonetica și ortografia limbii românești și, ca o consecință, o scria insuficient, din toate punctele de vedere.

În acest caz, întregirile fără paranteze riscă să nu găsească, totdeauna, just deformația lingvistică specifică scriptorului sau transcriptorului, și ar da o imagine falsă a felului în care se prezintă textul chirilic în original, inducînd în eroare pe cetitor.

Soluția, deci, *obligatorie*, cere ca întregirea acestui fel de prescurtări să se facă numai între paranteze ascuțite.

*

Prescurtările false nu se vor întregi. Numim prescurtări false toate numerele necompletate integral și reprezentînd ani, aflate în cuprinsul unui text sau la datare. Ele nu sînt scăpări din condei, cum s-ar putea crede, ci simple modalități vechi de exprimare. De aceea, nu se vor întregi niciodată cu cifrele, scriptic absente, dar care intră — în mod evident, dar subînțeles — în compunerea lor. Acolo, nu avem în față o simplă prescurtare, ci ne aflăm, întotdeauna, în fața unei pronunțări și ortografii contemporane curente, care trebuiesc cunoscute și, în transcriere, păstrate. Pentru că așa cum, în trecutul apropiat, s-a spus și s-a scris : revoluția de la 48, războiul din 77—78, războiul din 914, campania din 916 ; tot astfel și în trecutul mai depărtat s-a pronunțat întocmai cum s-a scris : 77, în loc de 1777 ; 812, în loc de 1812 ; 821, în loc de 1821 ; și așa mai departe.

Este normal, deci, și necesar, ca la transpunerea în alfabet latin a textului chirilic să se păstreze această particularitate contemporană,

care depășește simpla prescurtare. Se va transcrie, prin urmare : '77, '48, '812, '821 etc., adică se va folosi apostroful pentru semnalarea cifrelor absente din numărul cronologic ; un singur apostrof, pentru oricâte cifre ar lipsi (pot lipsi una sau, cel mult, două : milesimul, mai rar și centesimul), și de orice fel ar fi acele cifre : chirilice sau arabe. În orice caz, nu se va face, *niciodată*, întregire, de nici un fel, cu sau fără paranteze ascuțite ; deci, nu se va transcrie : <17>77, <18>48, <1>812, <1>821 etc. ; cum, de asemenea, nu se va face nici un fel de notă a editorului în acest sens.

*

În aceeași ordine de idei este foarte lămurit că desinențele lexicale întregite, la cuvintele scrise într-o formă prea cursivă (dacă putem spune astfel), adică lipsite de orice fel de prescurtare — și evident neprescurtate, propriu-zis — se vor transpune în alfabetul latin întocmai ca în textul chirilic, fără nici o întregire, dar cu specificarea respectivă în note (aceasta numai pentru cazurile cu totul deosebite, sau în măsură să dea naștere la confuzii). Când, de pildă, această desinență este numai articolul hotărât enclitic, pentru masculin (adică *l*, de pildă *domnu*, în loc de *domnul*), sau întrebuintarea nominativului în loc de genitiv (d. p. : ...în divanul *domnu*... nostru... în loc de : ...în divanul *domnului* nostru), ca un mod caracteristic de exprimare, ca și în alte cazuri cam de același fel, și când lipsa acestor desinențe nu înseamnă o piedică pentru justa și directă înțelegere a textului, ele nu se vor întregi și nici nu va fi nevoie de apostrof, sau de atras atenția cetitorului, în mod deosebit asupra lor (prin *sic* sau prin notă).

În schimb, se vor întregi toate desinențele de caz, număr, gen, sau desinențele verbale, fără de care textul șchioapătă și care au fost omise prin prescurtare. Desinențele omise din alte cauze se vor întregi, când este cazul, în paranteze ascuțite, mai ales dacă întregirea se poate face în mai multe feluri, în primul rând în legătură cu locul unde a fost

scris textul ; d. p. numele prescurtat ДУМИТРАШО va trebui întregit, într-un text moldovenesc : Dumitrașco, iar într-un alt text (muntean etc.) : Dumitrașc<o> sau Dumitrașc<u>, deoarece, alături de forma terminată în *o* există și forma în *u* : Dumitrașcu. Pe de altă parte, se va avea în vedere ca întregirea, în paranteze sau tăcită, să țină seama și de data la care a fost scris textul.

În același timp, metatezele din scrierea chirilică românească fiind, în general, de natură ortografică, formale, și numai foarte rar fonetice, în text se va reproduce forma ortografică din original, iar în notă, dacă va mai fi necesar, se va da formă corectă, fără metateză.

*

Pe de altă parte, în acte, începînd din secolul al XVI-lea și mergînd pînă după sfîrșitul primului sfert al secolului al XIX-lea, sînt prezente

unele formule slave : inițiale, mediane, finale etc. Acestea figurează ca expresii «tehnice», consacrate de tradiție, în însuși formularul diplomatic românesc, drept parte integrantă și — am putea spune — comună, însoțită de deformarea, uneori (și foarte adesea), a multora din cuvintele slave. Din constatarea existenței acestei deformări reiese și mai limpede modalitatea de soluționare a problemei. Este adevărat că, în cea mai mare parte, este vorba de formule slave întâlnite în formă corectă în textele secolelor XVI—XVII ; pe cînd în textele secolelor XVIII—XIX, ele se regăsesc din nou, dar unele sînt scurtate, altele deformate (din necunoașterea limbii slave de către scriitorii lor). Avem, de pildă : titulatura domnească (*intitulatio*) : (N)... gospodar Zemle Moldavscoi (devenită : ...gospodar *Zemle* Moldavscoi) etc. ; sau unele părți din eshatocol : Tolico pisah gospodstvo mi ; Ispravnic saam rezech gospodstva mi ; Meseța ; Văleat ; precum și însăși monograma domnească etc., folosite eliptic sau lacunar. Și în cazul acesta, mai mult ca oricînd, textul de față — ajuns să fie considerat slav numai prin origine — va trebui socotit, în transcriere drept text românesc propriu-zis. De aceea, i se vor rezolva prescurtările, i se vor face toate întregirile și, astfel completat, va fi introdus direct în alfabet latin, după același tablou de echivalențe alfabetice valabil și pentru textul chirilic românesc. Și, în continuare, nu va mai fi necesară nici adăugarea traducerii în note. Bineînțeles, însă, pentru cazurile deosebite ca exprimare și ca grafie, cu totul neuzitate, sau incerte ca dezlegare a prescurtărilor, cazuri datorite — unele — confuziei sau neștiinței de limbă, se va putea reproduce acest text slav cu folosirea parantezelor ascuțite la întregirea prescurtărilor și cu traducerea lui în note. Cu alte cuvinte, acest text slav, deși tîrziu, va putea urma, uneori, condițiile speciale de editare rezervate textelor românești de dinaintea anului 1600 sau 1610 sau 1625.

Adăugăm că la reproducerea monogramei domnești se va transcrie, alături, și semnătura domnească autografă, cînd există, urmată de specificarea <*m. p.*>.

De asemenea cuvintele slave intrate în patrimoniul istoric al limbii și paleografiei românești, și care exprimă : titluri, calități, instituții etc., dacă vor fi prescurtate în original nu se vor mai reproduce aidoma, adică nu se vor reproduce mecanic sau fotografic. Ele vor fi considerate ca făcînd parte integrantă din textul românesc, deci cuvinte românești, vor fi întregite în forma pe care au luat-o intrînd în limba romînă și, astfel completate, vor fi transcrise cu litere latine, la locul lor din text, fără traducere în note, adică la fel cu restul textului. Traducerea sau explicarea lor se va da în glosar (dacă va fi considerată necesară).

*

Cum rezolvăm transcrierea frînturilor propriu-zise de text slav întâlnite înăuntrul unui text chirilic românesc din secolele XVI și XVII, sau și mai tîrziu ?

Aceste frânturi de text slav vor avea mai ales rolul unor citate tehnice, date în limba originală, cu sens juridic, dogmatic sau de tipic bisericesc.

Ele nu vor putea fi reproduse mecanic sau fotografic, adică păstrându-se nerezolvate prescurtările, însoțite sau nu de titlă, cu sau fără slove suprascrise. Dimpotrivă, frânturile de text slav vor urma regula generală a textului chirilic românesc, adică toate prescurtările, de orice fel, vor trebui întregite, după aceleași norme ca și prescurtările românești din restul textului, cu singura deosebire că textul slav, descifrat și întregit, va fi reprodus tot cu caractere slave, la locul respectiv, iar în note i se va da traducerea în limba română.

La fel se va proceda și pentru frânturile de text în alte limbi (latină, greacă etc.).

În note se vor reproduce însemnările marginale (glosările) și însemnările contemporane sau ulterioare, de pe fața sau dosul actului, menite să arate circulația textului. Ele vor fi însoțite de specificarea necesară.

*

Toate cele spuse pînă acum privesc numai dezlegarea, întregirea și transcrierea prescurtărilor. Pentru problema lacunelor existente într-un text chirilic românesc, adică locurile inițial necompletate: nume de persoane, nume de localități (județ etc.), cifre și date, slove inițiale majuscule etc.; ca și pentru scăpările din condei (lapsusuri), rezolvarea — pe care o propunem mai departe — deși merge pe altă cale, este întemeiată pe un principiu tot atît de organic și tot atît de simplu ca și principiul folosit pentru întregirea prescurtărilor:

1. Lacunele organice din textul original, așa-numitele *locuri albe sau goale*, existente inițial în text (lăsate astfel în mod conștient, intenționat, spre a fi, eventual, completate mai târziu), nu se vor completa (afară de slovele inițiale majuscule, necesare pentru lectura curentă a textului și special lăsate nescrise de scriptor, în scopul de a fi desenate, înflorate și eventual colorate ulterior, de același scriptor sau, mai obișnuit, de altcineva). În ediția critică, locurile albe vor fi semnalate printr-o linie dreaptă orizontală, fără adăugarea nici unei note.

2. Scăpările mecanice din condei în scrierea unui cuvînt sau a unei expresii, scăpări datorite neatenției scriptorului sau transcripturului, ca și altor motive — oarecum, de aceeași natură, adică lapsusurile propriu-zise, vor fi completate direct în text, între paranteze ascuțite <>.

Formele neobișnuite, vădit greșite, vor fi și ele corectate, tot direct în text, în amîndouă aceste cazuri făcîndu-se specificarea respectivă în note, unde se va reproduce cuvîntul sau cuvintele în forma din original, necorectată. Corectarea direct în text se face spre a se obține un text cursiv și spre a evita, astfel, orice confuzie care ar putea întuneca sensul și claritatea textului.

Acesta este tratamentul pentru textul aflat în minus față de conținutul normal, adică pentru lacunele și scăpările din condei pe care le-am

putea numi negative. Dar cînd acele lapsusuri reprezintă scăpări din condei cu text în plus, adaos involuntar peste ceea ce era necesar unui cuvînt sau unui text : repetări de cuvinte, silabe sau slove, atunci textul aflat în plus, deși se va păstra, se va izola de rest, închizîndu-se între paranteze drepte [] (de pildă : chip[p]ul).

Aceasta va fi rezolvarea și pentru ceea ce obișnuim să numim, generic, interpolări, indiferent de întinderea și originea lor.

*

Aici este locul să vorbim și despre unele pseudo-lapsusuri în minus. Să luăm, de pildă, numele lunilor. După cum aparțin unui text din Țara Romînească sau din Moldova, acestea apar în întregime, în general, în mai multe forme. Avem, astfel, în Țara Romînească : ghenar, ghenarie, ghenuarie, ianuarie și, extrem de rar, cărindar ; februar, februarie, feurar, feuarie, făvrarie ; mart, martie ; april, aprilie ; mai, maiu ; iunie și iuni ; iuli și iulie ; avgust, agust ; septemvrie, saptemvrie ; octomvrie, ohtomvrie, ohtovrie ; noemvrie și noimvrie ; dechemvrie, dichemvrie. Iar în Moldova : ghenar, ghinar ; februar, feurar ; marte ; aprile ; maiu ; iuni, iune, iunie ; iuli, iule, iulie ; avgust, agust ; septemvre ; octomvre ; noemvre și dechemvre. Dar formele acestea nu sînt nici exhaustive nici absolute, astfel că, de multe ori, găsim amestecuri, precum și forme neobișnuite. În schimb, în perioada folosirii în scris a limbii slave alături de limba romînă (sec. XVI—XVII), întîlnim în texte forme de nume ale lunilor care, la prima vedere, par defectuoase, de pildă : septevrie și septevria ; ohtovrie și ohtovria ; noevrie și noevria ; dechevrie și dechevria și alte variante în același sens. Aceste ultime forme nu pot și *nu trebuiesc socotite drept lapsusuri*, deși le lipsește acel *m* median specific formelor rominești ; de aceea, nu au a fi completate, nici chiar prin adăugarea, între paranteze ascuțite, a unui *m* epentetic. În transcriere se va păstra forma din textul original, deoarece formele acestea pot și *trebuiesc* considerate drept forme complete, de origine cărturărească, intrate în scrisul chirilic romînesc direct din paleografia chirilică slavo-romînă, unde întîlnim, între alte forme intermediare, și pe acestea : septevriia, ohtovriia, noevriia și dechevriia. Așadar, lipsa aceluia *m* epentetic, în scrisul din rînd sau în suprascriere, nu este datorită unei neglijențe sau unei scăpări din condei a scriitorului sau transcripteurului, ci folosirii unei forme prezente în paleografia chirilică slavo-romînă ; pentru acest motiv, forma aceasta urmează a fi păstrată întocmai în transcrierea cu alfabet latin.

*

În ceea ce privește tăieturile, răzăturile (razurile), ștersăturile intenționate, ca și textele adăugate printre rînduri, pentru toate se va proceda la fel ; se restituie în text forma originară (care a fost ră-

zuită, ștersă sau tăiată), dacă și cât mai poate fi descifrată (cu lampa de cvart sau altfel), iar în notă se face specificarea necesară (natura, cauza) însoțită de reproducerea succedaneului (adică a ceea ce s-a adăugat peste rază, ștersătură, tăietură). Dacă forma originală nu poate fi descifrată se introduce în text forma ulterioară, făcându-se mențiune în notă. Mențiune similară se face și pentru textul adăugat printre rînduri, care, cînd este contemporan actului și reprezintă o simplă corectare a unei omisiuni, se transcrie în text, cu menționarea respectivă în notă.

