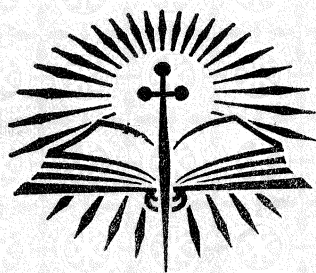


# STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMANA

SERIA a II-a ANUL XXXVI — Nr. 3-4, MARTIE — APRILIE 1984

BUCUREȘTI





# STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA a II-a ANUL XXXV, Nr. 3 — 4 MARTIE — APRILIE 1984

BUCUREȘTI

---

### COMITETUL DE REDACȚIE :

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

**Membri :** *din partea Institutului Teologic de grad universitar din București : P. S. Episcop Rector VASILE TÎRGOVIȘTEANUL, vicar patriarhal și Pr. Prorector DUMITRU RADU ; din partea Institutului Teologic de grad universitar din Sibiu : Arhid. Rector CONSTANTIN VOICU și Pr. Prorector DUMITRU ABRUDAN.*

**Redactor responsabil :** *Pr. DUMITRU SOARE, Directorul Institutului Biblie și de Misiune Ortodoxă.*

**Redactor :** ȘTEFAN GĂNCEANU.

### COLABORATORI :

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

---

## C U P R I N S

Editorial: <b>Unitatea creștină în eforturile de apărare a vieții și păcii în lume</b> , de Pr. Asist. Dr. Viorel Ioniță . . . . .	157
Pr. Vasile Muntean, <b>Organizarea mănăstirilor românești în comparație cu cele bizantine (până la 1600)</b> . Teză de doctorat (continuare) . . . . .	169
Capitolul V — Patrimoniul călugăresc; activitatea economică a mănăstirilor . . . . .	169
Capitolul VI — Așezămintele monastice și categoriile sociale. Asistența socio-medicală . . . . .	178
Capitolul VII — Cultura, arta și spiritualitatea în mănăstiri . . . . .	188
Considerații finale . . . . .	203
Bibliografie . . . . .	206
Rezumat în l. germană . . . . .	214
Curriculum vitae și declarație . . . . .	220
Postfață de Prof. Al. Elian . . . . .	221
Pr. Drd. Neculai Dragomir, <i>Liturghiile Bisericii Copte și ale Bisericii Etiopiene (ritul alexandrin) în comparație cu cele ortodoxe</i> . . . . .	233
Drd. Vasile Răducă, <i>Voință și libertate în concepția lui Martin Luther și punctul de vedere ortodox</i> . . . . .	248
Pr. Asist. Dr. Alexandru I. Stan, <i>Contribuția patriarhului ecumenic Ghenadie al II-lea la dezvoltarea lingvisticii bizantine în secolul XV</i> . . . . .	259
Pr. Mihail Bulacu, <i>O sută de ani de la nașterea preotului profesor Lazăr Iacob (1884—1984)</i> . . . . .	273
<b>DIN CRONICA INSTITUTELOR TEOLOGICE</b>	
Sărbătorirea zilei hramului la Institutul teologic din București, de Pr. Prof. Nicolae Necula . . . . .	278
In memoriam: Pr. Prof. Ene Braniște, de Pr. Asist. Nicolae Necula . . . . .	280
<b>NOTE BIBLIOGRAFICE</b>	
Milan Șesan, <i>De l'Orthodoxie</i> , extras din revista «Theologia», de Prof. Aurel Jivi . . . . .	286
Pr. Dr. Dumitru I. Bodale, <i>Meditații evanghelice</i> ; Colecția teologică «Cuvîntul vieții», Detroit, Michigan, USA, 1983, 208 p., prezentare de Drd. Ilie Ivan . . . . .	287



---

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

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

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

---



## EDITORIAL:

### UNITATEA CREȘTINĂ ÎN EFORTURILE DE APĂRARE A VIETII ȘI PĂCII ÎN LUME\*

I—1. Preocuparea pentru refacerea unității creștine, cu toate implicațiile pe care le are în viața Bisericilor de azi, a constituit nu numai scopul și rațiunea de a fi a mișcării ecumenice, ci și un obiect de studiu, prin etapele și transformările pe care le-a cunoscut în ultimele decenii. S-a putut constata, cu acest prilej, că pentru mulți creștini strădaniile depuse în cadrul ecumenismului actual pentru refacerea unității creștine, încă nu au dus la rezultatul scontat și de aici s-au formulat păreri și atitudini sceptice față de mișcarea ecumenică însăși. La o primă impresie s-ar putea părea că într-adevăr după decenii de discuții și întruniri ecumenice, de programe și investiții, ne aflăm totuși, ca și la începutul mișcării ecumenice, într-o stare de separare. Și totuși strădania nu a fost zadarnică. În ceea ce privește abordarea problemei cheie în mișcarea ecumenică, amume aceea a refacerii unității creștine, se poate spune că s-a realizat foarte mult. A fost nevoie de timp și de multe discuții până s-a putut contura, în linii mari, obiectul acestor preocupări: ce este, cum trebuie abordată și cum poate fi restabilită unitatea creștină.

I—2. Un pas hotărâtor pe calea refacerii unității creștine l-a constituit întărirea convingerii tuturor că abordarea acestei probleme nu se poate face doar în sine, separat de celelalte aspecte ale relațiilor intercreștine, ci numai prin considerarea tuturor elementelor pe care le implică situația actuală a Bisericilor creștine, atât în ceea ce privește raporturile lor întreolaltă, cât și raporturile lor cu lumea de astăzi.

I—3. În cadrul celei de a 33-a Sesiuni a Comitetului central al Consiliului Ecumenic al Bisericilor, din 16—26 august 1981, de la Dresda — R. D. Germană, cu care ocazie s-a inițiat un program complex de pregătire a temei pentru cea de a VI-a Adunare generală a C.E.B., s-a constatat că «în prezent se descoperă modalități noi de manifestare a unității creștinilor, pe măsură ce Biserica își îndeplinește vocația sa misionară, care este aceea de a mărturisi că Iisus Hristos este viața lumii. Bisericile văd posibilități noi de a mărturisi împreună — se arată în continuare în documentul de la Dresda — iar mărturia lor comună rezultă din unitatea lor și favorizează la rândul ei o unitate și mai profundă»<sup>1</sup>.

\* Referat susținut la cea de a 41-a Conferință teologică interconfesională de la București (7 aprilie 1983).

1. Conseil Oecuménique des Eglises, Comité Central, *Procès-Verbal de la trente-troisième session, Dresde — R.D.A., 16—26 août 1981, Genève, p. 49.*

I—4. Din această mărturisire s-ar putea trage concluzia că există deja o unitate a creștinilor, sau a Bisericilor, care unitate găsește azi posibilități noi de manifestare, în special din perspectiva temei celei de a VI-a Adunări generale a C.E.B.: *Iisus Hristos — viața lumii*. Oare există o astfel de unitate? Și în ce ar consta noile sale posibilități de manifestare astăzi? Vom încerca să dăm un răspuns la aceste întrebări în rândurile care urmează, prin analizarea celor trei elemente ale temei pe care ne-am propus-o: 1) unitatea creștină; 2) eforturile sau angajarea acestei unități creștine pe 3) linia apărării vieții și păcii în lume.

Tema noastră se compune deci ca o propoziție din trei elemente: *subiect*: unitatea creștină; *predicat*: depunerea efortului, și *obiect*: de apărare a vieții și păcii în lume. Se poate observa de la început că în formularea propusă, cele trei elemente se întrepătrund, stînd într-o strînsă interdependență, iar dacă unul dintre ele ar lipsi, propoziția ar fi incompletă. De aici rezultă faptul că valoarea celor trei elemente în discuție nu se evidențiază prin fiecare element în sine, ci numai în relația dintre ele. Vom analiza deci cele trei elemente ale temei noastre și anume: Unitatea creștină, eforturile sau slujirea ei, și apărarea vieții și păcii în lume, căutînd să surprindem mai ales raporturile dintre ele, precum și implicațiile acestor raporturi pentru creștinismul actual, din perspectiva temei discutate la Adunarea generală de la Vancouver: *Iisus Hristos — viața lumii*.

II—1. În legătură cu *unitatea creștină* trebuie să facem mai întii unele precizări: conceptul de unitate creștină sau unitate a creștinilor a fost adeseori și mai este încă confundat cu cel de *unitate bisericească*, aceasta din urmă fiind formulată uneori ca unitate dogmatică sau unitate euharistică. Cele două concepte de unitate creștină și de unitate bisericească nu sînt sinonime și, deși nu se exclud unul pe altul, ele nu exprimă aceeași realitate, existînd între ele «totuși o evidentă legătură»<sup>2</sup>. După o precizare mai veche «unitatea creștină e numai un început care trebuie desăvîrșit prin restabilirea unității bisericești; unitatea creștină e un «drum comun» care ne duce spre scopul către care tind toate Bisericile, toți creștinii: o singură Biserică a lui Hristos»<sup>3</sup>.

Unitatea creștină exprimă deci o realitate mai largă, mai generală, implicînd noțiunea de consens, cel puțin cu privire la unele aspecte practice. În acest sens se poate vorbi despre o unitate creștină deja existentă, la care s-a ajuns mai ales prin mișcarea ecumenică și care, spre exemplu, ar exprima un anumit consens al Bisericilor, încă despărțite, cu privire la unele probleme practice.

II—2. Unitatea bisericească sau, mai precis, unitatea euharistică, este încă un deziderat în viața creștinătății de astăzi și exprimă acea

2. Arhim. Prof. Dr. Nicolae Mladin, *Pe calea unității Bisericii lui Hristos*, în «Ortodoxia», nr. 3—4/1963, p. 463.

3. *Ibidem*.



stare spre care tind Bisericile, cînd ar ajunge să trăiască în comuniune deplină și nu numai într-un simplu consens. Unitatea bisericească ar fi desăvîrșirea unității creștine; de aceea tot ceea ce e piedică în calea unității creștine, e piedică și pentru unitatea bisericească, și tot ceea ce întărește unitatea creștină, e un pas înainte și spre unitatea bisericească<sup>4</sup>.

Conceptul de unitate bisericească este determinat de cel despre Biserică, astfel că acest concept «se dezvoltă și se manifestă în mediul, în spiritul și în condițiile proprii diferitelor formațiuni creștine, care fac ca ideea de unitate bisericească să se diferențieze confesional»<sup>5</sup>. Dar examinarea obiectivă a conceptelor despre unitate se face din perspectiva raportului lor cu Iisus Hristos, izvorul, baza și centrul unității bisericești<sup>6</sup>. Astfel, unitatea nu este numai un atribut al Bisericii, ci exprimă însăși viața ei<sup>7</sup>, căci «unitatea Bisericii nu e o unitate de ordin instituțional și nici sfărîmată în indivizi cu credințe deosebite, sau cu interpretări deosebite ale ei, ci o unitate de viață, ontologic pnevmatică în Hristos și în Duhul Lui cel Sfînt. Această unitate cu Hristos și în Hristos nu e bazată numai pe afirmarea unei credințe comune, care poate avea un caracter subiectiv, ci ea se experiază în puterea identică ce le vine credincioșilor și Bisericii de la Hristos aflător în ea»<sup>8</sup>. Astfel, fundamentarea și centrarea hristologică a unității bisericești constituie o reală contribuție la precizarea direcției spre care trebuie să se îndrepte strădaniile de refacere a acestei unități.

II—3. Se știe însă că încă de la început mișcarea ecumenică s-a grupat în două mari direcții, una mergînd spre latura practică, iar alta spre problemele doctrinare, și această scindare a strădaniilor de refacere a unității creștine a determinat pînă în zilele noastre activitatea ecumenistă a Bisericilor. În special după cea de a IV-a Adunare generală a C.E.B. de la Uppsala, s-a făcut simțită această scindare, în legătură cu care Prea Fericitul Patriarh Iustin al Bisericii Ortodoxe Române făcea — încă din 1969, pe atunci Mitropolit al Moldovei și Sucevei — observația justă că «tendențele centrifugale din viața societății moderne, sub înrîurirea epocii noastre, au determinat apariția unui fenomen de polaritate foarte pronunțat în cercurile ecumenice. În jurul unui pol au apărut îndeosebi preocupările strict teologice de promovare a unității Bisericii; iar la polul opus, au fost concentrate necesitățile de dezvoltare economică, dreptate socială și pace universală. De o parte,

4. *Ibidem*.

5. Pr. Prof. Dr. Corneliu Sirbu, *Ideea de unitate bisericească, în cadrul creștinismului actual*, în «Mitropolia Banatului», nr. 1—3/1970, p. 8. 6. *Ibidem*, p. 18.

7. Vezi: Prof. Ion Bria, *Despre refacerea unității creștine*, în «Glasul Bisericii», 3—4/1964, p. 200.

8. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 2, București, 1978, p. 262.

deci, o izolare de istoria omenirii; pe de altă parte, o identificare a creștinismului cu umanismul societății profane»<sup>9</sup>.

Se concretizează astfel cele două dimensiuni, a orizontalității și a verticalității, care implicau tendințe spre unidimensionalitate, pentru că «unii voiau să se situeze numai pe verticală, voiau să se preocupe numai de problemele teologice ale unității creștine, alții se situau numai pe orizontală și voiau să se ocupe numai de problemele sociale»<sup>10</sup>. Această problemă s-a pus acut la Conferința mondială pentru misiune și evanghelizare de la Bangkok (1972), când «toate Bisericile și toți teologii au sărit în toate părțile să dea răspunsul și să combată geometria unidimensională»<sup>11</sup>. Să remarcăm că Bisericile din România «s-au înscris de la început pe linia armoniei, a echilibrului dintre aceste două dimensiuni»<sup>12</sup>.

II—4. După mai multe frământări, care au declanșat o adevărată criză în mișcarea ecumenică, s-a ajuns totuși la un echilibru între cele două dimensiuni, prin formarea conștiinței că participarea creștină la dreapta rezolvare a problemelor sociale trebuie să fie considerată ca «un mijloc, desigur nu sigur, în vederea scopului unității. Căci faptul contribuției creștine, chiar și numai modeste, la rezolvarea unor probleme ale vieții sociale contemporane, presupune o anumită colaborare între creștini, deci o întâlnire a lor pe un teren oarecum neutru, din punct de vedere confesional, dar nu neutru sub aspectul lui spiritual în general, interuman; astfel că întâlnirea spre împreună-lucrare arată prin ea însăși și un anumit grad de bună înțelegere, adică o apropiere care poate fi pe drept considerată ca pășire-împreună și cu nădejde pe un drum comun pe care, înaintându-se tot laolaltă; se întărește sentimentul frăției și al unității esențiale creștine»<sup>13</sup>.

Prin găsirea echilibrului între dimensiunea verticală și cea orizontală în mișcarea ecumenică s-a produs un fenomen important pe care un observator al evoluției Consiliului Ecumenic al Bisericilor după cea de a V-a Adunare generală de la Nairobi (1975), îl numea «extensiunea constantă a conceptului de unitate, pentru a include aici și alte probleme în afară de cele doctinare»<sup>14</sup>.

III—1. Unitatea creștină se verifică mereu în relația Bisericii cu lumea, ori această relație este evidențiată în modul cel mai direct și concret prin slujirea creștină<sup>15</sup>. Aceasta «reprezintă una din modalită-

9. Cf. Pr. Prof. Constantin Galeriu, *Concepția ecumenică a Prea Fericirii Sale Părintele Patriarh Iustin*, în «Mitropolia Olteniei», nr. 3—6/1980, p. 386.

10. Dr. Antonie Plămădeală, *Ca toți să fie una*, București, 1979, p. 317.

11. *Ibidem.* 12. *Ibidem.*

13. Pr. Prof. Isidor Todoran, *Unitatea Bisericii în perspectivă ecumenică*, în «Ortodoxia», nr. 3/1973, p. 346.

14. Leon Hawell, *La foi en actes. Le Conseil Oecuménique des Eglises depuis 1975*, Genève, 1982, p. 68.

15. Diac. Asist. Ion Bria, «*Slujirea*» în teologia contemporană, în «Ortodoxia», nr. 2/1971, p. 289.

țile concrete prin care se extinde și se adâncește comuniunea umană, care își are izvorul și modelul său în comuniunea divină. Dacă existența noastră în Biserică are forma unei comuniuni spirituale, prin slujire lărgim această comuniune în sfera umanului și-i dăm o realitate concretă»<sup>16</sup>. În ecumenismul actual, multe Biserici au descoperit, altele au redescoperit, iar unele au intensificat slujirea sau diaconia cu care se simțeau datoare față de lume, în conștiința că pe această cale nu numai că își îndeplinesc o simplă datorie, ci și că promovează și consolidează unitatea creștină. Astfel «slujirea constituie unul din capitele principale ale teologiei creștine contemporane, cu implicații din ce în ce mai profunde în cele mai variate aspecte ale vieții bisericești»<sup>17</sup>, dar nu este cazul să expunem aici teologia slujirii, ci ne vom opri numai asupra raporturilor dintre unitatea și slujirea creștină.

III—2. În procesul de precizare și promovare a slujirii sau diaconiei creștine, au fost lansați în ultima vreme termenii de microdiaconia și macrodiaconia, înțelegând prin microdiaconie slujirea individuală, cu scopul de a satisface mai ales nevoile religioase ale individului, pe când macrodiaconia are ca obiect angajarea Bisericii față de structurile sociale și politice, cu scopul de a contribui la rezolvarea marilor probleme care frământă lumea de astăzi. Această diferențiere a fost binevenită pentru a determina Bisericile, acolo unde este cazul, să treacă de la microdiaconie la macrodiaconie, să depășească stadiul satisfacerii unor simple nevoi religioase individuale și să se angajeze pe linia confruntării cu marile probleme care frământă lumea de astăzi, în convingerea că rezolvarea marilor probleme ale lumii de astăzi, cum sînt: înlăturarea neocolonialismului, instaurarea unei noi ordini economice internaționale, dezarmarea, stingerea focarelor de război, consolidarea păcii, ș.a., implică pe fiecare individ în parte. Deci satisfacerea deplină a nevoilor individuale nu se mai poate face decît în dependență de rezolvarea marilor probleme. Mai mult, «la reconcilierea profundă dintre toți oamenii și între toate popoarele, creștinii nu pot contribui rodnic dacă se preocupă numai de slujirea oamenilor singulari, și nu și de slujirea relațiilor de dreptate și de egalitate pe plan larg, și social și mondial. O reconciliere care nu s-ar baza pe egalitatea și dreptatea reală și universal-umană, ar fi mereu amenințată să se prăbușească, iar lipsa unei păci durabile ar amenința viața fiecărui om»<sup>18</sup>. De aceea «spiritualitatea slujirii este în legătură și cu responsabilitatea socială, deoarece creștinul, ca membru al Bisericii, este interesat nu numai pentru propria sa existență, ci și cu destinul comunității în care trăiește ca întreg. Ca membru al Bisericii, creștinul se află într-o solidaritate de existență și

16. † Antonie Plămădeală, Episcop Vicar patriarhal, *Biserica slujitoare*, București, 1972, p. 302. 17. *Ibidem*, p. 15.

18. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Învățătura ortodoxă despre mîntuire și concluziile ce rezultă din ea pentru slujirea creștină în lume*, în «Ortodoxia», nr. 2/1972, p. 211.



destin cu întreaga umanitate. De aceea, el nu poate disocia destinul individual de destinația lumii ca întreg. În acest sens, creștinul trebuie să conjuge viața sa personală cu realitatea comunității sociale în care trăiește»<sup>19</sup>.

Cu alte cuvinte, microdiaconia nu este decît o diaconie cel mult pe jumătate, căci adevărata diaconie, slujirea completă, implică atît microdiaconia cît și macrodiaconia.

Raportul dintre cele două dimensiuni ale diaconiei, cum preferăm să numim microdiaconia și macrodiaconia, a fost, printre altele, obiectul discuțiilor de la Consultația organizată la Kiev, între 22—30 iunie 1982, de către Comisia pentru participarea Bisericilor la dezvoltare. Această întrunire, la care au luat parte toate Bisericile ortodoxe, inclusiv unele din grupul Bisericilor Vechi Orientale, a avut ca temă *Spre o dreaptă dezvoltare pentru deplinătatea vieții ; o abordare ortodoxă*. La analizarea raportului dintre microdiaconie și macrodiaconie s-a făcut, mai întii, constatarea că există încă opțiuni doar pentru microdiaconie la care ar fi constrînse unele Biserici de situația lor obiectivă. A fost însă mult mai important să se sublinieze că nu există două slujiri ale Bisericii, ba chiar că este periculoasă separarea între o micro și macrodiaconie, acestea fiind cel mult două aspecte ale aceleiași unice diaconii cu care Biserica este datoare față de lumea de astăzi.

Raportul dintre cele două dimensiuni ale slujirii Bisericii este, în bună parte, exprimat printr-o altă expresie nouă în ecumenism : «liturgie după Liturgie». Această expresie vrea să stimuleze Bisericile ca să depășească, în slujirea lor, cadrul strict cultic, liturgic, și să extindă acțiunea lor sacramentală asupra complexității vieții umane.

III—3. Acest domeniu de desfășurare complexă a slujirii creștine, mai ales în direcția indicată de macrodiaconie, este astăzi cel mai important factor de verificare mai întii, dar trebuie să devină un factor de afirmare și consolidare a unității creștine. Este încă un factor de verificare, pentru că mai există neclarități cu privire la obiectivele acestei slujiri. Există încă atitudini creștine de rezervă față de programul inițiat de C.E.B. împotriva rasismului ; există rezerve cu privire la atitudinea C.E.B. față de mișcările de eliberare națională de sub puterile neocolonialiste ; există rezerve față de angajarea ecumenismului pe calea luptei pentru dezarmare, pe calea păcii etc.

Astfel de atitudini relativizează unitatea creștină esențială și constituie piedici pe calea adîncirii acestei unități spre restaurarea unității bisericești. De aceea, este necesar să afirmăm mai hotărît raportul strîns care există între unitatea creștină și slujirea sau diaconia Bisericilor.

19. Diac. Asist. Ion Bria, «Slujirea» în *teologia contemporană*, p. 289.

III—4. Este astăzi îndeobște recunoscut faptul că slujirea omului se cuprinde în slujirea lui Dumnezeu și viceversa, astfel că slujirea lui Dumnezeu și a oamenilor sînt unite într-o unică responsabilitate umană<sup>20</sup>. Consultația ortodoxă ținută la Damasc între 5 și 10 februarie 1982, asupra temei *Iisus Hristos — viața lumii*, a subliniat dimensiunea hristologică a slujirii creștine pe baza termenului de *sinergie*, care este fundamentul învățaturii patristice despre mîntuire. Dar «acest termen nu desemnează o situație, ca și cînd am fi parteneri sau egali lui Dumnezeu, sau ca și cînd Dumnezeu n-ar putea acționa independent de noi. Sinergia vrea să însemne — se arată în documentul de la Damasc — că Dumnezeu a ales să lucreze prin intermediul nostru. Dumnezeu ne cheamă și ne încredințează lui Hristos, pentru ca El să se poată uni cu noi și să lucreze prin noi»<sup>21</sup>. Astfel că slujirea este un impuls divin dat Bisericii prin Iisus Hristos. De aceea, dacă Bisericile vor să slujească într-adevăr lumea de astăzi, atunci ele trebuie să-și dea seama că acest lucru nu-l pot îndeplini în condiții optime decît făcînd lumii darul unității lor. «Răspunderea comună, greutatea și amplexarea sarcinii de slujire a lumii — toate acestea impun tuturor creștinilor unitate de gîndire, de simțire și de acțiune, singura în stare să le mijlocească puterea necesară efortului uriaș ce-l au de făcut»<sup>22</sup>.

Astfel, slujirea în colaborare pe tărîm umanitar și social pe plan mondial, pregătește Bisericilor un climat prielnic în vederea refacerii unității lor, căci «slujirea activă a lumii și unitatea creștină se condiționează și se promovează reciproc. Cu cît acționează mai intens în domeniul slujirii lumii, cu atît Bisericile creștine descoperă și motive noi de a căuta în chip mai serios unitatea. Cu alte cuvinte, unitatea creștină crește în raport direct proporțional cu slujirea creștină a lumii»<sup>23</sup>.

IV—1. Raportul de strînsă corelație și interdependență între acțiunea de slujire creștină a lumii și acțiunea de refacere a unității creștine se evidențiază și mai mult atunci cînd este vorba de slujirea unor idealuri care afectează întreaga creștinătate, ba chiar întreaga omenire, cum este cazul cu apărarea și asigurarea păcii în lumea de astăzi.

Problema păcii este o problemă autentic și profund creștină<sup>24</sup>, ea se întemeiază pe «urmarea lui Hristos» și asigură un bun fundamental: viața omenească<sup>25</sup>. În legătură cu acest dar divin, care este viața lumii,

20. Idem, *Slujitori ai lui Dumnezeu, slujitori ai oamenilor*, în «Biserica Ortodoxă Română», nr. 3—4/1970, p. 411.

21. Vezi documentul *Jésus-Christ — vie du monde*, Contributions d'un groupe de travail orthodoxe sur le thème principal de la sixième Assemblée du C.O.E. (Damas, les 5—10 février, 1982), p. 9; Vezi și *Jesus Christ — the Life of the World*, An Orthodox contribution to the Vancouver Theme, Edited by Ion Bria, Geneva, 1982, p. 9.

22. Pr. Prof. Corneliu Sirbu, *Slujirea lumii — mijloc de apropiere pentru Bisericile creștine*, în «Ortodoxia», nr. 1/1966, p. 157.

23. *Ibidem*, p. 158.

24. Pr. Prof. Corneliu Sirbu, *Slujirea creștină a lumii de azi*, în «Mitropolia Olteniei», nr. 3—4/1970, p. 167.

25. Pr. Prof. D. Stăniloae, «Să nu ucizi». *Temeiuri creștine pentru pace*, în «Biserica Ortodoxă Română», nr. 1—2/1964, p. 80.

Prea Fericitul Patriarh Iustin arăta, în cuvîntarea de deschidere la Adunarea Cultelor din România pentru dezarmare și pace, desfășurată în zilele de 25 și 26 noiembrie 1981, la Institutul teologic de grad universitar din București, că «bucuria de a trăi dă vieții noastre un sens dumnezeiesc; avem viață ca și Dumnezeu. De aceea datori sîntem să o păzim ca pe un bun dumnezeiesc. În acest context — sublinia în continuare Prea Fericirea Sa — lupta pentru apărarea păcii, ca luptă pentru apărarea vieții, dobîndește dimensiuni noi în concepțiile noastre religioase. Astfel, la temeiurile firești ale apărării păcii, noi adăugăm, în fața credincioșilor noștri, temeiuri religioase — un argument mai mult pentru sporirea strădaniilor noastre în cea mai frumoasă luptă a popoarelor din toate vremurile, în lupta pentru apărarea păcii»<sup>26</sup>.

La precedenta (a 40-a) Conferință teologică interconfesională, găzduită de Institutul teologic protestant unic de grad universitar din Cluj-Napoca, a fost evidențiat raportul dintre pace și viață, precum și imperativul ce se impune Bisericilor din acest raport astăzi. Ne revine aici doar sarcina de a evidenția relația dintre unitatea creștină și strădania de apărare a păcii și vieții în lume. Deci, cum se reflectă unitatea creștină în eforturile de apărare a păcii și vieții în lume?

IV—2. Prin creșterea fără precedent a stocurilor de armament, în primul rînd armament nuclear, prin întetirea și sporirea focarelor de conflict în diferite zone ale lumii, prin amenințarea cu un nou război mondial, care ar însemna un război atomic și ultimul pentru omenire, este amenințată nu numai pacea lumii, ci viața însăși a întregii omeniri se află în fața dilemei radicale de «a fi sau a nu fi». Sînt amenințate deci pacea și viața întregii omeniri și întreaga omenire trebuie să se angajeze pentru înlăturarea acestui pericol, față de care în ultima vreme s-a precizat tot mai mult un sentiment de solidaritate și unitate umană. Această unitate general-umană pentru apărarea păcii și vieții constituie un element pozitiv care provoacă și stimulează afirmarea unității creștine în aceeași luptă. Creștinii trebuie să răspundă la această provocare în convingerea că «relațiile dintre oameni au o substanță etică și o semnificație sfîntă, încît războiul constituie un atentat la condițiile existenței umane, lovind în însăși baza morală care ține împreună pe oameni»<sup>27</sup>.

Apărarea păcii și a vieții în lumea de azi constituie pentru creștini nu numai o datorie ce decurge imperativ din însăși esența Evangheliei lui Hristos, ci în același timp este o șansă de a colabora la restabilirea și consolidarea unității omenirii prin iubire și pace<sup>28</sup>. «Dispoziția spre

26. Cf. Al. M. I., *Adunarea Cultelor din România pentru dezarmare și pace*, în «Biserica Ortodoxă Română», nr. 11—12/1981, p. 1259.

27. Diac. Asist. Ion Bria, *Slujirea creștină în lumea contemporană*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», nr. 3—4/1969, p. 154.

28. Idem, *Iisus Hristos — Iubitorul de oameni*, în «Ortodoxia», nr. 1/1966, p. 69.



unitate a Bisericilor a fost dată de Dumnezeu «nu numai prin lucrarea directă a Sfintului Duh, ci prin toată situația istorică la care a ajuns omenirea. Situația aceasta se caracterizează mai ales prin faptul că lumea se cunoaște și se simte azi ca una, ca solidară în destinul ei, ca râvnind la o unitate tot mai deplină, la o înfrățire a popoarelor, la o împreună și pașnică împărtășire de toate bunurile pe care geniul tuturor popoarelor le creează»<sup>29</sup>. Deci «unitatea creștină este corelativă cu restaurarea unității lumii, prin instaurarea păcii, prin progresul material și spiritual al individului și societății»<sup>30</sup>. După credința noastră, Dumnezeu — care Se revelează drept comuniune treimică de iubire — este temelul nostru suprem «de slujire a idealului unității întregului neam omenesc, unitate în care noi devenim solidari cu toți oamenii prin originea comună și prin dezvoltarea unității dată în ea»<sup>31</sup>.

IV—3. În activitatea ecumenistă de pînă acum s-a putut constata că «angajarea Bisericilor pentru refacerea unității lor de viață și de credință, a devenit pînă la urmă și o angajare pentru pace și înfrățire pe plan mai general. Adumîndu-se spre a se cunoaște mai bine, spre a discuta și a găsi cele mai indicate căi pentru colaborare, evident că favorizează și acel climat de pace și bună înțelegere, pe care să-l instaurereze toți oamenii cu simțul responsabilității din lume»<sup>32</sup>.

Slujirea păcii promovează ecumenismul, iar ecumenismul trebuie să zidească pacea, căci «prin colaborarea tuturor creștinilor în slujirea împăcării oamenilor și popoarelor se creează climatul spiritual prielnic pentru dezvoltarea colaborării ecumenice și multilaterale, pentru realizarea unității creștine»<sup>33</sup>.

Așa cum afirma la una din sesiunile prezidiului lărgit al Conferinței Creștine pentru Pace, I. P. S. Mitropolit Antonie al Ardealului, în fața pericolului care amenință pacea și viața lumii «trebuie să ne situăm ca oameni și creștini de data aceasta uniți»<sup>34</sup>. Pornind de la îndemnul că cel dintîi imperativ al voii lui Dumnezeu este și rămîne fără îndoială cel al păcii<sup>35</sup> și întăriți în conștiința că responsabilitatea lor față de

29. Pr. D. Stăniloae, *Mișcarea ecumenică și unitatea creștină în stadiul actual*, în «Ortodoxia», nr. 3—4/1963, p. 589.

30. Diaç. Ion Bria, *Pacea lumii și umanismul creștin*, în «Studii teologice», nr. 7—8/1967, p. 417.

31. Protos. Dometie Manolache, *Temeluri ale slujirii în dogma Sfintei Treimi și a răsculpărării*, în «Ortodoxia», nr. 2/1974, p. 264.

32. Pr. Prof. Dumitru Abrudan, *Unitate în Hristos și pace pe pămînt*, în «Ortodoxia», nr. 2/1974, p. 350.

33. Pr. Prof. Corneliu Sîrbu, *Ecumenismul și problemele lumii contemporane*, în «Mîitropolia Olteniei», nr. 1—2/1964, p. 5.

34. † Antonie Plămădeală, Episcopul Buzăului, *Sesiunea prezidiului lărgit al Conferinței Creștine pentru Pace, Noordwijkerhant — Olanda*, în «Biserica Ortodoxă Română», nr. 11—12/1981, p. 1213.

35. Pr. Prof. Liviu Stan, *Premise și perspective pentru unirea Bisericilor*, în «Ortodoxia», nr. 3—4/1963, p. 627.

pacea și viața lumii se întemeiază pe răspunderea față de Dumnezeu, Părintele lumii<sup>36</sup>, creștinii trebuie să-și sporească eforturile lor pentru apărarea păcii și a vieții în lume, cu convingerea că aceasta este în același timp și calea cea mai sigură spre refacerea și consolidarea unității creștine.

IV—4. La cea de a 32-a Conferință teologică interconfesională, din 18 mai 1978, de la Sibiu, când se făcea un bilanț al activității ecumenice cu ocazia împlinirii a 30 de ani de la înființarea Consiliului Ecumenic al Bisericilor, I. P. S. Mitropolit Antonie al Ardealului sublinia faptul că la prima Adunare generală a C.E.B. de la Amsterdam, se vorbea doar «de deschiderea ecumenică și față de lume», după care s-a ajuns la o nouă deviză, aceea a *solidarității*. I.P.S. Sa definea atunci conceptul de solidaritate ca «implicare în viața societății, implicare activă, cu inițiativă, cu elan, cu generozitate»<sup>37</sup>.

Solidaritatea este deviza de astăzi a mișcării ecumenice, care, așa cum se arată într-unul din documentele pregătitoare pentru cea de a VI-a Adunare generală, stimulează «eforturile pe care le fac Bisericile pentru a progresa unitatea în viața cotidiană comună, prin solidaritate, slujire și mărturie comună, cult comun și expresie comună a spiritualității»<sup>38</sup>. Solidaritatea este recomandată drept posibilitate de promovare a unității prin acte concrete, așa cum se intitulează una dintre cele 8 mari probleme figurând în discuțiile de la Vancouver. De altfel, așa cum sublinia Pr. Prof. Ion Bria, tema Adunării de la Vancouver, *Iisus Hristos — viața lumii*, «atinge direct înțelegerea noastră asupra relației dintre unitate, mărturisire comună, *solidaritate* și euharistie»<sup>39</sup>. Teologii din țara noastră au evidențiat deja cu diferite prilejuri, mai ales cu ocazia precedentei Conferințe teologice interconfesionale de la Cluj-Napoca, implicațiile directe ale temei de la Vancouver asupra unității creștine, în slujba păcii și a vieții în lume. În ton cu aceste observații, trebuie să remarcăm că în documentele pregătitoare ale celei de a VI-a Adunări generale a C.E.B., aceste implicații nu sînt suficient evidențiate, deși cunoaștem acțiuni concrete susținute de Consiliul Ecumenic de la Geneva pe linia asigurării păcii prin dezarmare, așa cum a fost Simpozionul organizat între 23—27 noiembrie 1981 la Amsterdam, cu tema «Armele nucleare și dezarmarea», după care a și fost publicat un Apel adresat tuturor Bisericilor și intitulat foarte sugestiv «Înainte de a nu fi prea târziu»<sup>40</sup>. Era de așteptat să se acorde ulterior mai mult

36. Pr. Prof. Isidor Todoran, *Ecumenism teoretic și ecumenism practic*, în «*Orthodoxia*», nr. 3/1974, p. 499.

37. Dr. Antonie Plămădeală, *Ca toți să fie una*, p. 327.

38. Vezi: *Questions à l'ordre du jour de la sixième Assemblée du C.O.E., Documents préparatoires*, Genève, 1982, Question 2.

39. Cf. *Jesus Christ — The Life of the World*, p. 19.

40. Cf. *Service Oecuménique de Presse et d'information*, nr. 16, din 14 mai 1982, p. 5—6.

spațiu dezbaterii problemei asigurării păcii și vieții în lume prin dezarmare, problemă care ar trebui să constituie singură o temă de permanentă preocupare. De aceea, Bisericile vor trebui să impună, în prim plan, discutarea și precizarea unei atitudini ferme și unitar creștine în fața pericolelor grave care amenință pacea și viața în lume. Prin solidaritate cu toate forțele și toți oamenii de bine din întreaga lume, creștinii vor putea să-și consolideze unitatea lor prin sporirea eforturilor de apărare și asigurare a păcii și vieții în lume, și numai astfel vor mărturisi concret credința lor comună că «Iisus Hristos este viața lumii».

V. La nivelul ecumenismului local, încă din anii următori celui de al doilea război mondial, Bisericile creștine din țara noastră au desfășurat o activitate ecumenistă complexă, prin care și-au precizat și sporit împreună-slujirea lor față de lume, față de problemele care frământă omenirea de astăzi, față de apărarea și asigurarea păcii și a bunei-înțelegeri între oameni și popoare, făcând prin aceasta cei mai importanți pași pe calea promovării unității lor. Conferințele noastre teologice interconfesionale, care constituie una dintre cele mai vii expresii ale ecumenismului local din țara noastră, au dat teologilor români ortodocși, protestanți și romano-catolici, posibilitatea de a se cunoaște unii pe alții din ce în ce mai bine, de a face cunoscute reciproc Bisericile și teologiile lor «în efortul comun pe drumul unității creștine vizibile și al slujirii credincioșilor și poporului, sau naționalităților cărora aparțin»<sup>41</sup>.

În ultima vreme, în programul vast de acțiune în slujba apărării și consolidării păcii în lume, program inițiat de președintele țării noastre și susținut de întregul popor român, cultele religioase din România și-au adus aportul lor specific la această acțiune amplă de apărare a păcii și vieții pe pământ. În angajarea cultelor religioase pe această linie, s-a putut observa conturarea unei unități nu numai creștine, ci chiar interreligioase, evidențiindu-se încă o dată unitatea noastră de slujire a păcii și vieții în Europa și în întreaga lume. În concluziile formulate la sfârșitul lucrărilor Adunării Cultelor din România pentru dezarmare și pace, menționată mai sus, Prea Fericitul Patriarh Iustin sublinia că ceea ce a fost mai important la această întrunire «rămâne totuși unitatea noastră de gândire, unitatea noastră de slujire a Bisericilor în favoarea păcii, unitatea noastră de luptă pentru salvarea vieții oamenilor»<sup>42</sup>.

41. Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu, *Privire de ansamblu asupra Conferințelor teologice interconfesionale din România*, în «Studii teologice», nr. 5—10/1979, p. 697.

42. Al. M.I., *op. cit.*, p. 1495.



Din perspectiva ecumenismului local din țara noastră, putem răspunde acum la întrebarea de la început că există, cel puțin pe plan local și poate regional, o unitate creștină, care se afirmă și se consolidează mai ales prin acțiuni concrete de slujire a marilor probleme care confruntă omenirea de astăzi, între care se numără la loc de frunte preocuparea pentru apărarea și asigurarea păcii și, implicit, a vieții în lume. Această unitate creștină esențială constituie un bun câștigat pe calea refacerii unității bisericești sau euharistice.

Sporindu-și mereu, prin diferite acțiuni, contribuția lor în sensul arătat mai sus, Bisericile din țara noastră depun strădaniile lor pentru conjugarea acțiunilor locale într-un singur efort pan-creștin de mărturie a unității creștine în acțiunea de apărare și asigurare a păcii și vieții în lume, pentru ca lumea viață să aibă și încă din belșug (Ioan 10, 10), și să creadă că Iisus Hristos este viața lumii.

Pr. Dr. VIOREL IONIȚĂ

Asistent la Institutul teologic  
universitar din București

# ORGANIZAREA MĂNĂSTIRILOR ROMÂNEȘTI ÎN COMPARAȚIE CU CELE BIZANTINE (pînă la 1600)

TEZĂ DE DOCTORAT

de Pr. Ic. VASILE V. MUNTEAN

(continuare)

CAPITOLUL V

## PATRIMONIUL CĂLUGĂRESC ; ACTIVITATEA ECONOMICĂ

Marea proprietate a mănăstirilor românești și bizantine, de obirșie donativă (Just. Nov. 7, 2) avea o poziție asemănătoare<sup>1</sup>. Reamintim mărinimia lui Constantin cel Mare și legea din 321 prin care acorda Bisericii dreptul de a obține legate<sup>2</sup>. În 434 Teodosie II și Valentinian III hotărâsc ca avutul personal al unui cleric sau monah, decedați *ab intestato* și neavînd rude apropiate, să fie atribuit bisericii ori mănăstirii (vel monasterio)<sup>3</sup>. La 470 Leon I interzice însușirea bunurilor nemîșcătoare ale Bisericii de către particulari<sup>4</sup>, iar Anastasius (491—518) oprește înstrăinarea fondurilor eclesiastice; cînd aceasta devenea stringentă, în primul rînd era necesară încuviințarea episcopului eparhiot<sup>5</sup>. Statutul legitim al patrimoniului monastic s-a conturat abia sub Iustinian I. Bisericile, mănăstirile și așezămintele erau privite ca unități colective de drept civil, avînd administrație independentă, scopuri proprii și capacitatea de a primi donații și legate<sup>6</sup>. În diferite centre din Scythia Minor s-au descoperit urmele a circa 30 bazilici, iar în Dacia Inferior (Sucidava-Celei și Slăveni-Olt) numai a două lăcașuri, realități ce vorbesc de starea prosperă a creștinismului dintre

1. J. Gaudement, *L'Eglise dans l'empire romain*, Paris 1959, p. 299 ș.u.; Val. Georgescu, *Bizanțul*, p. 183. Aceasta cu repercusiuni asupra votului sărăciei, despre care E. Herman, în *Die Regelung der Armut in den byz. Klöstern*, OCP, 7 (1941), 406—460.

2. V. nota 4 de la cap. II.

3. Cod. Just. I, 3, 20, CIC, II (p. 20).

4. *Ibid.*, I, 2, 14 (p. 14).

5. *Ibid.*, I, 2, 17.

6. Just. Nov. 7 pr etc. Aug. Knecht, *System des justinianischen Kirchenvermögensrechtes*, Stuttgart 1905, p. 67 și 80; B. Granić, *Die rechtliche Stellung und Organisation der griechischen Klöster nach dem justinianischen Recht*, BZ, 29 (1929—1930), p. 6—35. A se vedea și Gabriel Le Bras, *Les fondations à Rome*, Paris, 1929—1930 (policopiat), p. 201 (prin bunăvoința d. Prof. Val. Georgescu); Konidares, *Δίξαιον*, p. 158 ș.u.

Dunăre și Mare și oarecum de-a lungul fluviului și în interior, în secolele IV—VI<sup>7</sup>.

Episcopul era chivernisitorul principal (prin economi) al ctitoriilor sau, alteori, exercita asupra lor dreptul de supraveghere (jurisdicția canonică niciodată nu i-a fost contestată în fundațiile ctitorite regulamentar). Ca și la Bizanț, se află la români unele cazuri când daniile pentru un stabiliment de binefacere deveneau proprietatea acestuia, nu a mănăstirii, însă în general instituțiile de asistență socială depindeau sau erau anexe ale ctitoriilor primordiale mai ales în ultimele secole ale Bizanțului, averea călugărească fiind afectată prin excelență unor obiective religioase și filantropice; uneori unele mănăstiri bizantine erau chiar subordonate instituțiilor caritabile, în scopul susținerii lor cu propriile venituri.

Cele mai obișnuite surse pentru augmentarea patrimoniului monahal erau *modurile originale*: ocupația (*κατάληψις* — occupatio), uzucapiunea (*παράγραφη*, usucapio, praescriptio), dobândirea de roade și produse, munca monahilor și alte modalități; și *modurile derivate*: donații, cumpărare-vînzare, contribuția (*ἀποταγή*) călugărilor, moștenire mortis causa, epidosis, avantaje din sentință legală și judecătorească<sup>8</sup>. Aproximativ toate modalitățile de cîștigare și menținere a proprietății mănăstirești la români au corespondențe și la bizantini, la primii ponderea avînd-o daniile, gratuitatea de roade și alte produse, ca și procedeul de cumpărare-vînzare.

Cît despre averea mănăstirii, ea cuprindea două elemente distinctive<sup>9</sup>. Mai întii, fondatorii atribuiau ctitoriilor proprietatea bunurilor de bază și a imobilelor, ale căror venituri aveau deseori o destinație specială. Prin canonul 49 al Sinodului trulan Biserica a hotărît ca avuțiile care aparțin mănăstirilor să se păstreze la mănăstire pentru totdeauna, ca «bunuri de mină moartă» (cf. can. 24 al Sinodului IV ec. și can. 13 al Sinodului VII ec.)<sup>10</sup>. Pentru întia dată, expresia «avere moartă» o întîlnim într-un document muntenesc din 1402—1418<sup>11</sup>. La Bizanț, cum se știe, Nichifor Focas a stăvilit în 964 orice creștere a bunurilor de mină moartă ale mănăstirilor<sup>12</sup>, însă interdicția sa și a

7. I. Barnea, *Din istoria Dobrogei* (colab.), II, București 1968, p. 465 ș.u., D. Tudor, *Biserica paleocreștină de la Slăveni-Olt*, SCIVA, 30 (1979), p. 453—457.

8. Konidares, *Δίκαιον*, p. 37—120; N. Milaș, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*, ed. 2, Mostav 1905, p. 455; trad. rom. D. Cornilescu și V. Radu, revizuită de I. Mihălcescu, București 1915, p. 428, 430 ș.u. Konidares combină modurile de dobîndire după dreptul natural și după dreptul civil roman. De remarcat că documentele românești de pînă la mijlocul secolului XVIII nu fixează răstimpul în care opera prescripția, în afară de bunurile mănăstirești care puteau fi recuperate pînă la 40 ani (N. Grigoraș, *Instituții feudale...*, p. 227).

9. Bréhier, *Institutions*, p. 436; v. și N. Milaș, *Kirchenrecht...*, p. 455.

10. COED, p. 98, 148; Konidares, *Δίκαιον*, p. 254.

11. DRH, BI, nr. 27.

12. Rațiuni de ordin politic — extinderea exagerată a bunurilor de mină moartă fiind primejdioasă pentru stat — ca și motive religios-morale l-au determinat pe «puritanul» Focas să dea legea din 964, fiind scandalizat de acest spectacol searbăd ce aducea blasfemie numelui lui Hristos: traiul monastic ajunsese să nu difere întru nimic de viața lumească cu grijile ei (JGR, 1857, p. 293; JGR, 1931, I, p. 243; Dölger, *Regesten*, 699). Oprind întemeierea de noi mănăstiri și așezăminte de binefacere, ca și donațiile către ele, Nichifor Focas permitea doar ridicarea de chilii în pustiu în



altora vor cădea în desuetudine. În al doilea loc, dotațiile domnești și imperiale, ca și alte donații, se adăugau averilor teritoriale sub formă de daruri periodice în natură și în bani (la Bizanț: *solemnia*)<sup>13</sup>. Ca și împărații bizantini, domnii români au avut față de mănăstiri *manus larga*, dar la noi nu s-a produs de timpuriu controversa asupra proprietății monastice ca la ruși, unde la sinodul moscovit (1503) Nil Sorsky protestă: «Mănăstirile nu trebuie să aibe sate. Călugării să trăiască în singurătate, din rodul muncii propriilor mâini»<sup>14</sup>. În Principate, trebuie spus, mănăstirile nu aveau latifundii uriașe ca la Bizanț. Iată câteva exemple: la jumătatea sec. XV Tismana deținea peste 30 sate, după un veac 56<sup>15</sup>. Cozia în sec. XVI avea 37 sate, 12 mori, 7 bălți, 1 stradă la Rîmnic, 10 case în Tîrgoviște<sup>16</sup>. Numărul satelor dependente de Bistrița, ctitoria Craioveștilor, crește de la 10 la începutul sec. XVI, la 30 către mijlocul lui. În Moldova, la 2 februarie 1503, Putna poseda peste 30 sate dăruite de Ștefan cel Mare<sup>17</sup>. Bistrița moldoveană era stăpîna a 32 sate în sec. XVI. Importante venituri produceau zeciuielile, amenzile și servituțile, prezente atît la «vlahi» cît și la «greci», cu unele diferențe. În schimb, în Asia Mică mari domenii sînt cedate așezămintelor monahale din Patmos, Lembos, Latros etc. În timp ce prosperitatea acestor mănăstiri dispărea odată cu înaintarea turcească, în provinciile europene bizantine instituția monastică cunoștea o înnoire a forțelor. Alături de mănăstirile athonite a căror proprietate rurală pe continent și în insule era imensă, noi fundații, restaurări sau donații au loc pe toată întinderea imperiului<sup>18</sup>.

Moșiile mănăstirești s-au extins nu numai prin donații din afară, ci și prin cumpărare de pămînt de la țărani scăpătați, sau prin schimb etc. Mănăstirea Hilandar s-a dovedit în sec. XIV cea mai bogată proprietară funciară din Balcani, stăpînind peste 100 de sate<sup>19</sup>. Mănăstirea Prodromos din Serres, între 1309 și 1345, a ajuns să dețină 6410 modii, față de 1432 modii (1 modios = 1/12 ha) adică cu 448% mai mult<sup>20</sup>. Prodigioasa expansiune a proprietății monastice s-a datorat desigur unor rațiuni de ordin spiritual, însă factorii materiali nu sînt de exclus. Pentru a se feri de «puternicii zilei», mica proprietate liberă se grupa în jurul unui domeniu monahal care primea în sînul său nu

dependență de mănăstirile deja existente (JGR, 1857, p. 295—296; pentru alte măsuri restrictive, Konidares, *Δίχαιον*, p. 133 ș.u., între care și aceea a lui Romanos Lekapenos din 934). Vasile II ar fi abrogat novela lui Focas (P.G., CXVII, 615—618 B; JGR, 1857, p. 303), în 988; a se vedea însă notele 18 și 19 de la cap. II.

13. Meyer, *Haupturkunden*, p. 114; MM, VI, 21—23 etc. Cf. și Hélène Glykatzis-Ahrweiler, *La concession des droits incorporels. Donations conditionnelles*, în «Actes du XIIe Congrès int. d'Études byz.», Ohrida 10—16 sept. 1961, t. II, Beograd 1964, p. 103. 14. Cf. «Diction. de Spirit.», t. X, p. 163.

15. V. Costăchel, în *Viața feudală...*, p. 282.

16. *Ibid.*, p. 285.

17. *Ibid.*, p. 286; Al. Gonța, *Domeniile feudale și privilegiile mănăstirilor moldo-venești în timpul domniei lui Ștefan cel Mare*, BOR, 75 (1957), p. 438 ș.u.

18. D. Zakythinos, *Byzance: état-société-économie*, Londra 1973 (V. R.), p. 55. Pentru istoria proprietății rurale și monastice în Bizanțul secolelor XIII—XV, este indispensabilă lucrarea lui F. I. Uspensky și V. V. Beneșevic, *Vazelonskie akty*, Leninograd 1927 (v. și Dölger, *Byz. Diplomatik*, p. 350 ș.u.).

19. E. Werner, *Gesellschaft und Kultur im XIV. Jahrhundert: sozial-ökonomischen Fragen*, în «Actes XIV CIEB, I, p. 94.

20. *Ibidem*.

numai pământul, ci și pe proprietar ca parec. Louis Bertrand<sup>21</sup> poate nu greșea susținând că «instituția bunurilor de mină moartă era o manieră, dacă s-ar putea spune, de a socializa marea proprietate». Într-un document muntean dintre 1404—1406 e vorba de «un om, anume Tîmpa, care s-a închinat starețului Sofronie, să fie poslușnic mănăstirii, care și acesta a dăruit o gîrlă, Săpatul»<sup>22</sup>. În 1451, un Radu «și-a închinat sufletul, mănăstirii și satele sale și viile (...) și casa ta și toată averea lui, ca pînă este viu, să se hrănească la acele sate ale lui și cu averea lui, iar după moarte, toate să fie ale mănăstirii, iar altul nimeni să nu se amestece»<sup>23</sup>. În Transilvania, s-a practicat «înfrățirea canonică», o formă de danie deghizată, prin care unii stăpîni de moșii donau averea lor unor mănăstiri înfrățindu-se cu monahii<sup>24</sup>. Aceste donații se aseamănă oarecum cu situațiile din Occidentul feudal, unde spre a obține protecția unor mănăstiri, anumiți proprietari rugau mănăstirea — prin «precaria» — să le primească averea pe care continuau să o folosească ca «precaristi». Credem că e prea tranșantă afirmația că «stăpînirea precară astfel născută, cu o soartă istorică foarte interesantă de altfel, nu își are corespondent în obiceiurile noastre sociale»<sup>25</sup>.

Era obiceiul ca mănăstirea să fie destinatară testamentelor îndeosebi cînd testatorul nu avea descendenți cu vocație succesorală. Nu rarissime au fost dezmoștenirile urmașilor nevrednici în favoarea mănăstirilor. Adăugăm aici și ceea ce se cheamă «partea sufletului», (ψυχικόν) la bizanțini, cuprinzînd toate darurile în vederea pomenirii la slujbele din mănăstire<sup>26</sup>.

La transferul de proprietate<sup>27</sup> trebuie specificat și dreptul de προτίμηση (general în Europa), numit și drept de preempțiune, precumpărare ori răscumpărare, pe care îl aveau anumite categorii de oameni (rude, devălmași, megieși ș.a.) cu prioritate față de străini la cumpărarea sau dobîndirea unor bunuri. Cînd jupanul Aldea și soția închină, în 1392, satul Cireașov mănăstirii Cutlumuș, ei sînt obligați a scrie în actul solemn de danie această clauză: «De aceea să nu se amestece de acum nici fratele nostru, nici rudă, nici văr, nimeni dintre rudele noastre»<sup>28</sup>. Este așadar o referire expresă, că nimeni din cei îndreptățiți nu ar putea ataca donația, pentru că de fapt s-a desființat, aici, exercitarea dreptului de retract<sup>29</sup>. Conform Basilicalelor V, 1,1<sup>30</sup>, orice persoană avea posibi-

21. *Vers Cyrène. Terre d'Apollon*, «Revue des Deux Mondes», 1 déc. 1934, p. 585; după Zakythinos, *op. cit.*, (cap. XI), p. 56.

22. D. R. H, B. I., p. 64. 23. *Ibid.*, p. 178.

24. Gh. Cronț, *Instituții medievale românești...*, p. 77.

25. H. H. Stahl, *Studii de sociologie istorică*, p. 170.

26. D. R. H, B. I., p. 113 etc.; *Actes de Lavra* (= A. A., v), p. 143 (nr. 16); E. Bruck, *Totentil und Seelgerät im griechischen Recht*, München 1970, p. 156.

27. Modalitățile de donație de drepturi încorporale din Bizanț au corespondențe românești în secolele XIV—XV; cf. Val. Georgescu, *Bizanțul*, p. 67.

28. D. R. H, B. I., p. 47 (nr. 19).

29. Val. Georgescu, *Preempțiunea în istoria dreptului românesc*, București, 1965; idem, *Bizanțul*, p. 199 și urm. Prof. Georgescu are meritul de a fi demonstrat că această scutire de protimesis este un mare privilegiu al Bisericii; este o înfrîngere a solidarității de neam gentilic. Fără ea nu se putea constitui patrimoniul ecleziastic.

30. *Basilicorum libri LX*, ed. H. Scheltema și V. der Wal, Groningen, 1955.

litatea să afierosească bunuri mănăstirilor (vezi și novela din 988 atribuită lui Vasile II)<sup>31</sup>. Aceeași excepție o stabilește Mircea cel Bătrîn pentru Cozia, în 1402, în spirit autentic bizantin: «oricine se va închina cu sufletul și cu averea lui la mănăstirea de la Cozia (...) să nu cuteze din neamul sau din rudeniile acelui om să ceară socoteală pentru aceasta»<sup>32</sup>. Preemptiunea românească se interferează parțial cu instituția bizantină, și în concret, cu cele două articole privind protimesis-ul ce se află în Cartea de judecată a lui Iustinian, dacă se acceptă că această a treia parte a codificării lui Dușan, copiată la Bistrița oltenească (1449—1454) s-a receptat la mijlocul veacului XV efectiv<sup>33</sup>. Fără să intrăm mai mult într-o chestiune ce se află încă în discuție, putem conchide că a fost o receptare selectivă și acomodată realităților românești. În multe cazuri a prevalat legea pămîntului, așa cum o lege — legea vlahilor — aveau și românii din sudul Dunării (zakon vlaški), cei din Transilvania (jus Valachicum), sau din Polonia (woloskiem prawem) etc.<sup>34</sup>.

Mult timp s-a omis faptul că «biserica a fost cel mai bun gospodar din toate țările din Europa și Bizanț»<sup>35</sup>. Mănăstirile vor reuși în scurtă vreme să valorifice satele stăpînite. Domeniile monastice cuprindeau cele mai felurite ramuri de exploatare: pescuitul, agricultura, creșterea vitelor, albinăritul, viticultura, pomicultura ș.a. Mănăstirile au mai acumulat și însemnate sume de bani, împrumutînd domniei ori boierilor, sau cumpărînd sate etc.<sup>36</sup>.

La Morisena cu siguranță că la începutul secolului XI munca efectivă era depusă de jelerii mănăstirii. Geograful arab Edrisi din sec. XII relatează că neguțătorii bizantini făceau comerț cu grîne în regiunea Banatului<sup>37</sup>. La începutul veacului XIII, unele mănăstiri ortodoxe din părțile Aradului stăpîneau pămînturi, vii, păduri, pescării<sup>38</sup>. Vodița a fost isprăvită cu «cheltuiala» și înzestrările lui Vladislav, constînd în marele hinterland fiscal al Severinului, amplificat și întărit mai tîrziu prin donațiile și scutirile lui Sigismund al Ungariei și ale lui Ștefan Sîrbul<sup>39</sup>. Mănăstirile noastre dețineau gîrle, riuri, iezere sau bălți, heleșteie mai toate din «mila Domnului»<sup>40</sup>. Și cele bizantine aveau: pescării, lacuri, riuri, drepturi maritime, vase sau bărci etc.<sup>41</sup>.

31. *Supra*, n. 12.

32. D R H, B I, p. 62. 33. Val. Georgescu, *Bizanțul*, p. 63.

34. Idem, în *Istoria dreptului românesc*, I, p. 172 ș.u.

35. B. D. Grekov, *Țăranii în Rusia*, trad. rom., București, 1952, p. 159.

36. A se vedea, deocamdată, N. Grigoraș, *Proprietatea funciară și imobiliară a meseriașilor, negustorilor, boierilor și mănăstirilor din orașele moldovenești, regimul și rolul ei în sec. XV—XVIII*, în «Anuarul Institut. de Ist. și Arh.», 7, Iași, (1970), p. 83—106; Val. Georgescu, *Bizanțul*, p. 180 ș.u.; V. Costăchel, în *Viața feudală...*, p. 283.

37. P. P. Panaitescu, *Introducere la istoria culturii române*, București, 1969, p. 229.

38. A. Tăutu, *Griechische Klöster im mittelalterlichen Ungarn*, p. 173 și 185: o mănăstire bănățeană dinspre Dunăre avea donații de la Glad și de la Manuel; pe cel din urmă îl identificăm cu Manuil I Comnenul (1143—1180), care a trecut prin aceste locuri în campaniile lui antimaghiare.

39. H. H. Stahl, *Studii de sociologie istorică*, p. 75 (cu comentariu).

40. C. C. Giurescu, *Istoria pescuitului și pisciculturii în România*, I, București, 1964, *passim*.

41. J G R, 1931, I, p. 381 ș.u.; Dölger, *Regesten*, 1714 etc. K. Manafes, *Τοπικά* p. 122; Konidares, *Δίχαιον*, p. 210, n. 8 și 10.

O altă indevalenicire lucrativă era agricultura <sup>42</sup>. În sec. XVI se constată o creștere a culturii cerealelor: monahii fac deșteleniri; concomitent cu terenul arabil sporește și numărul morilor, ca și cel al livrărilor externe <sup>43</sup>. Cît privește Bizanțul, nu puține acte vorbesc de ogoare <sup>44</sup>, de munca agricolă <sup>45</sup>.

Creșterea animalelor joacă un rol de frunte în economia mănăstirească; ea necesită fînețe și pășuni în zonele deluroase și muntoase. Aproape toate mănăstirile românești aveau unul sau mai mulți munți. Se creșteau ovine, vaci, boi, cabaline. Mănăstirile făceau negoț și în afara țării, bucurîndu-se de scutiri vamale, primele produse de export fiind peștele sărat și vitele <sup>46</sup>. Doar un exemplu din lumea Bizanțului: tipicul lui Pakurianos (1083) înșiră: 110 cai și iepe cu mînji, 47 perechi de boi, 72 vaci etc. <sup>47</sup>.

Apicultura forma o ocupație importantă; mierea se utiliza ca hrană, iar ceara la confecționarea lumînărilor și pentru piață. În 1451 Cozia avea ceară rezervă, pe lîngă fier, postav, dobitoace. La 1471 Probota fructifica mierea trimițînd-o la Chilia. Mai toate mănăstirile posedau cîte o braniște, întrebuintată pentru albinărit și la exploatarea lemnului <sup>48</sup>. În Bizanț, apicultura nu era dezvoltată la fel în toate regiunile, lucru firesc <sup>49</sup>.

Deși «băutură bețivă», vinul era de asemeni prețuit, fiind folosit la cultul divin, la masă și pentru vînzare. Terenuri cu viță-de-vie aveau toate clasele sociale, inclusiv monahii. În august 1443 monahul Sava cumpăra o vie aproape de cetatea Neamț <sup>50</sup>. Instalațiile, uneltele și celelalte materiale trebuitoare la lucrarea viilor mănăstirești erau asigurate nu numai prin obligațiile de muncă ale țăranilor, ci și prin diferite contribuții bănești <sup>51</sup>. Pentru tranzacțiile cu vin se plătea perperul (și la pește), însă stăpînirea în mod obișnuit, «ierta» pe călugări de această taxă. Cînd unele mănăstiri nu aveau vii, atunci domnia le dona anumite cantități de vin. Țăranii plăteau vinăriciul, existent de altfel și la Bizanț <sup>52</sup>. Călugării de la Athos, într-un timp (sec. XVI), fabricau rachiu în cantități industriale <sup>53</sup>.

Deși de foarte veche tradiție, pomicultura nu are valoarea sectoarelor de cultură anterioare. Livezile, cu numirea specială a nucilor, sînt pomenite de hrisovul dat Voditei în 1374. Altminteri topicul «Cozia»

42. Șt. Olteanu, *Aspecte ale dezvoltării agriculturii pe teritoriul Moldovei și Țării Românești în secolele X—XIV*, «Terra Nostra», 2 (1971), p. 31—44.

43. V. Costăchel, în *Viața feudală...*, p. 290—291; Dinu Giurescu, *Relații economice ale Țării Românești cu țăările Peninsulei Balcanice din sec. XIV pînă la mijlocul sec. XVI*, extras din Rsl, 11 (1965). *Istorie*, p. 167 ș.u.

44. M M, IV, 209 etc.; Manafes, *Τοπικά*, p. 123; Konidares, *Δίχαιον*, p. 41—42.

45. J. Leroy, *La conversion de saint Athanase l'Athonite à l'idéal cénobitique et l'influence studite*, în «Millénaire» I, p. 116, n. 88.

46. V. Costăchel, *op. cit.*, p. 290—291.

47. P. Lemerle, *Etudes*, p. 153; Konidares, *Δίχαιον*, p. 209, n. 5.

48. V. Costăchel, *op. cit.*, p. 293. 49. Ostrogorsky, *Féodalité*, p. 302.

50. D R H, A I, p. 342. 51. Dinu Giurescu, *Țara Românească...*, p. 59.

52. Pentru vii: M M, IV, 209 etc.; Manafes, *Τοπικά*, p. 123.

53. Meyer, *Haupturkunden*, p. 216.



are în limba pecenegu-cumană sensul de nucet. Nuceturi numeroase erau în întreaga țară. Două mănăstiri «bătrîne» din Ungrovlahia s-au chemat Nucet: una în județul Dimbovița, alta pe valea Oltului care — spre a se evita confuzia — se va numi Cozia<sup>54</sup>. În Imperiul bizantin, măslinul avea o răspîndire deosebită<sup>55</sup>.

O altă ocupație rentabilă era morăritul. Trei mori din Baia le deținea mănăstirea Moldovița în două cu Mănăstirea Neamțu. În 1473 Ștefan cel Mare donează Putnei «morile noastre proprii din Tîrgul Siretului»<sup>56</sup>. La fel, stăpînesc mori mănăstirile muntene Bolintin, Snagov, Cricov, Govora, Cozia ș.a. Că morile aduceau un beneficiu substanțial, se vede și din grija unor călugări de a le avea și înmulți. În 1429 se confirmau Tîsmanei niște mori făcute de «popa» Agaton cu munca «fraților săi»<sup>57</sup>. Sarcina satelor atîrnătoare de mănăstire era de a le îngriji, repara și păzi. Și la Bizanț găsim nenumărate mori<sup>58</sup>.

Cea mai veche mențiune asupra a ceea ce hrisovul din 1443 numește «piua de bătut sumane», se referă la mănăstirea Moldovița (piua însă era la Baia)<sup>59</sup>. Același document amintește și de o «stupă care bate postavul», adică dîrstă sau piuă. Întărînd la 1448, mănăstirii Probota stăpînirea asupra satelor Ciulînești, Bereșteni și Roșca, domnitorul Moldovei stabilea: «și oricîți cojocari sunt în aceste sate sau orice meșteri, să fie întreg acest venit al mănăstirii»<sup>60</sup>. La mănăstirea constantinopolitană Studios, munca era mai ales meșteșugărească<sup>61</sup>.

Posesoare a numeroase sate aducătoare de produse, mănăstirile participau la comerț, oarecum avantajate prin privilegiile obținute de la domni<sup>62</sup>. Negoț la scară largă făcea, la finele secolului XVI, mănăstirea Sf. Troiță din București (viitoarea Radu Vodă) ce deținea peste 20 prăvălii în oraș, cum tot acolo era stăpînă, în 1585—1586, mănăstirea Simopetra peste 7 prăvălii. Mănăstirea Stănești, în 1593, poseda la Craiova 6 prăvălii. Este explicabilă acum zidirea unor mănăstiri la oraș ca Sf. Troiță, Plumbuita (București) sau Galata (Iași). Spre a fi mai aproape de piața de desfacere, monahii se instalează în orașe unde își vînd surplusul, achiziționează case, terenuri etc.<sup>63</sup>. La Bizanț, Manuil Comnenul regretă că s-au ridicat mănăstiri prea aproape de Constantinopol, expunînd pe călugări unor pericole ca pe Ulise la vremea sa. Eustație, arhiepiscopul Tesalonicului din același veac (XII) are cuvinte aspre pentru apucăturile necălugărești ale călugărilor (îmbogățire nemăsurată, cai, vînătoare, ig-

54. D. Giurescu, *Țara Românească...*, p. 59—61 (cu trimiteri); C. C. Giurescu, *Istoria pădurii românești din cele mai vechi timpuri pînă astăzi*, București, 1975, p. 27.

55. M.M, IV, 75 etc.

56. C. C. Giurescu, *Tîrguri sau orașe și cetăți moldovene din sec. X pînă la mijlocul sec. XVI*, Buc., 1967, p. 103; I. M. Ștefan, Edmond Nicolau, *Scurtă istorie a creației științifice și tehnice românești*, București 1981, p. 31, 33, 43.

57. D R H, B I, nr. 64.

58. Manafes, *Τοπιζά*, p. 123.

59. D R H, A I, nr. 242.

60. *Ibid.*, nr. 277.

61. J. Leroy, op. cit., p. 116, n. 88; *La vie quotidienne du moine studite*, în «*Irénikon*», 27 (1954), p. 35 ș.u.

62. D R H, B I, nr. 30, 106 etc.; D. C. Giurescu, op. cit., p. 149 ș.u. (cu exemple).

63. V. și Val. Georgescu, *Observații asupra structurii juridice a proprietății orășenești în Țara Românească și în Moldova (1711—1931)*, în «*Studii. Revistă de istorie*», extras, 26 (1973) p. 263 (cu bibliografie).

noranță, desconsiderarea propriilor biblioteci, buna exploatare a pământului în dauna cultivării sufletului...) <sup>64</sup>.

Asupra dimensiunii activității comerciale a filialelor mănăstirești în oraș, o dovadă concludentă oferă hrisovul din 1342, pentru călugărul Nifon din Lavra (Athos). Din imobilele acesteia făceau parte în Capitală 20 de zărăfii, 4 prăvălii de ulei, 4 băcării, odăi-ateliere etc. <sup>65</sup>. Ostrogorsky observă că această creștere a economiei monastice pe la mijlocul secolului XIV s-a întrerupt brusc, iar decăderea economică a imperiului cuprinde și mănăstirile <sup>66</sup>.

Din cauza exagerărilor, în 1626—1627, Miron Barnovschi și ierarhii moldoveni nu mai îngăduie călugărilor a avea ceva personal «nici cal, nici stup, nici altu dobitoc, nimică, nici arături...», cu excepția hainelor proprii și a uneltelor de muncă. Li se interzice monahilor și comerțul. Întreaga obște va trăi în chinovie <sup>67</sup>. Iată o mostră de «exagerări». Cercetînd catastiful Galatei din 1588, însemnat de mîna lui Petru Șchiopul <sup>68</sup>, constatăm că mănăstirea avea 16 sate, 21 mori, 6 pive, 2 vîltori, 3 heleșteie, 1 pod, mai multe fâlci de vie, 484 stupi, 191 boi, vaci și viței, 101 cai, 140 porci, 1128 oi etc. Examinînd și tipicele sau catastihurile bizantine, descoperim un inventar și mai bogat: insule, corăbii, palate, turnuri, ca și alte imobile, metochia, mori, ogoare, podgorii, animale, mobilier, odăjdii, moaște, cărți, odoare ș.a. ce se regăsesc — în mare parte — și la noi în cantități variabile <sup>69</sup>.

Firește, munca manuală la călugări nu este de condamnat cînd se face din trei rațiuni: a evita trîndăvia, a împlini penitența (corporală), a ajuta aproapele prin milostenii <sup>70</sup>. Sf. Vasile a recomandat și munca fizică, admițînd meseriile de cizmar, zidar, tîmplar, arămar, agricultor ș.a. <sup>71</sup>. Scrierile sale se aflau în mănăstirile românești. Mănăstirea Vodița a început cu «munca lui Nicodim și a fraților» <sup>72</sup>. Tot cu munca «fraților», în 1429, egumenul Tismanei a făcut miște mori <sup>73</sup>. Remarcile formulate recent asu-

64. P. G., CXXXV, 729—910.

65. Dölger, *Regesten*, 2885; Werner, *op. cit.*, p. 95. Pentru organizarea și exploatarea domeniului monastic, V. Costăchel, în *Viața feudală...*, p. 290, 296—297.

66. *Radolivo selo Svetogorskog manastira Ivirona*, în «Zbornik», 7 (1961), p. 69. 67. D R H, A XIX, nr. 121.

68. Reprodus acum în urmă în «Documente și însemnări românești din secolul al XVI-lea», text stabilit de G. Chivu, M. Georgescu ș.a., București, 1979, p. 163 ș.u.

69. Manafes, *Τοπικά*, p. 122—123; M M, VI, 25, 44 etc.; Dölger, *Regesten*, 1150; etc. (donații pentru Christodulos); P G, CXXXIII, 729 B—C (anul 1158).

70. P. Miguel, *Le travail manuel chez les moines*, Lettre de Ligugé, 182 (1977), p. 3—14; H. B. de Warren, *Le travail manuel chez les moines à travers les âges*, în «La vie spirituelle, ascétique et mystique», 52 (1937), p. 80—123; Savramis, *op. cit.*, p. 39 ș.u.; G. Kaiser, *Theology of Work*, Westminster, Maryland 1966; H. J. Magoulias, *Trades and Crafts in the Sixth and Seventh Centuries as Viewed in the Lives of the Saints*, Bsl., 36 (1976), p. 11—35: tencuitori, constructori, cărămidari, dulgheri, muncitori, țesători etc. V. și Konidares, *Δίχαρον*, p. 50—54.

71. P G, XXXI, 1017 A—C; Dmitrievsky, *Typika*, p. 640, 749; Každan, *op. cit.*, p. 53; Manafes, *Τοπικά*, p. 73. 72. D R H, B I, nr. 6. 73. *Ibid.*, nr. 64.



pra muncii manuale la Bizanț în sec. XI—XIV, în mare, sînt valabile și pentru mănăstirile românești. Activitățile manuale s-au bucurat de o atenție limitată, fiind legate mai mult de lucrări ce nu reclamau o prea mare specializare și care priveau nevoile cotidiene ale monahilor<sup>74</sup>. Și totuși anumiți călugări aveau unele preocupări de natură superioară: confecționarea manuscriselor, zugrăvirea bisericilor ș.a. Vodița a fost pictată de unii «frați» de-ai lui Nicodim<sup>75</sup> etc.

Cîteva concluzii se impun de la sine. În cele două Țări române, proprietățile mănăstirilor au fost în general ocrotite, fiind secularizate tîrziu (1863), în timp ce declinul Imperiului bizantin a atras după sine diminuarea și instabilitatea patrimoniului călugăresc care atinsese punctul maxim la cumpăna secolelor XIII—XIV. La această sporire puternică a proprietății monastice au colaborat privilegiile (*δικαιώματα*), degrevările (*κουφισμοί, συμπαθείαι*), ca și destinarea impozitelor, a dărilor, în profitul mănăstirilor. O secularizare afectase posesiunile mănăstirilor bizantine în proporție de 1/2, la finele secolului XIV.

Și în Principate și la Bizanț, activitățile economice depuse de așezămintele monahale și de oamenii dependenți sînt foarte diversificate; în linii mari se aseamănă, ca și sistemul economiei mixte, parte în natură și parte monetară (ultima, cu întîrziere la români).

74. T. Teoteoi, *Remarques sur le travail manuel à Byzance au XIV-e siècle*, în E B P B, p. 74; Șt. Lupșa, *Clerici români meșteșugari*, S T, 2 (1950), p. 595; Konidares, *Δίχαιον*, p. 50.

75. D R H, B, t. I, nr. 6.

## CAPITOLUL VI

### AȘEZĂMINTELE MONASTICE ȘI CATEGORIILE SOCIALE. ASISTENȚA SOCIO-MEDICALĂ

Marii feudali din Principate ori din Imperiul bizantin, între care mănăstirile, posedau și o «avere vie»: oamenii aserviți. Dacă este autentic hrisovul lui Vasile II Bulgaroctonul (1020) ce amintea castrul episcopiei Timiș din Banat cu cei 15 pareci<sup>1</sup>, înseamnă că existența oamenilor neprivilegiați — în serviciul Bisericii, în nordul Dunării — este certificată nu numai de știrea în limba latină că o treime de mureșeni datorau unele munci mănăstirii Morisena de la începutul aceluiași veac.