Rupturile de text suferă același tratament. În schimb, rosăturile, ștersăturile, decolorările și rupturile întîmplate din cauza condițiilor insuficiente de conservare, dar toate fără să afecteze și textul însuși, intră în categoria simplelor semnalări de introdus în note, deoarece acestea nu constituie o problemă de întregire și transcriere a prescurtărilor, ci numai o problemă de descriere, despre care vom vorbi la încheierea acestui studiu.

Ne vom mai ocupa aici numai de unele cazuri de mai sus care sînt în directă legătură cu problema întregirilor. Anume, pe baza analogiei sau a formulelor diplomatice cunoscute, se pot completa, uneori, scurte lacune într-un text de act rupt, putrezit, puternic decolorat, șters etc. și din care nu se mai distinge nimic sau mai nimic în original. Pentru aceasta, în transcriere, la locul cuvenit, se deschide o paranteză ascuțită, urmată de specificarea, subliniată (la tipar, cursivă), astfel : <rupt :>, <putrezit :>, <șters :>, <decolorat :> etc. ; în continuare, cu aceleași litere ca restul transcrierii, vine textul restituit sau restabilit de editor ; apoi, se închide paranteza ascuțită : <rupt : (textul completat)>.

Mai întîlnim încă un caz. În secolele XVIII și XIX se fac copii, dar mai ales traduceri, după vechile acte scrise în slavonește sau romînește și care, în momentul traducerii sau al copierii, erau în parte rupte, decolorate, mucegăite, roase de șoareci etc. De atunci și pînă astăzi actul original s-a distrus cu totul, sau s-a pierdut și, astăzi, nu se mai cunoaște, sau nu ne este la îndemînă decît acea copie sau traducere veche, în care, mai la fiecare rînd, se găsește mențiunea : *lipsă*, sau : *loc deșchis*, sau : *răzuit* etc.

Uneori lipsesc rînduri întregi sau fragmente mai mari.

În transcriere, mențiunea : «lipsă», «loc deșchis» (pentru «loc alb», «răzuit», sau oricare alta similară etc.) va fi subliniată și pusă în paranteze rotunde : (*lipsă*), (*loc deșchis*) etc., ceea ce va îngădui să se deosebească imediat textul actului original de textul aparținînd traducătorului sau copistului.

Pentru celelalte cazuri nu este nimic deosebit de remarcant. Descrierea accidentului suferit în felul acesta de un text chirilic romînesc, adică semnalarea lui, mărimea, natura etc., se va da în note, împreună cu toate explicațiile și coniecturile editorului, cînd se va crede necesar și va fi cu putință. Tot aici intră și semnalarea — cînd nu se poate face descifrarea — unui scris mai vechi, șters — adică răzuit și aco-

perit de un scris mai recent («palimpsest»), ca și «ocolirea cu chinovar», adică încercuirea unui text chirilic cu cerneală roșie, fapt important și curent pentru actele chirilice, slave și rominești. De obicei, această «ocolire cu chinovar» este însoțită de un text explicativ, scris tot cu chinovar, uneori chiar datat și semnat de autorul «ocolirii» (în principiu, marele logofăt, capul cancelariei domnești). Chiar când «ocolirea cu chinovar» nu este însoțită și de un text explicativ se va indica în notă întreg fragmentul, citîndu-se și sfîrșitul (de la ... pînă la ...). Tot în note se va menționa și eventuala subliniere inițială a unor cuvinte sau părți mai mari de text, indicîndu-se de unde pînă unde (de la ... pînă la ...).

În sfîrșit, trebuie precizată situația textului sau a semnăturilor nedescifrate de editor, care le-a considerat drept «indescifrabile». Sînt posibile două atitudini :

1. Editorul, neputînd descifra cu certitudine un text : un rînd, un cuvînt, o semnătură, o cifră, se crede, totuși, în măsură să emită o ipoteză, o conjectură, pe care o introduce direct la locul din text, urmată de semnul întrebării <?>.

2. Editorul, nefiind în măsură să descifreze un text : un rînd, un cuvînt, o semnătură, o cifră, pune direct în text, la locul respectiv, o linie dreaptă, urmată obligatoriu, în note, de o explicație, o conjectură sau o ipoteză. Linia va fi mai mare sau mai mică, potrivit cu aproximarea textului nedescifrat. Dar, în orice caz, mărimea liniei va începe de la aproximativ un centimetru (1 cm), în scopul de a se înlătura orice confuzie posibilă cu semnele similare aparținînd, ortografic, textului : trăsura de unire, liniuța dialogului și a citării, semnul de final al scriitorului etc. În notă se va da și dimensiunea (lungimea) textului nedescifrat.

Aceste două atitudini posibile ale editorului au, fiecare în parte, avantaje și dezavantaje, pe care nu le vom înșira aici. În ceea ce ne privește, propunem și susținem soluția a doua, a completării printr-o linie orizontală lămurită în notă, fiind simplă și în măsură să împiedice orice confuzie — posibilă, în soluția dintîi, între textul original și textul ipoteză, aparținînd editorului.

*

O problemă deosebită o formează textele criptate sau cifrate. Sînt mai multe situații posibile :

1. Un fragment de text este criptat în caractere chirilice — cu sau fără titlă și intercalat într-un text chirilic rominesc. Acesta este cazul cel mai obișnuit pentru vechile texte rominești, ca, de pildă, criptograma — enigmatică — din Psaltirea Șcheiană. Alteori, sînt criptate numele diacului, locul și data, sau numai una din ele, la sfîrșitul multor acte ; în sfîrșit, criptări diverse : însemnări pe cărți, manuscrise, inscripții etc.

2. Fragmente de text cifrate sau criptate cu slove chirilice amestecate cu litere grecești, latinești, cifre arabe și semne ad-hoc.

3. Texte întregi cifrate sau criptate, mai ales în secolele XVIII și XIX (de obicei, corespondență diplomatică).

4. Texte scrise, în întregime sau în parte, în limbaj convențional.

Toate aceste criptări sau cifrări, texte de proporții mici, vor fi rezolvate în același fel : în text, în locul convenit, se va reproduce, în clar, textul dezlegat, transcris în limba sau limbile în care a fost criptat sau cifrat. Pe de altă parte, în notă, se va reproduce textul așa cum este criptat sau cifrat, dacă este mai scurt, împreună cu cifrul sau criptarea folosită, cu explicațiile necesare, și cu traducerea (dacă este cazul).

Pentru textele mai mari, cum ar fi, de pildă, corespondența cifrată adresată lui Constantin Brîncoveanu voievod sau trimisă de acesta, precum și corespondența cifrată a unor domni fanarioți etc., se poate proceda în două feluri :

1. Se reproduce în pagină textul pe două coloane : stînga, textul în cifru ; dreapta, textul în clar, iar dedesubt, traducerea (cînd și dacă este necesară).

2. Se reproduce textul în clar, apoi se dă, în continuare, traducerea, dacă este cazul, iar în notă se va da echivalența alfabetică respectivă a cifrului sau a criptării (în alfabetul chirilic, grecesc sau latin etc., după cum sînt textele), împreună cu explicațiile convenite. La fel se procedează și pentru textele scrise în limbaj convențional.

Amîndouă soluțiile sînt valabile, pentru că amîndouă sînt preocupate de a da și textul în clar.

Dar dacă textul criptat sau cifrat nu poate fi dezlegat, el se va reproduce întocmai în text, adăugîndu-se, în note, toate explicațiile care ar putea fi de vreun folos viitorului cercetător sau descifrator. Sotim, însă, absolut obligatoriu ca, în toate cazurile, să se dea și facsimile după întreg textul cifrat sau criptat, mai ales că nu există încă studii monografice asupra criptografiei în țările romîne. Pe de altă parte, despre existența, forma și dezlegarea sau nedelegarea textelor criptate sau cifrate se va face pe larg mențiune și în preambulul care va însoți ediția critică de texte chirilice romînești.

Să cercetăm, ca ultimă consecință, chipul în care trebuie tratat materialul chirilic romînesc din celelalte discipline, ce au a lucra și cu astfel de material, anume : bibliografia, epigrafia, sigilografia, numismatica și... filatelia...

De la început, trebuie să admitem că, pe cît posibil, materialul chirilic romînesc va urma normele generale și speciale ale disciplinei respective. Astfel : sigilografia, numismatica și filatelia vor reproduce întii textul în alfabet chirilic, întocmai după cum se găsește în original, cu prescurtările nedelegate și însoțite de semnele de prescurtare proprii și de orice alte semne. Apoi, în continuare, se va reproduce textul dezlegat, în alfabetul chirilic, după ce, în prealabil, i se vor fi

întregit prescurtările obișnuite și neobișnuite, păstrându-se eventualele paranteze existente în textul original. După aceasta se va da textul în transcrierea cu alfabet latin. Filatelia este aici menționată pentru că timbrele de la începutul filateliei rominești (1858) sînt prevăzute cu o legendă în alfabet chirilic.

Bibliografia, prin însăși natura sa, are ca principiu fundamental tocmai reproducerea cvasi-fotografică a foii de titlu de la cărți (numai la foaia de titlu, întrucît textul propriu-zis al cărții urmează regimul obișnuit al textului chirilic : întregire, fără paranteze). Reproducerea întocmai a titlului se va face în alfabetul chirilic, adică cu alfabetul propriu al cărții ; dar nu se va face *numai* cu alfabetul chirilic, ci se va face, în continuare și cu alfabetul latin, cînd textul foii de titlu va fi produs cu prescurtările întregite și cu semnele respective înlăturate fără urmă. Iar pentru a asigura o reproducere cît mai credincioasă a foii de titlu :

1. Se reproduce textul din foaia de titlu cu prescurtările dezlegate și semnele respective înlăturate, dar textul reprezentînd întregirea (adică adaosul editorului) se pune între paranteze ascuțite <>. Sau

2. Se reproduce textul din foaia de titlu cu prescurtările dezlegate și semnele respective înlăturate, iar partea reprezentînd întregirea (adaosul editorului) se subliniază cu o linie, astfel, încît, la tipar, acest text adăugat să devină text cursiv.

Suștinem prima soluție, pentru a se păstra unitatea metodei, deși a doua soluție este, oarecum, deja intrată în obișnuința bibliografului. Prima soluție ni se pare simplă, expresivă, economisind spațiul și întrunind toate argumentele spre a putea fi, eventual, susținută și aplicată. În orice caz, în amîndouă soluțiile, principiul de bază este necesitatea de a se face limpede deosebirea între textul original și textul adaus.

Ca o consecință imediată a acestei atitudini trebuie să arătăm că principiul întregirii prescurtărilor nu se aplică numai la textul lipsă din interiorul cuvintelor (prescurtarea prin contracție, sau prin contracție și suprascriere), ci el se va aplica unitar, deci și la textul lipsă la sfîrșitul cuvintelor (prescurtarea prin sigle sau prin suspensie), întrucît întregirea — în acest al doilea caz — poate fi necesară chiar pentru înțelegerea strictă a cuvîntului respectiv. La acestea s-ar putea răspunde că :

1. Este mai greu de completat finalul prescurtat al unui cuvînt, întrucît, uneori, deși sensul este clar, forma și desinența lexicală nu sînt tot atît de clare, sau pot prezenta dublete.

2. Este și inutilă, această completare, deoarece sensul cuvîntului se înțelege în toate, sau aproape toate, cazurile. În felul acesta, completarea ar fi mai mult un act de natură formală, ducînd la umplutură.

În realitate, potrivit principiului inițial admis, *toate* prescurtările, oricare ar fi ele, comune sau excepționale, treouiesc întregite, tocmai spre a pune la îndemina cercetătorului un text curgător.

Epigrafia chirilică românească nu apare înainte de sfârșitul secolului al XVI-lea. Nu folosește semne specifice analfabetice, simboluri grafice, și nici prescurtări rare, neobișnuite. Așadar, nu prezintă dificultăți specifice propriu-zise; iar dificultățile existente țin mai mult de scrierea îmbinată și de paleograf decît de paleografie. Pentru aceste motive, epigrafia chirilică românească va urma principiul întregirii depline, adică principiul după care se conduce restul textelor chirilice contemporane, dar cu întrebuintarea strictă a parantezelor ascuțite < >, pentru partea întregită.

*

Trebuie să adăugăm și precizarea că am considerat că toate enunțările și soluțiile propuse în problema întregirii prescurtărilor trebuie să îmbrățișeze, în timp și în spațiu, întreg domeniul paleografiei românești, adică să fie valabile pentru toate epocile și pentru toate aspectele scrierii chirilice românești: imprimare, manuscrise, acte publice solemne (hrisoave, urice etc.), acte private (zapise etc.), inscripții etc.; pe scurt să îmbrățișeze scrierea chirilică din Țara Românească, Moldova, Transilvania etc., de la început pînă la introducerea alfabetului latin, insistînd îndeosebi asupra actelor, care cuprind limba vie a vremii, în raport cu tipăriturile și manuscrisele. Dar este de la sine înțeles că nu orice epocă și orice regiune vor putea cuprinde, simultan, toate fenomenele grafiei chirilice românești, fiecare secol, epocă sau regiune avîndu-și o caracteristică proprie, nu numai de loc dar și în timp. Totuși, enunțările și soluțiile au fost prezentate o dată pentru totdeauna, la un loc, urmînd a se reține, pentru fiecare epocă sau provincie, ceea ce va fi specific. Pe de altă parte, fundamentarea istorică și documentară a principiilor, prezentarea de soluții simple și logice, legătura lor strînsă, organică, toate acestea decurg dintr-un postulat realist: consecvență în observație și în cercetare, consecvență în soluții, consecvență în aplicarea lor. Așadar, consecvență în lectură, consecvență în transcriere! Mai mult decît atît! Însăși soluționarea cazurilor dificile sau excepționale, a abaterilor de la regula generală este căutată și aplicată în lumina aceluiași principiu: consecvență în rezolvare, dar nu prin ignorare, ci prin înțelegere.