Numele obișnuit al țăranilor dependenți în documentele Moldovei și Țării Românești este acela de *vecini* (și *rumâni* — în Muntenia — din a doua jumătate a secolului XVI)<sup>2</sup>. Rar pentru această categorie socială se utilizează termenii: *liudi*<sup>3</sup>, *horani*, *seleani*, *siraci*, *siromahi*<sup>4</sup>. În 1594 Mihai Viteazul înlărește mănăstirii Blagoveștenia de lângă Buzău, satul Rătunda (250 stînjeni)<sup>5</sup>. Se arată că cei 250 st. au fost cumpărați mai demult de niște «vecini»<sup>6</sup> care «au ținut această ocină tot în pace și fără ceartă, pînă ce i-a ajuns vreme de nevoie și de sărăcie; au fost cotropiți de dăjdi și de biruri mari, îngreuiți de năpăști». Și au venit în fața lui Mihai și a divanului și au vîndut cei 250 stînjeni dregătorului domnesc jupan Andronic vistierul (125 st. cu 6875 aspri), «iar ceilalți 125 stînjeni, Radul și Ioan și Stan cu toată ceata lor, ei i-au dat și i-au închinat de a lor bunăvoie din divanul domniei mele mai sus-zisului dregător. Iar la aceasta — continuă Mihai Viteazul i-am întrebat pe ei toți, dacă nu cumva închină acea ocină din pricina vreunei frici și sile; astfel cînd va fi peste cîteva zile, iar ei să se întoarcă și să spună că au închinat de nevoie. Iar ei toți au mărturisit înaintea domniei mele că

1. Vezi n. 100 de la cap. I.

2. Șt. Ștefănescu, *Considerații asupra termenilor «vlah» și «rumân» pe baza documentelor interne ale Țării Românești din veac. XIV—XVII*, în S M I M, 4 (1960), p. 67 ș.u. În actele moldovene, termenul *vecin* s-a folosit de la mijlocul sec. XVI.

3. V. și M. Andreev, *Vatopedskata...*, p. 80.

4. Șt. Ștefănescu, în *Istoria poporului român* (sub red. acad. A. Oțetea), București, 1972, p. 193; Val. Georgescu, *Bizanțul*, p. 61.

5. D R H, B, t. XI, p. 70—72 (nr. 52).

6. Între care și «popa Stoia». A se vedea și A. Sacerdoțeanu, *Eliberarea preoților din «rumânie» în secolul al XVII-lea în Țara Românească*, B O R, 86 (1968), p. 1392—1400. La Dieta din iulie 1600 (Alba-Iulia), la intervenția lui Mihai Viteazul, s-a decis ca «preoții români să fie scutiți pretutindeni de serviciile iobăgesti» (Șt. Metes, *Emigrări românești...*, p. 81). Și la Bizanț, întîlnim pareci între clerici (M M, IV, p. 41 ș.u.).

nu au altă silă în afară de dăjdi și în satul lor ei au 7 biruri, de plătesc năpăști. Însă acești oameni, ei încă sînt cotropiți și îngreuiți cu birurile lor și nu pot ei să ducă dăjdiile și birurile cu cneji, ci vor să fie «vecini», cum au fost și dinainte<sup>7</sup>. Iar la aceasta, domnia mea pentru multă, dreaptă și credincioasă slujbă care mi-a slujit domniei mele jupan Andronic vistierul, iar domnia mea i-am scăzut cîte biruri au fost biruri mari; i-am așezat pe toți să plătească cu săracii care sînt la cei fără de nimic (la Bizanț: πένητες, ἀπτήμονες)<sup>8</sup> (...) Însă am socotit domnia mea cîte biruri și năpăști le-am scăzut domnia mea dintr-un an, cîte sînt; deci s-au aflat ușurați într-un an cu mai mult de 10.000 aspri». Iar vistierul a donat ocina, mănăstirii.

Și actul de față — reprodus în extenso — ca și alte documente demonstrează că *rumânirea* a trecut prin cîteva stadii. De la constituirea Țării Românești, bunăoară, se disting:

— o primă fază care durează pînă spre sfîrșitul veacului XV, cînd dreptul de strămutare este îngrădit prin achitarea «găleții de ieșire»<sup>9</sup>;

— a doua etapă se sfîrșește cu «legătura» lui Mihai (legarea de glie a țăranului, la Bizanț cu deosebire în sec. XIV);

— urmează perioada înaintării servajului spre cvasirobie; C. Mavrocordat a înlocuit «vecinia» sau «rumânia» cu clăcășia și a făcut să dispară terminologia *rumân-vecin*. A încetat asimilarea cu robii, dar clăcășia era tot dependență (atenuată) și reală și personală<sup>10</sup>. De notat că statutul de «vecini» sau «rumâni», ca și la Bizanț, era ereditar<sup>11</sup>.

Astăzi este stabilit că «vecinului» român îi corespunde «parecul» bizantin. «Vecinul» (sau «rumânul») însă nu avea în secolele XVI—XVII și chiar în XVIII, situația foarte grea a iobagului transilvănean contemporan și în genere, a șerbului din Apus<sup>12</sup>. Conscriptia din 1526 nu indică totuși decît un număr relativ mic de iobagi, de care dispuneau călugării catolici din Remetea (5 gospodării) sau cei din Peri (4 gospodării)<sup>13</sup>. Pe lîngă destule obligații, se rînduiau, consolidate prin tradiție, și anumite drepturi ale «rumânilor». Casa zidită de ei, via și livada sădite tot de ei, porțiunea defrișată din pădure le aparțineau în întregime, putînd să le vîndă ori să le transmită. Dar așezarea rumânului într-alt sat nu însemna eliberarea lui din rumânie. Emanciparea era cu puțință cînd țăranul dependent avea posibilitatea de a cumpăra de la stăpîn pămîntul din care se hrănea. Oricum, eliberările au fost extrem de rare comparativ cu fenomenul invers al aservirii<sup>14</sup>. Ioan, unul din ctitorii Pantocratorului

7. Un alt caz din 1599 (D R H, B XI, p. 461—462), cînd un sat de lîngă Olteș se vinde în rumânie pentru 32 000 aspri, iar domnul îl oferă mănăstirii Ostrov.

8. Ostrogorsky, *Féodalité*, p. 305.

9. D R H, B XI, nr. 281; G. Ivănescu, *Istoria limbii române*, p. 542—543.

10. Val. Georgescu, *Bizanțul*, p. 188—189; Șt. Ștefănescu, Recenzie la Fl. Constantin, *Relațiile agrare din Țara Românească în secolul al XVIII-lea*, București, 1972, în S M I M, 7 (1974), p. 380—381; Țara Românească — 1746, Moldova — 1749; Acad. D. Prodan, *Desființarea șerbiei în Transilvania*, *ibid.*, p. 9; Ardeal — 1785, servitute personală introdusă la 1514.

11. Val Georgescu, *Bizanțul*, p. 189.

12. G. Ivănescu, *op. cit.*, p. 383.

13. P. Binder, *Contribuții la studiul dezvoltării feudalismului în Maramureș și în nordul Transilvaniei*, în «Studii și articole de istorie», 10 (1967), p. 61.

14. Dinu Giurescu, *Țara Românească...*, p. 252.

de la Athos, prin testament (1384) pune sub protecția mănăstirii oamenii ce locuiesc pe pământurile sale, asigurându-le dreptul de liberă plecare<sup>15</sup>. E vorba de cazuri izolate.

De asemenea «parecul» bizantin a fost privit ca o persoană liberă având drepturi civile<sup>16</sup>. El încheia contracte, îndeplinea funcția de maritor, se căsătorea fără consimțământul cuiva, cumpăra și dăruia proprietăți. Parecii (πάροικοι) însă nu se bucurau de o libertate nelimitată în dispunerea propriilor bunuri care, cert, erau o proprietate ereditară. Libertatea individuală a «parecului» era real mărginită prin dependența sa fiscală și alte obligații ce-l angajau față de stăpîn, și această legătură puternică îi îngredea natural latitudinea în folosirea bunurilor sale<sup>17</sup>.

Relativ la dăruirea de «pareci» în secolele XI—XIV<sup>18</sup>, trebuie vorbit deci despre libertatea personală a «parecului». Într-un testament din 1385 găsim φυσικοι πάροικοι; expresia desigur are sens fiscal, parecii în cauză fiind stabiliți într-o localitate anume, erau legați de ea. Unele dificultăți prezintă testamentul din 1270 din actele Mănăstirii Xeropotamu. Mihail Paraskevas va fi făcut liber cu familia sa și o treime din pămînt, pentru care el avea de achitat mănăstirii doar o restanță. Starea de parec (παροικία) trebuia s-o accepte fratele său. Pasajul poate fi interpretat că Paraskevas ca neliber avea paroikia. G. Weis crede că liber înseamnă aici «liber de obligațiile de dare uzuale ale parecului»<sup>19</sup>. Fragmentul acesta elimină apoi încercarea de a descoperi în parecii neliberi pe problematicii δουλοπάροικοι, δουλοτοπάροικοι, δουλευται. Weis vede în δουλοπάροικοι pareci «care în termenul arendării pămîntului sînt obligați la prestarea de servicii»<sup>20</sup>. Ei sînt deseori înșirați alături de ἀτελεῖς πάροικοι, adică pareci care nu plătesc impozite, de vreme ce nu posedă nici un teren. Mai ușor sînt de definit δουλευται, numiți separat de pareci. Combinarea μισθοι δουλευται într-un document din 1221 pare să ne lămurească. Δουλευται sînt lucrătorii cu plată, identici cu cei fără pămînt, personal însă vagabonzii liberi (ἐλεύθεροι), care nu erau înșcriși în nici un cadastru fiscal; în actele Lavrei, δουλευτής = muncitor<sup>21</sup>. Aici se oprește investigația lui G. Weis, după dînsul termenii προσκαθησθαι și ἐποικος reclamînd cercetări noi<sup>22</sup>. Cît privește pe epoikoi, ei sînt proprietari liberi prin opoziție cu paroikoi<sup>23</sup>. Iar proskathemenoi sînt «elevterii» instalați pe domeniile unei mănăstiri sau ale unui proprietar laic devenind «locuitorii» lor; acești proskatimeni se transformau la sfîrșit în pareci<sup>24</sup>. Folosit singur, termenul poate desemna orice arendaș<sup>25</sup>.

15. *Actes du Pantocrator*, nr. 6 (ed. Petit).

16. Ostrogorsky, *Féodalité*, p. 325; idem, *Quelques problèmes d'histoire de la paysannerie byzantine*, Bruxelles 1956, p. 42, 72—74.

17. Idem, *Féodalité*, p. 325.  
18. Folosim, în continuare, comunicarea lui G. Weiss, *Formen von Unfreiheit in Byzanz im 14. Jahrhundert*, în «Actes XIV CIEB, II, p. 291—295.

19. *Ibid.*, p. 294.  
20. Dar găsim la Athos și dulopareci valahi, pe vremea lui Alexie Comnenul (1081—1118) (Meyer, *Haupturkunden*, p. 163 ș.u.), păstori vlahi ca cei din 1184 (Dölger, *Regesten*, 1409) care plăteau taxe Lavrei athonite.

21. Weiss, *op. cit.*, p. 294.

22. *Ibid.*, p. 295; Konidares, *Δίκαιον*, p. 186 ș.u.

23. P. Lemerle, *Le monde de Byzance*, cap. XVIII, p. 288.

24. A. Guillou, *Les archives de Saint-Jean-Prodrôme sur le mont Ménécée*, Paris, 1955, nr. 19, 35.

25. N. Svoronos, *Etudes sur l'administration intérieure, la société et l'économie de l'Empire Byzantin*, Londra (V.R.), 1973, cap. II, p. 327.



Marea exploatare ocupa un loc anemic în economia rurală bizantină care se baza pe mica exploatare familială. Acest rezultat este confirmat de micul număr de corvezi cerut parecilor : 7, 12 sau 24 zile pe an<sup>26</sup>, în timp ce media corvezilor în Occident atingea 3 zile pe săptămână, fie 150 pe an. La Bizanț avem cazuri cînd parecii se achitau de corvoada lor plătind o sumă fixă de bani. Ultimele cercetări de la noi asupra rezervei feudale par să adeverească nu o afirmare a ei chiar din veacurile XV—XVI, cum s-a susținut inițial, ci o dezvoltare tardivă, într-o conjunctură economică necunoscută Bizanțului<sup>27</sup>. «Redusul număr de zile de clacă pînă către reformele lui Constantin Mavrocordat este bine cunoscut, și dacă după reforme începe goana boierilor după zile de clacă, în perioada de trecere la capitalism și de acumulare primitivă de capital, numărul zilelor trece de la 6 la 12, menținîndu-se la această cifră în Țara Românească, unde nu poate trece la 24, iar în Moldova se ajunge și la 36»<sup>28</sup>.

Pentru Bizanț s-a remarcat enorma diferență între pămîntul aparținînd proprietarului (mănăstirii) și cel al parecilor. La 1300, Hilandarul avea un domeniu cu o suprafață de 5 ori mai mare decît ceea ce posedau țărani. În 1301 mănăstirea Ivron stăpînea peste 22 000 modii (1 modios = 1/12 ha) de pămînt *endiastiktos*, adică divizat în *stichoi*; pămîntul neîmpărțit în *stichoi* era denumit *adiastiktos*<sup>29</sup>. Repartiția parecilor pe parcele se asemăna cu cea a colonatului. Parecii nu erau numai obligați să muncească pămîntul domeniului de care aparțineau, ei aveau și un oarecare drept de *stichos* (parcelă). Această «obligație» a marelui proprietar servea tot intereselor sale: atribuirea de parcele parecilor era mult mai profitabilă decît arenda totală sau parțială, concedată țărănilor independenți<sup>30</sup>. Numărul familiilor de pareci depinzînd de mănăstire era suficient pentru a cultiva toate domeniile sale. Nu mai rămînea nimic spre a constitui o rezervă supusă culturii directe. Și totuși un teren nedivizat de-al mănăstirii se cultiva direct cu ajutorul corvezilor parecilor. Mănăstirea avea încă o serie de parcele mici și medii, și de vii, care erau sigur date în arendă țărănilor liberi. Această rezervă nu subzistă mult: peste cîțiva ani era parcelată<sup>31</sup>.

Așadar, renta feudală consta în efectuarea de munci și într-o serie de dări, cum reiese și din porunca lui Mircea cel Bătrîn dată satelor Tismanei în 1407: «să fiți în supunere despre toate slujbele și dăjdiile»<sup>32</sup>. Pentru unele prestații și dijme de la români (act din 1417—1418, Țara Românească)<sup>33</sup> găsim echivalente grecești: datul oilor (oierit) — *προβατονόμιον*, al porcilor (gorștina) — *χοιρονόμιον*, al stupilor (stupăritul) — *μελισσονόμιον*, darea de găleți (găletăritul, jîtăritul, ciblăritul

26. *Ibid.*, p. 333; V. A. Smetanin, *O statute nekotoryh kategorij parikov v pozdnij Vizantij*, în V.V., 33 (1972), p. 9. Pentru sîrbi (2 zile săptămînal), *Ostrogorsky, Immunité*, p. 367. 27. Svoronos, *op. cit.*, p. 333; Val. Georgescu, *Bizanțul*, p. 193.

28. V. Georgescu, *ibid.*

29. Svoronos, *op. cit.*, p. 300 ș.u.; *Ostrogorsky, Féodalité*, p. 297; v. și D. Angelov, *Agrarnite otnošenija v Severna i Sredna Makedonija prez XIV v*, Sofia, 1958, p. 37 ș.u. Nucleul organizației cadastrale este *stichos* ce cuprinde: numele contribuabilului (*τελεστής*), obiectul de impunere (*στάσις* — exploatarea agricolă familială) și impozitul (*τέλος*).

30. Svoronos, *op. cit.*, p. 331.

31. *Ibid.*, p. 300.

32. D. R. H., BI, nr. 33.

33. *Ibid.*, nr. 39.

sau ilișul) — σιταρχία (ζεογαρατίκιον?)<sup>34</sup>, de gloabe — ἀερικόν, vină-riciul — οινάριον, tăierea de copaci — ξυλάχυρον, engarii — ἀγγαρῆται (la sîrbi, *engarije*), viglu — βιγλιατικόν (la sîrbi și *strazarina*)<sup>35</sup>. O obligație dificilă pentru țărani aserviți din Țara Românească era aceea de «conace», adică găzduirea dregătorilor și trimișilor stăpînirii, însărcinați cu diverse misiuni prin țară. Obligație asemănătoare aveau și țărani dependenti bulgari: *mitata* (de proveniență bizantină: μητάτον), care însă nu se găsește în documentele noastre<sup>36</sup>. Alte sarcini constau în participarea la oaste care rareori era exceptată. Birul și «oastea» erau îndatoriri curente, de utilitate publică. Un hrisov sîrbesc din 1348 ne dezvăluie că parecii erau înrolați în armată<sup>37</sup>. Și documentele bizantine cuprind această referință<sup>38</sup>. Pentru paza unor porțiuni de graniță, mai puțin amenințate, în schimbul unor scutiri sau reduceri de datorii, țărani vecini și chiar monahii mănăstirilor românești aflate în apropiere, erau «scriși» cu straja<sup>39</sup>.

Un fenomen tipic al economiei feudale bizantine îl constituie mișcarea accentuată a populației agrare în ultimele secole ale Bizanțului. *Elevterii* formau cea mai săracă și cea mai mobilă categorie a țăranimii bizantine<sup>40</sup>. Ei reprezintă un element calicic, instabil, de aceea se mai numesc ξένοι, πτωχοί. Neposedînd nimic, nu sînt înscriși în listele de impozabili, nici în praktika. Ca «necunoscuți fiscalului» (τῷ δημοσίῳ ἀνεπίγνωστοί), acești așa-ziși oameni liberi au ieșit din mediul serv, în majoritatea cazurilor nefiind decît vechi pareci care au reușit să fugă fără urmă. Deci libertatea lor nu înseamnă decît o eliberare provizorie de orice răspundere fiscală, ei neavînd vreo proprietate și un domiciliu permanent<sup>41</sup>. Această mobilitate datorată situației anevoioase a țăranilor, războaielor și altor vicisitudini, era încă încurajată de proprietarii funciari care încercau să-i atragă pe domeniile lor, deși respectivii țărani aparțineau altora. Neavînd drept de deplasare, țăranii o făceau profitînd de lupta pentru mîna de lucru. Dar adevărații învingători erau tot puternicii zilei. Ei absorbeau țăranimea liberă care scăpăta, de asemenea pe țăranii aserviți. Din 1320 pînă în 1338, numărul țăranilor așezați pe metohiile mănăstirii Xenofon a crescut de la 33 gospodării la 55. Praktikonul din 1338 cuprinde doar o duzină de țărani înregistrați în 1318 și 1320, ceilalți au dispărut. Faptul că, fără să reclame situația apro-

34. Dölger (*Byz. Dipl.*, p. 309 și 311) pune semnul egalității între cele două impozite, însă ele apar și diferențiat ca în hrisovul lui Andronic II din 1294 (P. Lemerle, *Un chrysobulle d'Andronic II Paléologue pour le monastère de Karakala*, în «Le monde de Byzance», cap. XVIII, p. 432).

35. Soloviev-Mošin, *Grčke povelje*, p. 80 și 452. Exemplele se pot ușor înmulți: lucru la cetate (Moldova și Țara Românească) — καστροκτισία, sau la poduri (Țara Românească, 1498) — γεφύρωσις, brodina (vamă de trecere a vadului: Moldova) — διαβατόν (la sîrbi, *brodarina*), plocon (Țara Românească) — κανίσκιον, cămănărit (ambele țări) — κηρίου παροχή, cășărit — τυρίου παροχή etc.

36. Val. Georgescu, *Bizanțul*, p. 69.

37. Soloviev-Mošin, *Grčke povelje*, nr. 21. Și rumânii sau vecinii participau la oaste.

38. Dölger, *Regesten*, 2875 etc.

39. Grigoraș, *Instituții feudale din Moldova...*, p. 302. De adăugat că unele mănăstiri românești și bizantine, ca și altele europene, erau fortificate avînd rosturi de apărare.

40. Ostrogorsky, *Féodalité*, p. 327.

41. Vezi și D. Jacoby, *Une classe fiscale à Byzance et en Roumanie latine: les inconnus du fisc, éleuthères ou étrangers*, în «Actes», XIV, CIEB, II, p. 152.

ximativ mai bună a înaintașilor, țărani veneau în număr sporit să înlocuiască pe vechii muncitori plecați, este fără îndoială un semn al mizeriei extreme, suportată de țărănimea bizantină în această perioadă<sup>42</sup>.

În paralelă cu apăsarea economică și extraeconomică a țăranilor îndeosebi a celor fără pământ, a mers și tendința spre legarea de glie. Trebuie relevat că expresia *τελεία παροικία*, ce se întâlnește în veacul XIV, indică aceasta. În sudul Macedoniei, 1/3 din toți țărani de pe moșiile mănăstirilor erau lipsiți de pământ<sup>43</sup>. Înrautățirea generală a stării țărâniei se datorește înaintării violente și ilegale a marilor proprietari de pământ și a înalților funcționari<sup>44</sup>; pauperizarea continuă nu e un fenomen izolat<sup>45</sup>. Dimpotrivă, în Țara Românească, procesul legării de glie era în curs în secolele XIII—XIV, fără a cunoaște formele agravante din sec. XVI<sup>46</sup>, sau «contradicțiile sociale puternice care înlesniseră cucerirea Peninsulei Balcanice de către turci»<sup>47</sup>.

În măsură mai mare decât la Bizanț, de scutiri depline se bucurau la început cei ce populau *sloboziile*<sup>48</sup>. Etimologic, slavonescul *срѡбѡдѡ* înseamnă slobozie, libertate, scutire. Domnitorii — și împărații — ofereau o serie de reduceri parțiale sau totale, pe anumite răstimpuri, locuitorilor ce voiau să întemeieze noi sate, ca și celor ce se stabileau în satele depopulate. În 1438, Iliș și Ștefan ai Moldovei au hotărât ca locuitorii ce se vor așeza pe un teren «pustiu» donat mănăstirii Probota, pentru a fonda un sat, să fie scutiți de strajă, zeciuială și alte îndatoriri fiscale<sup>49</sup>. În 1495, Radu cel Mare împuternicește mănăstirea Snagov să-și aducă vecini pe o moșie de-a sa, scutindu-i timp de 4 ani de orice dare sau slujbă, cu excepția oastei mari<sup>50</sup>. În 1453 se dă voie mănăstirii lui Iațco «să-și așeze sat în hotarele mănăstirii, împrejurul mănăstirii» și să cheme coloniști (străini ori localnici) care «să fie slobozi să-și are și să-și semene grâu și să cosească fin în țarina târgului Suceava»<sup>51</sup>. Și la Bizanț, cum am anticipat, întilnim slobozii<sup>52</sup>.

Regimul de «slobozie» s-a născut concomitent cu satele-colonii<sup>53</sup>. Se urmărea atragerea și legarea cât mai multor coloniști de așezarea în cauză, ca și întărirea ei sub raport demografic. Însă nu toate sloboziile atestate documentar pot fi identificate cu satele de colonizare. Așa un hrisov din 1458<sup>54</sup> a dat slobozie unui sat mănăstiresc; acesta nu e sat

42. Pentru toate aceste date, Ostrogorsky, *Féodalité*, p. 151, 330, 338, 341—342.

43. Werner, *op. cit.*, p. 96.

44. *Ibidem*.

45. *Ibid.*, p. 96—97.

46. D. Angelov și Șt. Ștefănescu, *Trăsături comune și deosebiri în dezvoltarea social-economică a Bulgariei și Țării Românești în secolele XIII—XIV*, în vol. «Relații româno-bulgare de-a lungul veacurilor», I, București, 1971, p. 92.

47. *Ibid.*, p. 94. Despre abuzurile feudalilor în Transilvania, Șt. Pascu, *Voievodatul Transilvaniei*, I, p. 448 ș.u.; despre unele revolte populare în sec. XVII—XVIII în cele două țări române, vezi M. Popescu-Spineni, *Procesul mănăstirilor închinat*, București, 1936.

48. Matei Vlad, *Colonizarea rurală în Țara Românească și Moldova (secolele XV—XVIII)*, București, 1973, și recenzia semnată de Șt. Ștefănescu, *SMIM*, 7 (1974), p. 377—379.

49. DRH, A I, nr. 187.

50. DRH, B I, nr. 255.

51. DRH, A II, nr. 28.

52. Ostrogorsky, *Quelques problèmes d'histoire de la féodalité byzantine*, p. 25 ș.u.; idem, *Immunité*, p. 177.

53. A se vedea și M. Vlad, *Asemănări și deosebiri între «sloboziile» și satele de colonizare din Țara Românească și Moldova*, în «Studii», 25 (1972), p. 137 ș.u.

54. DRH, A II, nr. 74.

de colonizare, întrucît lipsesc indicii c-ar fi fost întemeiat cu elemente aduse din alte părți. Sloboziiile nu pot fi recunoscute deci totdeauna ca sate-colonii. Multe erau sate normale de pămînteni, dar numite slobozii deoarece prin statutul lor se apropiau de satele de colonizare. Diferența de căpetenie dintre cele două forme rezidă în aceea că sloboziiile existau deja ca sate, poate chiar de secole, pe cînd cele de colonie se creau spontan la inițiativa domniei<sup>55</sup>. O deosebire majoră se constată în privitynța politicii de colonizare de mare anvergură, practicată de unii împărați bizantini, deseori fără intermediul mănăstirii<sup>56</sup>.

O ultimă categorie, periferică, o formau robii care puteau fi vînduți, cumpărați, donați sau moșteniți. Originea lor indiană este confirmată de antropologie<sup>57</sup>. Se admite pătrunderea lor în Europa prin Iran și Imperiul bizantin, dar calea tătară nu se poate exclude pentru țigani din Principate, cu osebire pentru cei din Moldova unde sînt numiți și tătarași<sup>58</sup>. În 1385, sînt întăriți Tismanei «țigani, 40 sălașe», donați de Vladislav I. Cozia primește de la Mircea «300 sălașe» (1388)<sup>59</sup>. Robi mai aveau ctitoriile Snagov, Glavacioc, Bistrița ș.a., ca și o seamă de boieri. Întia mențiune scrisă privind tătarii-robi din Moldova este hrisovul lui Alexandru cel Bun din 1402 prin care sînt dăruite Bistriței «patru sălașe de tătari»<sup>60</sup>. La 1428, același domn donează tot Bistriței 31 sălașe de țigani și 12 bordeie de tătari<sup>61</sup>; un sălaș se compunea din mai multe familii sau grupuri. Acești robi îndeplineau diverse meserii ori munci casnice, lucrau la cîmp sau în ocne. Întrucît orînduirea feudală s-a maturizat mai repede în sudul Dunării în secolele XIII—XIV decît în nordul ei, o mare parte din țaranii aserviți au ajuns șerbi. Munca robilor a devenit astfel inutilă. La fel dispăruse și practica din trecut ca prizonierii să fie făcuți robi; nici la Bizanț nu mai era acest obicei<sup>62</sup>. Nichita Choniates scria că sub Manuil Comnenul (sec. XII) militarii-proniarî primeau în dar și pareci care trebuiau să le lucreze pămîntul ca niște sclavi<sup>63</sup>. Economia rurală de la Bizanț, în epoca tîrzie, nu mai cunoștea munca sclavilor<sup>64</sup>. De remarcat că în comparație cu cea laică, exploatarea «mănăstirească» era mai ușoară. Și pentru că în stînga Dunării asupra țaranilor a fost mai domoală ca în dreapta fluviului, la noi nu s-au înregistrat mari răscoale (decît în Transilvania)<sup>65</sup>, ci doar forme inferioare ale

55. Pentru activitatea colonizatoare a mănăstirilor sîrbești și rusești, să se vadă bibliografia indicată de G. Ivănescu, *Istoria limbii române*, p. 446, n. 1.

56. Ostrogorsky, *Storia dell'impero bizantino*, Torino, 1972, p. 113, 145 etc.

57. François de Vaux de Foletier, *Mille ans d'histoire des Tsiganes*, Paris, 1970; N. Grigoraș, *Robia în Moldova (de la întemeierea statului pînă la mijlocul sec. XVIII)*, I—II, în «Anuarul Inst. de ist. și arheol.», 4, Iași, 1967, p. 31—79 și 5 (1968), p. 43—85; V. Costăchel, *Contribuții la istoria socială a Moldovei în sec. XIV—XVII*, în Rsl. 11 (1965), p. 155—165; D. Giurescu, *Țara Românească...*, p. 257—259.

58. La cele de mai sus, a se adăuga G. Ivănescu, *op. cit.*, p. 456; V. Costăchel, în *Viața feudală...*, p. 143—164 și 296.

59. DRH, BI, nr 7 și 9.

60. DRH, A, t. I, nr. 16.

61. *Ibid.*, nr. 75.

62. Angelov și Ștefănescu, *op. cit.*, p. 93. Sf. Teodor Studitul, de pildă, a oprit folosirea sclavilor în mănăstiri (P.G., XCIX, 1817 D; A. Gardner, *Theodor of Studium, his life and times*, Londra, 1955, reed. 1905, p. 71—72); Konidares, *Δίκαιον*, p. 185, n. 13.

63. *Historia*, Bonn, 1835, p. 273.

64. Ostrogorsky, *Feodalitē*, p. 297.

65. Șt. Pascu, *Bobilna*, București, 1964. Revoltă țărănească în Muntenia la 1524? (cf. DRH, B, t. II, nr. 223).



luptei de clasă (nesupunerea la lucru, neplata dărilor, fuga), care au avut pînă în sec. XVIII «rolul de regulator al exploatării feudale»<sup>66</sup>.

O acțiune filantropică însă nu e străină așezămintelor românești și bizantine<sup>67</sup>. De exemplu, în vremea incursiunilor tătărești din 1510 și 1513, mănăstirile moldovene au adăpostit populația fugară<sup>68</sup>. În 1374 Vladislav hotăra ca la fiecare praznic al Sfintului Antonie, hramul Voditei, «o mie de perperi din casa domniei mele (să primească mănăstirea) și să se împartă săracilor 300 de perperi»<sup>69</sup>. Deja în sec. XI au existat în Transilvania spitale mănăstirești neortodoxe: infirmerii pentru călugări sau lăcașuri de îngrijire a drumeților, bătrînilor, copiilor abandonăți. Unele mănăstiri ortodoxe vor avea, mai tîrziu, bolnițe (sec. XV și urm.)<sup>70</sup>.

Despre bolnițe s-a crezut multă vreme că ar fi fost spitale rînduite pe lîngă mănăstiri. O examinare atentă a arătat că, spre deosebire de slavi unde și azi clinicile și spitalele se numesc bolnițe, la români au fost denumite astfel numai niște anexe ale marilor mănăstiri, rezervate doar monahilor în etate și bolnavi pentru a fi ocrotiți oarecum de asprimea traiului monastic. Bolnițele au avut biserică proprie, iar în jurul ei se îngropau călugării. Mai tîrziu cînd încăperile bolnițelor s-au distrus, au rămas să se cheme «bolnițe» biserica și cimitirul monahal. Pentru călugării grav bolnavi, la mănăstirile din apropierea orașelor, se chema medicul din exterior<sup>71</sup>.

În aceste bolnițe, așadar, nu se oferea o îngrijire medicală calificată, ci una cu caracter popular, casnic. «Pare tot mai evident că bolnavii laici nu erau primiți sistematic în bolnițe. Altceva este ospitalitatea pe care orice mănăstire o acorda călătorului sau pelerinului sărac, timp de cîteva zile, pare-se totdeauna în afară de bolniță, act de caritate creștină, de omenie, nu însă unul cu caracter medical»<sup>72</sup>. Datorită conjuncturii social-economice specifice țărilor noastre «în vremea aceea», alături de marile mănăstiri nu s-au ridicat bolnițe-spitale. A contribuit la aceasta și faptul că, îndeobște, mănăstirile românești nu au constituit locuri de pelerinaj căutate de betegi din depărtări și nici n-au dispus de posibilități materiale pentru susținerea unui autentic spital monastic. Bolnița de la Simidreni, pomenită în 1523, era un adăpost al monahilor bătrîni și bolnavi. Alături era xenodochiul pentru primirea străinilor, a călătorilor<sup>73</sup>. În acest scop, Vladislav III porunca «să le fie pentru hrana fraților de la bolniță și a călătorilor din adăpostul de călători, toată cășăria, oricît se va alege din județul Pădureț...»<sup>74</sup>. Bolnițe mai

66. Angelov și Ștefănescu, *op. cit.*, p. 102.

67. Pentru Bizanț, există o documentată monografie: D. J. Constantelos, *Byzantine Philanthropy and social Welfare*, New Brunswick — New Jersey, 1968, p. 282 (despre conștiința socială a monahismului bizantin); Konidares, *Δίξαιον*, p. 246—247.

68. Gr. Ureche, *Letopisețul Țării Moldovei*, ed. P. P. Panaitescu, București, 1965, p. 141—142.

69. DRH, B I, nr. 6; cf. P. Lemerle, *Etudes*, p. 46: împărțirea de bani «fraților întru Hristos» (săracilor) la mănăstirea lui Pakourianos.

70. Colectiv de autori, *Istoria medicinei românești*, București, 1970, p. 120.

71. *Ibid.*, p. 122.

72. L. Bologa, *E necesară dezbaterea problemei bolnițelor mănăstirești?*, în MO, 21 (1969), p. 691.

73. G. Brătescu, *De la bolnița mănăstirească la spitalul civil*, ibidem, p. 692. În sec. XVII — poate și mai devreme — asistența bolnițelor a cuprins și pe unii suferinzi dintre laicii nevoiași (cf. M. Păcurariu, *op. cit.*, I, p. 549; II, 227).

74. DRH, B II, nr. 218.

erau la Bistrița (1507), distrusă și refăcută (1521—1524), la Cîmpulung și Cozia (1542—1543). La Putna în sec. XV a ființat o bolniță, nu un spital<sup>75</sup>. În orice caz, spitalele noastre de mai târziu (secolele XVII—XVIII) nu au ieșit din evoluția sau adaptarea bolnițelor, cum s-a întâmplat în restul Europei<sup>76</sup>. Bolnițe erau și la Athos<sup>77</sup> și în Serbia<sup>78</sup> și în Rusia; prima bolniță (spital) rusească a fost lângă Lavra Pecerska (Kiev), deschisă oricui<sup>79</sup>.

În Bizanț, instituțiile de binefacere erau foarte diversificate<sup>80</sup>. Xenodohiile (ξενοδοχεῖα, ξενῶνες) se crede că sînt cele mai vechi. Fără să uităm de celebra Vasiliadă (sec. IV), din secolele V și VI se înființează pe lângă mănăstiri case de oaspeți, atît în Răsărit cît și în Apus<sup>81</sup>. Uneori li se atașau cîte un ptohotrofion (pentru săraci) și gerontokomion (azil de bătrîni), cum a realizat Constantin Monomahul (1042—1055) în cadrul unei ctitorii personale. Cu xenodochion și nosokomion (pentru bolnavi) era prevăzută și mănăstirea Everghetissa. Toate aceste așezăminte, inclusiv *orfanotrofiile* (orfelinatele) și *ptohiile* (azilele de săraci), aveau o poziție reglementată canonic și juridic. *Xenodohion*-ul mai era denumit *pandohion* (canonul 22 al Sinodului VII), iar de *ptoheia* amintea încă Sinodul IV ec. (can. 8). Gr. Pakurianos (sec. XI), într-o mănăstire aproape de Stenimachos, instală de o parte un azil de bătrîni iar de alta trei xenodohii<sup>82</sup>. După Ana Comnena, la Constantinopol, se afla un orfelinat atît de mare, încît îi trebuia cuiva o zi să-l viziteze în întregime<sup>83</sup>. Tipicele de la diferite mănăstiri se referă la aceste instituții de asistență socio-medicală<sup>84</sup>.

Spitalul de la Pantocrator<sup>85</sup> al lui Ioan II Comnenul (sec. XII) era înzestrat cu 50 de paturi, distribuite în 5 săli: 10 pentru răniți, 10 pentru bolnavii de ochi, 10 pentru cei cu afecțiuni interne, 8 pentru maladii grave și 12 pentru femei; în fiecare secție cîte un pat rezervă. Serviciul medical era asigurat de 10 medici și o doctoriță, 3 chirurghi, 20 infirmieri, 6 infirmiere și mai multe ajutoare. Un profesor de medicină era atașat așezămîntului spre a forma noi cadre. Slujbele religioase erau deservite de 2 preoți și 2 citeți. Personalul inferior cuprindea: 1 farmacist, 3 subalterni, portar, brutar, bucătari etc. Vinul se dădea în cantități mici. Pa-

75. Cum scriu Dr. V. Gonța și Al. Gonța, în MMS, 39 (1963), p. 592.

76. Dr. Antonie Plămădeală, *Biserica slujitoare*, în ST, 24 (1972) p. 451—452 (cu bibliografie copioasă).

77. DRH, BII, nr. 130, 233; III, nr. 164, 178 etc.

78. Dr. G. Brătescu, dr. V. Manoliu, *Bolnițele mănăstirești de la noi și la vecini*, MO cit., p. 701—702; Slijepević, *op. cit.*, p. 225.

79. Brătescu și Manoliu, *ibid.*, p. 703.

80. Constantelos, *op. cit.*, p. 185 ș.u.; D. Savramis, *Orthodoxe Soziallehre und innerweltliche Askeze*, în «Ökumenische Rundschau», 29 (1980), p. 275—291; Konidares, *Δίχαιον*, p. 250.

81. Prof. Liviu Stan, *Instituțiile de asistență socială în Biserica veche*, în Ort., 9 (1957), p. 102—117, 262—277, cu bogată literatură.

82. Ch. Diehl, *La société byzantine à l'époque des Comnènes*, Paris, 1929, p. 55; Konidares, *Δίχαιον*, p. 250, n. 23.

83. Ana Comnena, *Ἀλεξιάς — Alexiade*, ed. B. Leib, III, Paris 1945, p. 215 ș.u. (reed. 1967).

84. K. Manafes, *Τοπικά*, p. 76.

85. Dmitrievsky, *Τυπικά*, p. 656—702. Spitalul lui Isaac Comnenul avea numai 36 paturi (tipicul ed. L. Petit, în «Izvestija russkogo arheologičeskogo Instituta v Konstantinopole», 13, 1908, p. 17—77).

cientul avea dreptul la 2 băi săptămînal sau chiar mai des, dacă îi prescria doctorul. Periodic se distribuiau bolnavilor bani și obiecte în natură. Medicii erau bine retribuiți (primeau salarii — τὰς πόγας, ca și auxiliarii), interzicîndu-li-se să exerseze meseria în exteriorul spitalului. În 1929, Ch. Diehl spunea : «Et vous voyez qu'il y a là un souci de l'hygiène, de la propreté, dans ce XII-e siècle byzantin, assez intéressant si on pense combien, en d'autres temps, par exemple à la cour du grand roi Louis XIV, on se lavait rarement !»<sup>86</sup>.

Cîteva încheieri, și la acest capitol sînt necesare.

Se observă tendința de generalizare a aservirii țărănimii libere și în Țările române și la Bizanț. Ea se micșorează și numeric și sub raport social-economic. Au existat, apoi, și la români și la bizantini, cîteva categorii de țărani dependenți, numai parțial corespunzînd din punct de vedere social-juridic, ceea ce înseamnă că cele două societăți, în general, au urmat o evoluție paralelă. Dacă la Bizanț nu se mai folosea în agricultură munca sclavilor (din sec. XII), la români în slujba unor mănăstiri erau și robi (țigani, tătari), eliberări din robie producîndu-se abia în sec. XVIII. Totuși, nu înlăturăm o oarecare influență bizantină asupra românilor, a proceselor sociale prin care o asemenea trecere de forme de viață obștească a putut străbate din Balcani pînă în stînga Dunării<sup>87</sup>. Oricare ar fi rezultatul investigațiilor de amănunt, o comunitate de structură sud-est europeană nu poate fi tăgăduită. De aceea socotim exagerată aprecierea unor cercetători<sup>88</sup> că societatea bizantină n-a cunoscut instituțiile feudalității. Un feudalism chiar «nedesăvîrșit», cum e taxat uneori, a ființat în Imperiul bizantin în condițiile conjecturate de specialiști.

În fine, o ultimă constatare legată de asistența socială și medicală a mănăstirilor. Pentru perioada în discuție (pînă la 1600) nu poate fi vorba de spitale adevărate în Principate ca la Bizanț (ele vor apărea în secolele XVII—XVIII), ci doar de simple bolnițe călugărești. Încă o notă deosebitoare : instituțiile de binefacere bizantine erau mai numeroase și mai variate decît cele românești.

86. Ch. Diehl, *op. cit.*, p. 53. Însemnat era și azilul de săraci al lui Attaliates de la Raidestos (MM, V, p. 297). Numeroase exemple la Constantelos, *op. cit.*, p. 178—282.

87. H. H. Stahl, *Teorii și ipoteze privind sociologia orînduirii tributale*, București, 1980, p. 169.

88. P. Lemerle, *Etudes*, p. 311—312.

## CAPITOLUL VII

### CULTURA, ARTA ȘI SPIRITUALITATEA ÎN MĂNĂSTIRI

Biserica — citim în tratatul de Istorie a României<sup>1</sup> — a exercitat vreme îndelungată și în țările noastre o influență esențială în cultura scrisă. Sub conducerea Bisericii s-au organizat principalele centre de activitate cărturărească și artistică ale evului mediu, care au fost timp de câteva secole marile mănăstiri. Iar N. Cartoian, un excelent cunoscător al literaturii române vechi, are un capitol în Istoria sa intitulat *Mănăstirile, focare de cultură*<sup>2</sup>. S-a scris mult — și se mai scrie — despre civilizația românească și bizantină. Acest ultim capitol al lucrării noastre nu poate fi decît o succintă sinteză.

Manuscrise bizantine (Sf. Ioan Gură de Aur, Dionisie Pseudo-Areopagitul) au existat cu siguranță la Morisena ortodoxă (începutul secolului XI), întrucît Sf. Gerard — cum învederează scrierea *Deliberatio* — folosise unele opere teologice chiar în greacă, traducerea lor latină fiind abia cunoscută<sup>3</sup>.

Descoperirea unui număr de sbornice slave aparținînd unei întinse colecții omiletice și hagiografice, păstrată inițial la Moldovița, de origine isihastă, a permis aflarea arhetipurilor de pe care Gavriil Uric și-a executat copiile (azi mss. slave 164 și 165 ale Academiei R. S. România) și care ar fi sosit în Moldova pe timpul lui Alexandru cel Bun. Dacă se adeverește ipoteza conform căreia colecția amintită ar fi fost elaborată în ultimii ani ai veacului al XIV-lea la mănăstirea constantinopolitană Studios, care a fost pentru un scurt răstimp (după căderea sub turci a Tîrnovei, în 1393) un centru de cultură slavă, de inspirație isihastă, «faptul ar fi plin de consecințe și pentru începuturile culturii slavobizantine în Moldova. Colaborarea slavilor cu Bizanțul în a doua jumătate a secolului al XIV-lea sub semnul curentului palamit era de mult cunoscută. Nu se cunoștea însă calea pe care traducerile slave provocate de mișcarea isihastă au ajuns în Moldova, socotindu-se greșit că au putut fi aduse de cărturari bulgari pribegi la nord de Dunăre după

1. Ed. Acad., II, București, 1962, p. 179.

2. *Istoria literaturii române vechi*, ed. 2, București, 1980, p. 32; B. Theodorescu și I. Barnea, *Cultura în cuprinsul Mitropoliei Ungrovlahiei*, în B.O.R., 77 (1959), p. 827—856 și 856—888; I. G. Coman, *Scriitori bisericești din epoca străromână*, Buc., 1979, p. 62, 217, 359 și passim; M. Gramatopol, *Dacia antiqua. Perspective de istoria artei și teoria culturii*, Buc., 1982, p. 226; V. Drăguț, *Arta românească*, I, Buc., 1982, p. 103 ș.u.

3. Székely, *op. cit.*, p. 301.



prăbușirea sub turci a celor două Bulgarii în ultima decadă a secolului al XIV-lea. Se sugerează deci posibilitatea ca zisele traduceri să fi venit în primii ani ai secolului al XV-lea direct din Constantinopol și, în acest caz, adăugăm noi (Al. Elian, n.n.), putem pune sosirea lor în Moldova în legătură cu misiunea pe care Grigorie ieromonahul, identificat de obicei cu Grigorie Țamblac, a îndeplinit-o pe lângă Alexandru cel Bun din partea Patriarhiei ecumenice. Oricum ar sta lucrurile, copiile executate de Gavriil de la Neamț sînt caracteristice pentru interesul pe care cercurile monastice din Moldova îl purtau roadelor unei colaborări bizantino-slave în domeniul spiritualității, care aparținea trecutului apropiat»<sup>4</sup>.

Potrivit remarcabilei organizări a mănăstirii Studios, o parte din monahi erau *καλλιγράφοι, ταχυγράφοι, ὀξυγράφοι, χρυσογράφοι*. Cultivarea cărților și a manuscriselor, rar titlu de glorie al mănăstirilor bizantine, a sporit faima acestei ctitorii<sup>5</sup>. *Scriptorium* este atestat și în secolul XIV, deși pe atunci mănăstirea părea să fi fost doar o umbră a ei însăși<sup>6</sup>. În veacul IX Studios devine centrul unei reforme a scriiturii: aci minuscula cursivă înlocui unciala, într-o vreme cînd mănăstirile carolingiene din Apus produsese o reformă similară a grafiei latine. O austeră acribie domina în școala studită de caligrafie, fiind prevăzute pînă și pedepse (metanii și chiar excluderea pe 3 zile din mănăstire) pentru eventualele greșeli<sup>7</sup>. Biblioteci renumite aveau și așezămintele din Athos (primii caligrafi iscusiți au fost Sf. Atanasie și călugărul Ioan)<sup>8</sup>, din Patmos, Meteora<sup>9</sup>, Sinai<sup>10</sup> ș.a.

Fără să împărtășim rezervele relative la ipoteza «studită» ale cercetătorului I. R. Mircea<sup>11</sup>, sîntem însă de acord cu aprecierile aceluiași

4. Paragraful l-am reprodus din lucrarea Prof. Al. Elian, *Moldova*, p. 172—173; idem, *Bizantinologia...*, p. 341; E. Turdeanu, *La litt. bulg.*, p. 12.

5. I. Mastrogianopoulos, *op. cit.*, p. 350.

6. J. Irigoien, *Pour un étude des centres de copie byzantins*, în «*Scriptorium*», 12 (1958), p. 208—27; 13 (1959), p. 177—209. Beck, *Kirche*, p. 213, scrie inexact că a funcționat pînă la 1350.

7. Mastrogianopoulos, *op. cit.*, p. 352.

8. O. Volk, *Die byzantinischen Klösterbibliotheken Griechenlands, Konstantinopels und Kleinasiens*, München 1955; J. Irigoien, *op. cit.*, p. 196 ș.u.

9. E. Vranoussis, Πάτμος, p. 119: între cele 13 000 de mss. de la Patmos, se află și βλαχικά (catalogul cărților la p. 80—87). Dionysios, mitropolit de Tricca și Stageea, Μετέωρα. Atena 1964, p. 27, 62, 99 etc. La p. 52 scrie despre așa-zisul Eftimie al Ungrovlăhiei (1413), de fapt păstorind mult mai tîrziu (sec. XVI).

10. Murad Kamil, *Catalogue of all manuscripts in the monastery of St. Catherine on Mount Sinai*, Wiesbaden 1970. De notat că în unele centre monastice (Sinai, Meteore, Athos) și-au petrecut viața și oameni ce au cunoscut Renașterea și Umanismul din Apus, ca Iustin Decadyos care a colaborat la ediția lui Aristotel (1495), trăind mult timp și la Sf. Munte; cf. L. Vranoussis, *Manuscripts, livres, imprimeries et maisons d'éditions*, Atena 1981, p. 12, cu constatarea că din 55.000 mss. grecești doar 22.000 se păstrează în Grecia (p. 22).

11. Dînsul își exprimă reticența cu privire la ipoteza lui I. Iufu (*Despre prototipurile literaturii slavo-române în secolul al XV-lea*, în M.O., 15, 1963, p. 511—535; idem, *Mănăstirea Moldovița centru cultural important din perioada culturii române în limba slavă. Sec. XV—XVIII*, în M. M. S., 39, 1963, p. 434, despre originea studită a manuscriselor moldovene în discuție (în *Relations littéraires entre Byzance et les Pays Roumains*, «Actes XIV CIEB», I, p. 489). I. R. Mircea, *Contribution à la vie et à l'oeuvre de Gavril Uric*, în R E S E E 6 (1968), p. 573—94; M. Ruffini, *Il valore culturale del monastero di Neamtz*, «Oriente Cristiano» 10 (1970), p. 35—55.

asupra operei celebrului Gavriil Uric care fondează o autentică școală moldoveană de caligrafie<sup>12</sup>. Investigații mai noi în Arhivele centrale de Stat moscovite arată că vestitul scrib și-a început activitatea mai devreme decât se știa, anume în anul 1413<sup>13</sup>. Manuscrisele iscălite de egumenul Dometian și de Gavriil conțin, pe lângă Scara lui Ioan Scărarul, 16 cuvântări ale Sfântului Grigorie Teologul, traduse în veacul X în slavă, cuvântări transcrise de același Uric în alt manuscris nemțean din 1424. «Cuvintele» Sfântului Grigorie de Nazianz, cu numeroase referințe istorice, filosofice și filologice par a fi fost nu numai pentru Moldova, ci și pentru Muntenia, între întiile monumente de cultură locală<sup>14</sup>. Un alt manuscris parțial, descoperit la Muzeul istoric din Moscova, copiat în 1411 «în vremea voievozilor Mircea și Mihail» (Mircea cel Bătrîn și fiul) cuprinde referiri savante la literatura antică; pasajele respective cuprind părți alese dintr-un comentariu la aceleași cuvinte ale «Teologului» Grigorie pe care le copia Gavriil doi ani mai târziu. E vorba de cunoscutele tălmăcirii ale lui Nicetas al Heracleei (sec. XI)<sup>15</sup>, în versiunea slavă.

Existența unui «izvod moldovenesc»<sup>16</sup> caracterizat printr-o frumusețe și armonie a ductului, ca și prin eleganța ornamentației, creație a aceluiași Gavriil, a fost evidențiată mai întii de slavistiții ruși. «Izvod» înseamnă de fapt o variantă regională a limbii slavone literare, cu particularități lingvistice și ortografice corespunzătoare. Pentru Moldova desigur nu se poate vorbi de o evoluție specifică a limbii, ci a înfățișării exterioare a textului (caligrafie, viniete). Izvodul moldovenesc n-a slujit de model numai Moldovei și Transilvaniei, ci el s-a răspândit și în ținuturile rutene, pînă la Moscova<sup>17</sup>. Față de celelalte, el se recunoaște după trăsăturile largi ale literei.

12. A se vedea și E. Turdeanu, *Centres of Literary Activity in Moldavia*, în «The Slavonic and East European Review», 34 (1955), p. 99—122. La Putna a ființat, după unii autori, o Școală elementară și medie în ultimele decenii ale veac. XV și în sec. XVI (M. Păcurariu, *op. cit.*, I, p. 580). «Școli» pe lângă mănăstiri au fost mai multe (să se vadă cele indicate de Istoria României, Ed. Acad. II, 688 și de C. C. Giurescu, în *Istoria învățămîntului din România — Compendiu*, București 1971, p. 31). În majoritatea cazurilor, e vorba de școli modeste, ca și la Bizanț (Charanis, *The Monk as an element...*, p. 82). În genere, școlile organizate în mănăstiri erau rezervate novicilor (L. Brehier), *La civilisation byzantine*, ed. 2, Paris 1970, p. 383—4, 401, 405: școala privată a lui N. Gregoras la Chora; p. 417—9: biblioteci ce cuprindeau uneori și manuscrise filosofice, de istorie, medicină, etc. Încă, G. Bardy, *Les origines des écoles monastiques en Orient*, în «Mélanges J. Ghellinck». Louvain 1951, p. 293—309. De adăugat că o bibliotecă renumită se afla la mănăstirea neortodoxă din Banat Igrîș (R. Constantinescu, E. Lazea, *O bibliotecă monastică din Transilvania pe la 1200*, «Studii», 22 (1969), p. 1145—1153.

13. R. Constantinescu, *Texte românești în arhive străine (Nichita din Heracleea. Comentarii la cele 16 cuvântări ale lui Grigorie din Nazianz — fragmente —)*, ediție, traducere și comentariu de..., București, 1977, p. XVII.

14. Idem, *Glose teologice inedite din secolul al XV-lea*, în B. O. R., 95 (1977), p. 807—808; cele mai multe și cele mai importante din aceste sholii teologice «sînt rezultatul reflecțiilor monahilor români din mănăstirile întemeiate de vrednicul Nicodim și învățăceii săi, și ele pun într-o altă lumină istoria gîndirii teologice și filozofice românești, ale cărei ivoare trebuie așadar așezate de acum înainte într-al XIV-lea veac».

15. *Ibidem*; Al. Elian, *Moldova*, p. 171.

16. Ne servim de studiul foarte bine întocmit de Ekkehard Völkl, *Die Moldau und der «zweite Südslavische Einfluss»*, în RESEE, 11 (1973), p. 475—486, cu extrase mai largi.

17. *Ibidem*, p. 486.

Impulsurile de obîrșie moldavă, respectiv muntenească, au avut efect și în tiparul slav; asemenea corelații nu surprind. S-a arătat că pentru Osmoglasnicul tipărit de Sweipold Fiol la Cracovia în 1491, s-au folosit manuscrise originare din Principatele dunărene<sup>18</sup>. Deși nu este sigură supoziția privind răspîndirea colecției de maxime de origine grecească Μέλλισσα (la slavi *pčela*) prin țările dunărene și apoi în Rutenia, pînă la Moscova, criteriile filologice însă vin în sprijinul acestei căi de comunicare. Probabil că și Slujebnicul (Liturghierul) patriarhului Eftimie de Tîrnovo și-a găsit drumul său spre Rusia prin Moldova. Fără îndoială că manuscrise moldovene au circulat la slavii de est. Așa Cronica moldo-rusă pe timpul lui Petru Rareș (prima jumătate a secolului XVI) a ajuns la ruși fiind prelucrată în Voskresenskaja Letopis. Apoi *Pripelele* lui Filotei<sup>19</sup>, fostul logofăt al lui Mircea cel Bătrîn, s-au conservat în cel puțin 25 manuscrise slavo-române și slavone și în mai multe tipărături; cel mai vechi manuscris păstrat (din 1437) se află azi în U.R.S.S.<sup>20</sup>. După unii, bulgar, după alții, valah, Grigorie Țamblac a fost, în cursul vieții sale pline de peripeții, în centrul relațiilor culturale dintre Balcani și Europa de Est<sup>21</sup>.

Deși unii specialiști își exprimă reticența asupra participării românilor la «a doua influență sud-slavă» în Rusia, după E. Völkl<sup>22</sup> aportul evident și original al Moldovei constă în dezvoltarea și comunicarea izvodului moldovenesc și a unei ornamentici caracteristice care au găsit imitare la ruteni, polono-lituanii și chiar la moscoviți. Fără îndoială, Moldova a împlinit rolul unei stații de tranzit, unui loc de transbordare spirituală și literară, unde textele primite se copiau și se transmiteau mai departe. «Cultura moldovenească a secolelor XV—XVI, prin contactele pe care le are cu Europa Centrală, cu Rusia kieveană și moscovită, mărturisește de rolul «european» pe care a dorit să și-l asume Moldova, fără să refuze ceea ce era mai valoros în moștenirea trecutului și era — în speță — reprezentat de valori create sau promovate de Bizanțul care se stinge»<sup>23</sup>.

18. Vezi și M. Tomescu, *Istoria cărții românești*, București, 1968, p. 20.

19. E. Völkl, *op. cit.*, p. 479—480; *Documente ale culturii muzicale în Muntenia, Moldova și Transilvania*. Discul nr. 1: secolele XIV—XVI (Prefață Gh. Ciobanu) (vezi prezentarea lui Sebastian Barbu-Bucur în G. B., 37 (1978), p. 390). Nu mai puțin interesantă este calitatea Moldovei de intermediară și a cîntării bisericesti bizantine. E celebră școala de la Putna. Notele-manuscrise s-au răspîndit și la slavii de est. În sec. XVI la Moscova se întilnește acea «notația putevaja», adică notația putneană (Völkl, *op. cit.*, p. 484). Prețioase sînt cele IV vol. din *Izvoare ale muzicii românești*, editori Gh. Ciobanu, M. Ionescu, T. Moisescu, ultimul tom apărînd în 1981. Acestea relevă și mai categoric contactele cu Bizanțul: adoptarea fazei neobizantine din sec. XIV (cucuzeliene). Să se consulte și documentata teză a Păr. Nicu Moldoveanu, *Izvoare ale cîntării psaltice în Biserica Ortodoxă Română, Manuscrisele muzicale vechi bizantine din România (grecești, românești și româno-grecești) pînă la începutul sec. XIX*, în B. O. R., 92 (1974), p. 161 ș.u. (la p. 143, despre contribuția călugărilor bizantini).

20. Cf. G. Mîhăilă, *Dicționar al limbii române vechi*, p. 301.

21. Vezi și P. Lucaciu, *Începuturi ale logicii românești*, București 1970, p. 58. Bibliografia lui Țamblac, în «Dicționarul literaturii române de la origini pînă la 1900», București, p. 865. Pentru unele rezerve privind opera lui Țamblac, v. Dan Zamfirescu *Accente și profiluri*, Buc., 1983, p. 48—49. Problema trebuie aprofundată.

22. *Op. cit.*, p. 486.

23. Al. Elian, *Moldova*, p. 178.

Din păcate, multe manuscrise și cărți lucrate pe pământul românesc de mult au luat calea străinătății<sup>24</sup>. De asemenea numeroase exemplare din producția literară a Bizanțului împodobesc actualmente muzee și biblioteci străine<sup>25</sup>. Totuși, cele conservate fie la noi, fie în altă parte, ca și cercetările ce le-au fost dedicate, ne informează asupra predispozițiilor duhovnicești și culturale ale autorilor, copiștilor și «patronilor» lor. Simpla enumerare a alcătuitoarelor și a operelor bizantine care au circulat la români în secolele XIII—XVI, este în măsură să probeze predilecția cărturarilor români pentru scrierile Sfinților Părinți. Numele cele mai des întâlnite în literatura slavo-română aparțin secolelor IV—XI, pentru rest numărul lor fiind mai redus. Această literatură bizantină poartă amprenta gusturilor și intereselor centrelor monastice care contribuie la introducerea ei<sup>26</sup>.

Primul loc îl ocupă *cărțile de cult*<sup>27</sup>. Se consideră că Triodul-Pentecostar de la Sibiu, din jurul anului 1200, ar fi unul din cele mai vechi manuscrise din România<sup>28</sup>. Din sec. XIII datează Apostolul slav de sub nr. 20 (Biblioteca Acad. Române), Octoihul de la Caransebeș (secolele XIII—XIV) etc.<sup>29</sup>. Cît despre Bizanț, numai la Patmos, din cele 330 volume (anul 1201), 124 erau scrieri cu caracter liturgic, între care 12 volume cuprinzînd evangheliile<sup>30</sup>.

24. D. Mioc, *Materiale românești din arhive străine*, S M I M, 6 (1973), p. 332—347; idem, *Manuscrise slavo-române în biblioteci din străinătate*, ibidem, 8 (1974), p. 257—291 etc.

25. L. Vranoussis, *op. cit.*, p. 22.

26. Al. Elian, *Byzance et les Roumains à la fin du Moyen Âge*, în «Proceedings of the XIII-th International Congress of Byzantine Studies», Oxford 1967, p. 199—200.

27. Clasificarea propusă de noi diferă întrucîtva de cea a lui Fr. Dölger din C M H, cap. 27, p. 206 ș.u.

28. C. Pistrui, *Unul dintre cele mai vechi manuscrise slave din țările române*, S T, 22 (1970), p. 212—229. A se vedea și I. Iufu, *Manuscrisele slave în bibliotecile din Transilvania și Banat*, în Rsl. 8 (1963), p. 451—468; idem, *Mănăstirea Hodoș-Bodrog, un centru de cultură slavonă în Banat*, în M B, 13 (1963), p. 238 (legături cu Athosul); R. Constantinescu, *Manuscrise și cărți vechi din biblioteca Patriarhiei și a Sf. Sinod*, în B. O. R., 92 (1974), p. 1040—1047; idem, *The Oldest of the Rumanian Church: Its Sources and Diffusion (XIV—XVI Centuries)*, în «Rumanian Studies», 2 (1972), p. 125—126 (cu remarcă reală că liturghiile slavo-române (sec. XV—XVI) cuprind cu o singură excepție, rînduiala patriarhului constantinopolitan Filotei Kokkinos († 1379), tradusă în slava veche de Eftimie de Tîrnovo (prin 1396) și de iCprian al Kievului (1406), iar cel mai vechi euhologiu slavon de origine română este cel scris la Bistrița oltenească în 1394); idem, *Note privind istoria bisericii ortodoxe...* (S M I M, 6, 1973, p. 184) scrie că locul unde s-a copiat Tetraevanghelul lui Nicodim este «prima fundație a misionarului la nord de Dunăre», ceea ce nu-i exact. A existat un conflict între Nicodim și Mircea cel Bătrîn (*gonenie* înseamnă prigoană, persecuție); mare trebuia să fi fost și «blestemul lui Nicodim» dacă a fost trecut în actul din 1406 (D R H, B I, nr. 32; cf. R. Crețeanu, *Personalitatea cuviosului Nicodim...*, p. 932—933). Apoi Țara Ungurească nu se poate echivala cu Oltenia ce făcea parte din Ungrovlahia (Țara Românească). Prin «Ungaria» din unele acte contemporane lui Nicodim trebuie să înțelegem ținuturile cu ortodocși, aflătoare în acel timp sub stăpînirea maghiară. Deci prescrierea s-a făcut totuși în Ardeal (Prislop). Cf. și V. Vătășianu, *Istoria artei feudale în Țările române*, I, p. 253—255.

29. Pentru altele, v. G. Mihăilă, *Studii de lingvistică și filologie*, p. 41 și 38, n. 38: «este cazul să se renunțe la enumerarea printru manuscrisele slavo-române a *Codicelei de la Suprasl* și a *Evangheliarului lui Sava*, texte slave vechi (bulgar răsăritene) din sec. al XI-lea».

30. Ch. Diehl, *Etudes byzantines*, Paris, 1905, p. 307—336.



În al doilea rînd se situează *operele omiletice și de exegeză*, oglin-dite prin nenumăratele copii de cuvîntări (Sf. Efrem Sirul, Ioan Damaschinul, Teofilact de Ohrida, Iosif Bryennios etc.)<sup>31</sup>.

*Scrierile dogmatico-polemice* păstrate la noi au ponderea lor, fiind îndreptate contra rătăcirilor de tot felul, nefiind scutiți nici «latinii». Notăm câteva nume: Pseudo-Dionisie, Fotie, Nichita Stetatos, Ghermanos II, Ioan IV al Antiohiei, Grigorie Palamas, Ioan VI Cantacuzino împăratul-călugăr ș.a.

*Lucrările filocalice* (morală, mistică, ascetism) sînt cărți de zidire sufletească ca cele ale Sfintului Vasile cel Mare (1444), ale lui Ava Doro-tei, Efrem și Isaac Sirul, Petru Damaschinul, ale Sfintului Simion Noul-Teolog, Sfintului Teodor Studitul etc. Foarte gustată a fost «Scara» lui Ioan Scărarul; prima copie se datorește lui Gavriil Uric în 1446. Filocalia este socotită o «enciclopedie a evlaviei ortodoxe»<sup>32</sup>.

*Hagiografia*. Viețile sfinților și martirilor au plăcut în aceeași măsură și monahilor și mirenilor (Simion Metafrastul, Eftimie al Tîrnovei etc.)<sup>33</sup>.

*Literatura apocrifă și eretică. Beletristică*. Cărțile populare, ca romanul Varlaam și Ioasaf, trebuie menționate: manuscrisul 132 (din Moldova, sec. XV) și nr. 159 tot din sec. XV (Biblioteca Acad. Rom.) scris la Athos, iar mss. 298 și 447 conțin Vedenia lui Isaia (copii din sec. XVI), scriere bogomilică; ms. 133 cuprinde legenda despre vămile văzduhului<sup>34</sup>. La 1562, în Moldova se copiază Alexandria etc.

31. Pentru manuscrisele slavo-române, să se vadă catalogul lui Panaitescu, vol. I (și II, în curs de apariție), iar pentru cele grecești, Al. Elian, *Manuscrisele grecești din Biblioteca Academiei*, extras din «Studii și cercetări de documentare și bibliologie», 2—3/1967, p. 271—276. Pentru epistolografia, ramură a retoricii, amintim scrisorile lui Nicodim, ca și scrisoarea (răspuns) episcopului Romanului Vasile (1484) către mitropolitul Gherontie al Moscovei, privind o dispută teologică, ce avea acesta cu cneazul Ivan III. Pentru retorică: V. Florescu, *Retorica și neoretorica*, București, 1973; H. Hunger, *Aspekte der griech. Rhetorik von Gorgias bis zum Untergang von Byzanz*, Viena, 1972.

32. G. Florovsky, *Grégoire Palamas et la patristique*, în «Istina», 8 (1961—1962), p. 119.

33. V. și Al. Elian, *Moldova*, p. 126, n. 2; Al. Piru, *Istoria literaturii române de la origini pînă la 1830*, București, 1977, p. 61, 59; G. Mihăilă, *Cultură și literatură română veche în context european*, p. 230 ș.u. Încă: H. Delehay, *Les Passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles 1966, și *The Byzantine Saint* cit., p. 117 ș.u.

34. Cel mai vechi text apocrif, în slavonă, scris în țara noastră, datează din sec. XIII (*Istoria literaturii române*, I, Buc., 1970, p. 239). Deunăzi am redescoperit «Tabla de la Lugoj» (acesta e și titlul unei cărțuții a lui V. Braniște, Lugoj 1903), o xilografură-xilografie (36,5/21,5/2,6 cm) din 1777 (Braniște a propus 1450, Sbiera — 1418, I. Popovici — sec. XVII). Textul ei central — scris normal, de la stînga la dreapta, dar greșit pentru tipar — aparține slavonei bisericești cuprinzînd cele 72 nume ale lui Hristos, de altfel o înșiruire de 72 atribute acordate Mîntuitorului. Confruntînd textul reprodus de B. P. Hașdeu — care a așezat în paralelă o versiune slavonească și alta franceză, amîndouă din sec. XVII — cu textul tablei noastre, am constatat că ele sînt aproape identice, cu cîteva infime excepții. Așa, locul termenului *svet* e deplasat în textul lugojan, pe cînd în copia lui Hașdeu sînt omise (pare-se involuntar, prin sărirea unui rînd, după toată probabilitatea) cinci cuvinte (țar vișnij, lisus hleb nebesnii), lipsă ce credem că nu există în originalul slavon publicat de N. Tihonravov în 1863 (*Pamiatniki otrečnoi russkoi literatury*, Petersburg, II, p. 339—344, inaccesibilă nouă). Mai mult, *Bogoutrobnî* este redat în tabela lugojană prin *Blagoutrobnii*. În rest, neînsemnate deosebiri. M. Gaster a demonstrat că acest talisman menționat și de un cîntec popular german din veacul XIV, are un arhetip în vechea literatură iudaică. Din Răsărit, prin intermediul

*Cronicile* reproduc pe Constantin Manasses, Georgios Amartolos, Ioan Zonaras, Nichifor Mărturisitorul. Ms. 649 cuprinde, într-o copie din veacul XVI, Letopisețul zis de la Bistrița, cea mai veche cronică slavo-română; acest ms. conține cronică lui Manasses (sec. XII) cu adaosuri.

*Textele juridice* au avut importanța lor în activitatea judiciară a mănăstirii. E vorba de nomocanoane ca cel al lui Alexie Aristen. Sin-tagma lui Matei Vlastares s-a conservat în peste 17 copii, cea mai veche din 1451<sup>35</sup>. Un manuscris slavo-bizantin este și Cormcia de la muzeul din București, replică locală la Kormčaja kniga elaborată în Serbia în sec. XIII și care a cunoscut o mare răspândire în Rusia, prin Bulgaria<sup>36</sup>.

*Parenetica.* Literatura sfaturilor este reprezentată la noi de Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie<sup>37</sup>. Modelele sînt bizantine: Agapet către Iustinian, Vasile Macedoneanul către Leon fiul său, Fotie către Mihail al Bulgariei, Manuil Paleologul către fiu-său, fiind imitate și de slavi.

*Filosofie.* Ms. nr. 72 din secolele XIII—XIV (provine din Serbia) este un sbornic conținînd extrase din opera lui Aristotel, Apollonie din Rodos etc. A se vedea și ms. din 1411 sau cel din 1413, cu numeroase referințe filosofice.

*Știință. Medicină.* Tot ms. 72 dă indicații fiziologice, orografice etc., iar ms. 130 (sec. XV, Neamț), scris probabil la Athos, la f. 181—186 arată «cum meșteșugul medical nu trebuie lepădat nici de mireni, nici de călugări»<sup>38</sup>.

*Miscelanee.* Dăm un singur exemplu. Ms. nr. 72 conține fragmente din scrierile unor Părinți bisericești, pasaje din Biblie ca și din lucrări profane, chestiuni de morală, drept ș.a.

Bizanțului, textul a circulat la slavi, ca și la popoarele romanice și germanice din occident. Cu toate că textul a suferit transformări încît versiunile nu concordă, totuși prototipul grecesc care se găsește la baza lor se observă ușor (v. și N. Cartoian, *Cărțile populare în literatura românească*, II, ed. 2, București 1974, p. 135 și 136). Relativ la apelativul ebraic *Eleon*, nu înseamnă *olivet*, nici *charité* — cum s-a tălcut de către unii —, ci Dumnezeu cel Preainalt (Deus summus) (Facere 14, 18; Psalm 90, 1; Luca 1, 32; cf. *Lexicon hebraicum et chaldaicum in libros Veteris Testamenti*, ed. E. F. Leopold, Lipsca 1920, p. 282, sub voce; provine din caldaică). Cît privește cele 72 nume ale Precistei, punctul de plecare îl constituie tot originalul bizantin. De notat că în textul slavon lugojean se întîlnesc numeroase denumiri ale Fecioarei Maria ne-traduse, precum: Ilictron (chihlimbar), Plinthos (cărămidă), Pantanassa (Impărăteasa lumii), Vlaherniotissa (Maica Domnului de la Vlaherne, adică Rugătoarea), Episkepsis (cercetare) și altele. De adăugat că medalionul din partea inferioară (revers) nu reprezintă încă o dată pe Aaron (după Sbera), ci pe Antonie cel Mare, chipul lui de monah fiind bine conturat. V. și Prot. B. Țurcanu, pr. V. Muntean, *Noi contribuții privind «Tabla de la Lugoj»*, extras din MB, 22 (1982), p. 121—127.

35. I. R. Mircea, *Manuscrite necunoscute din vremea lui Ștefan cel Mare*, în «Magazin ist.», XIV (1980), 11, p. 60.

36. Val. Georgescu, *Remarqués sur la publication des sources byzantines de l'histoire de l'ancien droit roumain (XIV-e—XIX-e ss)*, în EBPB, p. 99; I. Rizescu, *Pravila ritorului Lucaci, 1581*, București 1971, amintește în introducere și despre Pravila de la Bisericanii — 1512, Pravila de la Neamț — 1557 ș.a., Pravila lui Lucaci avînd comun cu celelalte texte vechi juridice doar un singur fragment: Pravila Sf. Părinți.

37. D. Zamfirescu, *Neagoe Basarab și Învățăturile către fiul său Theodosie. Problemele controversate*, București, 1973.

38. Vezi *supra*, notele 13, 15 și R. Ozun, E. Poenaru, *Medicină și adevăr*, București, 1976, p. 130 ș.u.

*Adnotările* au însemnătatea lor pentru informația adesea inedită ce o dau pentru istoria noastră (vezi mss. slave 136, 535, 924 etc.)<sup>39</sup>.

În cele ce urmează vom schița începuturile istoriografiei românești și aportul mănăstirilor, istoriografie ce a apărut după întemeierea statului, fiind precedată de «pomelnic» și inscripții. Întiile manifestări de «anale» sînt plasate în Moldova veacului XV, cu mai multă probabilitate pe vremea lui Ștefan cel Mare<sup>40</sup>. Cronică anonimă își începe expunerea evenimentelor nu de la facerea lumii, ci de la formarea statului. Prezența mănăstirilor moldovene «în procesul istoriografiei nu poate fi dată la o parte»<sup>41</sup>. Deosebiriile dintre felurile versiuni denotă deci existența unor preocupări «istorice» și la mănăstiri, nu numai la curtea domnească. Cronicile slave moldovenești din sec. XVI scrise de Macarie al Romanului, egumenul Eftimie și călugărul Azarie sînt continuarea letopisețului anonim din secolul anterior<sup>42</sup>. Letopisețul de la Putna I (1359—1526) (*Povestire pe scurt despre domnii Moldovei*) a fost întoemit în mănăstirea respectivă pe timpul lui Ștefan cel Tânăr (1517—1527). Letopisețul Putna II (1359—1518) scris tot la Putna, este mai complet, derivînd ca și Putna I și cronică moldo-polonă, din același letopiseț comun al Moldovei din veacul XV. În Țara Românească, cronicile în slavonă din sec. XVI au același caracter ca și cele moldovene, fiind cronici de curte. Clișeele literare ale cronicilor slavo-române sînt cronografele bizantine (Amartolos, Zonaras, Manasses) tălmăcite în slavă în sec. XIV în sudul Dunării<sup>43</sup>.