În sfîrșit, totul la un loc poate fi privit ca o metodă de lucru, la îndemina istoricilor și a filologilor, urmărind și propunînd soluții unitare, simple, dar fără a simplifica și problemele în sine.

La argumentarea de pînă acum, întemeiată pe realitățile istorice ale limbii și scrierii românești, adică pe înseși documentele vremii, adăugăm și argumente de ordin general:

1. Analogia cu metodele folosite în alte paleografii, cel puțin parțial: greacă, latină și slavă, ne îndreptățește ca, la scopuri și realități

identice, să folosim metode identice. Aceasta nu înseamnă, însă, transpunerea — cu orice preț, a unor realități de aiurea, din alte paleografii, în paleografia românească, ci numai rezolvarea unor probleme izvorite din realitățile proprii, prin metodele cele mai potrivite obiectului. Și, foarte adesea, aceste metode sînt comune tuturor paleografiilor, în măsura în care le sînt comune și problemele.

2. Transcrierea textelor chirilice românești cu întregirea prescurtărilor, fără paranteze — de nici un fel, în limitele arătate, înseamnă și o politețe normală, obligatorie, față de ochii și spiritul cetitorului, savant sau mai puțin savant și, în același timp, un ajutor de mare importanță pe care editorul îl oferă acestui cetitor.

Cu alte cuvinte, cea dintîi obligație a unui editor de texte chirilice românești este să restituie textului, la transpunerea în alfabet latin, cursivitatea integrală a lecturii, cursivitate necesară și ochilor și spiritului. Editorul trebuie să înfățișeze textul în forma lui definitivă, curățat de prescurtări, de falsa punctuație, de zgura nonsensurilor și a sensurilor neclarificate, sau a criptogramelor nedescifrate, prezența tuturor acestor elemente fiind nu numai tulburătoare, dar chiar și periculoasă pentru adevărata, imediata și sigura înțelegere a textului.

În orice caz, pentru a susține neîntregirea prescurtărilor, sau întregirea lor numai cu paranteze (de orice fel), se va putea spune că reprezintă o metodă cuminte de urmat, în scopul de a se evita strecurarea a nenumărate greșeli de interpretare, datorită relativ-insuficienței pregătiri a multor paleografi. Este foarte adevărat că paleograful își îmbogățește zilnic experiența profesională, lărgindu-și cîmpul de acțiune și cel de înțelegere. Dar *nu* pentru aceasta ar trebui să se renunțe la folosirea unei bune metode. Ci va trebui grăbit, dacă este cazul, procesul de evoluție a paleografului, în sensul unei desăvîrșiri cît mai largi a pregătirii lui, practice și teoretice, întemeiată pe o largă și luminată ucenicie.

3. Metoda aceasta de transcriere, rămînînd — de la început pînă la sfîrșit — strict științifică, îngăduie ca orice ediție de texte vechi românești să nu mai fie ceva bun și folositor numai pentru specialiștii imediați; adică o împiedică să ajungă ceva ca și interzis pentru ceilalți, pentru nespecialiști sau neinițiați în paleografie și în celelalte discipline auxiliare ale istoriei.

Totdeauna, dar mai ales astăzi, știința trebuie să aibă o strînsă și directă legătură cu viața — din care să-și tragă forțele și justificarea; iar viața trebuie să-și înalțe temelii continui, pentru viitor, din știință. De aceea, este necesar ca modul în care cercetătorii istoriei noastre prezintă textele, elementele de temelie pentru studierea și înțelegerea vieții din trecutul patriei și evoluția acestei vieți, să fie cît mai apropiat de cercetători, de cît mai mulți, și la îndemîna a cît mai mulți.

Încheiem această expunere prin câteva indicații sumare asupra editării propriu-zise.

Textul — cu prescurtările dezlegate, greșelile corectate, lacunele observate, metatezele ortografice menționate, intervențiile ulterioare, fragmentele de text în alte limbi și criptogramele reproduse etc. — primește punctuația și ortografia date de editor. Pentru obținerea unei cât mai desăvârșite clarități se procedează și la împărțirea textului — când este vorba de acte — în alineate, adaptate și urmînd îndeaproape elementele formularului diplomatic. În note, textul este însoțit de un aparat de comentarii : observații în legătură cu restabilirea corectă a textului, identificarea numelor geografice și onomastice, aprecieri, informații istorice și bibliografice, traducerea fragmentelor de text în alte limbi etc.

Transcrierii realizate în condițiile de mai sus i se adaugă în frunte un rezumat succint, precedat de un număr de ordine (cînd avem în față acte și sînt mai multe) și, în continuare, de dată : anul erei noastre (în paranteză și văleatul), luna, ziua, locul emiterii ; dacă datarea originală cuprinde anul e. n. și văleatul, se dau amîndouă, legate între ele printr-o trăsură de unire (d.p. 7231-1723).

La sfîrșitul textului se precizează :

1. Depozitul și cota.

2. Dacă este original, fotografie, copie, traducere etc. ; limba în care este scris, materia (la hîrtie se menționează și filigrana) ; data — chiar aproximativă — a copiei sau traducerii ; cerneala (dacă e deosebită, mai ales în legătură cu intervențiile ulterioare) ; ornamentele (inițiale, chenare, miniaturi, monogramă în chinovar sau culori) ; sigiliul (sigiliile) ; modul de aplicare, categorie, dimensiuni, legendă, conservare (dacă este deficientă).

Dacă textul este lipsit de dată, se justifică datarea propusă de editor. Se discută autenticitatea și veracitatea textului, dacă este cazul (se insistă îndeosebi asupra autenticității, contradicției cu alte texte etc.). Se discută fragmentele cifrate sau criptate.

3. Edițiile anterioare și orice alte lămuriri considerate necesare.

Astfel organizată, culegerea de texte va mai cuprinde o prefață explicativă, o tablă de însumarea cronologică a rezumatelor tuturor actelor (dacă textele sînt de acest fel), ilustrații, o tablă a ilustrațiilor, o listă bibliografică și indici : de materii, geografici, istorici, lexicali, separați sau — preferabil — întruniți într-unul singur. Culegerea se va încheia cu o tablă de materie.

În felul acesta, ediția critică de texte chirilice romînești : imprimate, acte, manuscrise, inscripții și însemnări, reprezintă un adevărat instrument de lucru. Adică își împlinește menirea ! *

* Intrucît problema transcrierii textelor chirilice romînești preocupă în chip deosebit pe studenții Institutelor Teologice de grad universitar, publicăm lămuririle și îndrumările de mai sus, mulțumind și pe această cale autorului pentru bunăvoința cu care a răspuns solicitării noastre. (Nota Redacției).

CATALOGUL MANUSCRISELOR
DIN
BIBLIOTECA PATRIARHIEI ROMÎNE ¹

79

Crinii țarinii și alte lucrări

Sec. XVIII; hîrtie; 389 foi; 21×15; 20 rînduri pe pagină; scris cursiv, cu cerneală neagră; titlurile și inițialele cu cerneală roșie; un singur condei, al ieromonahului Teoclit din schitul Dălhăuți; legătură veche în piele. A aparținut Mănăstirii Căldărușani. Numere vechi de bibliotecă: pe cotor, Manus 68; în Biblioteca Internatului Teologic a avut numărul 2359.

f. 1. Insemnări.

f. 1v—3v. Albe.

I. f. 4—8. *A sfîntului Isaac Sirul*, Trimitere întii scrisă către oareș-carele frate carele iubea mîlcomirea = Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαὰκ ἐπισκόπου Νιτυεῦ τοῦ Σύρου, τὰ εὐριθένητα ἀσκητικά, ἀξιῶσει μὲν ἐπιμελεία δὲ Νικηφόρου ἱερομονάχου τοῦ Θεοτόκου, Atena, 1895, p. 356—360.

f. 8v. Albă.

II. f. 9. [Carte ce să chiamă *Crinii Țarinii* s] ² au flori prea frumoase, care s-au adunat din dumnezeiasca Scriptură, pentru mîntuirea sufletească și s-au așăzat prin osteneala oarecăruiia bărbat bine credinciosu.

1. f. 9—10v. Cuvîntu înnainte = *Ioan Bianu și R. Caracaș. Catalogul manuscriselor romînești*, Tomul II, București, 1913, p. 300—301.

2. f. 10v—11. Rugăciune.

Inc. Doamne Iisuse Hristoase, Fiiul lui Dumnezeu celui adevărat, Tu Cela ce Te-ai pogorît din ceriu pre pămîntu.

Sf. Pre mine nevrednicul robul Tău care strig către Tine., Amin.

3. f. 11—11v. Mulțumește Domnului că pentru puțintică osteneală și nevoință au gătit viața cea vecinică și pentru aciasta cu dragoste și cu lacrămi, zi către Domnul.

1. Continuare din numărul 9—10, anul XIV (1962).

2. Textul din paranteze lipsește în ms.; trebuia scris cu cerneală roșie și s-a uitat

Inc. Mulțămescu-Ți, Ție Doamne Dumnezeu mieu, dătătorule de bine, cel prea înduratu.

Sf. Și prea înțelepciunii iubitorule de oameni, Doamne... Amin.

4. f. 12—14v. Scară de cele ce să află întru aciaștă folositoare carte.

5. f. 15—30v. Pentru răbdarea și patimile lui Hristos și a celorlalți sfinți părinți, cum au trecutu pre calea cea strîmtă și cu scîrbe la împărăția ceriului ; și pentru sfînta pocăință. Partea dintîiu.

Inc. Nu îndelunga, suflete al mieu iubite, sfînta pocăință și zdrobirea inimii.

Sf. Acela să va mîntui întru Hristos Iisus. Domnul nostru... Amin.

6. f. 31—58. Aducere aminte pentru viețile pre scurtu ale sfinților părinți ; și pentru ostenele și patimile marilor mucenici ; și pentru răbdarea fericiților părinți... Partea a 2.

Inc. Adu-ți aminte, suflete al mieu, de viața și de nevoițele sfinților părinți.

Sf. Pînă ce voui afla locul Domnului, lăcașul Dumnezeului lui Iacov... Amin.

7. f. 58v. Pentru poruncile lui Dumnezeu și pentru faptele cele bune ale sfinților cu care poate creștinul cel bine credincios a birui patimile cele sufletești și trupești... Partea a 3.

8. f. 58v—59v. Birunță asupra trîndăvirii minții și lenevirii și slăbirii. Cap. 1.

Inc. Cîndu să va întîmpla noaoă acestea atunci pune în mîntea ta aducerea aminte de moarte.

Sf. Și va învia sufletul tău ca din morți cu darul lui Hristos.

9. f. 59v—64. Spunere întreit alcătuită. Pentru că umilița taie toată înălțarea și trufia omenească și preface sufletul întru izvor de lacrimi. Cap. 2.

Inc. Dar de te înveți adesea pentru acestea.

Sf. În zioa cea de apoi ne va dărui viața cea fără de moarte și împărăția cea fără de sfîrșit în veci. Amin.

10. f. 64—64v. Întrebăciune pentru darul lui Dumnezeu. Cap. 3.

Inc. Pă ce va cunoaște cineva de au ajunsu la săvîrșire.

Sf. Acesta cu adevărat este sfînt și fără patimă.

11. f. 64v—65v. Pentru simțirile cele sufletești și trupești și pentru faptele cele bune și care faptă bună din care să naște. Cap. 4.

Inc. Dintru început au fostu iubirea de oameni cea nespusă a lui Dumnezeu.

Sf. Acestea toate să și le aducă aminte, adecă să să îndeletniciască întru acestea.

12. f. 65v—66. Pentru cele mai mari și cap faptelor celor bune ; de va săvîrși cineva aceste fapte bune și celelalte toate să supun. Cele ce sînt acestea. Pentru credință. Cap. 5.

Inc. Cea dintîiu iaste credința.

Sf. Sau să înpuținează sau crește credința noastră.

13. f. 66. Pentru dragoste. Cap. 6.

Inc. Cea de a dooa este dragostea cea nefățarnică către Dumnezeu.

Sf. Și unde este dragoste, acolo este și Dumnezeu.

14. f. 66—68v. Pentru postu. Cap. 7.
Inc. Cea de a treia este postul. Postul zic acesta a mînca odată în zi.
Sf. Omoară păcatul care zace întru adîncul inimii.
15. f. 68v—69. Pentru înfrînare. Cap. 8.
Inc. Cea de a patra este înfrînarea, carea este dinpreună mumă.
Sf. Să va lipsi de toate bunătățile și va fi de batjocoră tuturor.
16. f. 69—70. Pentru priveghiere. Cap. 9.
Inc. Cea de a 5 iaste priveghierea cea cu socotire întru măsură.
Sf. Că priveghierea cea cu măsură veselește inima.
17. f. 70. Pentru rugăciune. Cap. 10.
Inc. Cea de a 6 este rugăciunea lui Iisus.
Sf. Ca o lepădătură și cenușă.
18. f. 70v. Pentru smerenie și pentru smerita înțelepciune. Cap. 11.
Inc. Cea de a 7 iaste smerenia și smerita înțelepciune.
Sf. Viița cea duhovnicească și o păzește de cădere.
19. f. 70v—71. Pentru liniște și pentru tăcere. Cap. 12.
Inc. Cea de a 8 este liniștea care este osebită.
Sf. Bărbatul înțeleptu liniște poartă.
20. f. 71—71v. Pentru neagonisire. Cap. 13.
Inc. Cea de a 9 este neagonisirea lucrurilor.
Sf. Acestea îl fac pre acel om ca o fiară cumplită.
21. f. 71v—72. Pentru socotire. Cap. 14.
Inc. Cea de a 10 este socotirea cea cu bună înțelegere.
Sf. A săvîrși voia lui și sfințitele porunci și faptele cele bune, a căruia...
 Amin.
22. f. 72—74. Pentru patimi și pentru răutățile cele cumplite și care din care să naște. Cap. 15.
Inc. Mai nainte de totu păcatul slobod dracii.
Sf. Să ne izbăvească pre noi de toate asuprelile și patimile... Amin.
23. f. 74v. Pentru patimile cele trupești, din ce să fac și cu ce să le biruești pre ele. Cap. 16.
Inc. Pohta cea trupească să face omului.
Sf. Și slăbirea degrab va afla încetarea patimilor.
24. f. 74v—75v. Pentru că să cade în toată vremea a petrece cu luare aminte. Cap. 17.
Inc. În toate serile ni să cade a ne cerca pre noi.
Sf. Ci dinpreună să bolnăvește și sufletul și trupul.
25. f. 75v—76v. Spunere pă scurtu pentru toate patimile, pentru cele sufletești și pentru cele trupești. Cap. 18.
Inc. Mai întii să cade a curăți casa cea împărătească.
Sf. Și vor slăbi toate armele și meșesugurile lui.
26. f. 76v—77. Întrebăciune : Ce este nepățimirea ? Cap. 19.
Inc. Răspunsu. Nepățimirea este nu numai a fi de lucrarea patimilor afară.
Sf. Și petrece fără osteneală întru toate.

27. f. 77—79. Pentru curăția inimii și a minții și a sufletului.
Cap. 20.

Inc. Intru viața cea cu multe ostenele și cu blîndeța sa.

Sf. Iar fără de aciasta vei semăna începutul în mare și va fi înneccatu.

28. f. 79—79v. Pentru înnegurirea minții adevă întunecarea minții.
Cap. 21.

Inc. Intunecarea minții să face din patimi.

Sf. Și uită ce face și doarme multu.

29. f. 79v—82v. Pentru trezvirea minții, adevă pentru luminarea minții. Cap. 22.

Inc. Trezvirea minții adevă luminarea priceperii.

Sf. Sufletului celui cu întregă înțelepciune.

30. f. 82v—85. Pentru a nu ne griji de nimic nici odată. Cap. 23.

Inc. Totu felul de asuprire și de necaz.

Sf. Și întru toate a păzi ce este poruncit. Amin.

31. f. 85. Întrebăciune : Pentru neîncetata rugăciune. Cap. 24.

Inc. Ce să cade a face ca să să îndeletniciască neîncetat totdeauna.

Sf. Va descoperi prin Sfîntul Duh cele de sus și cele de jos. Amin.

32. f. 85—85v. Rugăciunea începătoare de viață Troițe.

Inc. Părinte prea bunule și Fiule prea sfinte.

Sf. Miluești-mă pre mine păcătosul.

33. f. 85v—88. Legătura tuturor faptelor celor bune sîntu aceste patru fapte bune. Cap. 25.

Inc. Temeliia tuturor bunătăților este a șădea în chilia sa.

Sf. Liniștea pustiei și folosul sihăstriei.

34. f. 88—92v. Pentru cum să cade a ne griji pentru trebuințele cele trebuincioase și a nu ne lăsa spre cele de prisosit, ci a ne ruga lui Dumnezeu neîncetatu. Cap. 26.

Inc. Caută și te ia aminte pre tine.

Sf. Și în totu locul stăpînirii lui.

35. f. 92v—93. Întrebăciune. Cap. 27.

Inc. De unde să păzește trezvirea minții.

Sf. Să naște golirea adevă dezbrăcarea de faptele cele bune.

36. f. 93v—98. Pentru somnu. Cum să cade a să lupta cu somnul cel ce va vrea să să nevoiască bine pentru Dumnezeu întru viața cea singuratecă. Cap. 28.

Inc. La pustietate, la viața cea singuratecă.

Sf. Trebuiește a ne înbărbăta și ne va întări Domnul Dumnezeu în veci. Amin.

37. f. 98—99v. Pentru că să cade a ne ruga cu mare păzire întru psalmi și întru rugăciune. Cap. 29.

Inc. O, omule, lucrează și păzește adevă roagă-te cu luare aminte.

Sf. Cu atîta mai mult și Dumnezeu ne va ajuta noaoă.

38. f. 99v—100. Pentru întunecimea și turburarea cea drăciască. Cap. 30.

Inc. In vremea întunericimii și turburării minții, când să face vremea.

Sf. De vreme ce vădu arma aceia că sfărămă puterea lor și să tem și să cutremură, Domnul Dumnezeu să ne păzească pre noi cu darul său în veci. Amin.

39. f. 100—103v. Pentru că să cade a răbda cele ce ne vor veni asupra și toate necazurile și ocările pentru Domnul. Cap. 31.

Inc. Păzește dar cu denadinsul și te ia aminte o, suflete al meu.

Sf. Iar Domnul Dumnezeu să ne întărească pre noi...

40. f. 104—106v. Pentru că să cade a răbda scîrbele. Cap. 32.

Inc. Celui ce va vrea să să mintuiască nu să cade a să teme.

Sf. Iar pre noi păzește-ne, Dumnezeule, de patimi. Amin.

41. f. 106v—112. Pentru multe feluri de războaie ale vrăjmașilor, a căroră este a tăia (adecă a nu priimi nici de cum) începutul bîntuelii gândului și a toată pohta. Cap. 33.

Inc. Ia-te aminte pre tine cu înțelegere și cu denadinsul.

Sf. Meșteșugirile vrăjmașului și de faptele cele cumplite... Amin.

42. f. 112—115v. Pentru scîrbele cele de multe feluri și pentru greutățile drăcești. Cap. 34.

Inc. Nu să cade călugărului mai înainte de cercarea.

Sf. Și să ne întărească de către toate scîrbele cele de la draci... Amin.

43. f. 115v—116v. Pentru înspăimîntare adecă înfricoșare. Cap. 35.

Inc. De te va înspăimînta cineva sau te va înfricoșa, nu te înspăimînta.

Sf. Dar frica lui Dumnezeu izgonește frica drăciască.

44. f. 116v. Spunere ce este înfricoșat dracilor. Cap. 36.

Inc. Să tem dracii foarte de 6 fapte bune.

Sf. Nu este armă mai înfricoșată asupra dracilor.

45. f. 116v—119. Cuvinte alese pã scurtu pentru lucrurile cele mai de trebuință și pentru înțelegerea răbdării părinților. Cap. 37.

Inc. Cîndu va veni asupra ta năpaste de la ispitirea lui Dumnezeu.

Sf. Că nu ese afară prin buze ceia ce nu are inima.

46. f. 119—119v. Întrebăciune : ce este călugărul. Răspunsu. Cap. 38.

Inc. Călugărul este împlinitor poruncilor lui Hristos.

Sf. Deslîpindu-se de tine să face vrăjmaș.

47. f. 120—122v. Pentru că este de folosu a fugi... Cap. 39.

Inc. Mai bine este.

Sf. Toate patimile sîntu cu zăbavă.

48. f. 122v—123v. Învățatură. Ce este îndreptarea cea de la Dumnezeu... Cap. 40.

Inc. Pă ce va înțelege cineva bunăvoința lui Dumnezeu.

Sf. Iar cu lucru ciarcă credința cea adevărată... Amin.

49. f. 123v—124. Pentru credința cea neîndoită. Cap. 41.

Inc. Cel ce crede neîndoit nu-ș[i] alege luiș[i] cu ce moarte vasă să săvîrșească.

Sf. Sufletele noastre și cel ce va răbda pînă în sfîrșit acela să va mintui.

50. f. 124—124v. Sfătuire.

Inc. Rogu-vă pre voi și vă sfătuiesc, iubiții miei părinți.

Sf. Și vei fi neam al Evangheliei și fiu al învierii și moștenitor vieții întru Hristos... Amin.

f. 124v. Sfirșit, lui Dumnezeu slavă.

III. f. 124v—125v. A sfântului Nil, Cuvîntu pentru cele 8 gânduri = S. P. N. EPHRAEM SYRI, *Opera omnia quae exstant graece, syriace, latine in sex tomos distributa...* opera et studio Josepho Assemani, Romae, 1743, vol. II, p. 321—322.

IV. f. 125v—126. Învățătură a sfântului Efrem.

Inc. Precum socotescu, fraților, trei sîntu dormitările.

Sf. A să nevoi cineva pre sine totdeauna spre lucrul Domnului.

f. 126. Sfirșit, lui Dumnezeu slavă.

f. 126v. Însemnare.

f. 127—127v. Albă.

V. f. 128—159. [Ale sfântului Teodor episcopul Edesului, Capete a faptelor celor bune]³ = Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν, Veneția, 1782, p. 265—281⁴.

f. 159v. Albă.

VI. f. 160—178v. Ale lui Filotei monahul egumenul lăcașului Rugului Prea Sfintei de Dumnezeu Născătoarei a Sinai, Capete pentru trezvie și rugăciune⁵ = Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν, Veneția, 1782, p. 515—525.

f. 179. Sfirșitul al celor treizeci și șapte de capete ale Sfântului Filotei Sinaitul.

f. 179v. Albă.

VII. f. 180—191v. Cuvîntu înainte la cartea fericitului Nil de la Sorsca.

Inc. Sfinții părinți carii învață cu singure poruncile lui Hristos.

Sf. Și deprindere spre cea sfințită lucrare cu mintea, întru Hristos Iisus... Amin.

VIII. 1. f. 192—193. De cele ce să află întru aciastă folositoare carte a fericitului Nil de la Sorsca.

f. 193v. Albă.

2. f. 194—196v. A fericitului Nil de la Sorsca Pustnecul, Cuvîntu înainte întru a sa carte. Întru care să arată de la carii s-au zis pentru lucrarea cea de gîndu și cum vom să ne învățăm aciasta.

3. f. 197—200. Pentru multe fealuri de războaie ale gîndului care sîntu asupra noastră și pentru că să cade cu nevoință a ne înprotivi patimilor. Cuvînt 1.

3. Și aici, copistul a uitat să mai scrie cu cerneală roșie autorul și titlul lucrării.

4. Aceeași dispoziție pe capitole ca și în ms. 66, cu deosebirea că are 100 capete ca și în ediția din Filocalie, integrînd în Cap. 100 capetele 100 și 101 din ms. 66.

5. Manuscrisul acesta are aceeași structurare a capitolelor ca și ms. 22, 6, f. 23—38v.

4. f. 200v—210v. Pentru lupta noastră către cele ce vor să zică înainte, că cu aducerea aminte de Dumnezeu și prin paza inimii adevărată prin rugăciune și prin liniștea minții vom birui pre acestea și pentru daruri. Cap. 2.

5. f. 210v—212v. Pentru cum și cu ce ne vom întări întru supărarea războiului luptei gândului. Cuvîntu 3.

6. f. 213—214v. Pentru întărirea a toată lucrarea în viața noastră. Cuvîntu 4.

7. f. 214v—215. Închipuirea celor dintii și tilcuirea celor după urmă. Cuvîntu 5.

8. f. 215—216. Pentru multele feluri de biruințe ale luptei noastre, care să împartu spre optu gânduri mai mari ale patimilor. Cuvîntu 6.

9. f. 216—218v. Cel dintii gându de patimă al lăcomiei pîntecelui. Cuvînt 7.

10. f. 218v—221v. Gîndul al doilea, al curviei. Cuvînt 8.

11. f. 221v—222v. Gîndul al treilea, al iubirii de argintu. Cuvîntu 9.

12. f. 222v—224. Al patruea gîndu, al mîniei. Cuvîntu 10.

13. f. 224—225. Al cincilea gîndu, al griji. Cuvîntu 11.

14. f. 225—228. Al șaselea gîndu, al mîhnirii. Cuvîntu 12.

15. f. 228v—229v. Al șaptelea gîndu, al mării deșarte. Cuvîntu 13.

16. f. 229v—234. Al optulea gîndu, al mîndriei. Cuvîntu 14.

17. f. 234—241. Pentru aducerea aminte de moarte și pentru înfricoșata judecată și cum să ne învățăm pentru aciasta ca să cîștigăm acest gîndu în inimă. Cuvîntu 15.

18. f. 241—244. Pentru lacrimi. Cum să cade să facă cel ce voește să le dobîndească. Cuvîntu 16.

19. f. 244v—247. Al sfîntului Efrem. Cuvîntu 17.

20. f. 247—248v. Pentru paza lacrimilor. Cuvîntu 18.

21. f. 248v—252v. Pentru lepădarea negrijirii cei adevărate adevărată omorîre de toate. Cuvîntu 19.

22. f. 252v—258. Pentru ca nu mai nainte de vreme și cu asemenea cumpătare să cade a face aciastă lucrare. Cuvîntu 20.

23. f. 258—268v. Al aceluiaș Nil, Așezămîntu ucenicilor lui.

IX. f. 268v—270. Cuvîntu le învățătură al sfîntului Ioan Gură de Aur. Prolog.

Inc. Iată eu, iubiților, adesea făcîndu învățătură, nădăjduindu-mă a opri.

Sf. Dintru aciasta să ne izbăvească pre noi Domnul cu darul Său și cu iubirea de oameni.

X. f. 270—270v. [Însemnare de părinții care au grăit de rugăciunea inimii].

XI. f. 271—277v. Arătare carea adeverează pentru cea cuprinzătoare împărtășire de bucate și de băutură, după sfătuirea sfinților părinți, carii bine au plăcut lui Dumnezeu.

Inc. Încă acestu fericit bătrîn Nil, arătîndu măsura cea de mijloc.

Sf. Darul socotinții că aciasta are tărie a păzi.

XII. f. 277v—287. Adevărată arătare din sfintele Scripturi și din spunerile sfinților părinți pentru calea cea împărătească și cine au fostu chip și asemănare aceștia.

Inc. Din cartea părinților, Cap. 13.

Sf. Ca să ne ajute și să ne întărească la aciastă viață, Căruia să cade... Amin.

XIII. f. 287. Din Pateric adăogire.

XIV. f. 287v. Printr-aceste lucruri să face ertare păcatelor celui ce să pocăește.

XV. f. 287v—289v. Cuvînt înaintea pentru viețile și poveștile sfinților părinți ai Scripturilor.

Inc. Dintru început era cu Dumnezeu Dumnezeu Cuvîntul.