În privința tiparului contribuția călugărească a fost capitală. «În general, se admite — scria Pr. Prof. N. Șerbănescu în 1978<sup>44</sup> — că el a fost inițiat de Radu cel Mare (1495—1508), voievodul Țării Românești, cel ce, cam în același timp, cu ajutorul fostului patriarh ecumenic din Constantinopol, Nifon II — adus pentru aceasta la Țirgoviște —, a reorganizat Biserica țării sale. Se socotește chiar de unii că după îndemnul acestui înalt prelat, Radu Vodă a înlesnit meșterului tipograf, ieromonahul Macarie — despre care în ultimul timp se afirmă că era român, deci nu era una și aceeași persoană cu cel din Muntenegru, așa cum, în genere, se crezuse —, să pună început celei dintii tiparnițe din țara noastră (...). Cărțile date la iveală de teascurile ei însă nu indică locul imprimării, dar foarte probabil, — așa cum, de altfel se admite de cei mai mulți cercetători —, ea a fost instalată în *mînăstirea Dealu* de lîngă Țirgoviște, pe care de curînd voievodul o reinnoise din temelie și care se

39. E vorba, firește, de msse din Biblioteca Academiei Române (cf. P. P. Panaitescu, *Manuscrise slave...*, p. XVII).

40. V. Cristian, *Istoriografie generală*, București, 1979, p. 93—94.

41. I. C. Chițimia, *Probleme de bază ale literaturii române vechi*, București, 1972, p. 15.

42. V. Cristian, *op. cit.*, p. 94.

43. G. Mihăilă, *Cultură și literatură română veche în context european*, București, 1979, p. 217 ș.u.

44. *300 de ani de la înființarea tipografiei Mitropoliei Țării Românești*, B O R, 96 (1978), p. 963—964; L. Demeny, *Cartea și tiparul — promotori ai legăturilor culturale dintre Țările române în secolul al XVI-lea*, SMIM, 6 (1973), p. 93; bibliografia la zi în «Dicționarul literaturii române», p. 526—527. Tito Feriozzi, *Gli inizi del cirilico a stampa*, R E S E E, 11 (1973), p. 470, n. 38, vorbește de «niște tipare», pentru vremea lui Neagoe, care însă nu înseamnă tipografie, ci matrite (A. Sacerdoțeanu, în «Revista bibliotecarilor», 22, 1969, p. 37).

afla în imediata apropiere a scaunului domnesc și a capitalei Țării Muntenesti. Fiind a treia tiparniță din Europa, ea a scos la lumină un Liturghier (1508), un Octoih (1510) și un Tetraevanghel (1512)<sup>45</sup>. Tipăriturile macariene s-au difuzat nu numai în toate cele trei Țări române, ci și peste Dunăre<sup>46</sup>, la Athos. Numeroase exemplare se păstrează la Moscova. Recent, M. Stoianov<sup>47</sup> a scris despre înfriurirea română asupra manuscriselor din Bulgaria, prin mijlocirea cărților scrise și ornate în mănăstiri românești. Chiar cu mici întreruperi, «tipografiile instalate în spațiul românesc au oferit carte tuturor celor care foloseau drept limbă slavona, iar mai apoi greaca (...). De aceea, cînd cronicarii români vorbesc de «daniei», iar călătorii străini întîlnesc emisari de departe care cer «milostenii», știm că era vorba și despre manuscrise aflate azi în Balcani sau tipărituri întîlnite chiar în Orientul Apropiat»<sup>48</sup>.

Un domeniu în care prezența Bizanțului e mai vizibilă, îl constituie pictura bisericească. Dacă figurile de sfinți oranți din complexul mănăstiresc Basarabi-Murfatlar poartă semnul unei execuții nedirijate, ne-programate, fiind în afara influenței bizantine<sup>49</sup>, compozițiile de la biserica domnească din Curtea de Argeș «ne înfățișează nu copia seacă a unui model, ci un fel de dramă ciclică plină de forță și austeritate (...). Deși în mod justificat au fost asemănaute cu mozaicurile bizantine de la Kahrié-Djami din Constantinopol, ele sînt de o invențiune mai liberă, mai umană și mai suplă» (H. Focillon)<sup>50</sup>. Pictura monumentului argeșean se consideră ca rezultatul unui stil care, pornind din Macedonia greacă (Tesalonic, Veria), trecînd prin Dečani și Gračanica, răspindește peste Sud-estul european una din formulele de excelentă calitate artistică ale picturii paleologe<sup>51</sup>. Și totuși picturile argeșene, reliefează Prof. S. Radojčić de la Beograd, se individualizează prin virtuți artistice de neconfundat<sup>52</sup>.

Odată cu sec. XIII s-a depășit faza numită liturgică a artei bizantine, care cultiva o deosebită rigiditate în ce privește canonul stilistic și programul iconografic. De această libertate relativă, caracteristică pentru epoca Paleologilor, vor profita și «școlile naționale» care se vor dezvolta în cadrele mai largi ale artei bizantine. La sfîrșitul secolului XV s-a remarcat în Moldova folosirea unor teme străine nu numai artei constantinopolitane, dar și celei balcanice. Așa «Asediul Constantinopolului» pe zidul exterior al unor biserici din Bucovina, «Aflarea Sfintei Cruci», ilustrarea «Faptelor Apostolilor», unele detalii în prezentarea «Liturghiei îngerești» (Dobrovăț) sau tema «Vămile văzduhului» (Voronet)

45. M. Tomescu, op. cit., p. 28 ș.u.

46. D. Simonescu, *Contribuția cărților bisericești la unitatea culturală a românilor*, M.B., 27 (1977), p. 546.

47. *Ukrassa na slovianskite rākopisi v Bālgarija*, Sofia 1973, p. 31.

48. Al. Duțu, *Lumina tiparului românesc*. «Mulți din alte țări rugîndu-ne foarte», în «Mag. ist.» X (1976), p. 29 (și despre scriptorium-ul de la Putna).

49. V. Drăguț, ș.a., *Pictura românească în imagini*, ed. II, Buc., 1976, p. 11.

50. *Ibid.*, p. 15—16; P. A. Underwood, *The Kariye Djami*, I, Londra 1967, p. 117—124.

51. M. A. Musicescu, *Relations artistiques roumano-byzantines (IV-e—XV-e siècles)*. *Etat actuel de la recherche*, «Actes XIV C I E B», I, p. 519.

52. *Der Klassizismus und ihm entgegengesetzte Tendenzen in der Malerei des 14. Jahrhunderts bei den orthodoxen Balkanslaven und den Rumänen*, *ibid.*, I, p. 199.



sînt considerate de specialiști ca profund originale<sup>53</sup>. *Cavalcada* sfinților militari de la Pătrăuți a fost zugrăvită după biruința de la Podul Înalt (1475). Apoi scena «Regina stă la dreapta ta», elaborată în Serbia secolului XIV sub înriurirea ceremonialului de curte, este «apologia indirectă a puterii autocrate», fiind reprezentată la Voroneț, Sf. Ilie din Suceava și Milișăuți. «Arborele lui Iesei» (Arborele genealogic)<sup>54</sup> adus de la Athos a fost amplificat de pictorii moldoveni (Voroneț, Sucevița, Gura Humorului ș.a.), introducînd în el și pe gînditorii antici și pe sibile. Unii filosofi greci sînt pictați și la Sf. Munte, dar și la slavi; o sibilă găsim la o biserică din Serbia, de exemplu<sup>55</sup>. Încărcarea cu o doză mai mare de istoricitate a artei românești este o notă distinctivă subliniată îndeajuns de specialiști<sup>56</sup>. Pînă și «Varlaam și Ioasaf» de la Neamț conține unele aluzii istorice la viața Marelui Ștefan. Se știe că la Voroneț, la *Înviere* îngerii cîntă din buciume, nu din trîmbețe, iar David în loc de harfă, ține în mîini o cobză. «Sinteza născută pe pămîntul țării dovedește, în cumpănirea cu care tradiția se împacă cu inovațiile, atît originalitate, cît și simțul profund pentru caracterul heteronom al valorilor estetice, care trebuiau să se lase călăuzite de exigențe superioare lor»<sup>57</sup>.

Alături de pictura de inspirație bizantină, în ținuturile românești s-au cunoscut și alte forme de arte, anume somptuare, numite abuziv «minore». Între numeroasele podoabe caracteristice Dobrogei secolelor XI—XII, nu puține cruci-relicvare sau engolpioane provin chiar de la Constantinopol. Astfel de cruci s-au descoperit și în Moldova, precum cea de la Adjud (jud. Vrancea) sau de la Dănești (jud. Vaslui) din secolele X—XII. Sînt produse bizantine, unele ajunse pe aceste meleaguri prin import din vreo cetate dobrogeană. Ele «se adaugă documentelor care atestă continuitatea populației autohtone în epoca feudală timpurie»<sup>58</sup>. Faimosul tezaur din metal nobil, cvasicontemporan, de la Sînnicolau-

53. Al. Elian, *Moldova*, p. 175, 177; idem, *Bizantinologia...*, p. 344 (despre unele teme arhaice pe care pictura «aulică» din Constantinopol «fie că le părăsise la un moment îndepărtat pe care nu-l putem preciza, fie că le ignorase de totdeauna, din pricina caracterului neortodox al unor reprezentări. Astfel G. de Jerphanion atrăsese atenția asupra anumitor înrudiri dintre decorația de pe unele broderii liturgice de la mănăstirea Putna și cîteva motive din frescele bisericilor rupestre din Capadocia sec. X—XII»); vezi și I. D. Ștefănescu, *Arta feudală în Țările Române. Pictura murală și icoanele de la origini pînă în secolul al XIX-lea*, Timișoara 1982, p. 99 ș.u.; V. Lazarev, *Istoria picturii bizantine*, trad. rom., I—III, București, 1980.

54. M. Garidis, *Contacts entre la peinture de la Grèce du Nord et des zones centrales balkaniques avec la peinture moldave de la fin du XV-e siècle*, «Actes XIV CIEB», II, p. 569, nr. 32; D. Taylor, *Three local motifs in Moldavian Trees of Jesse with an excursus on the liturgical basis of the exterior mural programs*, RESEE, 12 (1974), p. 267—270.

55. D. Medaković, *Predstave antičkih filozofa i sivila u živopisu Bogorodiše Ljeviške*, în «Zbornik radova», 65 (1960), p. 43—55.

56. S. Ulea, *Originea și semnificația ideologică a picturii exterioare moldovenești*, în S C I A, 10 (1963), p. 70.

57. Al. Elian, *Moldova*, p. 177. În legătură cu miniatura, v. Dr. G. Popescu-Vilcea, *Miniatura românească*, București, 1981, p. 11, 17; S. M. Pelekanidis ș.a., *The Treasures of Mount Athos. Illuminated Manuscripts. Miniatures. Headpieces*, I, II, Atena, 1973, 1975.

58. Em. Popescu, *Inscripțiile*, p. 402; D. Gh. Teodor, *Obiecte de cult din secolele XII—XIII, pe teritoriul Moldovei*, MMS, 51 (1975), p. 74—93: se ocupă îndeosebi de cruci-relicvare găsite în Moldova, cruci de tip bizantin și de obîrșie chiveană.

Mare are unele elemente ornamentice de factură bizantino-orientală<sup>59</sup>. La Dăbîca (jud. Cluj) au ieșit la iveală pandantivi bizantini din secolele X—XI<sup>60</sup>. O cădelniță de argint aurit de la Tismana, închipuind o biserică cruciformă, bizantină, cu unele motive gotice, datată către anul 1400, provine dintr-un atelier transilvan, mai degrabă decît din Dalmația; evidente înrîuriri balcanice și chiar orientale în piese cultice de argint din veac. XV (ferecătura evangheliei lui Nicodim, panaghiarul de la Sna-gov — 1491 și decorația cîtorva vase de la începutul secolului XVI, de la Covei-Dolj) învederează persistența îndelungată a tradiției bizantino-balcanice în argintăria românească medievală în pofida gustului, tot mai covîrșitor în veacurile XV—XVII, al feudalității muntene și îndeosebi al celei moldovene — mai puțin familiarizate, de altminteri, cu torentica de la sudul Dunării — pentru argintăria săsească de structură occidentală<sup>61</sup>.

Influențele alogene puteau fi mai tari sau mai șterse și asupra ceramicii care, la Dunărea de Jos, era de foarte bună calitate<sup>62</sup>. Discurile smălțuite în cafeniu sau în verde măsliniu, apoi cupele cvadrilobate, înfrumusețau în veac. XIV monumentele religioase de la Cotmeana, Cozia, Sf. Treime din Siret, într-o perioadă în care predilecția pentru policromia din afară lasă «urme» la unele fundații bizantine, sud-slave, într-un cadru și mai cuprinzător, în care din Asia Mică pînă în Polonia cărămida sau ceramica smălțuită ori plăcile de faianță multicolore înveseleau fațadele de cult musulmane, ortodoxe și catolice<sup>63</sup>.

Un loc aparte în cercul artelor decorative ocupă țesăturile. Darnicul protegitor al Voditei îi dădu în 1374 «o pereche de odăjdii proțești de mătase, perdele de altar, de camhă, cîte are nevoie biserica, un epitrahil și rucavițe cusute cu fir de argint»<sup>64</sup>. Cele mai vechi broderii liturgice din Țara Românească sînt epitrahilul și bedernița de la Tismana, de la finele secolului XIV. Patrafirul extrem de bogat în medalioane are și cuvinte grecești, fiind lucrat într-un atelier din sud (Constantinopol ori Tesalonic)<sup>65</sup>. În Moldova, cea mai reprezentativă piesă este epitrahilul cu grafie elină ce înfățișa pe autocratorul Alexandru cel Bun și soția sa, Marina. Alte lucrări de broderie admirabile: epitaful mitropolitului Moldovei Macarie din 1428, epitaful dăruit de egumenul Silvan mănăstirii Neamț — 1437, epitrahilele de la Vatopedi, de la Bistrița ș.a. Exceptînd epitaful de la Neamț, cu inscripție slavonă, celelalte broderii poartă grafii grecești<sup>66</sup>. Din studiul broderiilor medievale românești, cer-

59. R. Theodorescu, *Bizanț, Balcani, Occident...*, p. 116 ș.u.

60. Șt. Pascu, *Voievodatul Transilvaniei*, I, p. 77.

61. R. Theodorescu, *op. cit.*, p. 335; C. Nicolescu, *Argintăria laică și religioasă în țările române (sec. XIV—XIX)*, Buc., 1968; Sc. Porcescu, *Activități culturale la mănăstirea Neamț în veacul XV*, MMS/1962, p. 477.

62. R. Theodorescu, *Un mileniu de artă...*, p. 100, 140—141; C. Nicolescu, *Moștenirea artei bizantine în România*, Buc., 1971, p. 41.

63. R. Theodorescu, *Bizanț, Balcani, Occident...*, p. 335.

64. DRH, BI, p. 18 (nr. 6); v. și Șt. Olteanu, *Influența bizantină în arta țesutului la Dunărea de Jos, sec. X—XII*, în RI, 28 (1975), p. 107; *Istoria gîndirii și creației științifice și tehnice românești*, I, (sub red. Șt. Pascu), București, 1982, p. 306.

65. R. Theodorescu, *Bizanț...*, p. 239 ș.u.

66. E. Turdeanu, *La broderie religieuse en Roumanie. Les étoles des XV-e et XVI-e siècles*, în «Bulet. Inst. rom. din Sofia», I, Buc., 1941, p. 5—62; C. Nicolescu, *Les derniers tissus de tradition byzantine*, EBPB, p. 181 ș.u.; P. Johnstone, *The Byzantine Tradition in Church Embroidery*, Londra 1967.

cetătoarea Maria-Ana Musicescu<sup>67</sup> trage concluzia că ele «nu sînt, nici chiar în sensul cel mai larg al noțiunii, numai lucrări de artizanat. Echilibrul și — adesea — monumentalitatea compoziției, puritatea și organicitatea liniei, subtila armonie cromatică, intensitatea concentrată a expresiilor, eleganța discretă a gesturilor, corespondența perfectă între ritmuri de la ansamblu pînă la detalii așază broderia printre artele majore, o înrudesce cu pictura, cu miniatura».

Am lăsat mai la urmă problema arhitecturii<sup>68</sup> întrucît prezintă un interes aparte. Temeliile dezvelite la biserica-mănăstire de la Niculițel (secolele XI—XII) formează prima etapă a evoluției unor tipuri arhitectonice pe pămîntul actual al României. E vorba de întia atestare a planului treflat care în varianta triconcului va face carieră în celelalte ținuturi românești. Preferința pentru triconc a bisericilor mănăstirești din Țara Românească a fost semnalată nu demult și este demonstrată în interiorul arcului carpatic de mănăstirea Prislop. Totuși este doar o preferință și exemplul Cotmenei apare elocvent<sup>69</sup>. Tipul triconcului simplu, la Dunărea de Jos, a fost încetățenit prin Nicodim de la Tismana, iar în sudul fluviului de către Isaia de la Hilandar ce a împămîntenit același plan, dar dezvoltat (complex), *ab origine* tot bizantin<sup>70</sup>. Cum a observat bizantinistul G. Millet<sup>71</sup>, deși la prima vedere Cozia ar părea doar o transpunere a unor arhetipuri sîrbești, realmente ea este remodelată sub unghiul proporțiilor, apropiindu-se de ctitoria lui Basarab de la Argeș, cu toate că aparține tipologic unui model bizantin. Aceasta atestă o maturitate a gustului artistic românesc. În Moldova, prin primirea mai ales de reflexe gotice<sup>72</sup>, va rezulta un stil personal și original: stilul moldovenesc. În vremea lui Ștefan cel Mare se produce o contaminare a celor două forme, dreptunghiulară (tradițională) și triconcă, ca și o inovație: bolta moldovenească cu sistem propriu de boltire, fără «corespondent în nici o altă arhitectură»<sup>73</sup>. În Transilvania, cu o situație politică deosebită, s-au înregistrat — mai puternic — oscilații tipologice. Recent s-a atras atenția și asupra tendințelor romane în decorul arhitectural al școlilor naționale medievale<sup>74</sup>. La noi în țară, arta romanică a evoluat cu oarecare întârziere îndeosebi în Ardeal<sup>75</sup>. În Banat însă la mănăstirea

67. *Broderia medievală românească*, București, 1969, p. 5.

68. O sinteză remarcabilă a dat Prof. Gr. Ionescu, *Arhitectura pe teritoriul României de-a lungul veacurilor*, București, 1982.

69. Radu și Eugenia Greceanu, *Din nou despre Cotmeana*, în «Revista muzeelor și monumentelor. Seria monum. ist. și de artă», nr. 2/1977, p. 37—48.

70. R. Theodorescu, *Despre planul triconc în arhitectura medievală timpurie a Sud-estului european*, S C I A, 20 (1973), p. 211—225.

71. *Cozia et les églises serbes de la Morava*, Mélanges offerts à M. Nicolas Iorga, Paris, 1933, p. 827—856; V. Drăguț, *Creația artistică în epoca întemeietorilor...*, p. 291.

72. Mira Voitec-Dordea, *Reflexe gotice în arhitectura Moldovei*, București, 1976, p. 20 și 92.

73. C. C. Giurescu, D. Giurescu, *Istoria românilor din cele mai vechi timpuri pînă astăzi*, Buc., 1967, p. 348; Gr. Ionescu, *op. cit.*, p. 108 ș.u. E posibilă o înrîurire a arhitecturii moldovenești asupra zidurilor aghiorite, bunăoară în sistemul de boltire a sufrageriilor.

74. V. comunicarea pe această temă a Tatianeii Silianovska-Novikova, în «Actes XIV C I E B», III, p. 399.

75. V. Drăguț, «*Dicționar enciclopedic de artă medievală românească*», Buc., 1976, p. 262.

Săraca planul este «în cruce cu brațe libere», ca și la prima biserică de la Curtea de Argeș datînd din veacul XIII (circa 1200)<sup>76</sup>.

Sculptura litică românească, încadrîndu-se armonios în peisajul arhitectonic, este ilustrată prin ancadramele de uși și ferestre, lespezi de mormînt și alte accesorii ; se constată că palmeta bizantină e stilizată variat. Vulturul bicefal de la Cozia nu poate fi pus în legătură cu «despoteia» lui Mircea ; un vultur asemănător s-a descoperit și pe o placă de teracotă de la o locuință suceveană (sec. XV)<sup>77</sup>. Asemănările de la Cozia și Lazarica-Kruševac sînt izbitoare<sup>78</sup>. Sculptura în lemn este la fel de valoroasă. Cele mai vechi exemplare, ușile paraclisului (dispărut) mănăstirii Snagov din 1453, sînt minunate ; iconografia lor este bizantină<sup>79</sup>.

Sculptura, pictura, arhitectura cu simbolistica lor — în concepția bizantină — au ca scop să evidențieze o idee teologică sau alta. Patriarhul Ghermanos al Constantinopolului (715—730), de pildă, avea convingerea că biserica ca edificiu este «cerul pe pămînt în care Dumnezeu din cerul de sus sălășluiește și se preumblă»<sup>80</sup>. Așadar, fie construcțiile, fie decorațiile «în stil bizantin» sînt strîns legate de o anume spiritualitate. La Congresul al XV-lea de studii bizantine, D. Obolensky<sup>81</sup> a privit isihasmul ca o mișcare culturală mijlocitoare de valori și unificatoare în sud-estul Europei. Această «Internațională isihastă»<sup>82</sup> a militat pentru apărarea Ortodoxiei în fața «curentelor potrivnice», catolicizante sau eterodoxe, fie pentru întărirea puterii statelor în fața amenințărilor de cucerire turcească sau pentru dezrobire națională (dimensiunea cetățenească a Ortodoxiei). Ceea ce pare cert e că Nicodim făcea parte dintr-o autentică «frăție» isihastă ce depășea cadrul pur spiritual. Înființarea celei de-a doua mitropolii muntenești, întărirea ierarhiei din Ungrovlahia cu elemente de încredere — Antim Critopol, Hariton —, posibil și sosirea lui Nicodim în Oltenia unde a organizat viața călugărească în duh aghiorit «se înscriu în acțiunea tenace a acestui isihasm combativ împotriva acțiunilor propagandei catolice»<sup>83</sup>. Isihastii dădeau o mare atenție treburilor obștești. Însuși Palamas concepea fondul acestor relații într-un spirit apropiat de Contractul social : «Nevoile trupești le împlinim — unele — prin propriile mijloace, altele cu ajutorul semenului (...). Deoarece una și aceeași persoană nu poate fi deodată învățat și agricultor...»<sup>84</sup>. Se cunosc mișcările sociale<sup>85</sup> din Bizanțul aceluși veac, lupta zeloților din 1342 etc. La români nu s-au iscat tulburări de extensiunea celor amintite.

76. *Ibid.*, p. 267. 77. v. nota 110 de la cap. I.

78. R. Theodorescu, *Bizanț, Balcani, Occident...*, p. 306—307.

79. *Inscripțiile medievale ale României, I. Orașul București* (sub red. Al. Elian), București, 1965, p. 772 (nr. 1177). 80. P.G., XCVIII, 384—385.

81. *Late Byzantine Culture and the Slavs. A Study in Acculturation*, după prezentarea lui S. Brezeanu, în R I, 30 (1977), p. 467.

82. Al. Elian, *Byzance et les Roumains...*, p. 199.

83. Idem, *Bizantinologia...*, p. 341. Despre tentativele de catolicizare a românilor, v. și Șt. Pascu, *Voievodatul Transilvaniei, I*, p. 450—453. Pentru raporturile religioase ale celor două Rome, să se vadă studiul drd.-ului Virgil Ionescu, *Încercări bizantine de unire a Bisericilor sub Paleologi pînă la sinodul din Florența*, G B, 36 (1977), p. 717—729.

84. G. Prohorov, *L'hésychasme et la pensée sociale en Europe orientale au XIV-e siècle*, «Contacts», 31 (1979), p. 41.

85. Ostrogorsky, *Storia dell'impero bizantino*, p. 466 ș u.



Firește, Palamas a fost un «umanist» în înțeles larg, ca și Varlaam, cunoscînd în tinerețe știința profană. Concepțiile lui Palamas despre psihicul omului reprezintă fără echivoc o teorie progresistă pentru veacul XIV<sup>86</sup>. Cei doi «umanisti» însă erau exponenții a două tradiții ce se diferențiau sensibil. Varlaam refuză să priceapă că toată cunoașterea lui Dumnezeu, întreaga teologie, este în mod necesar comuniune; în aceasta este el *umanist*: umanismul său îl apropie de Scolastica latină (fără ca el să-i fi suferit influența directă) și totodată anunță spiritul Renașterii<sup>87</sup>. Triumful palamismului opri net această mișcare de secularizare ce o cunoscuseră Occidentul; nostalgia antichității își găsi un reprezentant în bizantinul Gemistos Plethon. Mișcarea monastică din sec. XIV (isihasmul) comportă un aspect negativ, reflectîndu-se în artă și în literatura bizantină, dar pe tărîm religios nu este regres — opinează J. Meyendorff<sup>88</sup>. Palamismul este un fel de Contrareformă orientală care, efectuată la timp, evită criza internă în Biserica ortodoxă. Același specialist este de părere că a domnit o relativă pace între isihasti și umanisti în primii ani ai secolului XIV. Biserica mănăstirii Chora, remarcabil monument al «renașterii» paleologe, a fost repictată de un real părinte al «umanismului secular», Teodor Metochites.

Între caracteristicile spiritualității ortodoxe, T. Spidlik<sup>89</sup> include și următoarele note: monastică, catanictică, ascetică. «Spiritualitatea mănăstirilor românești — scrie Pr. Prof. I. G. Coman<sup>90</sup> — organizate și ducînd o viață după rînduielele Sfîntului Vasile avea și are ca izvoare Sfînta Scriptură, Regulile vasiliene, bogata tradiție monahală și anahoretică a Sfinților Părinți, Viețile sfinților din care multe se desfășurau sub ochii călugărilor pe picturile murale...»: Manuscrisele din epoca bizantină și post-bizantină de cuprins divers — cu precădere teologic — denotă nivelul înalt de cultură atins de creatorii lor, de copiiști sau cititori. Pentru cumpăna secolelor XIV—XV au existat preocupări filosofico-teologice și la români, dar nu s-a găsit un al doilea Ioan Mauropus<sup>91</sup> să roage pe Hristos să izbăvească pe Plutarh sau pe Platon<sup>92</sup>. Se crede că tot la mănăstire (Peri în Maramureș)<sup>93</sup> s-au inițiat primele traduceri românești. Aproape că nu mai e cazul să amintim de misiunile diplomatice purtate de călugări sau de vîrfuri ale clerului, atît în Principate<sup>94</sup> cît și în Imperiul bizantin.

86. D. Lihaciov, *Prerenășterea rusă*, trad. rom. București, 1975, p. 125.

87. G. Schirò, *Gregorie Palamas e la scienza profana*, în «Millénaire», II, p. 95 (aprecierea e a lui Meyendorff).

88. *Humanisme nominaliste et mystique chrétienne à Byzance au XIV-e siècle*, în «Nouvelle Revue Théologique», 1957, p. 905, 914; idem, *Society and Culture in the Fourteenth Century, Religious Problems*, în «Actes XIV CIEB», I, p. 117—118.

89. *La spiritualité de l'Orient chrétien*, Roma 1978, p. 333 ș.u.

90. *Sfinții Părinți și spiritualitatea ortodoxă românească*, în Ort., 27 (1975), p. 596. A se vedea și Mitropolit Antonie Plămădeală, *Tradiție și libertate în spiritualitatea ortodoxă*, Sibiu, 1983.

91. R. Cantarella, *Poeti bizantini*, II, Milano, 1948, p. 162.

92. Preocupări filosofice durabile vom surprinde mai tîrziu (cf. V. Cîndea, *Umanismul românesc în veacurile XVI—XVIII*, în «Mag. ist.», XIV (1980), I, p. 19—23.

93. G. Ivănescu, *op. cit.*, p. 508—509.

94. Al. Constantinescu, C. Bucșan, *Clerici români în misiuni diplomatice*, MB, 24 (1974), p. 56 ș.u.

Nimeni nu contestă că Bizanțul a fost un «neegalat izvor de cultură pentru întreaga arie a răsăritului european»<sup>95</sup>. Din cauza unor condiții istorice vitrege, civilizația carpato-dunăreană are cronologia ei proprie. Cultura românească scrisă, documentar își are începuturile în veacul X, însă se dezvoltă după constituirea statelor feudale locale (sec. XIV). S-a ajuns la concluzia că sub raportul informării, cărturarii noștri din veacurile XV, XVI și începutul celui următor nu erau mai prejos decât cei din țările învecinate, ba chiar de la un moment dat s-au transformat în «furnizorii» și păstrătorii, peste secole, ai unor texte literare prețioase pentru toate popoarele Sud-estului european<sup>96</sup>.

Deși de inspirație bizantină, arta Țărilor române (cea transilvană, mai mult impregnată de elemente apusene) se impune prin originalitatea ei, originalitate înțeleasă ca o sinteză creatoare. Cît despre spiritualitatea românească, o lucrare exhaustivă ce i-ar fi închinată, ar fi așteptată cu justificat interes.

Într-un cuvînt, aportul monahismului la progresul civilizației românești și bizantine este important.

95. Al. Elian, *Moldova*, p. 117 și 150, n. 2. A se vedea și E. Braniște, *Rolul Athosului în istoria cultului ortodox*, în *Ort.*, 5 (1953), p. 220 ș.u. Un sbornic (ms. sl. 296) a fost tradus din grecește în slavonă, probabil în Moldova secolului XV (*Istoria literaturii române*, I, ed. 2, Buc., p. 236); R. Constantinescu, *The Oldest Lit.*, p. 125—127, dă o listă de evhologii grecești și slavone. Pentru cel mai vechi liturghier în greacă, v. I. Zugrav, *Un manuscris din anul 1419 al Liturghiei Sf. Vasile cel Mare*, «Candela», 48 (1937), p. 263—282. V. și P. Lucaciu, *op. cit.*, passim; D. Barbu, *Manuscrise bizantine în colecții din România*, București, 1984.

96. G. Mihăilă, *Contribuții la istoria culturii și literaturii române vechi*, București, 1972, p. 5.

## CONSIDERAȚII FINALE

La capătul cercetării noastre, se cade să fie formulate unele concluzii generale (fiecare capitol are concluzii speciale).

Impulsul bizantin a fost prezent dintru început — secolul IV — în istoria monahismului românesc. Nu fără urmări și sub aspect religios va fi fost prezența bizantină în Dobrogea (vechea Sciție Mică) și de-a lungul fluviului, în sec. IV și următoarele, deși cu intermitențe. De ex., faimoșii «călugări sciți» de la începutul secolului VI au avut relații îndeosebi cu Constantinopolul. Din păcate știrile dinainte de anul 1000, legate de structura ascetismului nord-dunărean, sînt lacunare și de aceea am renunțat la un paralelism strict cronologic care ne-ar fi condus sigur spre rezultate unilaterale. După anul 1000 însă dovezile privind așezămintele monastice de pe întregul cuprins al României de azi se înmulțesc.

Ctitoriile pioase din Principate s-au constituit conform dreptului ctitoricesc răsăritean, nu după sistemul patronatului occidental. Îndeobște, s-a respectat modelul bizantin, întemeietorii provenind din aproape toate categoriile sociale. De remarcat este faptul că charistikariatul s-a practicat la români sub formă de *epidosis* (ἐπίδοσις) (atribuirea unei mănăstiri alteia), mai ales în veacul XV, prima mărturie pentru Țara Românească fiind din 1388, iar pentru Moldova din anul 1411. O danie moldoveană din 1429 poate fi asimilată cu o donație pură (δωρεὰ καθαρὰ). Eforatul s-a exercitat de domnitorii români mai cu seamă în cazul mănăstirilor athonite: în Țările române se găsesc exemple rarissime de ἐφορεία. Deși principial (nomocanonic) era interzis — și în Imperiul bizantin și în stînga Dunării — uneori mănăstirile se moșteneau, ba chiar se și vindeau.

De notat că, în raport cu Bizanțul, măsurile restrictive la români au fost extrem de puține, majoritatea voievozilor avînd «manus larga». Problema imunității românești sub triplul aspect — fiscal, administrativ și judiciar —, încadrînd-o în cea de tip bizantin, credem că am rezolvat-o mulțumitor, după ce unii cercetători de la noi au rămas sceptici în fața «terminologiei cvasijuridice» a hrisoavelor slavo-române. Mănăstirile moldovene au primit în sec. XV cele mai numeroase privilegii, pe cînd cele muntenești abia în prima jumătate a veacului XVI. Cît despre Bizanț, instituția imunității atinge summum-ul la cumpăna secolelor XIII—XIV. De subliniat că între *gloabele* (sanctiuni bănești ori în natură) românești figurează numai cele privind omorul (φονικόν) și răpirea de fecioară (παρθενοφθορία) exclusiv descoperirea vreunui



tezaur (εὐρεσις θησαυροῦ). Cît privește regimul juridic mănăstiresc, el a avut un cadru relativ bine precizat, însă teoria personalității juridice a mănăstirii nu a fost dezvoltată suficient de bizantini și de români.

Viața monahală nord-dunăreană s-a desfășurat potrivit canoanelor ortodoxe. De evidențiat faptul că nu toate oficiile claustrale de la Bizanț, de altminteri numeroase, se regăsesc în Principate, adaptându-se unor cerințe locale (totuși există: arhimandritul, egumenul, iconomul, eclesiarhul, domesticul, chelarul, trapezarul ș.a.); amintim aici și o înrîurire sirbească, *nastavnic*, însă tot bizantină ca origine (δεότερος). Epitetul de *proigumen*, folosit sporadic, a fost împrumutat de la Athos. Deosebirea se vede și din împrejurarea că în nordul Istrului n-au fost stiliți, dendriți (trăitori pe stâlpi și în copaci), nici mănăstiri mixte și nici tensiune pentru instaurarea idioritmiei ca la muntele Athos (răscrucea secolelor XIV—XV), în ținuturile transdanubiene dominînd traiul de obște — κοινόβιον (generalizat la finele secolului XIV) pînă astăzi. Au ființat însă stavropighii (prima din 1391), create pentru Patriarhia de Constantinopol, iar după 1600 și pentru alte patriarhii ortodoxe; rareori «uni-rea» — ἕνωσις de mănăstiri (în Moldova din anul 1407, în Muntenia din 1387). Mănăstirile domnești nu corespund în totul celor imperiale. Citi-toriile autonome grecești (αὐτεξούσια, ἐλεύθερα) au paralele — în Țara Românească numai — samovlastiile, din nou cu o notă distinctivă, ele fiind concomitent și mănăstiri domnești; la Bizanț nu toate mănăstirile împărătești erau și autonome. Încă nu toate filialele monastice bizantine se reîntîlnesc în stînga Dunării, dar se află metohuri, chilii, schituri, sihăstirii, cu mici variații. O diferență am reținut și la alegerea egumenu-lui: în Moldova se pare că s-a urmat un timp procedura studită (din sec. XV), în vreme ce în Muntenia tradiția aghiorită (din veacul XIV). În sfîrșit chestiunea «închinărilor» (ἀφιερώσεις) de mare anvergură repre-zintă o caracteristică a mănăstirilor «valahe».

Patrimoniul călugăresc la români și la bizantini, în mare parte de origine donativă, avea o poziție similară. Aproximativ toate modalitățile de cîștigare și menținere a proprietății mănăstirești în Principate au corespondențe și la bizantini, la români ponderea avînd-o daniile, gratui-tatea de roade și alte produse, ca și procedeul de cumpărare-vînzare. Un rol aparte a jucat «partea sufletului» — ψυχικόν, cuprinzînd toate daru-riile pentru pomenire la slujbele mănăstirești în scopul mîntuirii.

Cu toate că cele două societăți au parcurs în fond o evoluție para-lelă, într-un larg context structural sud-est european se poate observa o oarecare influență bizantină asupra obștii românești. Azi e precizat faptul că parecul bizantin se situează pe același plan cu *vecinul* român. Apoi, poslușnicii de la noi ar putea fi comparați cu ὄπουργοί «greci». Impozitele și prestațiile la care erau supuși oamenii dependenți se aseamănă în mare, unele — și etimologic — purcezînd din Bizanț, probabil prin filieră sud-slavă (angarii — ἀγγαρῆται, viglu — βιγλιατικόν). Și pentru alte slujbe și dări de la români am descoperit echivalențe gre-cești: oierit — προβατονόμιον, gorștina — χοιρονόμιον, stupărit — μελισσονόμιον, găletărit — σιταρχία, gloabe — ἀερικόν, vinărici — οἰνάριον, lucru la cetate — καστροκισία, cămănărit — κηρίου παροχή etc.



Referitor la filantropia monahicească, ea s-a manifestat — lucru explicabil — mai modest în Țările române, instituțiile caritabile bizantine fiind foarte felurite și în număr mai mare.

Ca și-n alte zone ale Europei, în Veacul de Mijloc, unele mănăstiri au fost adevărate focare de cultură. Întrucît pentru Bizanț s-a făcut deja, am prezentat o clasificare tematică (provizorie) a producției literare la români: cărțile de cult, operele omiletice și de exegeză, scrierile dogmatico-polemice, lucrările filocalice, hagiografia, literatura apocrifă, eretică și beletristică, cronicile, textele juridice, parenetice, filosofia — știința — medicina, miscelaneele. În rest am înfățișat succint funcțiunile cultural-artistice, spirituale etc., ale mănăstirilor.

Oricum, nu se poate afirma că monahismul a profesat o mistică fără răsunset în mase sau că el a avut în principal preocupări filosofice. Din pricina vicisitudinilor istoriei, civilizația românească are cronologia ei, oarecum tardivă. Dar în urma investigațiilor recente, rezultă că izvoarele cugetării teologice și filosofice românești trebuie așezate în veacul XIV. Este cunoscut că unii abtinenți bizantini au fost chiar mari «umanști». Cercetări competente au arătat că aportul culturii bizantine la primul umanism italian a fost mult mai substanțial decît s-ar părea. De reținut însă că Bizanțul a rămas fidel lui însuși pînă în ultima clipă (1453), supraviețuind și prin instituția monahală. Fără îndoială, monahismul a avut o misiune importantă în trecutul Imperiului bizantin și al provinciilor românești (inclusiv Ardealul). Dacă a existat un «patriotism grec», sprijinit în mare măsură de mănăstiri, se poate spune că a existat și unul «românesc», alimentat în momentele cruciale ale istoriei noastre tot de mănăstiri.