Sf. Și glasul al bucuriei cei curate, întru Hristos Iisus, Domnul nostru, Căruia... Amin.

XVI. f. 289v—295v. Din cartea a dooa a lui Petru Damaschin, Pentru cum că cu cuviință e... a liniști împreună cu unul sau cu doi.

Inc. Iar acum de vreme ce nu voim nici cei întru supunere.

Sf. Pentru că începătura înțelepciunii, zice David, e frica Domnului.

f. 296—296v. Albe.

XVII. [*Din scrierile sfîntului Grigorie Sinaitul*].

1. f. 297—309. Cuvîntu înaintea sau înaintea călătorie celor ce vor vrea să citească aciastă carte a sfîntului Grigorie Sinaitul și să nu greșască înțelegerea ceia ce este într-însa. Făcută și alcătuită din sfintele scripturi cele de Duhul Sfîntu însuflate de prea cuviosul shimonah Vasilie de la Poiana Mărului din Țara Muntenească.

Inc. Mulți citindu aciastă sfîntă carte a sfîntului Grigorie Sinaitul și neștiindu cercarea.

Sf. Rugînd pre Dumnezeuul nostru Iisus Hristos, ca să ne fie ajutor și învățător la aciasta... Amin.

f. 309v. Albă.

2. f. 310—313v. A celui întru sfinți părintelui nostru Grigorie Sinait, Capete alese⁶ din Acrostihidă = MG, vol. 150, col. 1240 și urm.

3. f. 314. Ale aceluiaș Grigorie Sinaitul, Pentru liniștire, Capete 15.

a) f. 314—314v. Pentru cele dooa chipuri ale rugăciunii. Cap. 1 = MG, vol. 150, col. 1313.

b) f. 314v—315v. Pentru cum să cuvine a lucra rugăciunea. Cap. 2 = MG, vol. 150, col. 1313—1316.

c) f. 316—317. Pentru răsufare. Cap. 3 = MG, vol. 150, col. 1316—1317.

d) f. 317—317v. Pentru cum să cuvine a cînta. Cap. 4 = MG, vol. 150, col. 1317.

6. Capetele: 4, 6, 12, 13, 63, 74, 88 (cifra 88 scrisă cu arabe), 99, 100—103, 106, 111 (tot cu arabe), 113, 116.

e) f. 317v—318. Pentru osebirea celora ce cîntă. Cap. 5 = MG, vol. 150, col. 1317—1320.

f) f. 318—319. Înprotivă grăire. Cap. 6 = MG, vol. 150, col. 1320.

g) f. 319—319v. Cap. 7 = MG, vol. 150, col. 1320.

h) f. 319v—320v. Cap. 8 = MG, vol. 150, col. 1320—1321.

i) f. 320v—321v. Cap. 9 = MG, vol. 150, col. 1321—1324.

j) f. 321v—322v. Pentru înșălare. Cap. 10 = MG, vol. 150, col. 1324.

k) f. 322v—323. Pentru cetire. Cap. 11 = MG, vol. 150, col. 1324—1325.

l) f. 323—324. Cap. 12 = MG, vol. 150, col. 1325.

m) f. 324—324v. Cap. 13 = MG, vol. 150, col. 1325.

n) f. 324v—326. Cap. 14 = MG, vol. 150, col. 1325—1328.

o) f. 326—326v. Cap. 15 = MG, vol. 150, col. 1328—1329.

4. a—i) f. 327—333. Ale aceluiaș *Grigorie Sinaitul*, Știință cu deamăruntul pentru liniște și rugăciune. Și încă și pentru semnile darului și ale înșălării și care e osebirea căldurii și a lucrării? Și cum că fără de povățuitor lesne împreună vine rătăcirea. Cap. 1—10 = MG, vol. 150, col. 1304—1312.

f. 333. Pînă aicea întru cea grecească. Iar întru cea slovenească scoatere încă să află și aceste cuvinte :

j) f. 333—333v. [Sfîrșitul capitolului 10].

Inc. Și prea curvește întru ascuns înfierbîntîndu și aprinzîndu mădulările.

Sf. Ca să aprinză pre om spre lucrarea înșălării sale.

k) f. 333v—334. Cap. 11.

Inc. Să cade a ști că înșălarea este aprinderea păcatului.

Sf. Pre lucrarea cea de rușine ca pre o îndulcire cea prea pururea dobîndindu-o.

l) f. 334—335. Cap. 12.

Inc. Războiu adecă a doi oareșcăroră să face în vremea rugăciunii.

Sf. Cu puțință e pre fiește care a înțelege și a afla.

m) f. 335—336. Pentru căldura darului.

Inc. Căldura darului este focul Duhului pre carele au venit Domnul.

Sf. Și mai virtos de la bîntuitori amestecată să fie.

n) f. 336—337. [Sfîrșitul lucrării].

Inc. Acestea s-au zis după cît era cu puțință pentru semnele darului.

Sf. Și al luminării săvîrșaste pre cei ce întru smerenie sporesc înaintea.

5. Ale aceluiaș *Grigorie Sinaitul*, Pentru liniște și cum întru aciasta să cade a șădea.

a) f. 337—337v. Cap. 1 = MG, vol. 150, col. 1329.

b) f. 337v—338. Pentru cum să cade a grăi rugăciunea. Cap. 2 = MG, vol. 150, col. 1329—1332.

c) f. 338v—339. Pentru cum să cade a ținea pre minte. Cap. 3 = MG, vol. 150, col. 1332.

d) f. 339—340. Pentru cum să cade a goni pre gînduri. Cap. 4 = MG, vol. 150, col. 1332—1333.

e) f. 340—342v. Pentru cum să cuvine a cînta. Cap. 5 = MG, vol. 150, col. 1333—1336.

f) f. 342v—344. Pentru cum să cuvine a ne hrăni. [Cap. 6] = MG, vol. 150, col. 1336—1337.

6. f. 344—350. Ale acestuiaș, Pentru înșălăciune întru care e și pentru alte multe pricini = MG, vol. 150, col. 1337—1345.

7. f. 350—350v. Chipurile proniei lui Dumnezeu.

Inc. Toate sîntu de la Dumnezeu și cele necăjitoare și cele nevrednice.

Sf. Au slobozitu a să aspri pentru nesupunerea lui.

8. f. 350v—351. Pentru însuși desine stăpînirea noastră.

Inr. Dumnezeu au zidit pre omu singur de sine stăpînitoru.

Sf. Către bunătate și către răutate grăescu stăpînirea abaterii am luatu.

9. Ale lui *Grigorie Sinaitul*, Pentru cele 4 sfințite începătorii.

a) f. 351v—352. De cîte ori sfințita începătorie să grăește și de cîte ori să înparte cea cu așăzămîntu vedere.

Inc. Pricină adecă tuturoru fiindu Troița.

Sf. Cele cugetătoare, și nematerialnice și dumnezești.

b) f. 352—352v. Pentru numirea și rînduiala fiește căriia din cele sfințite începătorii.

Inc. Precum adecă cea îngerească sfințită începătorie.

Sf. După ascultare au cîștigatu viață.

c) f. 352v—353. Pentru a bisericii sfințită începătorie.

Inc. Iar biserica sfințită începătură.

Sf. Începătorii preoților mai vîrtosu a proorociilor.

d) f. 353—353v. Cel fel iaste așăzarea vieții cei sînguratece de mijloc.

Inc. Și cei dintii adecă sîntu ai așăzării cei lucrătoare de mijlocu.

Sf. Cele proaste, zice scaune sînt simțirii.

e) f. 354—354v. Tilcu pentru sfințita începătorie.

Inc. Sfințita începătorie săbornicește a zice.

Sf. Străjar te-am dat pre tine casii lui Iisus.

f) f. 354v—355. Ce este și cum să săvîrșaste cea după bunătate începătură de sfințenie a cei singuratece viețuiri.

Inc. Sfințita începătorie adecă a rînduiei cei bisericești.

Sf. De sfințenie să fac și desăvîrșitu să lucrează.

g) f. 355—357. Tilcuire pentru felul sfințitei așăzări.

Inc. Să căutăm cum înainte au judecatu cuvîntul.

Sf. Mie s-au răstignit lumea și eu lumii.

h) f. 357—357v. Care este cea după călugăreasca viețuire de sfințenie începătorie și cum după bunătate să face.

Inc. Cea închipuitoare adecă sfințită începătorie.

Sf. Dîndu graiu întru altele vom zice.

i) f. 357v—358. Pentru chipul închipuirii înbrăcămintei cei călugărești.

Inc. Iar înbrăcămintea cea înnegrită.
Sf. Al bunătăților totu chipul călugăresc.

j) f. 358—359v. Ce sîntu chipurile așazării sfîntitei începătorii cei bisericești.

Inc. De vreme ce rînduelile amîndurora închipuitoare sîntu.
Sf. Și înpărăția ceriurilor vrednici însemnează.

k) f. 359v. Așzămînturile cele cu chip dumnezeesc.

Inc. Păharul este, carele este fără de durerea morții.
Sf. Cea întru veselie uimire a cugetului celui de fire.

l) f. 359v—360v. Pentru supunere și ascultare.

Inc. Supunerea este slujire lui Hristosu.
Sf. Dumnezeestii părinții au așzatu.

10. f. 360v—362. Pentru ispitele cele din somnu = MG, vol. 150, col. 1301—1304.

11. f. 362. Precum să cade a lua milostenie cel ce liniștează = MG, vol. 150, col. 1304.

f. 362. Sfirșitu, lui Dumnezeu slavă.

XVIII. f. 362v—366. Ale sfîntului *Grigorie Sinaitul* întrebare către sfîntul Maxim Cavsocalivitul⁷ = Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν, Veneția, 1782, p. 1198—1201.

XIX. f. 366v—369. Din prodosloviia sfîntului *Filotei Sinait*.

Inc. Vine căldură din coapse sau rărunchi.
Sf. Cu carele și pre altele putem din sufletele noastre a le pierde.

XX. f. 369v—370v. Din viața a prea cuviosului părintelui nostru *Filimon Postnicul*. Cuvîntu pentru făr de grija minții.

Inc. Un frate oarecarele cu numele Ioan de la locul ce să zice Paramot.
Sf. Cu limba ia aminte unile a grăi cu gura și spre altele a zbura cu mintea.

XXI. f. 370v—371. Cuvîntu al sfîntului *Varsanufie*.

Inc. De nu va ajuta omului lucrarea cea din lăuntru cu Dumnezeu.
Sf. Și varsă rugăciuni înaintea Domnului Căruia... Amin.

XXII. f. 371—374v. Întrebări și răspunsuri ale sfîntului *Varsanufie*.

Inc. Întrebare: Cum să cade a tăcea în chilie.
Sf. Că au zis: Nu osîndireți ca să nu fiți osîndiți.

f. 375—389v. Albe.

Însemnări posterioare.

7. Textul din manuscrisul nostru se deosebește puțin de ediția din Filocalie. Incepe direct cu întrebarea: «Spune-mi, te rog» și sfîrșește cu răspunsul sfîntului Maxim, lăsînd la o parte partea introductivă și finală din Filocalie. Distribuie apoi materia pe întrebări și răspunsuri, iar răspunsul la ultima întrebare a sfîntului Grigorie Sinaitul îl împarte în două capitole, cărora le dă următoarele titluri: *Semtele înșălării* și *Semtele Darului*.

f. 1. *Aciastă sf[întă] carte iaste scrisă de părintele Teoclit ierom[onahul] cînd ședea la sf[întul] schit Dălhăuți și s-au dăruit de sf[întia] sa spre cel de opște folos.*

f. 4, pe marginea de jos a foii : *De obște a sf[întei] Mîn[ăstiri] Că[l]d[ărușani].*

80

NIL PUSTNICUL și NICHIFOR TEOTOCHI

Sec. XIX (1811); hîrtie; 128 foi; 23×17; 20 și 23 rînduri pe pagină; scris cursiv, cu cerneală neagră; titlurile, colontitlurile, inițialele ornamentate cu cerneală roșie; două condeie; corecturi de la prima mîină; legătură veche în piele. A aparținut Mănăstirii Căldărușani. Numere vechi de bibliotecă: pe cotor, 120; în Biblioteca Internatului Teologic a avut numărul 2344.

f. 1—1v. Albe.

I. f. 2—92v. A celui dintru sfinți părintelui nostru *Nil*, Cuvînt postnicesc pentru filosofia cea întru Hristos și ce fealiu să cuvine să fie cei ce vin la aciasta. Și cum că mai nainte de deprinderea cea desă-vîrșit întru fapta bună priimejducios lucru iaste a priimi asupra înce-pătorie a altora = MG, vol. 79, col. 720—809.

f. 93—93v. Albe.

II. f. 94. Cuvinte patru pentru tundere în zioa întru carea să în-bracă omul în chipul îngeresc. Ale prea înțeleptului arhiepiscop al Hersonului Chir *Nichifor Teotoc*, care l-au făcut încă cînd era preot.

1. f. 94—101v. [Cuvîntul întii].

2. f. 101v—109v. Alt cuvînt carele s-au grăit iarăși la aceeași pricină.

3. f. 109v—116. Alt cuvînt al treilea, care s-au zis la aceeași pri-cină.

4. f. 116—124. Cuvînt al patrălea carele s-au grăit iarăși la asea-menea pricină.

f. 124v—128v. Albe.

Însemnări de la prima mîină :

f. 2. *Fev[ruarie] zile 1, leat 1811.*

f. 92v. *S-au început a să scrie în Fevruarie în 1 zi și s-au sfîrșit în Iulie în 2 zile. Dumnezeuului nostru slavă. 1811. Sfîrșit cărții sfîntului Nil Pustnicul.*

Însemnări posterioare :

Pe fața interioară a tartașului din față : *Petrus Fejer... monah ex Pago Buzas Dotiard natus... 1849 Sept[embrie] 9 zile*⁸.

8. Însemnarea e scrisă cu litere latine afară de cuvintele *monah* și *zile* care sînt scrise cu chirilice.

Pe marginea de jos a foi 2: *De obște a sf[inte]i Mîn[ăstiri] Că[l]d[ărușani].*

81

VIETI DE SFINȚI ȘI UN CATEHISM

Sec. XIX; hîrtie; 147 foi; 23×16,5; 20 rînduri pe pagină; scris cursiv cu cerneală neagră; titlurile, colontitlurile, inițialele și indicația locurilor scripturistice de pe margine, cu cerneală roșie; trei condeie; corecturi de la prima mînă; legătură veche în piele. A aparținut Mănăstirii Căldărușani. Numere vechi de bibliotecă: pe cotor, «Manus 93»; în Biblioteca Internatului Teologic a avut numărul 2345.

f. 1—2. Albe.

f. 2v. O icoană în două culori, negru și albastru, a sfîntului Petru Atonitul.

I. f. 3—34v. Viața și petreacerea a cuviosului părintelui nostru Petru Atonitul. Iunie 12 = C. DUKAKIS, Μέγας συναξαριστής, Volumul de pe Iunie, p. 110—131, cf. *Bibliotheca hagiographica graeca*, Bruxellis, 1909, Nr. 1505.

f. 35—35v. Albe.

II. f. 36—65. Luna lui Ianuarie în 23 de zile, Viața și muceniia în scurt a sfîntului sfințitului mucenic Climent episcopul Anghirei și a sfîntului mucenic Agatanghel. Tălmăcită din limba proastă grecească, a lui Metafrast = MG, vol. 114, col. 816—893.

f. 65v—67v. Albe.

III. f. 68—78v. Plîngerea și tînguiala unui călugăr streinu și păcătosu, carele îș[i] mustra sufletul său.

Inc. O suflete, pentru ce șăzi, pentru ce ești fără de grijă.

Sf. Ca pre Dumnezeu și ziditorul meu și să cîntu numele Tău cel mare și înfricoșat, Carele... Amin.

f. 79—79v. Albe.

IV. f. 80. Învățătură creștinească întru mărirea iubitorului de oameni Dumnezeu Părintele, a lui Iisus Hristos și a Sfîntului Duh și întru cinstea și ajutoriul a iubitorilor de Dumnezeu creștinilor. Scrisu-s-au de Zahariia Gherganul din orașul Arta.

1. f. 80—84. [Cuvînt înainte].

Inc. Lepădătoriuale papa, așapoc voui sa fiu în ochiul tău. Cătră buni credincioșii și iubitorii de Hristos, prea înnații domni.

2. f. 84—84v. Dăscălie pre scurt carea cuprinde cîteva capete a credinții noastre. În carea dăscălie întiiu fiul întreabă, iar părintele răspunde.

3. f. 84v—86v. Cartea 1. Întrebarea 1, pentru sfînta Scriptură.

4. f. 87—93. Întrebarea 2. Pentru Dumnezeire.

5. f. 93—93v. Întrebarea 3. Pentru unul Dumnezeu.

6. f. 93v—95v. Întrebarea a 4. Pentru unul Dumnezeu în trei staturi...
7. f. 95v—96v. Întrebarea a cincea. Pentru fața Părintelui.
8. f. 96v—99. Întrebarea a 6. Pentru trei sfinte fețe a Dumnezeirii.
9. f. 99—102v. Întrebarea a șaptea. Pentru îngeri.
10. f. 102v—104. Întrebarea a 8. Pentru zidirea omului.
11. f. 104—104v. Întrebarea a 9. Pentru slobozâniia omului.
12. f. 104v—105. Întrebarea a 10. Pentru mai n[ai]nte grijirea (sau) gândirea lui Dumnezeu.
13. f. 105—106v. Întrebarea a 11. Pentru mai înainte orînduiala (sau) alegirea.
14. f. 106v—107. Întrebarea a 12. Pentru chemarea.
15. f. 107—107v. Întrebarea a 13. Pentru păcat.
16. f. 108—109v. Întrebarea a 14. Pentru credință.
17. f. 109v—110v. Întrebarea a 15. Pentru mîn[tui]rea oamenilor.
18. f. 111—113v. Cartea a 2. Pentru Mesie... Întrebarea întiiu.
19. f. 113v—123v. Întrebarea a 2. Pentru Mesie.
20. f. 124—125v. Întrebarea a 3...
21. f. 125v—126. Întrebarea a patra... Pentru tăerea înperejur.
22. f. 126—127. Întrebarea a cincea. Înpotriva ținerii adecă conținerii de pohte, postirei...
23. f. 127v—129. Cartea a 3. Pentru întruparea Fiiului lui Dumnezeu asupra înpotriva eriticilor.
24. f. 129—129v. Întrebarea a dooa pentru zămislirea Mîntuitorului nostru Iisus Hristos.
25. f. 129v. Întrebarea a triia pentru zămislirea Mîntuitorului nostru Hristos.
26. f. 130. Întrebarea a 4.
27. f. 130—130v. Întrebarea a cincea. Pentru începutul trupului lui Hristos.
28. f. 130v—131v. Întrebarea a șasea. Pentru nașterea lui Hristos.
29. f. 131v. Întrebarea a șaptea. Pentru sufletul lui Hristos.
30. f. 131v—132. Întrebarea a opta. Pentru înpreunarea Cuvîntului cu ființa omenească.
31. f. 132v. Întrebarea a nooa. Pentru voințile vrerile lui Hristos.
32. f. 132v—133. Întrebarea a zecea. Pentru fără păcatul lui Hristos.
33. f. 133—134. Cartea a 4. Pentru închinăciunea adecă slujirea trupului lui Hristos. Întrebarea întiiu.
34. f. 134v—135. Cartea a 5. Pentru sfințirea lui Hristos. Întrebarea 1.
35. f. 135—135v. Întrebarea a dooa. Pentru putearea lui Hristos.
36. f. 135v—136. Întrebarea a triia. Pentru dăscăliia lui Hristos.
37. f. 136—137v. Cartea a șasea. Pentru sfintele munci a Domnului nostru Iisus Hristos.
38. f. 137v—138v. Întrebarea a dooa. Pentru muncile lui Hristos.
39. f. 138v—139v. Întrebarea a triia. Pentru moartea lui Hristos.

40. f. 139v—140. Întrebarea a patra. Pentru îngroparea lui Hristos.
41. f. 140—140v. Întrebarea a cincea. Pentru pogorirea lui Hristos în iad.

42. f. 140v—141. Cartea a șasea (sic). Pentru învierea lui Hristos. Întrebarea 1.

43. f. 141—142. Întrebarea a dooa. Pentru cum și în ce chip au înviat Hristos.

44. f. 142—143. Întrebarea a triia. Pentru înălțarea lui Hristos.

45. f. 143—144. Întrebarea a patra. Pentru șăderea lui Hristos deadreapta Părintelui.

46. f. 144—144v. Întrebarea a cincea. Pentru putearnica judecată a lui Hristos.

47. f. 144v—146v. Cartea a șaptea. Pentru besearică.

f. 147—147v. Albe.

Însemnări posterioare :

Pe foaia de Vorsatz de la început : *Aciastă cărticică iaste a sf[inteii] Mănăstiri Căldărușanii.*

f. 3, pe marginea de jos a foii : *De obște a sf[inteii] Mîn[ăstiri] Că[l]d[ărușani].*

82

CUVINTE ÎN CINSTEA SFÎNTULUI MARELUI MUCENIC DIMITRIE

Sec. XIX (1817); hîrtie; 91 foi; 23×17; 21 și 22 rînduri pe pagină; scriere cursivă cu cerneală neagră; titlurile, colontitlurile, inițialele cu cerneală roșie; pe f. 1 un frontispiciu floral din cinci culori: negru, roș, galben, verde și albastru; în mijlocul frontispiciului, în medalion, sfîntul mucenic Dimitrie; tot pe aceeași pagină, inițială artistică lucrată din trei culori: negru, roș și verde. Un singur condei, din școala de caligrafi din care a făcut parte Acachie Ieromonahul; corecturi de la prima mînă. A aparținut Mănăstirii Căldărușani. Broșat. Numere vechi de bibliotecă: în Biblioteca Internatului Teologic a avut numărul 2333.

1. f. 1—16. În luna lui Octomvrie în 26 de zile, pătimirea sfîntului slăvitului marelui mucenic al lui Hristos Dimitrie. De la Simeon Metafrast și de la alții, adunată de sfîntul Dimitrie Mitropolitul Rostovului = Книги житіи стѣхъ нъ двѣдесѣтъ Мѣщѣй, ѣже ѣсть, Септѣмврїи,

Октѣврїи, Ноемврїи... Moscova, 1762, f. 235—238v.

2. f. 16v—39. Cuvînt la minunile izvoritoriului de mir, marelui mucenic Dimitrie (alcătuite) de *Ioann Hartofilax Stavrichie Tessaloničianul*. Din care ceale mai dinainte s-au scris de cel dintre monahi *Damaschin Ipodiaconul și Studitul*. Iar celelalte (adecă care nu le-au scris) sînt acestea.

Inc. Intr-acea vreamă s-au pornit varvarii cu oaste de o sută de mii și jăfuind locuri multe.

Sf. Îi izbăvea de primejdii, întru slava și lauda lui Hristos, adevăratului nostru Dumnezeu, Căruia... Amin.

3. f. 39v—48v. Al prea înțeleptului *Ioann de la Lindu, arhiepiscopului Mirelor*, Cuvînt de laudă la slăvitul marele mucenic *Dimitrie*.

Inc. Nu strălucește atîta ceriul, înpodobit fiind cu luminoasele steale.

Sf. Pentru ca și Dumnezeu să se proslăvească și sfîntul să se veselească și noi să ne mîntuim și să dobîndim pre veacînica fericire. Amin.

4. f. 48v—63v. A lui *Macarie Hristiianupol*, Laudă la sfîntul marele mucenic al lui *Hristos Dimitrie*.

Inc. Ceriurile povestesc slava lui Dumnezeu.. Proimion. Strălucește ceriul cu luminătorii cel mare.

Sf. Pleacă-ți genunchiele și apucă-te de genunchiele Fîiului lui Dumnezeu, Căruia... Amin.

5. f. 64—84. Al celui întru sfinți părintelui nostru *Dimitrie Mitropolitul Rostovului*, Cuvînt la pomenirea sfîntului marelui mucenic *Dimitrie*.

Inc. Eu ranele Domnului Iisus pre trupul meu le port..

Sf. Și pre iubitul nostru Domnu a-l vedea ne învrednicește, prin rugăciunile tale, întru a lui înpărăție, Amin.

6. f. 84—91v. Lăsate oareșcare din cuvîntul cel de la sfîntul marele mucenic *Dimitrie Octo[vrie] 26*.

Inc. Altele sînt patimile ceale trupești și altele ceale sufletești.

Sf. Carii pre ranele Domnului Iisus pre trupul lor le poartă.

Însemnări de la prima mîină :

f. 91v. 1817, fev/[ruarie] 28.

Însemnări posterioare :

f. 1, pe marginea de jos a foii : *De opște a sf[întei] Min[ăstiri] Căld[ărușani]*.

Pr. D. FECIORU



NOTE BIBLIOGRAFICE

Dictionnaire Encyclopédique de la Bible, Paris, Ed. Brepols, 1961, 1000 pagini, 1970 de coloane, 2500 de articole, 76 ilustrații, 16 hărți.

Acest dicționar a fost editat mai întâi în limba neerlandeză (1941) fiind rodul muncii a 27 de specialiști. Numai la câteva luni lucrarea a fost tradusă în limba germană, deoarece a fost socotită o operă meritorie. În 1954—1957, a apărut ediția a doua a dicționarului. După această a doua ediție, s-a făcut traducerea franceză pe care o semnalăm acum. Pentru a ne da seama de importanța ei, trebuie să spunem că în Franța nu există altceva asemănător. Singura enciclopedie care exista în materie de științe biblice era cunoscută și la noi în țară: *Dictionnaire de la Bible*, al cărui *Supplément* este încă în curs de apariție.

După cum se exprimă profesorul J. Dheilly, care se ocupa de acest *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, editura Brepols, aduce un mare serviciu literaturii biblice franceze, fiindcă acest volum de 1000 pagini ne prezintă un sumar succint, dar complet, al datelor actuale ale științei biblice. Într-adevăr în acest prețios dicționar se află informații cu privire la cărțile canonice și necanonice, la principalele nume de persoane și locuri, la viața cotidiană, la instituții, la termenii ce se referă la popoarele vecine și care interesează Biblia etc. Când natura subiectului o cere, se dă rezultatul săpăturilor arheologice, al criticii literare și istorice etc.

Interesul acestui dicționar rezidă în special în cele 16 hărți și 76 de ilustrații din text sau din afară, în tablele chronologice și mai ales în mica bibliografie ce urmează principalelor articole. (*Pr. At. N.*)

Studia Biblica et Orientalia. Edita a Pontificio Instituto Biblico ad celebrandum annum L ex quo conditum est Institutum 1909 — VIII Maii — 1959. Vol. III: *Oriens Antiquus*. Roma, Pontificio Instituto Biblico, 1959, VI, 367 p. (Analecta Biblica, Investigationes scientificae in res biblicas, 12).

În colecția *Analecta Biblica*, care, după cum arată titlul, se ocupă cu cercetări biblice, a fost publicată opera, de care ne ocupăm acum, *Studia Biblica et Orientalia*. Această operă constă din trei tomuri și anume: Primul *Vetus Testamentum*, al doilea *Novum Testamentum* și al treilea *Oriens Antiquus*. Toate au fost publicate cu ocazia împlinirii jubileului de 50 de ani de existență a Institutului Biblic din Roma. Ele sînt lucrate în colectiv, căci cuprind articole scrise de savanți din toată lumea, fără deosebire de confesiune ori naționalitate.