Ca o ultimă concluzie, privitoare la organizarea mănăstirilor, susținem că românii au știut să remodeleze ce au receptat din arhetipurile bizantine, nu să imite servil, încît sinteza — și în acest domeniu — este specific românească.

Specialiștii vor aprecia utilitatea acestui studiu comparativ; noi înșine sîntem conștienți de imperfecțiunile lui. Am stăruit asupra unor chestiuni ce ni s-au părut însemnate și care permiteau o contribuție proprie. Noi analize sînt binevenite, ele vor întări sau infirma constatările noastre.

## BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ \*

### A. Izvoare (editii, colecții, repertorii)

«Archives de l'Athos» :

- I. *Actes de Lavra (897—1178)*, ed. G. Rouillard, P. Collomp, Paris 1937 ;
  - II. *Actes du Kutlumus*, ed. P. Lemerle, Paris 1945 ;
  - III. *Actes du Xèropotamou*, ed. J. Bompaire, Paris 1964 ;
  - IV. *Actes de Dionysiou*, ed. N. Oikonomidès, Paris 1968 ;
  - V. *Actes de Lavra. Première partie, des origines à 1204*, ed. P. Lemerle, A. Guillou, N. Svoronos, D. Papachryssanthou, Paris 1970 ;
  - VI. *Actes d'Esphigmènou*, ed. J. Lefort, Paris 1973 ;
  - VII. *Actes du Prôtaton*, ed. D. Papachryssanthou, Paris 1975 ;
  - VIII. *Actes de Lavra*, ed. P. Lemerle, A. Guillou, D. Papachryssanthou, Paris 1977 ;
  - IX. *Actes de Konstamonitou*, ed. N. Oikonomidès, Paris 1979 ;
  - X. *Actes de Lavra, III*, ed. P. Lemerle, A. Guillou, N. Svoronos, D. Papachryssanthou, Paris 1981.
- Basilicorum libri LX. Series A, I—VII*, ed. H. J. Scheltema, N. Van der Wal, Groningen 1955—1974.
- Carte românească de învățătură de la pravilele împărătești, 1646*, ed. critică, București 1961.
- Conciliorum oecumenicorum decreta*, ed. J. Alberigo ș.a., ed. III, Bologna 1973.
- Corpus iuris civilis*, t. II : *Codex Justiniani*, ed. P. Krueger, ed. XI ; t. III : *Novellae Justiniani*, ed. R. Schoell, ed. VI, Berlin 1954.
- Dmitrievsky, A., *Opisanie liturgiĭeskih rukopisej...*, I. *Typika*, partea 1, Kiev 1895 (reed. Hildesheim [1965].)
- Documenta Romaniae historica*, București 1965 și urm.
- Dölger, Fr., *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565—1453*, München—Berlin, 1924—1965 ;
- Aus den Schatzkammern des Heiligen Berges*, I—II, München 1948.
- Grumel, V., *Les régestes des Actes du Patriarcat de Constantinople, 381—1206*, Paris 1932, 1936, 1947 ; 1206—1310 (ed. V. Laurent), Paris, 1971.
- Guillou, A., *Les archives de Saint-Jean-Prodrôme sur le mont Ménécée*, Paris 1955.
- Hurmuzaki, *Documente*, XIV, 1 (ed. N. Iorga, 1911).
- Îndreptarea legii, 1652*, ed. critică, București 1962.
- Lingenthal, Z., *Jus graeco-romanum*, pars III, Lipsca 1857.

\* Această listă conține și o parte din operele necitate în text, care ne-au fost însă utile prin datele oferite, nu mai puțin ca punct de pornire pentru unele din interpretările noastre.

- Meester, Pl., *De monachico statu iuxta disciplinam byzantinam*, Città del Vaticano 1942.
- Meyer, Ph., *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, Lipsca 1894.
- Miklosich, Fr., Müller, J., *Acta et diplomata Graeca medii aevi sacra et profana, t. IV—VI: Acta et diplomata monasteriorum et ecclesiarum Orientis*, Viena 1870—90.
- Patrologiae cursus completus. Series graeca*, ed. J. P. Migne, Paris 1857 ș.u., (reed. Turnhout 1963).
- Petit, L., *Actes du Pantocrator*, ed. 2, Amsterdam 1964.
- Ralles, G. A., Potles, M., *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων...*, I—VI, Atena 1852—1859.
- Soloviev, A., Mošin, V., *Grčke povelje Srpskih vladara* (1 ed. Beograd 1936), Londra V.R., 1974.
- Stoicescu, N., *Bibliografia localităților și monumentelor feudale din România, I. Țara Românească*, I—II, București 1970 ;
- Bibliografia localităților și monumentelor medievale din Banat*, Timișoara 1973 ;
- Repertoriul bibliografic al localităților și monumentelor medievale din Moldova*, I—II, București 1974.
- Vranoussis, E., *Βυζαντινὰ ἔγγραφα τῆς μονῆς Πατμοῦ*, Atena 1980.

#### B. Lucrări (de erudiție și interpretare)

- Ahrweiler, H., *Charistikariat et autres formes d'attribution de fondations pieuses aux X-e—XI-e siècles*, în ZRVI, 10 (1967), p. 1—27.
- Alivisatos, H. S., *Die kirchliche Gesetzgebung des Kaisers Justinian I*, Berlin 1913.
- Anastasiević, D., *La Date du typikon de Tzimiscès pour le Mont Athos*, în Byz., 4 (1927—1928), p. 7—11.
- Andreev, M., *Vatopedskata gramota i vâprositate na bălgarskogo feodalno pravo*, Sofia 1965.
- Angelov, D., Ștefănescu, Șt., *Trăsături comune și deosebiri în dezvoltarea social-economică a Bulgariei și Țării Românești în sec. XIII—XIV*, în vol. «Relații româno—bulgare de-a lungul veacurilor», I, București 1971, p. 57—106.
- Bacht, M., *Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum*, Darmstadt 1979.
- Bardy, G., *Les origines des écoles monastiques en Orient*, «Mélanges J. Ghellinck», Louvain 1951, 293—309.
- Bălan, I., *Vetre de sihăstrie românească*, București 1982.
- Beck, H.-G., *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959 (reed. 1977).
- Beza, M., *Biblioteci mănăstirești la muntele Athos*, București 1934.
- Bodogae, T., *Ajutoarele românești la mănăstirile din Sfântul Munte Athos*, Sibiu, 1941 ;
- Tradiția Sfântului Munte în viața popoarelor ortodoxe*, în Ort., 5 (1953), p. 206—219 ;
- Considerațiuni istorice privind legăturile Bisericii române cu mănăstirile din Muntele Athos*, în MB, 13 (1963), p. 160—170.
- Bouyer, L., *La spiritualité du Moyen Âge*, Paris 1961.
- Braniște, E., *Liturgica specială*, I, București 1980.
- Brătianu, Gh., *Tradiția istorică despre întemeierea statelor românești*, ed. V. Râpeanu, București 1980.
- Bréhier, L., *Les institutions de l'Empire byzantin*, ed. 2, Paris 1970.
- Bruck, E., *Totenteil und Seelgerät im griechischen Recht*, München 1970.



- Cartoian, N., *Istoria literaturii române vechi*, ed. D. Simonescu și D. Zamfirescu, București 1980.
- Cassey, P., *Early Russian Monasticism*, OCP, 19 (1953), p. 372—432.
- Charanis, P., *The monastic Properties and the State in the Byzantine Empire*, DOP, 4 (1948), p. 51—119.
- The Monk as an element of Byzantine Society*, DOP, 25 (1971), p. 56—65.
- Chihaia P., *De la Negru Vodă la Neagoe Basarab*, București 1976.
- Ciobanu, Gh., *Studii de etnomuzicologie și bizantinologie*, II, București, 1979.
- Câdea, V., Simionescu, C., *Die Beziehung der Rumänen zum Berge Athos*, București 1979.
- Clément, O., *Byzance et le Christianisme*, Paris 1964.
- Coman, I. G., *Scriitori bisericești din epoca străromână*, București 1979.
- Constable, G., *Medieval Monasticism. A select Bibliography*, Toronto 1976.
- Constantelos, D. J., *Byzantine Philanthropy and social Welfare*, New Brunswick—New Jersey 1968.
- Constantinescu, R., *Note privind istoria bisericii române în sec. XIII—XV*, în SMIM, 6 (1973), p. 173—192 ;
- Texte românești în arhive străine (Nichita din Heracleea. Comentarii la cele 16 cuvântări ale lui Grigorie din Nazianz — fragmente —)*, ediție, traducere și comentariu de..., București 1977.
- Corneanu, N., Mitropolit, *Ecouri târzii ale simbolului creștin al scării*, în ST, 14 (1962), p. 3—12.
- Costăchel, V., *Les immunités dans les Principautés roumaines aux XIV-e et XV-e siècles*, București 1947 ;
- Viața feudală în Țara Românească și Moldova (sec. XIV—XVII)*, București 1957 (în colab.).
- Cotlarciuc, N., *Stifterrecht und Kirchenpatronat im Fürstentum Moldau und in der Bukowina*, Stuttgart 1907.
- Crețeanu, R., *Traditions de famille dans les donations roumaines au Mont Athos*, EBPB, p. 135—152.
- Cronț, Gh., *Dreptul de ctitorie în țările române*, SMIM, 4 (1960), p. 77—116.
- Curinschi—Vorona, Gh., *Istoria arhitecturii în România*, București, 1981.
- Dančev, V., *Tvorcestvo Eitimija Tyrnovskogo v rumynskih zemlijah*, în «Actes XIV CIEB», II, p. 555—558.
- Darrouzès, J., *Sur la nomenclature des actes patriarcaux au XIV-e siècle*, RESEE, 11 (1973), p. 241—250.
- Décarreaux, J., *Du monachisme primitif au monachisme athonite*, în «Millénaire», I, p. 19—57.
- Delehay, H., *Deux typica byzantins de l'époque des Paléologues*, Bruxelles 1921.
- Delvoye, Ch., *Arta bizantină*, trad. rom., I—II, București 1976.
- Demus, O., *Die Entstehung des Paläologenstils in der Malerei*, în «Berichte zum XI. Intern. Byz. Congr.», München 1958, IV, 2.
- Deslandes, S., *De quelle autorité relèvent les monastères orientaux ?*, în EO, 21 (1922), p. 308—323.
- Diehl, Ch., *La société byzantine à l'époque des Comnènes*, Paris 1929.
- Dölger, Fr., *Byzantinische Diplomatik*, Ettal 1956.
- Donat, I., *Fundațiile religioase ale Olteniei*, Craiova 1937.
- Drăguț, V., *Arta românească. Preistorie, antichitate, ev mediu, Renaștere, baroc*, I, București 1982.



- Dujčev, I., *Medioevo Bizantino-Slavo*, I—III, Roma 1965—1969.
- Elian, Al., *Les rapports byzantino-roumains. Phases principales et traits caractéristiques*, în Bsl., 19 (1958), p. 212—225;
- Legăturile Mitropoliei Ungrovlahiei cu Patriarhia de Constantinopol și cu celelalte Biserici ortodoxe, de la întemeiere pînă la 1800*; BOR, 77 (1959), p. 904—935;
- Moldova și Bizanțul în secolul al XV-lea*, în vol. «Cultura moldovenească în timpul lui Ștefan cel Mare», București 1964, p. 97—179;
- Inscripțiile medievale ale României, I. Orașul București* (sub redacția lui...), București 1965;
- Byzance et les Roumains à la fin du Moyen Âge*, în «The Proceedings of the XIIIth Intern. Congress of Byz. Studies», Oxford 1967, p. 195—203;
- Bizantinologia în preocupările teologiei ortodoxe românești*, în ST, 23 (1971), p. 340—352.
- Euzet, P., *Patmos*, Paris 1914.
- Ferradou, A., *Les biens des monastères à Byzance*, Bordeaux 1896.
- Floca, I., *Sfântul Vasile cel Mare, reorganizator al vieții monastice*, în vol. «Sfântul Vasile cel Mare» (coord. Al. Elian), București 1980, p. 330—354.
- Florescu, V., *Conceptul de literatură veche*, București 1968.
- Fontrier, M.A., *Le monastère de Lembos près de Smyrne et ses possessions au XIII-e siècle*, în «Bull. Corresp. Hellén.», 6 (1892), p. 379—410.
- Frank, K. S., *Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums*, Darmstadt 1979.
- Gardner, A., *Theodor of Studium, his life and times*, Londra 1905 și 1955, New York 1974.
- Gautier, P., *Jean V l'Oxite patriarche d'Antiochie, notice biographique*, REB, 22 (1964), p. 128—157.
- Gasquet, A., *De l'autorité impériale en matière religieuse à Byzance*, Paris 1879.
- Georgescu, Val., *Bizanțul și instituțiile românești pînă la mijlocul sec. XVIII*, București 1980;
- Les survivances du droit romano-byzantin dans la coutume roumaine (XIV-e—XIX-e siècles)*, tirage à part, RRH, 19 (1980), p. 277—300;
- Modèles juridiques byzantins et synthèse modernisatrice en droit roumain*, tirage à part, RRH, 20 (1981), p. 681—688.
- Giurescu, C. C., Giurescu, Dinu, *Istoria Românilor*, I—II, București 1974, 1976;
- Giurescu, Dinu, *Țara Românească în secolele XIV—XV*, București 1973.
- Goar, J., *Ἐθολόγιον sive rituale Graecorum*, Veneția 1730 (reed. Graz 1960).
- Gouillard, J., *Le Synodikon de l'Orthodoxie*, Paris 1967.
- Granić, B., *Das Klosterwesen in der Novellengesetzgebung Kaiser Leons des Weisen*, BZ, 31 (1931), 61—69;
- Die rechtliche Stellung und Organisation der griechischen Klöster nach dem justinianischen Recht*, BZ, 29 (1929—1930), 6—35.
- Greceanu, Eugenia, *Spread of Byzantine Traditions in Medieval Architecture of Romanian Masonry Churches in Transylvania*, EBPP, p. 197—238.
- Grigoraș, N., Caproșu, I., *Biserici și mănăstiri vechi din Moldova pînă la mijlocul sec. XV*, București 1971.
- Grigoraș, N., *Instituții feudale din Moldova, I. Organizarea de stat pînă la mijlocul sec. XVIII*, București 1971.
- Guillou A., *La civilisation byzantine*, Paris 1974.
- Hanga, Vl., *Contribuții la problema imunității feudale pe teritoriul patriei noastre*, extras din «Studia Universitatis Babeș-Bolyai», 1960, III, fasc. 2, Iurisprudentia, p. 29—52.

- Hergès, A., *Élection et déposition des higoumènes au XII-e siècle*, in EO, 3 (1899—1900), p. 40—49.
- Herman, E., *Ricerche sulle istituzioni monastiche bizantine. Typika ktetorika, caristiciari e monasteri «liberi»*, OCP, 6 (1940), p. 293—375;
- Die Regelung der Armut in den byzantinischen Klöstern*, OCP, 7 (1941), p. 406—460;
- La «stabilitas loci» nel monachismo bizantino*, OCP, 21 (1955), p. 115—142.
- Heussi, H., *Der Ursprung der Mönchtums*, Tübingen 1936.
- Hunger, H., *Kaiser Johannes V. Palaiologos und der Heilige Berg*, BZ, 45 (1952), p. 357 ș.u.
- Hussey, M. J., *Byzantine Monasticism*, in CMH, IV—2, p. 161 ș.u.
- Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies University of Birmingham, March 1975*, ed. A. Bruyer și J. Herrin, Birmingham 1977.
- Ionescu, Gr., *Arhitectura pe teritoriul României de-a lungul veacurilor*, București 1982.
- Ionescu, V. drd., *Studiile și cercetările lui Nicolae Iorga despre Muntele Athos*, in BOR, 89 (1971), p. 634—643.
- Ioniță, Al. drd., *Viața mănăstirească în Dobrogea pînă în secolul al XII-lea*, in ST, 29 (1977), p. 81—90.
- Iorga, N., *La vie monastique chez les roumains. Éléments fondamentaux et influences*, București 1931;
- Fundațiile religioase ale domnilor români în Orient și Epir*, in «Anal. Acad. Rom.», Ist., 36 (1914);
- Istoria bisericii românești și a vieții religioase a românilor*, ed. 2, vol. I, București 1928.
- Iufu, I., *Mănăstirea Moldovița — centru cultural important din perioada culturii române în limba slavă. Sec. XV—XVIII*, in MMS, 39 (1963), p. 434 ș.u.
- Ivanka, E. von, *Griechische Kirche und griechisches Mönchtum in mittelalterlichen Ungarn*, OCP, 8 (1942), p. 186 ș.u.
- Janin, R., *Les monastères nationaux et provinciaux à Byzance*, in EO, 36 (1933), p. 429—438;
- Le monachisme byzantin au Moyen Âge. Commende et typica (X-e—XIV-e siècles)*, in REB, 22 (1964), p. 5—44;
- La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin, t. III: Les églises et les monastères*, Paris 1968.
- Jirecek, K. J., *Geschichte der Serben*, I—II, Gotha 1911, 1918.
- Každan, A. P., *Vizantijskij monastyr XI—XII vv. kak soțialnaja grupa*, in VV, 31 (1971), p. 48—70.
- Knecht, Aug., *System des justinianischen Kirchenvermögensrechtes*, Stuttgart 1905 (reed. Amsterdam 1963).
- Konidares, I., *Τὸ δίκαιον τῆς μοναστηριακῆς περιουσίας ἀπὸ τοῦ 9 οὐ μέχρι καὶ τοῦ 12 οὐ αἰῶνος*, Atena 1979.
- Krumbacher, K., *Geschichte der byz. Litteratur*, ed. 2, München 1897.
- Laurent, V., *Charisticariat et commende à Byzance*, REB, 12 (1954), p. 100—113.
- Lemerle, P., *Le monde de Byzance: Histoire et institutions*, Londra V.R., 1978;
- Cinq études sur le XI-e siècle byzantin*, Paris 1977.
- Lăzărescu, E., *Nicodim de la Tismana și rolul său în cultura veche românească*, Rsl., istorie, 11 (1965), p. 237—285.
- Lihaciov, D., *Prerenașterea rusă*, trad. rom., București 1975.
- Lucaciu, P., *Inceputuri ale logicii românești*, București 1970.
- Manafes, K., *Μοναστηριακά Τυπικά — Διαθήκαι*, Atena 1970.

- Marković, V., *Pravoslavno monaštvo i manastiri u srednje vekovnoj Srbij*, Sremski Karlovci 1920.
- Mastrogianopoulos I., Βυζάντιον, ένας κόσμος πνεύματος και ἀγάπης, Atena 1967.
- Mateos, J., *Le typicon de la Grande Eglise*, 2 vol., Roma 1962—1963.
- Meester, Pl., de, *Les typiques de fondation*, în «Studi bizantini e neoellenici», 6 (1940), p. 489—508.
- Metes, Șt., *Mănăstirile românești din Transilvania și Ungaria*, Sibiu 1936 ;  
*Emigrări românești din Transilvania în secolele XIII—XX*, ed. 2, București 1977.
- Michelis, P. A., *Esthétique de l'art byzantin*, Paris 1959.
- Mihăilă, G., *Istoriografia românească veche (sec. XV—începutul sec. XVII) în raport cu istoriografia bizantină și slavă*, în «Contribuții la istoria culturii și literaturii române vechi», Buc., 1972 ;  
*Cultură și literatură română veche în context european*, București 1979.
- Milaș, N., *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*, ed. II, Mostav 1905 ; trad. rom., D. Cornilescu, V. Radu, revizuită de I. Mihălcescu, București 1915 (trad. greacă 1906 ; reed. Atena 1970) ;  
*Canoanele Bisericii ortodoxe*, trad. rom., Arad 1930 ș.u.
- Le Millénaire du Mont Athos, 963—1963. Études et Mélanges*, 2 vol., Chevetogne—Veneția 1963—1964.
- Miller, A., *The byzantine tradition*, New York 1973.
- Mircea, I.-R., *Relations littéraires entre Byzance et les Pays Roumains*, în «Actes XIV CIEB», I, p. 485—496.
- Moisescu, Gh., Lupșa, Șt., Filipașcu, Al., *Istoria Bisericii Române, I*, București 1957.
- Moldoveanu, Nicu, *Izvoare ale cîntării psaltice în Biserica Ortodoxă Română. Manuscrisele muzicale vechi bizantine din România (grecești, românești și româno—grecești) pînă la începutul sec. XIX*, BOR, 92 (1974), 1—2.
- Monumente istorice bisericesti din Mitropolia Moldovei și Sucevei*, Iași 1974 (colectiv de autori).
- Moravcsik, Gy., *Byzantium and the Magyars*, Budapest 1970.
- Mureșianu, I. B., *Mănăstiri din Banat*, Timișoara 1976.
- Musicescu, M. A., *Bröderia medievală românească*, București 1969.
- Nandriș, Gr., *Documente românești în limba slavă de la mănăstirile muntelui Athos*, București 1936.
- Năsturel, P. Ș., *Aperçu critique des rapports de la Valachie et du Mont Athos des origines au début du XVI-e siècle*, RESEE, 2 (1964), p. 93—126 ;  
*D'un document byzantin de 1395 et de quelques monastères roumains, extrait*, «Tra-vaux et Mémoires», 8 (1981), p.345—351.
- Nicol, D. M., *Meteora*, London 1963.
- Nicolescu, C., *Moștenirea artei bizantine în arta românească*, București 1971 ;  
*Icoane vechi românești*, București 1971.
- Nissen, W., *Die Regelung des Klosterwesens im Rhomäerreich bis zum Ende des 9. Jahrhunderts*, Hamburg 1897 ;  
*Die Diataxis des Michael Attaleiates von 1077*, Jena 1894.
- Obolensky, D., *The Byz. Commonwealth. Eastern Europe 500—1453*, ed. 2, London 1974.
- Oeconomos, L., *La vie religieuse dans l'Empire byzantin au temps des Comnènes et des Anges*, Paris 1918.
- Österle, G., *De monasterio stauropégiaco*, «Il Diritto Ecclesiast», 64 (1953), p. 450—460.
- Ostrogorsky, G., *Pour l'histoire de la féodalité byzantine*, Bruxelles 1954 ;

- Pour l'histoire de l'immunité à Byzance*, în Byz. 23 (1958);  
*Storia dell'impero bizantino*, Torino 1972.
- Panaitescu, P. P., *Manuscrisele slave din biblioteca Academiei R.P.R.*, vol. I, București 1959.
- Pargoire, J., *Constantinople: Le Couvent de l'Everghetis*, EO, 9 (1906), p. 366—373;  
 10 (1907), p. 156—166; 259—263;
- Les monastères doubles chez les Byzantins*, EO, 9 (1912), p. 21—25.
- Pascu, Șt., *Voievodatul Transilvaniei*, I—II, Cluj-Napoca 1971, 1979.
- Păcurariu, M., *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, I—III, București 1980—1981.
- Pătruț, I., *Studii de limba română și slavistică*, Cluj 1974.
- Petit, L., *Typicon de Grégoire Pacourianos pour le monastère de Pêtritzos (Bačkovo) en Bulgarie*, supl. la VV, 11 (1904); V.A. Arutjunova Fidanjan, *Tipik Grigoriia Pakuriana*, Erevan 1978.
- Plămădeală, Antonie, *Liberty and Tradition in Orthodox Monasticism*, în «The Tradition of Life», ed. A. Allchin, Londra 1971.
- Popa, R., *Țara Maramureșului în veacul al XIV-lea*, București 1970.
- Popescu, Em., *Inscripțiile grecești și latine din secolele IV—XIII descoperite în România*, București 1976;
- Contributions à la géographie historique de la Péninsule Balkanique aux Ve—VIII<sup>e</sup> siècles de notre ère*, în «Dacia», 13 (1969), p. 403—415;
- Organizarea ecleziastică a provinciei Scythia Minor în secolele IV—VI*, extras din S.T. 32 (1980), p. 590—605.
- Popescu-Vilcea, G., *Miniatura românească*, București 1981.
- Prohorov, G., *L'hésychasme et la pensée sociale en Europe orientale au XIV<sup>e</sup> siècle*, în «Contacts», 31 (1979), p. 25 ș.u.
- Rădulescu, M., *Civilizația armenilor*, București 1983.
- Rămureanu, I., *Începutul creștinării ungarilor în credința ortodoxă*, în S.T. 11 (1957), p. 23—57;
- Mișcarea audienilor în Dacia Pontică și nord-dunăreană (sec. IV—V)*, în B.O.R., 96 (1978), p. 1053 ș.u.
- Rouillard, G., *La politique de Michel VIII Paléologue à l'égard des monastères*, în «Étud. byz.», 1 (1943), p. 73—84.
- Runciman St., *The Great Church in Captivity*, Cambridge 1968;  
*Căderea Constantinopolului — 1453*, trad. Al. Elian, București 1971.
- Savramis, D., *Theologie und Gesellschaft*, München 1971.
- Schiwietz, St., *Das morgeländische Mönchtum*, I, Mainz 1904.
- Simedrea, Tit., *Viața mânăstirească în Țara Românească înainte de anul 1370*, BOR, 80 (1962), p. 673 ș.u.;
- Mânăstirea Vodița*, B.O.R. 65 (1947), p. 63 ș.u.
- Slijepčević, Djoko, *Istoriija Srpske Pravoslavne Crkve*, I, München 1962.
- Smetanin, V. A., *O statute nekotoryh kategorij parikov v pozdnij Vizantij*, în VV, 33 (1972), p. 3—11.
- Smolitsch, I., *Russisches Mönchtum, Entstehung, Entwicklung und Wesen, 988—1917*, Würzburg 1953.
- Spinei, V., *Moldova în secolele XI—XIV*, București 1982.
- Spinka, M., *A history of Christianity in the Balkans*, Chicago 1933.
- Stahl, H.H., *Contribuții la studiul satelor devălmașe românești*, vol. III, București 1965.
- Stan, L., *Instituțiile de asistență socială în Biserica veche*, în Ort., 9 (1957), p. 102—117, 262—277.



- Stăniloae, D., *Viața și învățătura Sf. Grigorie Palama*, Sibiu 1938 ;  
*Filocalia*, VIII, București 1979, p. 555 ș.u.
- Suciu, I.D., Constantinescu, R., *Documente privitoare la istoria Mitropoliei Banatului*, I, Timișoara 1980.
- Svoronos, N., *Études sur l'organisation intérieure, la société et l'économie de l'Empire Byzantin*, Londra 1973 (V.R.).
- Șerbănescu, N., *Istoria minăstirii Snagov*, București 1944 ;  
*Minăstirea Curtea de Argeș*, București 1967 ;  
*Mitropoliții Ungrovlahiei*, B.O.R., 77 (1959), p. 722—826 ;  
*Impresurarea Țarigradului în zugrăveala bisericilor noastre*, în *Ort.*, 5 (1953), p. 438—463.
- Ștefănescu, I. D., *Iconografia artei bizantine și a picturii feudale românești*, București 1973 ;  
*Arta feudală în Țările Române. Pictura murală și icoanele de la origini pînă în secolul al XIX-lea*, Timișoara 1981.
- Ștefănescu, Șt., *L'évolution de l'asservissement des paysans de Valachie jusqu'aux réformes de Constantin Mavrocordat*, în *RRH*, 8 (1969), 3, p. 491—499.
- Tanașoca, N. Ș., *Literatura Bizanțului*, București 1971.
- Tăutu, Alois, *Griechische Klöster im mittelalterlichen Ungarn*, în rev. «*Bunavestire*», 14 (1975), p. 171—194.
- Teoteoi, T., *Remarques sur le travail manuel à Byzance au XIV<sup>e</sup> siècle*, în *E.B.P.B.*, p. 55—76.
- Theodorescu, R., *Bizanț, Balcani, Occident la începuturile culturii medievale românești (sec. X—XIV)*, București 1974.
- Turdeanu, E., *La littérature bulgare du XIV<sup>e</sup> siècle et sa diffusion dans les pays roumains*, Paris 1947.
- Vătășianu, V., *Istoria artei feudale în Țările române*, I, București 1959.
- Voicu, C., *Teologia muncii la Sfintul Ioan Gură de Aur și actualitatea ei*, Sibiu 1975.
- Volk, O., *Die byz. Klösterbibliotheken Griechenlands, Konstantinopels und Kleinasiens*, München 1955.
- Völkl, E., *Die Moldau und der «zweite Südslavische Einfluss»*, în *RESEE*, 11 (1973), p. 475—486.
- Weiss, G., *Formen von Unfreiheit in Byzanz im 14. Jahrhundert*, în «*Actes XIV CIEB*», II, p. 291—295.
- Werner, E., *Gesellschaft und Kultur im XIV. Jahrhundert: sozial-ökonomischen Fragen*, *ibid.*, vol. I, p. 93—110.
- Wollasch, J., *Mönchtum des Mittelalters zwischen Kirche und Welt*, München 1973.
- Zakythinos, D., *Byzance: état — société — économie*, Londra, V.R., 1973.
- Zepos, J. și P., *Jus Graecoromanum*, I, Atena 1931 (reed. Aalen 1962).
- Zhishman, I., *Das Stifterrecht, (Τὸ κλητορικὸν δίκαιον) in der morgenländischen Kirche*, Viena 1888.

## DIE RUMÄNISCHEN KLOSTEREINRICHTUNGEN BIS ZUM JAHRE 1600 IM VERGLEICH ZU DEN BYZANTINISCHEN KLÖSTERN

### (Zusammenfassung)

Im Vorwort stellt Prof. Th. Bodogae die Arbeit sowie den Kommissionsbericht der Sachbearbeiter bündig vor. Prof. Al. Elians Nachwort bietet Überlegungen zum rumänischen Kloster von dessen Wesen her.

Voranehend unterstreicht der Verfasser V. Muntean die bedeutendsten Forschungen, die in Rumänien oder im Ausland im Bezug auf die vorliegende These unternommen wurden. Man kommt zu dem Schluss, dass die klösterliche Organisation im rumänischen Raum, im Vergleich zu jenen des byzantinischen Staates bislang niemals Gegenstand einer Monographie gewesen ist (s. auch D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth. Eastern Europa 500—1453*, 2. Aufl. London, 1974, S. 394). In der Arbeit werden auch Parallelismen aus dem 16. Jh. behandelt, weil grosse Byzantinisten, wie Karl Krumbacher, dieses Jahrhundert noch als ein byzantinisches betrachteten. Die Vergleiche gehen gewöhnlich nicht über das Jahr 1600 hinaus, da man voraussetzt, dass sich bis zu diesem Datum nahezu sämtliche Wesenszüge im rumänischen klösterlichen Gefüge herausgebildet hatten.

**Kapitel I:** Die Anfänge des Mönchtums auf rumänischem Gebiet im Vergleich zu dem des byzantinischen Reiches. Von Beginn an waren in der Geschichte des rumänischen Mönchtums byzantinische Impulse spürbar. Die Fortdauer der römischen Herrschaft am linken Donauufer nach dem aurelianischen Rückzug unter Kaiser Konstantin dem Grossen (306—337) ist auch im religiösen Bereich nicht ohne Folgen geblieben (s. J. Barnea — Oct. Iiescu, *Konstantin der Grosse, rum.*, Bukarest, 1982, S. 92—95 u. 120). Erwähnenswert ist es, dass in fast besagter Zeitspanne, in der zweiten Hälfte des 4. Jhs, beiderseits der Dobrudschaer Donaulaufes Klöster bestanden. Unter Kaiser Justinian I. (527—565), der die byzantinische Herrschaft an der Donaugrenze eingehender als Kaiser Anastasius (491—518) restaurierte und welchem eine Inschrift in Dobrudscha gewidmet wurde (s. Em. Popescu, *Die in Rumänien zwischen 4.—13. Jh. entdeckten griechischen und lateinischen Inschriften, rum.*, Bukarest, 1975, S. 132), umfasste das Erzbistum Justiniana Prima auch einen Streifen des heutigen Banatsgebietes, und die aus Dobrudscha stammenden «skythischen Mönche» pflegten an der Wende des 5. zum 6. Jh. Beziehungen besonders zu Konstantinopel. Die Armut an schriftlichen Quellen bis im 10. Jahrhundert, erschwert eine getreuliche Wiedergabe des sozialen, kirchlichen und damit auch mönchischen Lebens. Archäologische und Archivnachforschungen der letzten Jahrzehnten vermochten jedoch neues Licht darüber zu bringen (s. Dan G. Teodor, *Die Romanität des Karpaten-Donauraumes, und das Byzanz im 5.—11. Jh.*, rum., Jassy, 1981; St. Olteanu, *Die rumänische Gesellschaft um die Jahrtausendwende vom 8. zum 11. Jh.*, rum., Bukarest, 1983).

Für den Anfang des 11. Jh. unter Kaiser Basilius II «Bulgaroktonus» erwähnen die Urkunden das Bestehen eines Banater Bistums in Tibiskos sowie eines anderen Bistums in Dobrudscha in der Ortschaft Axiopolis, das letztere schon im 6. Jh. (wahrscheinlich auch als Bistumssitz) erwähnt. Die jüngsten Forschungen bewiesen in der Tat, dass die Kirche aus dem Gebiet zwischen Donau und Schwarzmeer (Dobrudscha) im 6. Jh. als Metropole mit 14 sufraganen Bistümern, über den Rang eines einfachen Episkopats organisiert war, die bestimmt aus dem 4. Jh. stammte. Es ist möglich, dass in Transylvanien (Siebenbürgen) einige in Dăbica (Bezirk Cluj-Napoca) freigelegten religiösen Bauten aus dem 9.—11. Jh., Mönchen oder sogar einem orthodoxen Hierarchen geweiht haben sollen. Aus derselben Zeitspanne (11.—12. Jh.) liegen Hinweise darüber vor, dass in Dobrudscha (z. B. das klösterliche Komplex von Basarabi-Murfaljar, u.a.) sowie nach dem Jahr 1000 an der äussersten Westseite des heutigen Rumänien in Morisena auf dem Fluss Mieresch klösterliche Einrichtungen bestanden haben. Daher keine Überraschung, dass man im 12. Jh. in einigen byzantinischen Klöstern von «skythischen» Mönchen spricht. Ausser dem religiösen Leben im Rahmen der Theme Paristrion (gegründet wahrscheinlich im 7. Jh., im Jahre 971 aber neuengerich-

tet, die dann bis zum 12. Jh. bestand), erwähnenswert ist die Tätigkeit der Metropole von Vicina (13.—14. Jh.). Dadurch konnte sich der byzantinische Einfluss im Südosten des heutigen Rumänien bis zur systematischen Organisierung der Metropolen von Walachei und Moldau (in der zweiten Hälfte des 14. Jhs) geltend machen. Obwohl die Lage in Transylvanien (Siebenbürgen) uns weniger bekannt ist, so war das religiöse Leben nicht weniger intensiv, denn dort wird uns 1376 ein orthodoxer Erzbischof angekündigt. Kennzeichnend ist auch die Tatsache dass eine päpstliche Bulle vom Jahre 1204 zahlreiche «griechische» also orthodoxe Klöster im Westen Transylvaniens anführt. Einige davon sollten später westlichen Orden unterstellt werden. Durch die Unterstützung der Woiewoden wird die Anzahl der heiligen Kultusstätten in der Walachei und Moldau ein ständiges Anwachsen kennen.

Im Kapitel II: Das rumänische Stiftungsrecht im Verhältnis zum byzantinischen (insbesondere jenes der Klöster), wird vor allem das Stiftungsrecht ( $\tau\omicron$  κλητορικὸν δίκαιον) in der vor- und nachjustinianischen Zeitspanne dargestellt. Unter Justinian dem Grössen wird das Mönchtum gewichtiger man könnte sagen, es wurde byzantinisch und erhielt zahlreiche Regelungen. Eine kaiserliche Novelle vom Jahre 544 bezieht sich auch auf die Kirchen der heutigen Stadt Tomis-Constanța (s. Fontes historiae Daco-Romanae, II, Bukarest, 1970, S. 382) und verfügt, dass die Immobilien für die Befreiung Gefangener veräussert werden können, ausgenommen der Fälle, wo von den Stiftern absolute Unveräusserlichkeit vorgesehen war. Mehr noch, die Syntagma von Matthäus Blastares (1335), die als slawonische Übersetzung grösste Verbreitung in den rumänischen Ländern beginnend vom 15. Jh. (bis zum 17. Jh.) erfahren hatte, enthielt nicht wenige Bezugnahmen auf justinianische Verfügungen. Der von Justinian, Blastares und anderen gebrauchte Ausdruck ἐκποίησης (alienatio), bedeutet Schenkung, Verkauf, Tausch, Emphyteuse (Erbpacht) und ἐκδοσις (locatio) bedeutet Vermietung, Übergabe auf begrenzte Zeit, Verpachtung; nur unpassend wird ein Ausdruck an Stelle des anderen verwendet. Wurde im Byzanz die Emphyteuse (ἐμφύτευσις) des öfteren praktiziert, so war in der Walachei die meist verbreitete Emphyteuse schon aus dem 14.—15. Jh. sogar noch älter (als ein wahrscheinlich im 15. Jh. übernommenes, und mit dem bodenständigen, Wohnheitsrecht verflochtenes byzantinisches Recht), diejenige der Weingärten.