Ne ocupăm aici de volumul III: *Oriens Antiquus*. Din numărul cel mare de colaboratori ai acestui volum, grupați alfabetic, 13 se ocupă de chestiuni asiriologice, 7 de egiptologice, 4 de arabistică și 2 de coptologie. Interesant este că toți colaboratorii sînt recunoscuți ca orientaliști cu renume. Ii numim aici, cu articolele pe care le-au publicat, după alfabet. G. R. Castelino: *Il concetto sumerico de «m e» nella sua accezione concreta* (p. 25—32); A. Falkenstein, *Ein sumerischer Brief an den Mondgott* (p. 67—77); T. Javobsen, *An Ancient Mesopotamian Trial for Homicide* (p. 120—150); S. N. Kramer, *Sumeri an Literature and the Bible* (p. 185—204); R. Labet, *Les origines et la formation de la Terre, dans le poème babylonien de la création* (p. 205—215); J. Lewy, *The Old Assyrien Surface Measure Subtun* (p. 216—226); W. L. Moran, *A New Fragment of DIN. TIR. KIBABILU and ENUMA ELIŞ VI*, 61—66 (p. 257—265); J. Nougayrol, *Une forme rare de «l'hommage au roi dieu»* (p. 276—281); A. L. Oppenheim, *A New Prayer to the «Gods of the Night»* (p.

32—301); A. Pohl, *Ein neuassyrisches Reliefbruchstück aus den Vatikan* (p. 302—303); J. Douglas van Buren, *The Raingoddess as represented in Early Mesopotamia* (p. 343—355); W. von Söden, *Religiöse Unsicherheit Säkularisierungstendenzen und Abergläubigkeit zur Zeit der Neugebauer's «Melothesia and Dodecatemoria»* (p. 270—275). Acest ultim articol aparține asiriologiei, căci între altele, ne dă tabelele $\pi\epsilon\sigma\tau\iota \mu\epsilon\lambda\omicron\upsilon\nu \tau\omega\delta\iota\omicron\upsilon\nu$ în Cod. Vat. gr. 208, fol. 129v — 130r și în Cod. Palaț, gr. 137 fol. 83, care se ocupă de chestiuni astrologice, ce se lasă urmărite pînă în Babilonia.

Trecînd la partea ce se ocupă de egiptologie găsim articole scrise de J. Friedrich, *Die Parallelenentwicklung der drei alten Schrift-Urschöpfungen* (p. 95—101), care după cum arată subtitlul: «Ägyptische Schrift, Keilschrift, chinesische Schrift», se ocupă de China, Egipt și Babilonia.

Celelalte șase contribuții egiptologice sînt: E. Drioton, *Maximes relatives à l'amour pour les dieux* (p. 57—68); W. Helck, *Bemerkungen zu den Thonbesteigungswegen im Neuen Reich* (p. 113—129); H. Junker, *Vorschriften für den Tempelkult in Philä* (p. 151—160); H. Keels, *Der Krokodilgott des G. oberägyptischen Gaus* (p. 161—164); A. Massart, *A propos des «listes» dans les textes égyptiens funéraires et magiques* (p. 227—246); S. Schott, *Altägyptische Vorstellungen vom Weltende* (p. 319—330).

În ce privește arta arabă avem articole seminate de: H. Fleisch, *L'aspect lexical de la phrase arabe classique* (p. 78—94); R. R. Kölbner, *Ein Abriss der Drusenlehre* (p. 165—184); R. McCarthy, *Al-Bagillani's Notion of the Apologetic Miracle* (p. 247—256); F. Rosenthal, *Ninetten* (p. 304—318).

În domeniul coptologiei au colaborat: Maria Cramer, *Zur Deutung des Ausdrucks «Gnosis» im «Evangelium Veritatis»* (p. 48—56); W. C. Till, *Die Farbenbezeichnungen im Koptischen* (p. 331—342).

În domeniul Asiei Mici au colaborat: H. Th. Bossert, *Bemerkungen zur Kleinasiatischen Religionsgeschichte* (p. 1—24). În ramura Etiopiei au scris: E. Cerulli, *Tre nuovi documenti sugli Etiopi in Palestina nel secolo XV*. În specialitatea armenologiei au colaborat: G. Garritte, *Un petit florilège diphysite grec, traduit de l'arménien* (p. 102—112). În latura vestmistică a scris S. Moscati, *Sulla storia del nome Canaan* (p. 266—269).

Titlurile contribuțiilor lasă să se întrevadă destul de clar de ce este vorba în ele. Volumul acesta al treilea din *Studia Biblica et Orientalia* este folositor pentru studiile scripturistice, fiindcă se ocupă de mediul din care a ieșit și Vechiul Testament. (Pr. At. N.).

Congress Volume, Oxford 1959. (Supplements to Vetus Testamentum VII). Leiden, E. I. Brill, 1960.

Acest volum conține 22 de studii citite la al treilea Congres al Organizației Internaționale pentru studierea Vechiului Testament, care a avut loc la Oxford, între 31 august—5 septembrie 1959. Studiile sînt înserate în ordinea în care au fost citite la Congres. Redăm titlul principalelor studii: Ivan Engell, *Aspecte metodologice ale studierii Vechiului Testament*; Marthin Noth, *Contribuția arheologiei la studierea Istoriei lui Israel*; James B. Pritchard, *Istoria lui Gibeon în lumina săpăturilor*; B. Mazar, *Cetățile preoților și ale levitilor*; Eduard Nielsen, *Cîteva reflecțiuni asupra istoriei (the ark)*; J. J. Stamm, *Numele regelui David*; Rudolf Meyer, *Sistemul verbal ebraic*; Stanislas Segert, *Probleme ale Prozodiei ebraice*; Alonso Schöckel, *Analiza stilistică a scrierilor profeților*; Leonard Rost, *Cinstirea patriarhilor în lumina izvoarelor Pentateuhului*; B. Gemser, *Instrucțiunile Onchsheshonqy-ului (text vechi egiptean) și literatura biblică*; Harry Orlinsky, *Originea sistemului Kethib-Quere*; A. Duez Macho, *Targumul descoperit recent în Palestina: vechimea lui și legăturile ce se pot face cu alte Targumuri*; Millar Burrows, *Versiunea modernă revizuită a Vechiului Testament*; A. Dupont-Sommer, *Exorcisme și vindecări din povestirile de la Qumrân*; I. Strugnell, *Liturgia îngerilor din Qumrân*; James Barr, *Teofanie și antropomorfism în Vechiul*

Testament; Ed. Jacob, *Bazele Teologice ale eticii Vechiului Testament*; E. Hamerschaimb, *Despre etica profeților Vechiului Testament*. (Cl. Archiv. Orientalni, Praha, nr. 29/1; 1961). (G. T. P.).

Annual of the Hebrew University Bible Project, volume I Edited by C. Rabin, Magness Press, 1960.

Președintele Universității Evreiești din Ierusalim, Benjamin Mazar și editorul, explică scopul acestei publicații: acela de a publica lucrări preliminare în vederea unei noi ediții evreiești bazată pe Ben-Aser-Codex din Alepo.

Noua ediție a Bibliei, cu note și aparat critic este anunțată pe volume (începând din anul 1962; urmează să apară primul volum, care va conține cartea lui Isaia). (Cf. Archiv. Orientalni, 1961, Praha, 2913, text în l. engleză). (G. T.).

Pettazzoni Raffaele, *Der allwissende Gott. Zur Gecshichte der Gottesidee*. (Dumnezeu atotștiutorul. Contribuții la istoria noțiunii de Dumnezeu). Traducere din italiană de E. A. Voretzsch, Frankfurt/Main, 1960, 140 pag., 27 reproduceri.

Din lucrarea sa «L'onniscienza di Dio», Pettazzoni a publicat un extras: «L'essere supremo nelle religioni primitive», pe care E. A. Voretzsch l-a tradus în limba germană cu titlul de mai sus.

Titlul italian redă mai fidel conținutul decît cel german: este vorba despre controversa principală cu monoteismul primitiv (Urmonotheismus). În introducere, Pettazzoni face distincție între știința «magică» și cea «divină», prin antagonismul ce reiese din studierea fenomenologiei și a istoriei religiilor. Concluziile și le bazează pe argumente din Vechiul Testament, Atharva-Veda IV, 16 și pe citate din Si-King. Analizînd subiectul, obiectul și modul atotștiinței divine, autorul aduce lămuriri asupra cunoașterii și structurii ei religioase și ideologice. Pentru Pettazzoni, atotștiința divină prezintă un «complex ideologic», o «construcție organică», o «structură» alcătuită din noțiuni specifice: «natură luminoasă», «bază vizuală», «vizibilitate a faptelor umane», «aspect atmosferic al răsplătii» (pag. 70).

În capitolul III se oglindește ideologia autorului aplicată la diverse stadii din istoria culturii, de la cultura păstorilor și crescătorilor de animale, distingînd un «părinte ceresc», «pămîntul mamă» și «domnul animalelor». Pornind de la această idee, Pettazzoni concepe ființa supremă atotștiutoare, atotvăzătoare, — care observă din cer faptele oamenilor și împarte în decursul timpului răsplată și pedeapsă —, ca pe o reprezentare în evoluție la popoarele de păstori și crescători de animale. Ființa supremă, la popoarele care trăiesc din vînațoare și culesul fructelor se află pe aceea linie de evoluție internă, care face ca un zeu primitiv al animalelor să fie investit, cu timpul, cu caractere uranice și aceasta, după cum el acordă, în decursul vremii, un vînat mai mult sau mai puțin îmbelșugat. Astfel, acesta se află pe calea devenirii unei ființe cerești (pag. 97). Acest fenomen și, anume, că «domnul animalelor» este ridicat în cer și acolo i se acordă atributul atotștiinței divine, aparține, «probabil unei faze evaluate a culturii de vînațoare» (pag. 98).

Capitolul IV — iconografia — bazat pe 27 reproduceri, începînd cu desene rupestre din paleolitic și ajungînd pînă în sec. XVII d. Hr., tratează mai ales figura divină cu mai multe capete sau fețe. Anexa demonstrează și datorează fiecare originea nu unei evoluții ci unei revoluții, care nu s-a desfășurat în cugetarea speculativă, ci în viața religioasă însăși.

(Cf. Ioh. Hempel, în «Orientalische Literaturzeitung», Berlin, 1961, nr. 5—6). (Aug. B.).

Paul Galtier S. J., *Saint Hilaire de Poitiers*, Coll. Bibliothèque de théologie historique. Paris, Beauchesne, 1960, 171 p.

Această lucrare nu este «o viață de Sfânt», ci o carte foarte vie, de teologie.

A studia gândirea lui Hilariu, înseamnă a urmări desfășurarea luptei contra arianismului, a asista la dramaticele schimbări de noroc a unei erezi care se sprijină pe politică.

Este de asemenea un prilej de a redescoperi în spatele grosierului limbajiu al bătrânului Episcop de Poitiers, profunzimea spirituală a cunoașterii lui Hristos, pe care experiența exilului, contactul cu gândirea greacă, o loialitate fără compromis și meditația Scripturii i le-au permis. Pentru a studia bine pe Hilariu, trebuie să fie cineva istoric, filolog și teolog în același timp. (Etudes, septembrie 1961). (T. G. E.).

Pavle Ingorokva, *Hymnes perdus de géorgie — un mystère millénaire de la musique enfin dissipé*, în «Le Courier», rev. UNESCO, nr. 5 — mai 1962.

Dr. Pavle Ingorokva, cercetător la Institutul de manuscrise vechi al Academiei de Științe a Georgiei, s-a făcut cunoscut ca un eminent critic al vechii literaturi georgiene, cum și prin descifrarea unui important număr de inscripții hitite aflate în Georgia.

Studiul de față, așa după cum îl anunță și titlul, este de-a dreptul senzațional. E vorba mai de grabă de comunicarea rezultatelor unor cercetări îndelungate și minuțioase, care au dus la descoperirea și descifrarea unei semiografii muzicale, rămasă necunoscută vreme de aproape un mileniu, cum și de aflarea unor vechi imne religioase care au influențat în bună măsură cântările bisericești georgiene din ultimele două veacuri și muzica georgiană în general.

Iată, pe scurt, principalele lucruri pe care ni le comunică autorul studiului recenzat.

Situată în Caucaz, la confluența Europei și a Asiei, Georgia este o țară în care cultura europeană se amestecă cu cea orientală, într-o fericită sinteză. Urmele arhitectonice și mărturiile inscripțiilor cuneiforme probează legăturile Georgiei cu Asia, cu Babilonul, cu Hitiții și cu teritoriul Ururtu, cu încă mai bine de o jumătate de mileniu înainte de Hr. Cît despre legăturile cu Occidentul și lumea elenică, mărturie ne stă însăși mitologia. În marea epocă elenică și romană, Georgia era o țară independentă și cu o cultură bine dezvoltată. În anul 337, creștinismul deveni aici religie de stat și favoriză o nouă dezvoltare a culturii. În ceea ce privește muzica și literatura, ele își ating vârsta de aur în sec. XI—XIII, epoca genialului poet Șota Rustaveli.

Cele mai vechi manuscrise imnografice georgiene, descoperite pînă acum, sînt nouă manuscrise din secolele IX și X, care se află: cinci la biblioteca Institutului de Manuscrise al Academiei din Georgia, trei la m-reă Sf. Ecaterina din Sinai și unul la Atos. Ele cuprind în total 1300 de imnuri.