Die rumänischen religiösen Stiftungen sind gemäss dem Stifterrecht des Ostens, und nicht nach westlichem Patronatssystem entstanden. Obwohl die Stifter aus fast allen Gesellschaftsschichten hervorkamen, so ist die Mehrheit der rumänischen Klöster den 14.—15. Jhs. auf die Herrscher zurückzuführen. Bekanntlich gehören die bedeutendsten Stiftungen des 11.—12. Jhs. von Byzanz den Kaisern. Bei den Rumänen stossen wir auf: Woiewodenstiftungen, Diözesanstiftungen (die von Metropolen gegründet worden sind oder diözesan geworden sind; ebenso bischöfliche); Gemeinschaftsstiftungen (meist Dorfkirchen); Bojärenstiftungen (im Siebenbürgen besonders Knesenstiftungen); sowie Privatstiftungen (als eine nicht gerade kanonische, missbräuchliche und provisorische Lage). In Byzanz stossen wir auf eine noch grössere Vielfalt von Stiftungen: Reichsklöster (αυτοκρατορικά, βασιλικά); Fiskal- oder Staatsklöster (τῶ δημοσίου); Patriarchalklöster (οἰκεῖα, πατριαρχικά, σταυροπηγιακά); Diözesanklöster (μητροπολιτικά); Bistumsklöster (ἐπαρχιακά); Dorfklöster (χωριτικά); Adelsklöster (ἀριστοκρατικά); Privatklöster (προσωπικά, κοσμικά). Im grossen ganzen sind diese mit den andern gleich. Wir nehmen an, dass der Begriff «ctitor» auf zwei Wege in die rumänische Sprache (im 13.—14. Jh.) gelangte: griechisch und slawisch, während das byzantinische graphische Paar κτίτωρ-κλήτωρ leicht als einen Itacismus zu verstehen ist. Das älteste erhalten gebliebene slawo-rumänische Stiftertypikon, ist die von Woiewoden Vladislav-Vlaicu dem Kloster Vodîța 1374 gewährte Urkunde. Während im Byzanz (ab 9. Jh.) einige Vermächtnis-Typika Zehente von Seiten umfassten, sind diese bei den Rumänen kürzer abgefasst.

Bemerkenswert ist, dass bei den Rumänen das Charistikariat besonders im 15. Jh. als Epidosis — ἐπίδοσις (Unterstellung eines Klosters einem anderen), praktiziert wurde. Älteste Zeugnisse dafür haben wir in der Walachei aus dem Jahre 1388 und in der Moldau aus dem Jahre 1411. Die moldauische Donation aus dem Jahre 1429 kommt einer «reinen» Schenkung (δωρεὰ καθάρη) gleich. Das Ephorat (ἐφορεία) ist von seiten der rumänischen Woiewoden besonders im Falle der Athosklöster ausgeübt worden. Nicht zufällig bekleideten einige Woiewoden der rumänischen Länder, die von den Osmanen anerkannte Stellung von Mütewelli (Verwalter) auf Athos. In den rumänischen Ländern stösst man äusserst selten auf Ephoratsfälle. Obwohl grundsätzlich



verboten, kam es nicht selten im byzantinischen Reich, wie auch auf der linken Donauseite vor, dass Klöster vererbt oder sogar verkauft wurden. Die Ratifikation der Stifter- oder Donationsurkunden erfolgte kraft jenes Condominiums (dominium eminens) des Woiewoden oder des Kaisers, die auch als Beweisschreiben diente. Auch kirchliche Oberhäupter bekräftigten manche Urkunden, in Byzanz besonders nach 1453.

Im grosse gesehen, geht das rumänische Stifterrecht dem byzantinischen Muster nach. Dessen Aufnahme erfolgte ziemlich weitgehend und die daraus entstandene rumänische Synthese bewahrte das bodenständige Gewohnheitsrecht als Ergänzung. Das *κατηγορικὸν δίκαιον* ist allerdings nicht ohne Abschweifungen wie übrigens auch in Byzanz, angewandt worden.

**Kapitel III:** Die Beziehungen zur Obrigkeit. Das juristische Regime der Klöster. Was Beziehungen zum Staat anlangt, wird in der Arbeit darauf hingewiesen, dass im allgemeinen «Symphonie» vorherrschte, wie zum ersten Mal von Justinian I. im Prolog der VI. Novelle verkündet wurde. Doch wurden des öfteren Willkürakte seitens des Herrschers oder Kaisers festgestellt. Die betreffenden Eingriffe (mit Ausnahme derer, der byzantinischen Bildstürmer) beeinträchtigten jedoch keineswegs das klösterliche «Engelleben». Übrigens erhielten die Klöster zahlreiche Privilegien, die vollständiger und stabiler waren, als jene der Feudalherren. Dabei muss erwähnt werden, dass bei den Rumänen weniger einschränkende Massnahmen im Vergleich zu Byzanz getroffen wurden, da die Mehrheit der Woiewoden eine «*manus larga*» an den Tag legte. Wenn die Steuerfreiheit im Osten unvollkommen im Vergleich mit der westlichen scheint, gliedert sich die Steuerfreiheit in den rumänischen Ländern dennoch in jene byzantinischen Typs ein. Die moldauischen Klöster erfreuten sich im 15. Jh. zahlreichsten Enthebungen, die der Walachei hingegen erst in der ersten Hälfte des 16. Jhs. In Transylvanien, das sich in einer besonderen politischen Konjunktur befand, hatten die rumänischen Einrichtungen, ausgenommen Kloster Peri in Maramuresch, unbedeutende Vorrechte. Im byzantinischen Reich erreichte die Institution der Bevorrechtigung (Immunität) um die Wende des 13. zum 14. Jh. ihren Höhepunkt. Die sogenannten Privilegien als volle Steuerfreiheit die manche Sultane einigen griechischen Klöster gewährt haben sollen, stützen sich leider auf bloss erfundenen Urkunden. (vgl. H. Gelzer: Vom Heiligen Berge und aus Makedonien, Leipzig, 1904, S. 23).

Es ist zu unterstreichen, dass man auf dem dreifachen Aspekt der Bevorrechtigung — fiskalisch, verwaltungsmässig und gerichtlich — sowohl bei den Byzantinern, und Slawen, als auch bei den Rumänen stösst. In den slawo-rumänischen Urkunden wurden sogar einige griechische Bezeichnungen übernommen, wie *κομμερκή* (<κομμέρκιον — Handelssteuer (in Walachei seit 1406); *κομάτα* (<κομμάτι) — Stück (auch für Erbgut), Vermögen (in Walachei seit 1388); *ωργία* (<ὄργή) — Zorn (in Walachei seit 1403, in Moldau seit 1439, usw.), letzteres als Element der Androhung. Wenn auch die verschiedenen Formen von *ἀέρ* (φονικόν — Todschatz), *παρθενοσθορία* (Jungfrauentführung), *εἰσρεσι θησαυροῦ* (Schatzentdeckung) zu periodischen Pflichtgebühren geworden waren — was bei den Rumänen nicht vorgekommen ist — so verloren sie ihre ursprüngliche Bedeutung von Geldstrafen wegen Verstoss gegen das Gesetz nicht; eine Schatzentdeckung *εἰσρεσι θησαυροῦ* gehörte bei den Rumänen nicht unter den Geldstrafen oder Naturalabgaben (gloabe). Hervorzuheben ist auch den Übertragbarkeitscharakter der Bevorrechtigung, der bei «Griechen» wie auch bei den «Walachen» galt.

Was das gerichtliche Regime der Klöster anlangt, hatte dies einen ziemlich festumrissenen Rahmen, aber die Theorie der gerichtlichen Klosterpersönlichkeit ist weder bei den Byzantinern noch bei den Rumänen genügend vertieft worden. Unter Gesetzen und Kirchengesetzen sind zahlreiche Verbindungen festgesetzt worden, wobei die Kirchenbeschlüsse meistens von den staatlichen bestätigt worden waren. So geschah es z.B., bei der Wiederherstellung der Klosterordnungen durch die Zusammenarbeit beider Behörden, der zivilen und der kirchlichen — wir beziehen uns auf die von Michael dem Tapferen 1596 einberufene erweiterte Versammlung, bei der auch die «Kaiserliche Pravila» (byzantinisches Strafgesetzbuch) erörtert wurde — die im Geiste der reinsten byzantinischen Tradition durchgeführt wurde.

**Kapitel IV:** Die kanonische Satzung; das mönchische Leben und Struktur. Die regen Beziehungen der Dobrudschaer Kirche in Besonderheit zu Konstantinopel, dem «Herzen» östlicher Orthodoxie, ab 4. Jh. (und mit Unterbrechungen vom 7. Jh. an), sowie die Gründung einiger Bistümer (im 11. Jh.) und dann der rumänischen Metropolen in der zweiten Hälfte des 14. Jh., in Abhängigkeit von derselben Hauptstadt der damaligen Okumene, weisen auf ein sicheres Kennen der Kirchengesetze aus der



frühesten Zeit auf rumänischem Boden hin. Dazu trug auch der Umlauf zahlreicher Gesetzbücher, Kirchengesetzsammlungen, oder Bussordnungen, Nomokanones, meistens byzantinischen Ursprungs oder Inspiration. Was die Aufnahme der Nomokanones angeht, muss hervorgehoben werden, dass deren Schwerpunkt die Kirche — einschliesslich das Mönchtum — ist, die Auswirkungen und die Funktion dieser Aufnahme überschreiten aber den Rahmen des religiösen Lebens und die Interessen der Kirche (vgl. Al. Georgescu: *La place de la coutume dans le droit des états féodaux roumains de Valachie et de Moldavie jusqu'au milieu du XVII-e siècle*, *Revue roumaine d'histoire*, VI, 1967, Bucarest, S. 574).

Sind die drei Mönchsgelübden immer dieselben gewesen (freiwillige Armut, Keuschheit und Gehorsam), wie auch der Tribut an den Bischof (ζαλονικόν), so findet man in den rumänischen Ländern nicht alle byzantinischen, übrigens zahlreichen Dienstleistungen wieder, da sie örtlichen Anforderungen angepasst worden sind (es gibt immerhin: Archimandrit, Hegumenos, Ecclesiarch, Domestik, Kellarites, Trapessnik, usw.). Am Beispiel des Ausdrucks nastavnic (Leiter) ist hier auch einen serbischen Einfluss zu erwähnen, der allerdings auch byzantinischen Ursprungs (δέυτερος) ist. Der Titel Archimandrit geht auf das Jahr 1375 zurück. Die sporadisch auftretende Bezeichnung proegumen ist von Athos übernommen worden. Der Unterschied ist auch von der Tatsache ersichtlich, dass es nordwärts von Istros (Donau) weder Styliten (Säulenheiligen), Dendriten (Baumheiligen), noch Doppelklöster oder Spannungen für die Instaurierung der Idiorhythmie, wie es auf Athos (Wende des 14. Jhs.) gab, während in den rumänischen Ländern das Ende des 14. Jhs. verallgemeinerte und von einer gewissen «Mönchsphilosophie» — μοναχική φιλοσοφία — byzantinischer Prägung durchdrungene Gemeinschaftsleben — κοινοβιον — bis zum heutigen Tage vorherrscht. Dafür gab es aber dem Patriarchat von Konstantinopel unterstehende Stavropegialklöster (das erste von 1391, Peri in Maramuresch). Selten sind beunktet «verbrüderte» oder «vereinigte» Klöster (ένώσεις; in Walachei seit 1337, in Moldau seit 1407). Die Woiewodaklöster entsprechen nicht ganz den Reichsklöster und die autonomen griechischen Stiftungen (αυτεξούσια, ελεύθερα) hatten Parallelen in den «Samovlastien» — und nur in der Walachei — diese jedoch mit der Eigenart, dass sie, gleichzeitig, auch Herrscherklöster waren, während im Byzanz nicht alle Reichsklöster auch autonom waren. Darüber hinaus sind bei den Rumänen nicht alle byzantinischen Klosterfilialen zu treffen, es gibt aber mit kleinen Unterschieden: Metochia, Zellen, Klausen und Einsiedeleien. Ein Unterschied ist auch bei der Wahl des Hegumenos zu merken: in der Moldau scheint's dabei dem städtischen Verfahren aus dem 15. Jh. eine Zeit lang nachgegangen zu sein, während, in der Walachei der athonischen Überlieferung (aus dem 14. Jh.). Schliesslich stellt die Frage der grossangelegten «Klosterzueignungen» (ἀφιερώσεις) eine Eigenheit der «walachischen» Klöster dar.

Was der Kultus anlangt, war dieser in seinem Wesen byzantinisch. Die Pripela (Nachgesang beim Polyeleos-Hymnus) stellen darin eine Besonderheit des rumänischen und slawischen Rituals dar. Schliesslich, war die Zahl der Mönche geringer in den rumänischen Klöstern als in den byzantinischen.

**Kapitel V:** Das klösterliche Patrimonium und die wirtschaftliche Tätigkeit. Der zum grossen Teil aus Schenkungen bestehende (Justinianus, Novelle VII, 2) Grossgrundbesitz rumänischer wie byzantinischer Klöster hatte vergleichbare Stellung. Die gesetzliche Verordnung des klösterlichen Patrimoniums ist erst unter Justinian I. festumrissen worden. Kirchen, Klöster und Wohltätigkeitseinrichtungen galten als Kollektivseinheiten im Rahmen des bürgerlichen Rechts, mit eigener Verwaltung, eigenem besonderem Zweck und mit der Ermächtigung, Schenkungen und Vermächtnisse entgegenzunehmen (der Begriff juristische Person wurde erst zu Beginn des 19. Jh. abgefasst). Die Nomokanones setzten die Unveräusserlichkeit kirchlicher Güter fest und diese konnten nur in ausserordentlichen Umständen entfremdet werden. Etliche Beschlangnahmen sind sowohl bei den Byzantinern als auch bei den Rumänen zu verzeichnen.

Der Bischof galt (durch Wirtschaftler) als der Hauptverwalter der Stiftungen, oder, sonst, übte er darauf das Aufsichtsrecht aus (bei den ordentlichen Stiftungen wurde ihm die kannonische Jurisdiktion niemals bestritten). Wie im Byzanz, stösst man auch bei den Rumänen auf Fälle, wo die Schenkungen an Wohltätigkeitseinrichtungen zu dessen Eigentum, und nicht dem der Klöster wurden. Im allgemeinen aber, und besonders in den letzten Jahrhunderten des byzantinischen Reiches hängten die sozialen Anstalten von den Mutterstiftungen ab, oder waren diesen angeschlossen.

war, ja, das Mönchsvermögen religiöser und philanthropischer Zielsetzungen im eigentlichsten Sinn zugeordnet. Die byzantinischen Klöster waren zuweilen den karitativen Anstalten untergeordnet.

Die gewöhnlichsten Quellen für die Vermehrung des klösterlichen Patrimoniums waren folgende (s. J. Konidares, *Τὸ δίκαιον τῆς μοναστηριακῆς περιουσίας ἀπὸ τοῦ 9 οῦ μέχρι καὶ τοῦ 12 οῦ αἰῶνος*, Athen 1979, S. 37—120): originelle Arten: die Besetzung, (καταληψίς — occupatio); die Usucapion (παραγραφή = Erwerbung, Besitzzeichnung durch Verjährung); die Erlangung von Früchten und Produkten (καρποκτησία); die Arbeit der Mönche, usw.; abgeleitete Arten: Schenkungen, Kauf-Verkauf, Zuschüsse von den Mönchen (ἀποταγή), Vererbung durchs Sterben (mortis causa), Epidosis (Zugabe, Zunahme) sowie durch Vorteile infolge von Gerichtsurteilen. Fast alle Weisen der Erwerbung und Aufrechterhaltung von klösterlichem Besitz stimmen mit den byzantinischen Arten überein. Wichtig waren bei den Ersteren die Schenkungen, die Spendung an Früchten und anderen Produkten sowie das Verfahren Kauf-Verkauf. Der «Seelenteil» ψυχικόν spielte eine grosse Rolle bei den Byzantinern und umfasste alle Opfergaben beim Totengedenken für das Heil.

Wenn auch vorrangig Diener des «Geistes», so haben die Mönche auch eine vielfältige wirtschaftliche Tätigkeit entfaltet, die das Gedeihen der Klöster, sowie die Möglichkeit geistiger Schöpfungen sicherte, wenn Missbräuche ausblieben. Beide Tätigkeitsbereiche sind in grossen Zügen wohl ähnlich, wie auch das Regime der gemischten Wirtschaft, — teils natural, teils in Geld — wobei die letztere bei den Rumänen später auftrat. Die Ausbeutung des grossen Klosterbaus erfolgte durch klösterliche Untertanen oder durch Mönche selbst. Wenn das goldene Zeitalter des byzantinischen Mönchtums in die Regierungszeit des frommen Basileus Andronikos II (1282—1328) fiel so gilt als die glänzendste, Epoche des moldauischen Mönchtums die zweite Hälfte des 15. Jhs. und für Walachei die erste Hälfte des 16. Jhs. Mit der Enteignung der Klöstergüter im Jahre 1863 kehrte ein Viertel der Landesfläche (aus Moldau und Walachei) unter dem Staatsbesitz zurück. Hervorzuheben ist noch, dass die Wirtschaftsvorräte der byzantinischen Klöster vielfältiger und reicher waren, aber mit dem Vordringen der Osmanen rasch verfielen.

**Kapitel VI:** Die klösterlichen Einrichtungen und die sozialen Schichten. Die sozial — medizinische Betreuung. Die Grossgrundbesitzer aus den rumänischen Fürstentümern oder aus dem byzantinischen Reich, unter denen auch die Klöster zu zählen sind, verfügten auch über «ein lebendiges Vermögen» — d. h. über Untertanen. Es ist heute wohl bekannt, dass dem rumänischen «vecin» (Fronbauer) der Parek — πάροικος von Byzanz gleichkommt. Bei den Rumänen wie auch bei den Byzantinern gab es manche Gruppen abhängiger Bauer, die nur teilweise vom sozial-juridischen Standpunkt untereinander verglichen werden können. Das zeigt, dass beide Gesellschaften eine parallele Entwicklung durchmachten. Die rumänischen «poslužnici» (Klosterleute, Mönche oder Laien) könnten jedoch mit den ὑπουργοί aus den griechischen Urkunden verglichen werden. Die betonte Unbeständigkeit der Agrarbevölkerung während der letzten Jahrhunderten des byzantinischen Reiches ist auf der linken Donauseite nicht an zutreffen. Wenn im Byzanz die Bindung der Bauern an der Scholle im 14. Jh. erfolgte so geschah es bei uns real im 16. Jh. Erwähnenswert ist die Kolonisierungstätigkeit der rumänischen Klöster. Einen beachtlichen Unterschied davon stellt man in der grassangelegten Kolonisierungspolitik mancher byzantinischen Kaiser, oft ohne Vermittlung eines Klosters, fest.

Eingehende Nachforschungen führten uns zu der Überzeugung, dass es eine Gemeinschaft südosteuropäischen Gepräges gab, wobei den Rumänen auch die südslawische Erfahrung zugute kam. Das kommt deutlich vor allem aus der Tatsache zum Vorschein, dass die Steuern und Verpflichtungen Ähnlichkeiten aufweisen. Für einige Abgaben und Dienstleistungen bei den Rumänen (s. Urkunde aus dem Jahre 1417—1418 in der Walachei) gibt es griechische Ähnlichkeiten: oierit (Schafsabgabe) — προβατονόμιον; gorština (Schweinabgabe) — χοιρονόμιον; stupărit (Bienenstockabgabe) — μελισσονόμιον; găletărit, jitărit, ciblărit oder ilis (Getreideabgabe) — σιταρία (ζευγαρατίκιον?); gloabe (Geldstrafen) — ἀερικόν; vinărici (Weinabgabe) — οἰνάριον; copaci (Holzabgabe) — ξυλάχρυρον; engarii (allgemeine Transporte) — ἀγγαρεῖαι (bei den Serben engarje); viglu (Wachdienste) — βεγλιατικόν (bei den Serben auch strazarina). Weitere Beispiele lässt es sich leicht anführen: lucru la cetate (Festungsbauarbeit) erwähnt in Moldau und Walachei) — καστροκτισία, oder Brückenbauarbeit (erwähnt 1498 in der Walachei) — γεφύρωσις; brodina (mautbare



Übergangsstelle eines Flusses, erwähnt in der Moldau) — διαβατόν (bei den Serben brodarina); plocon (Geschenk, erwähnt in der Walachei) — κανίσκτον; cămănărit (Bienenwachsabgabe, in beiden Ländern beurkundet) — κηρίου παροχή; cășărit (Schafskäseabgabe) — τυρίου παροχή u.a.m.

Eine letzte Schlussfolgerung, hinsichtlich sozialer und ärztlicher Betreuung der Klöster: in der behandelten Zeitspanne (bis zum Jahre 1600) kann man in den rumänischen Ländern von keinen Krankenhäusern im eigentlichen Sinne des Wortes reden, wie z.B. in Byzanz (sie traten erst im 17.—18. Jh. auf), sondern nur von einfachen klösterlichen Krankenstuben, die scheinbar auch weltliche Patienten pflegten. Einen weiteren Unterschied war der, dass die mildtätigen Anstalten in Byzanz zahlreicher und vielfältiger waren, als in den rumänischen Fürstentümern, wo die klösterliche Philanthropie bescheidener war.

Die Eingliederung des VII. Kapitels Klösterliche Kultur, Kunst und Spiritualität, könnte beanstandet werden. Dennoch halten wir die Ausführung einiger Allgemeinheiten über die kulturellen-künstlerischen sowie spirituellen Aufgaben dieser Anstalten für nützlich, damit man ein möglichst vollständiges Bild über die Verschiedenartigkeit und Wertstellung des rumänischen sowie byzantinischen Mönchtums gewinnt.

Wie in anderen Teilen Europas im Mittelalter, waren manche Klöster in den rumänischen Fürstentümern wahre Kulturherde. Die in der Zeitspanne von 14. bis 16. Jh. verbreitete byzantinische Literatur bei uns, trägt die Prägung des Geschmacks und der Interessen der klösterlichen Zentren, die zu ihrer Verbreitung beitrugen (s. Al. Elian, Byzance et les Roumains à la fin du Moyen-Âge, Proceedings of the XIII th International Congress of Byzantine Studies, Oxford, 1967, S. 199—200). Darauf folgt eine thematische Einteilung der literarischen Produktion bei den Rumänen (für Byzanz ist das schon gemacht worden) und zwar: Kultusbücher, homiletische und exegetische Werke, dogmatisch-polemische Schriften, Philokaliewerke, Hagiographie, apokriphe, heretische und belletristische Literatur, Chroniken, juristische und paränethische Texte, Philosophie-Wissenschaft-Medizin, Miscellaneen.

Die in den rumänischen Klöstern befindlichen Handschriften aus der byzantinischen und nachbyzantinischen Zeit erbringen den Beweis eines ansehnlichen Kultur-niveaus nicht nur der Verfasser, sondern auch der Kopisten oder der Leserschaft. Man konnte feststellen, dass hinsichtlich der Information die rumänischen Gelehrten aus dem 15. 16. und Anfang des darauffolgenden Jahrhunderts, um nichts denjenigen aus den Nachbarländern nachstanden, vielmehr sind sie zu einem gewissen Zeitpunkt zu «Lieferanten» und Aufbewahrer über Jahrhunderte hinweg mancher für alle südosteuropäischen Völker wertvollen literarischen Texte geworden (G. Mihăilă). Der Beitritt der Rumänen zur «hesychastischen Internationale» (Al. Elian) bedeutete eine fruchtbare, bereichernde Berührung. Jede orthodoxe Nation-griechische, ivirische, serbische, bulgarische, russische, rumänische — hatte ihren Anteil am multinationalen Athos. Das Bestehen zur gewissen Zeit mancher nationalen Spannungen vor allem in Athos übergehend, heben wir die wichtigere Tatsache hervor, dass die rumänische Schirmherrschaft im Heiligen Berg, im Osten oder im Süden, als die türkische Militärmacht bis zur Donau vorstieß, eine tiefere Bedeutung hatte. Ohne in Einzelheiten einzugehen und besser mit dem Volksmund sprechend, haben die Rumänen mehr gegeben als bekommen. Um uns bloss auf die Rolle der walachischen Druckwesens zu beziehen, unterstreichen wir, dass die Druckerzeugnisse von Makarius zu Beginn des 16. Jhs. nicht nur im ganzen Rumänien, sondern auch in den anderen Balkanländern verbreitet worden sind, und so weiter. Darüber hinaus behauptete J. Strzygowski zu seiner Zeit, dass der moldauische Kunstschatz, die Entwicklung der Athoskunst beeinflusste. Durch ihre Kultur, obwohl junger als die aus der Walachei, spielte Moldau eine wahrhaft «europäische» Rolle im 15.—16. Jh. Hierin geht es zweifellos um eine Akkulturationserscheinung.

Obwohl byzantinischer Prägung, imponierte sich die Kunst der rumänischen Länder (diejenige aus Siebenbürgen war von westlichen Elementen beeinflusst) durch ihre als schöpferische Synthese verstandene Originalität. Hinsichtlich der rumänischen Spiritualität, ein erschöpfendes Werk darüber, wird berechtigterweis noch erwartet.

Immerhin könnte man nicht behaupten, dass das Mönchtum eine volksfremde Mystik betrieben, oder sich ausschliesslich philosophischer Beschäftigungen hingegen hätte. Infolge geschichtlicher Widerwertigkeiten hat die rumänische Kultur ihre irgendwie verspätete Chronologie. Aufgrund neuerer Forschungen ergibt sich, dass die Anfänge rumänischen theologischen und philosophischen Denkens in das 14. Jh. zurückzuverlegen seien. Bekanntlich, waren manche Mönche von Byzanz sogar grosse

«Humanisten». Aufschlussreiche Untersuchungen haben festgestellt, dass der Beitrag der byzantinischen Kultur zum ersten italienischen Humanismus viel wesentlicher war als es scheint. Bemerkenswert ist es aber, dass Byzanz bis zum letzten Augenblick (1453) ihm selber treu geblieben war, und auch durch das Klosterwesen überlebte. Wie bekannt, ist das Mönchtum einem bedeutenden Auftrag im Leben von Byzanz nachgegangen, wie dies auch im Leben der rumänischen Ländern geschah. Spricht man von einem durch die Klöster weitgehend unterstützten «griechischen Patriotismus», so kann man behaupten, dass es auch einen «rumänischen» gab, das in den entscheidenden Momenten unserer Geschichte auch von den Klöstern ernährt wurde. Bezeichnend ist diesbezüglich, dass nach der Ermordung Michaels des Tapferen (1601), die für die Ländervereinigung eintretenden Bischöfe ihres Amtes enthoben, viele siebenbürgische Mönche der Verfolgung ausgesetzt, und eine Reihe von Kirchen abgerissen wurden. Die Verfolgung erreichte in Transylvanien 1760—1761 ihren Höhepunkt, als der kaiserliche General Bukow eine Anzahl von rumänischen Klöstern niederschossen liess, genauso wie auch die Türken in Byzanz vorgingen, indem sie viele Klosterkirchen in Moscheen umfunktionierten, und eine Reihe von christlichen Kultusstätten abtragen liessen.

Über die Klosterorganisation kann man zusammenfassend sagen, dass die Rumänen die von Byzanz übernommenen Urbilder umgestalten wussten, und diesen nicht unterwürfig nachahmten, so dass die entstandene Synthese, auch auf diesem Gebiet, eine spezifisch rumänische ist. Die Arbeit ist mit einem allgemeinen Personen- und Sachverzeichnis versehen.

#### CURRICULUM VITAE

M-am născut la 28 septembrie 1949 în localitatea Boldur (jud. Timiș), ca al doilea copil al Anei și al lui Vasile Muntean. Am urmat școala generală în comuna natală, iar Seminarul teologic la Caransebeș (1963—1968). Am absolvit apoi Institutul teologic din Sibiu, în 1972, cu teza de licență intitulată «Zalmoxe», după care am frecventat cursurile de doctorat de pe lângă Institutul teologic universitar din București, secția istorică, specialitatea Bizantinologie, sub îndrumarea D-lui Profesor Alexandru Elian. În 1977 (luna mai) am susținut examenul aprofundat de admisibilitate. Între timp mi-au văzut lumina tiparului, în reviste bisericești ca și de stat, unele articole (consemnate — în majoritate — de «Byzantinoslavica» și de «Bibliografia istorică a României», vol. IV, V). Din august 1974 am fost numit preot-paroh în municipiul Lugoj unde, pe lângă sarcinile pastorale, am organizat la îndemnul I. P. S. Mitropolit Nicolae al Banatului — o colecție muzeală a protoieriei lugojene. De curând mi-a apărut cartea «Monumente istorice bisericești din Lugoj», Timișoara 1981, scrisă în colaborare (partea mea cuprinde pag. 69—177, text și reproduceri). Menționez că sînt căsătorit cu Lenuța (născ. Micotă, casieră la Banca Națională, filiala Lugoj), și avem un băiat pe nume Emil-Nicolae.

#### DECLARAȚIE

Subsemnatul Vasile Muntean declar că lucrarea de față îmi aparține integral și că nu am folosit altă bibliografie decît cea indicată.



## POSTFAȚĂ

În lecția sa de deschidere, din 1915, a cursului de Filologie bizantină, ținut la Universitatea din București, Demostene Russo declara :

«Ce folos ar putea aduce o monasteriologie românească, nu e nevoie să accentuez. E îndeobște știut rolul cultural pe care l-au avut mănăstirile în trecutul țării. Dacă pentru moment nu s-ar putea încă alcătui o monasteriologie în stil mare, dar cel puțin monografii pentru diferite mănăstiri, cu material documentar slavon, românesc și grecesc, ar aduce netăgăduite servicii istoriei Bisericii și culturii românești în genere».

De la rostirea acestor cuvinte au trecut șaptezeci de ani și nu puține sînt progresele pe care, în acest răstimp, le-a făcut cunoașterea realităților monastice din țările românești. Nu putem preciza ce anume învățatul nostru profesor înțelegea printr-un termen puțin folosit pînă la el, nici care ar fi trebuit să fie, după vederile sale, structura unei asemenea monasteriologii. Din înseși spusele lui se vede însă că nu era vorba de o serie de monografii, care erau preconizate doar ca utile faze pregătitoare în vederea unei sinteze a cărei înfăptuire rămînea o sarcină de viitor.

Nu credem, însă, că greșim dacă socotim că remarcabila lucrare a Părintelui Vasile Muntean, pentru care ne-au fost solicitate rîndurile de față, poate fi privită ca un pas înainte, hotărîitor, în vederea mării sinteze multilaterale la care bănuim că gîndea Russo. E drept că autorul lucrării și-a impus — și pe bună dreptate — anume limite cercetării sale, care de altfel îi și conferă caracterul echilibrat sub care se înfățișează. În primul rînd este vorba nu de o prezentare a dezvoltării instituției monastice la noi, ci de un studiu comparativ — pe teren român și bizantin — al unor structuri caracteristice acestei instituții și anume pînă către sfîrșitul secolului al șaisprezecelea, după care cu greu s-ar mai putea vorbi de o supraviețuire a Bizanțului, ci mai degrabă a Bizanțului de după Bizanț, pentru a folosi fericita formulare a lui N. Iorga, sau — și mai limpede — de cultura și manifestările noului elenism. Astfel, investigația Pr. Muntean se face nu din perspectiva diacronică, ci, ca oricare cercetare comparativă, în adevăratul înțeles al termenului, folosind sincronismele, fără totuși să excludă anterioritatea implicită a influențelor. Diversitatea aspectelor structurale luate în considerare de autor, erudiția neobișnuită de care face dovadă, atît în cunoașterea și aprecierea izvoarelor, cît și a celei mai recente bibliografii de specialitate, chipul limpede și măsurat în care se desfășoară expunerea au fost subliniate în raportul comisiei de referenți, reprodus acum în fruntea lucrării, și este —

socotim — de prisos să mai adăugăm ceva unor aprecieri la care adera-sem fără rezerve.

Dacă s-a ajuns abia acum la o atât de izbutită sinteză, și nu mai de-vreme, faptul se datorește drumului lung care a dus la «redescoperirea» mînăstirii românești în veacul trecut și la noile orientări în cercetările de istorie comparată a instituțiilor, dobîndite în secolul nostru. Credem că nu este nepotrivit să înfățișăm, în liniile sale cele mai generale, acest proces de recîstigare a interesului pentru mînăstirea și viața monastică românească, produs într-o epocă în care — și sub influența romantismului — se redescoperă valorile culturii noastre medievale, așa cum în Apus se redescoperea goticul, cu catedralele și stilul său propriu.

Să începem însă cu o direcție foarte puțin legată de atmosfera înnoi-toare pe care o evocăm, dar care a întreținut — la noi — interesul pen-tru mînăstiri. Este vorba de ceea ce s-a numit procesul mînăstirilor în-chinate și corolarul său, secularizarea averilor mînăstirești, care se rea-lizează în secolul al nouăsprezecelea. Măsurile luate de autoritatea de stat împotriva abuzurilor săvîrșite în închinarea de fundațiuni religioase românești, ca și pentru o mai bună administrare a mînăstirilor pornesc cu mult înainte. Ele încep cu hrisoavele de «dezînchinare» a unor mari mînăstiri pămîntene din veacul al șaptesprezecelea și se continuă cu Reforma din 1740 a lui Constantin Mavrocordat, cu marele hrisov de re-organizare a acestor locașuri al lui Alexandru Ipsilanti, din 1778, și cu neîntrepruptele intervenții ale cîrmuirii pentru un control mai riguros al gestiunii acestor așezăminte, în veacul următor. În ce privește problema mînăstirilor închinare, aceasta a dat naștere la o viguroasă activitate publicistică, cel mai adesea cu pronunțat caracter polemic, în care s-au remarcat lucrări temeinice ale unor I. Brezoianu, Cezar Bolliac, Alexan-dru Odobescu și alții. Trebuie totuși remarcat că în aceste adevărate pledoarii în sprijinul intereselor naționale accentul cade pe aspecte de ordin patrimonial, de drept ctitoricesc sau de relații internaționale. Ast-fel, interesul pentru mînăstiri se însuflețește pe o cale puțin legată de ceea ce a fost cîndva viața lor duhovnicească și culturală.

Paralel însă cu aceste acțiuni se desfășoară, mai ales începînd cu epoca regulamentară, o febrilă mișcare de reevaluare a urmelor de cul-tură și artă ale trecutului, prin inventarierea, restaurarea și conservarea în condiții favorabile a ceea ce se mai păstra din și prin mînăstiri. Din-tre acestea, cele căzute în ruină se restaurează, se inițiază campanii de culegere a inscripțiilor de pe pisanii, pietre de mormînt și sfinte odoare, se string, de învățați români și străini, manuscrise și vechi tipărituri, care vor sta la baza istoriei literaturii vechi românești, concepută într-un spirit nou, mai informat și mai riguros. Arta veche, îndeosebi pictura mu-rală a locașurilor sfinte, capătă o nouă prețuire, datorită și răspîndirii cunoștințelor despre arta bizantină. Toate aceste demersuri pun într-o nouă și prielnică lumină vechile mînăstiri și viața care — cu veacuri în urmă — se desfășura într-însele.

Călătorii privesc acum, am spune cu alți ochi mînăstirile și schiturile românești. Este poate nepotrivit să-l punem în rîndul lor pe marele mi-tropolit al Ungrovlahiei, Neofit Cretanul, dar în vizitațiile sale canonice din 1746, acesta se interesează de aspecte ale istoriei, culturii și averii

mînaștirilor cercetate, într-un spirit cu totul nou, lăsîndu-ne, în însemnările sale, un tezaur de informații, aduse la lumina tiparului abia în ultimul păttrar al veacului trecut. Călătoriile propriu-zise, însă, de pe urma cărora ne-au rămas descrieri de netăgăduită valoare literară, încep abia în acest din urmă secol. În 1842, Grigore Alexandrescu, însoțit de prietenul său Ion Ghica, cutreieră Oltenia, oprindu-se la nenumărate mînaștiri și schituri, privite adesea de el cu o foarte lumească detașare. Impresiile vor fi consemnate în al său Memorial de călătorie, apărut puțin mai tîrziu. Îi vor urma, între alții un Alexandru Odobescu, cu scrierea sa atît de originală Cîteva ore la Snagov, iar mai tîrziu un Alexandru Vlahuță, cu România pitorească, sau Nicolae Iorga, cu Sate și mînaștiri din România. Considerabil este însă, către sfîrșitul epocii evocate de noi, numărul prozatorilor noștri de mare valoare care, în scrierile lor, au pus în lumină pitorescul așezărilor monastice, tradiții legate de acestea sau figuri sugestive de monahi și schimnici.

Ne apropiem însă mai mult de tema aleasă de Părintele Vasile Muntean și de spiritul în care o tratează, dacă ne referim la un curent, în istoriografia noastră, care începe la drept vorbind cu Dimitrie Cantemir, fiindcă vagile aluzii ale lui Miron Costin, din scrierile sale în limba polonă nu pot constitui referințe pentru mînaștirile moldovene din vremea sa. Cantemir în schimb, în Descrierea Moldovei, consacră un capitol special: Despre mînaștirile Moldovei, acestor așezăminte pioase, care — cu tot caracterul său sumar — reprezintă totuși prima încercare de a prezenta sistematic și nu anecdotic un număr de date referitoare la mînaștiri. Veacul al nouăsprezecelea începe cu scrierile în limba greacă ale lui Mihai Cantacuzino Banul sau Dionisie Fotino, care sînt și mai sărace sub raportul informației care ne interesează, deși aparțin unui curent istoriografic ce nu nesocotea perspectiva geografică și statistică în culegerea datelor istorice. Ultimele decade ale veacului, însă, și începutul secolului nostru vor cunoaște un număr însemnat de monografii de mînaștiri, de o incontestabilă valoare.