Ce se știa pînă acum despre muzica georgiană veche? Se știa că ea își avea trăsăturile ei specifice, diferind atît de cea occidentală, cît și de muzica greacă. Un text din secolul IX, menționează două feluri de muzică vocală: cea greacă — omofonă și cea georgiană — cîntată de regulă pe trei voci. Pentru această epocă, muzica georgiană se prezenta în acest fel ca o *insulă polișonică într-un ocean de omofonie*. Într-adevăr, toate țările vecine Georgiei foloseau numai cîntarea omofonă, așa cum s-a păstrat ea în Orient, aproape pînă astăzi. Pe manuscrisele amintite, pe lîngă textul literal, s-au mai constatat și unele linii și semne «curioase», care nu puteau să reprezinte numai o punctuație. Între puncte, totodată, s-au aflat mereu fie un număr egal de silabe, fie repetări după o structură bine determinată. Toate imnurile se supuneau acestei legi, ceea ce arăta că punctele indicau forma metrică a textului, a versurilor care, chiar dacă nu aveau rimă, erau distinct împărțite în strofe. De la descoperirea formei metrice a imnurilor, s-a trecut apoi la descifrarea notației muzicale necunoscute, căci se știa că imnele vechi păstrează o legătură strînsă între metrică și ritmul mu-

zical. Așa s-au aflat 18 semne, dintre care opt mai des utilizate, iar celelalte zece mai rar utilizate, doar ca variante grafice ale celor dintâi. Faptul că numărul de semne era mai mic decât cel utilizat pentru scrierea muzicală din Apus, în Evul Mediu, indică nu numai o deosebire grafică, ci și una structurală a semnelor. Din cele 8 semne de bază, patru se scriau dedesubtul, iar patru deasupra liniei orizontale a textului, semnul al optu-lea nefiind decât repetarea celui dintâi, cu adăugirea unei mici linii oblice.

Toate acestea au făcut ca scrierea să fie raportată la gama cu opt sunete, formată din două tetracorduri și cu redublarea tonicei, așa cum o cunoaștem noi astăzi.

La începutul fiecărui imn se afla indicat «glasul» în care trebuia executată cântarea, în total 8 glasuri, care jucau rolul de cheie în notația muzicală modernă. O dată cu textul se scria doar partea muzicală principală — tenor sau «cantus firmus», în vreme ce celelalte două voci acompaniau după modelul stabilit de armonia georgiană populară pentru susținerea melodiei.

Acest sistem de scriere, cu un număr de 8 semne principale, așezate unele deasupra, iar celelalte de dedesubtul liniei orizontale, era vădit superior sistemului grec, care utiliza 23 de litere dispuse pe o singură linie deasupra textului.

Cel dintâi imn tradus de dr. Ingorokva pe notația liniară, a fost «Gikharoden» (Ave Maria), de pe un manuscris datînd din secolul X. Frumusețea melodiei rezultate a dovedit exactitatea descifrării. După transcrierea textelor muzicale, savantul sovietic a încercat să compare vechile imnuri cu muzica religioasă creștină georgiană din secolele XIX și XX. El a făcut această comparație cu mai mult de 300 de imnuri culese în secolul XIX de Societatea georgiană de muzică religioasă. Asemănările constatate au fost izbitoare. Multe din coralele bisericesti georgiene contemporane, folosind aceleași texte, semănau cu imnele vechilor manuscrise «ca fiicele cu mamele lor bune».

Așa s-a adus la lumină o importantă pagină din istoria muzicii universale și, în special, a muzicii bisericesti creștine.

Studiul este însoțit de reproducerea semnelor descoperite, de fotocopii ale manuscriselor cercetate și de texte muzicale transcrise pe notația liniară de astăzi. (M. G. P.).

Gunter Ristow, *Zur Neuaufstellung der Frühchristlich byzantinischen Sammlung der Staatlichen Museen zu Berlin*, în «Das Altertum», Band 7, Heft 1, 1961, Berlin.

Autorul relatează că s-a redeschis la 4 octombrie 1959 la Berlin colecția de monumente bizantine din perioada întâia a creștinismului... Colecția este reorganizată pe săli și cuprinde: obiecte din arta coștilor, monumente longobarde din Italia, obiecte venețiene, mozaic din Italia, obiecte venețiene, mozaic din biserica S. Michele din Africisco (Ravena), monumente din perioada mijlocie a bizantinismului; monumente bizantine și postbizantine din arta popoarelor din Vestul Europei. Prezentarea este însoțită de 8 reproduceri din sălile expoziției, pe hîrtie velină. (G. T. P.).

A. Tuilier, *La tradition aristotélicienne à Byzance des origines au VII-e siècle. La formation de la scolastique byzantine*. Actes de Congrès de l'Association Guillaume Budé Lyon (8—13 sept. 1958), Paris, 1959, p. 186—197.

Autorul arată că «destinul tradiției aristoteliene comandă toată istoria gândirii medievale». Categoriile aristoteliene fură adaptate Ortodoxiei. Primația filozofiei peripateticene nu se va discuta decât în secolul al IX-lea. Întoarcerea la platonisme, care au loc la această dată, mai ales în cercurile universitare de la Constantinopole, «n-au de altfel decât urmări limitate, căci Platon a fost totdeauna suspect ortodoxiei».

Aristotelismul ortodox exprimă tendințele comune ale întregii civilizații medievale europene; el este, atât în Orient, cât și în Occident, «fermentul ecumenicității catolice». (Cf. «Byzantinoslavica», XXII, 1961, nr. 1). (T. G. B.).

R. I. Gruber, *Istoria muzicii universale*, vol. I, traducere din limba rusă de Tatiana Nichitin, Editura muzicală a Uniunii Compozitorilor din R.P.R., 1961, 422 p.

Este prima istorie a muzicii universale în limba română. În introducere, autorul arată că a adoptat principiul de studiu istorico-cronologic și, prin urmare, el își începe lucrarea cu problema originii muzicii.

Partea I-a a volumului se ocupă cu dezvoltarea muzicii în condițiile comunei primitive. Partea II-a privește culturile muzicale antice din țările Orientului și ale regiunii Mediteranei. Capitole speciale sînt consacrate muzicii «de templu», la popoarele din Antichitate, iar pentru cultura muzicală a Palestinei un capitol anume se ocupă de psalmi, socotiți ca un rod al creației muzical-poetice autohtone a poporului evreu, psalmii reprezentînd una din cele mai vechi varietăți de cîntece lirice. În partea a III-a este expusă cultura muzicală din epoca feudalismului. Pentru perioada înainte de sec. XI, o atenție deosebită se acordă vieții muzicale a Bizanțului. Muzica bizantină se caracteriza prin flexibilitate melodică, legată de o dinamică expresivitate și de o execuție fin nuanțată; imnul bizantin se dovedea cu mult superior psalmodiei romane, apuseană. Se relevă rolul deosebit pe care l-a avut în sec. VI și VII Roman Melodul, în înflorirea cîntului bisericesc (condacul). Fastul serviciului religios bizantin este confirmat de numărul enorm al celor care deserveau catedrala Sf. Sofia: 555 de persoane pe timpul lui Justinian și 600 sub Heraclius, dintre care 111 lectori și 25 de cîntăreți soliști.

Pentru muzica la popoarele slave în epoca feudală, autorul se oprește mai ales la bulgari, aruncînd scurte priviri asupra muzicii lor bisericești, asupra muzicii bogomililor și asupra celui mai de seamă muzician din preajma anului 1200, Ioan Cucuzel, poreclit «glas de înger». Pentru Europa de Apus în aceeași perioadă, ni se vorbește printre altele de cîntările din cadrul missei, de răspîndirea cîntului gregorian, de drama liturgică și începuturile polifoniei.

În sec. XI și XII se întemeiază și se dezvoltă principalele orașe medievale, de care se leagă muzica minăstirilor și a marilor catedrale. Teoria muzicală în Evul Mediu apare ca subordonată teologiei, scolastice. Între cele mai de seamă tratate de la începutul acestui ev, se numără cele 6 cărți despre muzică ale Fer. Augustin cum și cele ale lui Boetius, Cassiodor și Isidor Sevilianul. Guido d'Arezzo este cel care a desăvîrșit reforma notației muzicale la începutul sec. XI, precizînd scrierea pe portativ, în locul scrierii neumatice, scriere imprecisă folosită pînă atunci. Încă de la finele sec. X, în minăstirea franceză Corbeau a fost utilizată întîia oară o linie la scrierea notelor.

În partea a IV-a a volumului ni se înfățișează cultura muzicală din epoca Renașterii. În centrul acestei epoci se află persoana lui Palestrina pentru Italia, iar pentru Germania influența Reformei, care a dus la realizarea coralului protestant. Luther și alți reprezentanți ai protestantismului au acordat o importanță extrem de mare rolului educativ al muzicii, aceasta fiind după ei nu un lux ci un fel de «pline de toate zilele»; «muzica înveselește pe oameni, îi face să-și uite mînia, înlătură trufia și alte defecte... ea făurește oameni îndemnatnici, pricepuți la toate».

Volumul se încheie cu scurte priviri asupra muzicii în sec. XVI și XVII. (M. G. P.).

James G. Février, *Histoire de l'écriture*, Paris, Payot, 1959.

Profesorul James G. Février, prezintă o istorie a scrierii, însoțită de 135 desene. Metoda pe care o urmează este aceea a prezentării evolutive.

Primul capitol este intitulat «Apariția (nașterea) scrierii», care conține considerații generale și face un raport între scriere, limbaj și gesticulație. Prima fază a scrisului este caracterizată de autor ca fiind faza *autonomă*. În perioada a doua scrierea are tendința de a coincide cu limbajul articulat. Această perioadă e perioada *sintetică* (Idemnschrift). Urmînd calea ei evolutivă scrierea devine *analitică* sau *ideografică*, iar ultima fază este aceea a scrierii *fonetice*, bazată pe înregistrarea sunetelor.

După această parte introductivă autorul prezintă diferite tipuri de scriere, la diferite popoare.

De ex.: scrierea sintetică bazată pe semne și tablouri (America Centrală); scrierea analitică (scrierea chinezească), scrierea cuneiformă, scrierea egipteană; scrierea ideografică (cretană, miceniană lineară) etc.

Capitolele cele mai interesante pentru cercetătorii actuali de texte vechi sînt acelea relative la istoria scrierii ebraice («semitice»), grecești, etrusce, romane, teutonice, celtice (p. 278—503). Una din ipotezele pe care reușește să le demonstreze James G. Février, este aceea că grecii utilizau o scriere silabică înainte de a cunoaște alfabetul semitic. (Cf. Archiv. Orientalni, Praha, nr. 4, 1961, text în limba franceză). (G. T.).

S. A. Klepikov, Iz istorii russkogo hudojestvennogo perepleta.
(Despre istoria legăturii artistice de carte rusă), *Kniga, Issledovaniia i materialy*. Moscova, 1959, nr. 1, pp. 98—166.

În istoria prezentării și legăturii, ferecăturii cărții ruse, distingem două perioade, de la început pînă la anul 1580, dată a apogeei artistice, exprimînd într-un chip original ornamentația națională rusă, și perioada după 1580, pînă în timpurile moderne. Ca și în Occident, primele legături de cărți ruse sînt legate cu plăci de metal, în aur și argint, ce formează copertele cărților liturgice, ce stau în altar. Ele nu au fost citate niciodată de istoricii occidentali. Cea mai veche legătură de acest gen e aceea a *Evangheliarului lui Mstislavov*, făcută la Constantinopol în sec. al XII-lea, restaurată în sec. al XIII-lea, păstrată în secția de manuscrise a Muzeului de istorie. *Legăturile ferecate* ale următoarelor șapte opere sînt datate cu mai multă precizie, de unde provin și importanța lor: 1) *Evanghelie și Apostol* (mss. de la începutul sec. al XIV-lea), păstrat în Biblioteca Lenin, a cărui ferecătură a fost executată cu cheltuiala lui Simion cel Falnic, mare prinț al Moscovei în 1343. 2) Un *Evangheliar* săptămînal (mss. din sec. al XIV-lea) din Biblioteca Lenin a cărui ferecătură a fost făcută pentru boierul F. A. Koșca, în 1392. 3) *Evangheliar* (mss. la Muzeul de istorie) din anul 1550. 4) *Evangheliarul* personal aparținînd lui Macarie din mînăstirea Borovski Pafnutiev (1530—1533) (Muzeul de istorie). 5) *Apostol*, (mss. din 1598), care a aparținut lui Grigorie Vasilievici Godunov. 6) *Evangheliar*, din Moscova, (ediție anonimă) din 1560, păstrat în Biblioteca Saltikov-Scedrin. 7) *Evangheliar*, din Moscova, 1637, tipărit și păstrat în Biblioteca Lenin. Elementele importante ale decorației acestor legături sînt lucrătura în aur și argint, pictura, puțin prezente în Occident. Motivele gravate sînt în centru Răstignirea, iar în alte patru colțuri cei patru evangheliști și simboalele lor. Placa e în argint aurit, cu ornamentație de foi și flori ce cuprind îngeri și serafimi. Sînt încrustate pietre prețioase, iar încuietorile sînt cizelate. Alături de aceste bogate coperti metalice, găsim legături în piele, aproape toate la Novgorod, caracterizate prin absența chipurilor gravate la începutul sec. al XV-lea. Ele sînt împodobite cu gravări în metal, în centru și colțuri, cu pafale mai puțin cizelate. Cele mai vechi legături de acest gen sînt: 1) *Evangheliarul* din Arhanghelsk, (mss. din 1092), păstrat în Biblioteca Lenin. După tehnica întrebuintată aici, avem de a face cu o lucrare a Rusiei nordice, sec. XIV—XV. 2) O *Culegere de rugăciuni pentru toți sfinții* (sept.-oct.), (mss. din sec. XI), păstrat în Biblioteca Saltikov-Scedrin. Legătura e în întregime din piele, fără ornamentație și cu două încheietori. 3) Cea mai interesantă legătură e o *Culegere de rugăciuni pentru toți sfinții*, (mss. din 1370), la Novgorod, avînd în centru un motiv, cu colțurile de fier cizelat și patru pafale încuietore. 3) O *Culegere de legi* (mss. din sec. XIV—XV), are în centru o cruce, cu ornamentația incizată. 5) O *Psaltire* (sec. XIII). Legăturile din sec. XV, cele mai multe provin din mînăstirea Minuilor, din catedrala Uspenski și mai tîrziu din mînăstirea Sf. Treime, Sf. Serghie. Ele se deosebesc de legăturile novgorodiene, dispărînd ornamentația metalică și se înmulțesc acum decorațiile, luate după manuscrise, motive zoomorfe, păsări fantastice. Printre legăturile din a doua jumătate a sec. al XVI-lea, se remarcă legătura *Apostolului*, 1564, al lui *Ivan Feodorov* și o *Culegere de rugăciuni către sfinți* (12 volume) a catedralei