În sfîrșit, prestigiul mînaștirilor și al vieții duhovnicești și de cultură promovată de ele cîștigă considerabil prin marile figuri de ierarhi, care au împodobit Biserica Românească în prima jumătate a secolului trecut. Grigorie al patrulea al Ungrovlahiei, Veniamin Costachi al Moldovei, Chesarie al Buzăului, ridicați ei înșiși din rîndurile monahismului românesc, prin traduceri din Sfinții Părinți, prin reactivarea tiparnițelor mînaștirești și în primul rînd prin înalta lor ținută morală și prestigiul lor intelectual, dau o nouă strălucire sfintelor locașuri din care se ridicaseră și asupra cărora vegheau. Să nu uităm că epoca lor coincide cu mișcarea paisiană, care îi precedase de altfel și care, prin ucenicii starețului Paisie, de la Neamțu și Secu, de la Cernica și Căldărușani, a reînsuflețit viața spirituală și cărturărească a locașurilor respective, și nu numai a acestora, și din care s-a desprins marea figură a Sfîntului Calinic. Să ne amintim iarăși că, datorită lui Nicodim Aghioritul și lui Macarie Notaras, au ieșit, în 1782 și 1783, de sub teascurile tiparnițelor venețiene, Filocalia și așa-numitul Everghetinos, care includ cea mai cuprinzătoare și semnificativă parte a literaturii ascetice a Bisericii Răsăritene și că, de pe aceste culegeri, cărora, puțini ani mai tîrziu, li s-a adăugat, în limba



rusă, Dobrotoliubia, ce prelucrează și îmbogățește Filocalia, s-au executat în mînăstirile noastre, datorită curentului paisian, numeroase tîlmăciri, în românește, devenite lectura predilectă a monahilor iubitori de viață duhovnicească îmbunătățită. Astfel se relua contactul, întrerupt vreme de cîteva veacuri, al trăirii monastice românești cu literatura de tradiție isihastă și preisihastă, ceea ce a determinat o reintegrare a ei în marea tradiție a spiritualității bizantine și, mai cu deosebire, athonite.

La capătul acestor drumuri care au dus la un reviriment în aprecierea rolului mînăstirii în vechea cultură și spiritualitate românească, să mai adăugăm două împrejurări care au făcut posibilă realizarea unor lucrări temeinice, de înalt nivel științific, în domeniul care ne preocupă și printre care salutăm bucuroși teza de doctorat a părintelui Muntean. În primul rînd, un factor intern: publicarea, în condiții de sporită rigoare, a unui mare număr de izvoare diplomatice și narrative privind trecutul nostru, dintre care — numeroase — cuprind informații pînă nu de mult ignorate, referitoare la istoria Bisericii și vieții religioase din Țările Românești. În al doilea rînd, avîntul luat în Europa de studiile bizantine, începînd cu ultimele decenii ale secolului trecut. Aceste studii au cuprins în raza lor și Biserica Imperiului de Răsărit, considerată sub toate aspectele în care s-a manifestat. Datorită așadar unui material documentar nou și relativ bogat, însoțit adesea de interpretări autorizate, și cu sprijinul cercetărilor în domeniul instituțiilor eclesiastice bizantine, care luminează atîtea aspecte din viața propriei noastre Biserici, s-au creat condițiile favorabile elaborării unor studii ca cele la care ne-am referit și ca altele pe care le așteptăm în viitor de la bizantinistii și istoricii Bisericii Române.

Pentru că acestor sumare considerații ne simțim datori să adăugăm și unele reflecții personale asupra mînăstirii românești, într-un trecut care depășește granițele veacului al șaisprezecelea, am încerca să schițăm, în cîteva pagini, cum apreciem raporturile întreținute de credincioșii de la sate și orașe cu mînăstirea și obștea monahală, sub raportul unei pendulări între biserica de mir, căreia îi aparțineau și așezămîntul monastic, deseori îndepărtat, spre care se îndreptau în anume împrejurări. Este vorba de simple reflecții, care nu pot pretinde la o abordare susținută a problemei — dacă se poate vorbi de o problemă — dar care am dori să rețină atenția celor care își simt chemarea să adîncească cercetarea psihologiei și sensibilității religioase a îndepărtaților noștri înaintași drept-credincioși.

\*  
\*      \*

Un lucru care izbește pe cercetătorul vieții religioase în Țările noastre în evul mediu românesc este puținătatea informațiilor care ni s-au transmis cu privire la bisericile de mir și slujitorii lor, în comparație cu relativa bogăție de știri care ne-au parvenit despre mînăstirile românești, întocmirea lor și activitatea monahilor adăpostiți într-însele.

Este o situație care repetă, în bună măsură, pe cea din îndepărtatul, în timp, Bizanț, unde se constată aceeași disproporție între datele de care



dispunem privind mănăstirile și cele — foarte sărace — despre bisericile de mir, de la țară sau din orașe.

O explicație pentru această situație — la prima vedere, surprinzătoare — se poate da, dar nu este locul să stăruim aici asupra ei. Vom releva doar faptul că bisericile de parohie au cîștigat neconținut în număr și importanță pe măsură, numai, ce ne apropiem de vremurile mai noi. Odată cu propășirea țărgurilor și orașelor, mai ales, noi pături sociale contribuie la ridicarea de biserici mai trainice și mai bine înzestrate decît cele vechi. Breslele, negustorimea și o parte din boierime se înscriu printre ctitorii unor asemenea așezăminte, deservite de slujitori din ce în ce mai luminați și angrenați tot mai mult în viața cetățenească, cu îndatoririle dar și cu satisfacțiile ei. Poporenii se strîng mai organizat în jurul bisericilor de parohie și nu o dată acestea își clădesc în preajmă școli elementare sau își alcătuiesc mici colecții de manuscrise și tipări-turi, iar în catastifele lor găsim — ce e drept, mai rar —, chiar unele modeste însemnări de cronică, lăsate de vrednici slujitori ai sfintelor locașuri. Astfel cunoștințele noastre despre bisericile și preoțimea de mir din ultimele secole, precum și despre raporturile acestora cu populația drept-credincioasă sînt mai bogate și mai precise decît cele din veacurile mai îndepărtate. Concomitent, interesul pentru ambianța mînăstirească, atît de viu în acele vremi de mult trecute, scade, în anumite pături ale populației, mai cu seamă începînd cu secolul trecut care a cunoscut amintitul proces al mînăstirilor închinare, secularizarea, și o laicizare sporită a vieții publice. Interesul se deplasează asupra valorilor culturale și artistice pe care aceste venerabile așezăminte le creaseră sau asupra împrejurărilor istorice în care ele fuseseră implicate.

Oricît de sărace ar fi însă cunoștințele noastre despre viața preoțimii de mir în perioada pe care o cuprinde lucrarea Pr. Vasile Muntean și în cea imediat următoare, istoricii Bisericii și ai vieții religioase în Țările Românești, începînd cu Nicolae Iorga și Nicolae Dobrescu pînă în zilele noastre, au găsit suficient material pentru a putea înfățișa în linii mari meritele de netăgăduit ale preoților de mir, de mult «adormiți în Domnul», mișcător evocați de un alt adînc cunoscător al vieții noastre bisericesti, Pr. Nic. M. Popescu. Acestuia îi datorăm între altele și un scurt dar sugestiv articol, Preoție veche românească, din 1935. Să amintim și noi, pe urmele sale, că preoții de mir erau strîns legați, prin rudenie și cumetrie, de obștea din care se ridicau, în care continuau să viețuiască și cu care împărțeau poverile vieții de toate zilele, în unele cazuri chiar iobăgia. Pe lîngă îndatoririle legate de slujire ei exercitau deseori meserii manuale, care îi legau și mai strîns de poporenii lor. Iar într-o vreme cînd limba de cult era slavona, neînțeleasă de cei mulți și în bună măsură de ei înșiși, preoții înlesneau, după puterile lor, participarea obștii românești la viața harică a Bisericii. Conștiința apartenenței la același neam și cultivarea aceleiași limbi românești peste toate asprile vremurilor au fost promovate între credincioși și constituie marele titlu de mîndrie al acestor preoți, care au luat nu o dată parte la răscoalele celor împilați, luptînd alături de cei păstoriți de dînșii. Totuși, învățatul istoric al Bisericii Române, cu toată vădita sa simpatie pentru preoția de mir din trecut, nu se ferește să amintească slaba pregătire a aces-

tor slujitori, cu puțină știință de carte, care deprinseseră de la preoți mai bătrâni doar elementele tipicului bisericesc, cu slujbele și molitvele mai obișnuite și — bineînțeles — cu cântarea bisericească.

Acest aspect, cum vom vedea, deseori relevat de ierarhi și cărturari ai acelor vremi ni se pare determinant în compararea pe care încercăm să o schițăm între biserica de mir și mânăstire în trecutul românesc. Într-adevăr, nu poate fi trecut cu vederea consensul în aprecierea culturii și — uneori — a moralității preoților de mir, pe care îl găsim la observatorii vieții noastre religioase, atât la cei din afară, cât și la cei din lăuntrul Țărilor Române. De incultura preoțimii vorbesc — dintre călători — un Sivori, către sfârșitul veacului al șaisprezecelea, un Bandini, către mijlocul celui următor. Dacă din partea unor catolici ne-am putea, eventual, aștepta la aprecieri pătimase, mai dureroase sînt constatările unor ierarhi străini, ortodocși ca și noi. Astfel, mitropolitul Matei al Mirelor, egumen la Dealu, în primul pătrar al veacului al șaptesprezecelea, și una din figurile de seamă ale istoriografiei muntene din acest secol, în sfaturile versificate pe care le adresează voievodului Alexandru Iliaș, se oprește, în două rînduri, asupra preoților. În primul pasaj creionează figura, am spune ideală, a slujitorului altarului, care trebuie apărat de batjocura și defăimările mirenilor. Ceva mai departe însă revine asupra preoților din vremea sa și anume în cuvinte de o rară asprime: aceștia nu știu să boteze pruncii, să slujească liturghia, să administreze Sfintele Taine, ci sînt preocupați doar de vulgare satisfacții materiale. Și Matei continuă, recomandînd înființarea de școli pentru răspîndirea culturii, într-un spirit care anticipează gîndirea iluministă a secolului al optsprezecelea. Cîteva decenii mai tîrziu, patriarhul Macarie al treilea al Antiohiei cercetează Țările Românești de la sfârșitul domniilor lui Matei Basarab și Vasile Lupu și sub primii lor urmași. Arhidiaconul Paul de Alep, care ne-a lăsat descrierea acestei călătorii, cu referințe pline de admirație și respect pentru mînistirile noastre, vorbind de Moldova scrie însă: «Noi am văzut la ei un lucru de care să ne ferească Dumnezeu: preoții lor erau șefi de bandă». Și iarăși: «Preoții lor sînt cei dintîi care își încep ziua la crîsmă». Ierarhii români nu sînt nici ei mai cruțători cu preoții. Un Antim Ivireanul, la începutul veacului următor, în a sa Învățătură bisericească din 1710, exclama: «mă întristez și mă mîhnesc mai mult că văz între preoții mei atîta prostie, atîta neînvățătură și atîta nedumireală». Și, apoi: «pentru această multă prostie a voastră și neștiința la sfînta carte», Antim arată că s-a îndemnat să dea la lumină cărticica sa. Pr. D. Furtună, în Preoțimea românească în secolul al XVIII-lea, din 1915, citează numeroase intervenții ale ierarhiei bisericești din Țara Românească, menite să pună capăt stării deplorabile de incultură și — adesea — de tristă comportare în societate a multor preoți de mir din acest veac. Mai dureroase, credem, sînt remarcile arhipăstorilor cu privire la felul cum unii slujitorii săvîrșeau Tainele. Grigorie al Rîmnicului dă la lumină cartea sa Preoția, pentru a pune capăt acestor lipsuri. Iar mitropolitul Neofit Cretanul, în 1746, într-una din vizitele sale canonice, se oprește într-un sat din Muscel și botează un prunc «în prezența poporului și a preoților, ca să vadă preoții și să învețe ordinea Sfîntului Botez».

Nu mai stăruim în exemple de acest fel, care se pot oricînd înmulți și nici în amintirea delictelor de tot soiul în care sînt implicați unii preoți și care stîrnesc asprele muștrări ale autorității, atît laice cît și bisericești.

Nu încapе îndoială că asemenea lipsuri, de ordin atît intelectual cît și moral, care — dacă nu trebuie generalizate — erau totuși destul de răspîndite, puteau îndemna numeroși credincioși, din sate și țîrguri, să-și caute — măcar la răstimpuri, un prilej de reculegere și de reconfortare a pietății lor, în popasurile la mînăstiri. Nu se poate vorbi, însă, de o confruntare — care nu a avut niciodată loc — între biserica de parohie și mînăstire. Pentru poporeni, aceasta din urmă era un complement fericit al celei dintîi, și nu putea implica o ocolire a bisericii de mir, care slujea nevoile de zi cu zi ale credincioșilor. Mînăstirea — și sub acest nume generic înțelegem și schiturile sau sihăstriile, populate de părtășii ai aceluiași mare cîn monastic — avea, mai ales, în ochii credincioșilor, un prestigiu legat de statutul ei special pe planul sacralității. Într-adevăr, prin așezarea sa — și ne gîndim la primele așezăminte monastice din Țările Românești — în locuri îndepărtate de aglomerările umane, mînăstirea, prin însuși acest fapt, constituia un spațiu sacru vădit separat de spațiul «profan» al satelor sau orașelor. A trebuit să treacă oarecare vreme pînă cînd această separare să se reducă sau să dispară, prin apropierea mînăstirii de centrele populate sau chiar prin încorporarea ei în țîrguri și orașe. În asemenea împrejurări, drumul credinciosului spre sfînșitul locaș însemna o ascensiune spre un «centru» și constituia premisa pelerinajului organizat sau nu, care avea să urmeze. Legende și tradițiile, care privesc fundarea de mînăstiri — și care au fost cu grijă cercetate de specialiștii istoriei religiilor sau ai folclorului religios — insistă asupra alegerii locului unde avea să se ridice locașul și care confirmă teza autorevelării sacrului de care vorbea van der Leeuw, cu jumătate de veac în urmă. Pentru mînăstirea Argeșului, studiile mai noi ale unui Ion Taloș sau Mircea Eliade sînt elocvente în această privință. Locul unde se va ridica noua fundație se lasă descoperit de anume animale care scurcă și dau la lumină urme de ruine, revelatoare pentru prezența sacrului. Cel mai adesea este vorba de o purcea, mînată de un «purcăraș», corespunzător ciobănașului din Miorița, culeasă de Alexandri. În alte variante, o icoană miraculoasă, călătorind în chip nepătruns, se așază într-un copac sau în apele unui iezer, care — secăt — va alcătui terenul sortit să poarte viitoarea așezare monastică. Într-o remarcabilă cercetare de folclor comparat — Meșterul Manole — Ion Taloș a indicat numărul considerabil de variante ale acestor tradiții, răspîndite pe întreg cuprinsul Țărilor Românești și cu corespondențe în afara hotarelor. Chiar dacă s-a stabilit prezența motivelor respective în regiuni foarte deosebite ale Europei și se presupune o posibilă vehiculare a lor pînă în ținuturile noastre, nu se umbrește prin asemenea constatare realitatea reverenței deosebite pe care poporul a acordat-o mînăstirii românești, împodobită din vremi imemoriale cu vreuna din aceste tradiții. De altfel vechimea tradițiilor rămîne să fie stabilită — pe cît este cu putință — de specialiști și trebuie admisă și elaborarea unor legende în vremuri mai noi, cînd ele se contamineză cu elemente așa-zicînd cul-



te. Acesta este desigur cazul cu o tradiție, privitoare la aceeași mînăstire a Argeșului, consemnată în 1895, de Dimitrie Butculescu, în care apare motivul vînatăorii rituale : Neagoe și curtenii săi, porniți în 1511 (sic) la vînat în munți în jurul Cîmpulungului, urmăresc un mare porc mistreț, deci un animal-călăuză, care-i duce printr-o pădure seculară, iar vînatăorii continuîndu-și drumul, dau peste ruinele unui templu și peste o peșteră misterioasă. La capătul acestei romantice expediții, vor găsi locul unde Manole — un străin — și zece din «discipolii» săi, toți români, vor ridica mînăstirea «pe locul vechii monastiri fondată de Negru-Vodă, care și el o instalase, se zice, pe ruinele unui templu dac» ! Intelesul unui asemenea elaborat stă, poate, doar în sîmburele originar, care trebuie degajat de concrețiunile fanteziste care ajung să-l înăbușe. O tradiție ca cea privitoare la icoana călătoare a Maicii Domnului, aflată în mijlocul unei bălți, umplută apoi de Neagoe cu pietre și cărbuni, și unde s-a ridicat mînăstirea Argeșului, este însă veche, fiind consemnată de Paul de Alep, care o aflase în vremea popasului său la Argeș. Arhidiaconul sirian vorbește însă și de o icoană atîrnată de un copac și care a îndemnat pe un pustnic să clădească mînăstirea Dintr-un lemn. Mai cunoaștem și alte sfinte locașuri care și-au legat numele de tradiții ca cele amintite (Ioan Talos ne furnizează cîteva exemple), sau, iarăși, de vise sau vedenii miraculoase (ca, de pildă, la Tismana, Pîngărați sau Sucevița). Sîntem, evident, într-un domeniu al folclorului religios, aflat sub semnul sacralului. Este de la sine înțeles impactul pe care această situație l-a exercitat asupra imaginației și pietății poporului și ce diferență calitativă a creat, între un așezămînt investit cu aceste antecedente fabuloase și o simplă biserică de parohie, construită deseori sub chiar ochii credincioșilor.

Nu avem intenția, în cele ce urmează, să schițăm o cercetare de fenomenologie religioasă, pentru a încerca să lămurim ce a însemnat mînăstirea, în esența ei, pe deasupra deosebirilor de timp și spațiu, în care s-au ridicat și dezvoltat sfințitele locașuri, în voia circumstanțelor de tot soiul care au afectat existența lor istorică. Ne vom mulțumi să evocăm unele caracteristici, care ni se par că au determinat sau au înrîurit aderența credincioșilor la «fenomenul» monastic și au creat prestigiul neobișnuit de care mînăstirea românească s-a bucurat și — în mare măsură — continuă să se bucure în rîndurile românilor ortodocși. Unde mărturiile istorice ne lipsesc, vom avea — credem — dreptul să interpretăm un trecut, deseori învăluit în ceață, pe baza unor atitudini de o netăgăduită continuitate și coerență pe care credincioșii le-au avut față de mînăstire, în vremuri mai apropiate și mai bine cunoscute de noi.

Nu este, astfel, greu de lămurit ce ofereau acestor credincioși sfințitele așezăminte, spre deosebire de bisericile de mir și a înțelege afluxul lor spre mînăstiri, în anumite perioade ale anului liturgic sau în împrejurări legate de viața personală a indivizilor și a familiilor lor. Ne



vom mărgini, dar, să indicăm cîteva aspecte care țin, în cea mai mare măsură atît de tradiție, cît și de psihologia religioasă a indivizilor.

Dintre mărturiile autorizate, care totuși nu lipsesc, deși sînt rare, pe care ne putem sprijini, vom mai reveni la suspomenita descriere de călătorie a arhidiaconului Paul de Alep, însoțitorul patriarhului Antiohiei, Macarie Zaim, și din care vom mai desprinde informații și în cele ce urmează.

Pentru că am stăruit mai sus asupra lipsei de învățătură, în trecut, a preoților de mir, care — cu siguranță — a fost resimțită nu numai de ierarhi luminați, dar, într-o anume măsură, și de propriii lor poporeni, să încercăm să deslușim situația mînăstirilor sub raportul culturii monahilor pe care îi adăposteau. Aci, o discriminare se impune. Ce a însemnat mînăstirea pentru vechea cultură românească constituie un capitol asupra căruia este de prisos să mai stăruim. De altfel, în însăși lucrarea Pr. Vasile Muntean, aflăm pagini luminoase cu privire la viața intelectuală din mînăstiri și la activitatea, mai ales de traducători, a cărturarilor care s-au desprins din rîndurile monahilor. Și totuși, la unii contemporani, mai ales străini, găsim și aprecieri puțin măgulitoare despre călugării cu care se întîlniseră. Împrejurarea se lămurește dacă ne amintim că între călugări se numărau și sihaștrii sau monahii unor schituri răslețite care, în mod deliberat, nu puneau preț pe învățătură, ci cultivau alte valori spirituale. Iar în mînăstirile mari și populate, trăitorii între zidurile lor reprezentau o masă departe de a fi omogenă, sub cele mai variate aspecte. Numărul celor fără știință de carte, care împlineau felurite ascultări, era mare și faptul nu trebuia să mire pe nimeni. Și nu acestora li se adresau de altfel cei care cercetau locașurile sfințite pentru nevoile lor sufletești. Altele erau deci raporturile credincioșilor cu monahii, decît cele pe care le întrețineau cu propriii lor preoți de parohie.

Vom mai atinge, în treacăt, un alt aspect, care ar merita, credem, o cercetare specială: caracterul cosmopolit al populației monahale, spre deosebire de preoțimea de sat sau de țîrg, care era curat românească. Un Nicodim de la Tismana în veacul al paisprezecelea, un Macarie tipograful în cel de al șaisprezecelea, un Meletie Macedoneanul în secolul al șaptesprezecelea sau un Paisie de la Neamțu în cel de al optsprezecelea veac erau ortodocși veniți de peste hotare, unii dintr-înșii în legătură cu marele centru de spiritualitate ortodoxă care a fost Muntele Athos. Rolul lor în întreținerea unei atmosfere — am spune panortodoxă — a fost însemnat, pe lîngă sporul pe care l-au adus culturii și duhovniciei în țările românești. Acestei lumi călugărești cu rădăcini peste hotare i-au aparținut probabil și Dosoftei al Moldovei sau, în orice caz, Antim Ivireanul, care s-au numărat apoi printre fruntașii culturii românești, cu care s-au identificat. Pătrunderea elementului grecesc în viața monastică a țării, începînd cu a doua jumătate a veacului al șaisprezecelea, pe lîngă unele neajunsuri a adus, de asemenea, și netăgăduite foloase cul-

turii din ținuturile noastre. Ajung — socotim — aceste puține indicații ca să surprindem complexitatea raporturilor care s-au stabilit între monahismul veacurilor mai vechi și băștinași.

Să ne oprim însă la legăturile întreținute de acești localnici cu mînăstirile mai mari, larg înzestrate de ctitori și donatori, în multe cazuri sprijinite nemijlocit de voievozi, numărînd deseori printre călugări și călugărițe mlădițe ale familiilor domnitoare sau boierești și adăpostind în gropnițele lor, trupuri de domnitori sau de vlăstare ale neamurilor fruntașe. Aceste așezăminte dețineau, datorită unor asemenea împrejurări, moaște și icoane vestite pînă peste hotare și reprezentau în acest chip un element de firească atracție pentru cucernicia maselor largi de închinători.

Vom aminti astfel că Argeșul a dobîndit pentru o vreme moaștele Sf. Parascheva cea Nouă, și apoi pe cele ale Sf. Filofteia, pe care le păstrează și azi. Bistrița olteană dobîndise pe cele ale Sf. Grigorie Decapoliul. În Moldova, Suceava se mîndrește de veacuri cu veneratele oseminte ale Sf. Ioan cel Nou, iar în veacul al șaptesprezecelea, mînăstirea Trei Ierarhi din Iași a căpătat, cu mari sacrificii bănești, sub Vasile Lupu, moaștele Sf. Parascheva. Fragmente din rămășițele pămîntești ale unor sfinți cu nume răsunător se găsesc și în alte — numeroase — mînăstiri și lor li s-au adăugat, în ultimul pătrar al veacului al optsprezecelea, moaștele Sf. Dimitrie cel Nou, păstrate în Catedrala Patriarhiei noastre și ea o fostă mînăstire și anume «a lui Constantin Voievod» așa cum o numește Paul de Alep, care a luat parte la țirnosirea ei.

Icoanele repute drept făcătoare de minuni împodobeau mai cu deosebire mînăstirile mari. La Argeș a ființat, un timp, o vestită icoană venită din Bizanț, așa numita Icoană junghiată, a cărei urmă s-a pierdut, însă, de mult. Tradiția socotește drept daruri împărțite făcute de Constantinopol Moldovei, icoana Maicii Domnului de la Neamțu și cea a Sf. Ana de la Bistrița moldoveană. Patriarhul Macarie și arhidiaconul său Paul s-au închinat și ei la amintita icoană junghiată, ca și la icoana făcătoare de minuni a Maicii Domnului, de la mînăstirea Dintr-un Lemn. Mențiuini despre icoane de mare preț, prinse în ferecături de aur, multe aduse din Rusia și care, negreșit, atrăgeau pe credincioși sînt pomenite de arhidiaconul sirian la tot pasul, în peregrinările sale pe la mînăstiri mîntene sau moldovene.

Cît privește moaștele, relația de călătorie amintită este un izvor de amănunte, unic în bogăția lui, fie că este vorba de moaște care se aflau mai dinainte la noi — și acestea erau numeroase, chiar dacă pe alocuri de o dubioasă autenticitate —, fie de altele aduse, de pildă, de însuși patriarhul Macarie. Li se mai adăugau uneori relicve, ca felonul cu care a trecut, nevătămat, prin foc, Sf. Nicodim de la Tismana, sau «ramura de palmier a Sfintei Marina, mucenica, cu care ea a lovit pe diavol în închisoare» și de la care Paul de Alep spune că a «luat binecuvîntare», cînd a vizitat mînăstirea Arnota. Să nu ascundem faptul că însuși sacul

de moaște și relicve cumpărate «cu aur» la Constantinopol de înaltul ierarh sirian și cedate lui Vasile Lupu la un preț pe care ni-l putem închipui cuprindea un amestec eteroclit și — mai ales — suspect de rămășițe, care aproape că jignesc sensibilitatea unui dreptcredincios din zilele noastre.

Este drept că icoane făcătoare de minuni, ca și fragmente de moaște, păstrate în prețioase relicvarii se găsesc și în biserici de mir. Ele nu se bucură însă nici pe departe de faima celor adăpostite în marile mănăstiri, care au determinat pelerinajele, atât de comune pietății medievale, atât în Răsărit cât și în Apus. Aceste pelerinaje nu au cunoscut, desigur, numărul de credincioși, mobilizați în Apus și precis organizați în adevărate expediții ale pietății, îndreptate spre Roma sau spre Sf. Iacob de Compostela. Totuși, hramurile unor numeroase așezăminte monastice românești au atras destul de mulți închinători, pentru a stârni uimirea unor străini. Același Paul de Alep, care a cercetat Mănăstirea Argeșului, descrisă de el cu o excepțională bogăție de detalii, vorbind de hramul bisericii, care se ține de Adormirea Maicii Domnului, la 15 august, adaugă că, la această sărbătoare, «vine aproape întreaga populație din țară». O exagerare, evident, dar grăitoare pentru afluxul neobișnuit de închinători care cercetau la câte un hram o mănăstire vestită. Pelerinajele de la hramuri au avut, între altele, drept urmare nașterea și prosperitatea unor iarmaroace, desfășurate pe moșii aparținând acestor așezăminte religioase sau în nemijlocita lor apropiere. Rolul economic și social al unor asemenea târguri periodice, ținute mai cu seamă în lunile de vară, când deplasările populației sînt mai lesnicioase, a fost de netăgăduit. Cît de prețuite erau iarmaroacele o dovedește și sporirea numărului lor, mai ales în veacul trecut. Astfel, pentru mănăstirea moldoveană Florești, un hrisov din 1818 al domnitorului Scarlat Calimah, hotărăște ca, pe lângă îndătinatul tîrg de la Sf. Ilie și altul de Sf. Măria-Mică, de pe una din moșiile mănăstirii, să se mai țină, — pe o altă moșie a ei, Laza —, nu mai puțin de alte șase iarmaroace, la anume sărbători de peste an, toate aducătoare de însemnate venituri.

Cum se vede, pelerinajele sînt legate de anume zile ale calendarului liturgic. Credincioșii cercetează însă mănăstirea și cu alte prilejuri. Tipicul liturgic al mănăstirilor noastre este de o bogăție care nu suferă comparație cu cel urmat de smeritele biserici de parohie. Aproape în orice timp al zilei, rugătorii aflau biserica mănăstirii în plină desfășurare a sfintelor slujbe, fie — dimineața — Liturghia, fie una sa ualta din așa-numitele «laude», în desfășurarea lor canonică, la ceasurile hotărîte. Sau, iarăși, diferite ierurgii, care se săvîrșeau, după împrejurări. La sărbătorile zise împărătești, slujba se desfășoară — în mănăstirile mari — cu un fast care nu încetează să atragă și să desfete duhovnicește pe închinători, participările la slujbă ale arhierilor sau chiar ale unor ierarhi străini, în trecere, sînt dese, și ceremonialul capătă atunci o strălucire nemaîntîlnită decît în catedralele episcopilor sau la mitropolie. Dar în afara acestor zile, cînd afluența poporenilor este deosebit de mare, ei



vin și izolat, pentru trebuințele lor, în orice zi a anului. Deși eficacitatea Sfintelor Taine, administrate de preoții de mir nu a fost niciodată pusă la îndoială, totuși, sînt credincioși care își aleg pentru mărturisire un duhovnic dintre ieromonahii reputați pentru cucernicia lor, ducînd o viață de înfrînare și necurmată rugăciune, pe care — pentru pricini lesne de înțeles — nu o pot duce preoții de mir. Maslul, la mînăstire, se săvîrșește cu un număr de slujitori care cu greu pot fi reuniți într-o biserică de sat. Nu rareori pentru pomenirea morților, la parastase, și sărindare, ca și pentru exorcisme sau ierurgii în vederea tămăduirii unor anumite boli, poporeni aleargă, deopotrivă, la mînăstiri. Prestigiul unor asemenea locașuri, unde nu se întrerupea nicicînd citirea în biserică, a Psaltirii, unde, după săvîrșirea sfintelor slujbe, la care lua parte obștea monahilor, urma «pravila» la care călugărul era îndatorat, în propria sa chilie, — acest prestigiu era, în ochii credincioșilor, uriaș.

Privite din perspectiva vieții religioase din zilele noastre, care pune preț mai mult pe așa-numita slujire pe care Biserica trebuie să o împlinească în societatea modernă, manifestări și atitudini ca cele evocate mai sus sînt mărturia unei fervori, în bună măsură depășite sau diferit orientate, pe măsura trecerii timpului.

Ele rămîn totuși caracteristice pentru pietatea unor pături largi ale poporului dreptcredincios, în veacurile îndepărtate ale Evului mediu românesc și nu trebuie ignorate de cei care au urmărit manifestările acestei pietăți pînă în contemporaneitate. De aceea cercetările care își propun să surprindă alcătuirea și viața launtrică a obștiilor mînăstirești în trecut, precum și raporturile pe care le întrețineau cu credincioșii, trebuie salutate cu recunoștință.

Prof. Dr. ALEXANDRU ELIAN



# LITURGIILE BISERICII COPTE ȘI ALE BISERICII ETIOPIENE (ÎN RITUL ALEXANDRIN) ÎN COMPARAȚIE CU CELE ALE BISERICII ORTODOXE \*

Pr. Drd. NECULAI DRAGOMIR

## I. Despre riturile liturgice în general (formarea și împărțirea lor)

De la înălțarea Domnului Iisus Hristos la cer și pînă în ziua Cincizecimii, Apostolii, potrivit poruncii primite de la El să nu se depărteze de Ierusalim (Fapte 1, 4), pentru că le va trimite pe «Mîngietorul..., Duhul Adevărului ...» (Ioan 15, 26), «într-un cuget stăruiau în rugăciune împreună cu femeile și cu mama lui Iisus și cu frații Lui» (Fapte 1, 14). Prin pogorirea Duhului Sfînt peste ei, Apostolilor s-a dat putere de sus și curaj să propovăduiască învățătura Domnului Hristos, iar cei ce au primit cuvîntul Lui s-au botezat (Fapte 2, 41) și cu toții «stăruiau în ... comuniune, în frîngerea pîinii și în rugăciune» (Fapte 2, 42).

«Rugăciunea» și «frîngerea pîinii» au fost, în Biserica primară, modul de trăire și exprimare a credinței și adeviziunii primilor creștini la învățătura Mîntuitorului și au constituit, totodată, nucleul cultului creștin primar.

Biserica creștină, în afară de capitolul 11 al Epistolei către Corințeni — unde aflăm o prezentare scrisă despre modul în care Stînții Apostoli săvîrșeau liturghia creștină — nu dispune de nici un alt document scris care să ne prezinte rînduiala Sfintei Liturghii practică în epoca apostolică. Cu siguranță însă că acest cult primordial, format din «rugăciune» și «frîngerea pîinii», a constituit esența Liturghiei de atunci și de mai tîrziu.

În primele trei veacuri creștine, așa cum putem constata din scrierile Noului Testament, ale Părinților Apostolici și ale literaturii patristice, Liturghia creștină avea o rînduială mai mult sau mai puțin uniformă. Actele ei cultice erau constituite din predicarea învățăturii Domnului Hristos, din reproducerea întocmai a cuvintelor rostițe de El la Cină, de către Sfinții Apostoli și urmașii acestora, și din rugăciunea de invocare a Duhului Sfînt (epicleza euharistică). Dar cu timpul, pentru satisfacerea cerințelor spirituale ale credincioșilor, în jurul acestui nucleu liturgic s-au adăugat o seamă de rugăciuni, lecturi și cîntări, fără ca schema originală a cultului creștin să sufere modificări. Forma lor exterioară, însă, în unele centre bisericești, a variat de la regiune la regiune, luînd naștere în felul acesta unele variante locale sau regionale ale modului săvîrșirii cultului, care au fost denumite «rituri liturgice» ale centrelor

\* Lucrare elaborată și susținută în cadrul pregătirii doctoratului în Teologie la Catedra de Liturgică sub îndrumarea părintelui Prof. Dr. Ene Braniște care a dat și avizul de publicare.

bisericești mai importante în care ele s-au format (Ierusalim, Antiohia, Alexandria, Roma, etc.)<sup>1</sup>. Toate aceste rituri își aveau originea în ritul primar al Bisericii Ierusalimului, concretizat, după tradiție, în Liturghia Sfântului Iacob cel Mic, fratele Domnului.

Edictul de la Milano (313), în urma libertății acordate, favorizează o rapidă dezvoltare a vieții religioase creștine, iar apariția ereziilor și fixarea mai precisă a rînduieilor din cursul anului bisericesc vor impune Bisericii o nouă reglementare a slujbei Sfintei Liturghii.

În Răsărit un rol important l-au avut Sfinții Vasile cel Mare și Ioan Gură de Aur, care, în lucrările lor au scurtat anaforele și au prelucrat anumiți termeni și anumite expresii din cuprinsul unor rugăciuni; în Apus, papa Damasus a introdus prin reforma lui noi rugăciuni în liturghie, reușind astfel să creeze un rit nou pentru Biserica Apuseană și să inaugureze în același timp separarea liturgică a Apusului de Răsărit. Așa apar ritul oriental și ritul occidental, care, în esența lor, păstrînd cadrul primar, au rămas totuși neschimbate. Sfinții Apostoli Petru și Pavel, care au propovăduit în Răsărit și în Roma aceeași învățătură, nu puteau săvîrși la Roma altă liturghie decît cea pe care o practicaseră în Răsărit, la Ierusalim<sup>2</sup>. Așadar, nu există nici un temei că în primele secole ale Bisericii creștine ar fi putut fi vorba de diferite rituri liturgice cu fond diferit. În Răsărit, ritul primar universal s-a cristalizat cu timpul în două rituri liturgice principale: cel antiohian (sirian) și cel egiptean (alexandrin)<sup>3</sup>. Ritul antiohian (sirian) își are originea în Liturghia Sfântului Iacob, care se săvîrșea dintru început la Ierusalim<sup>4</sup>, iar ritul egiptean (alexandrin) își are originea în ritul primitiv al Bisericii din Alexandria, reprezentat prin Liturghia greacă a Sfântului Apostol și Evanghelist Marcu, considerat fondatorul acestei Biserici<sup>5</sup>. De altfel, aceste două Liturghii, care reprezintă variante ale Liturghiei apostolice, sînt cele mai vechi Liturghii și constituie totodată baza din care au derivat apoi toate celelalte Liturghii creștine din Răsărit.

Clasificarea riturilor liturgice nu este aceeași la toți liturgiștii. Cea mai întrebuițată clasificare este gruparea lor în patru rituri liturgice principale: ritul antiohian (sirian), ritul egiptean (alexandrin), ritul galican și ritul roman<sup>6</sup>. Din ritul egiptean (alexandrin) au derivat Liturghia Bisericii Copte<sup>7</sup> și Liturghia Bisericii Etiopiene, care, laolaltă, vor constitui obiectul de studiu al acestei lucrări.

1. Arhim. Zareh Baronian, *Liturghia Bisericii Armene în cadrul celorlalte rituri liturgice răsăritene*. Studiu comparativ. Teză de doctorat, București, 1975, p. 32.

2. *Ibidem*, p. 43.

3. S. Salaville, *Liturgies orientales*. Notions générales, éléments principaux, Paris, 1932 (Bibl. cath. des Sciences religieuses, p. 26).

4. Vezi nota 2 din lucrare.

5. Raymond Janin, *Les Eglises orientales et les rites orientaux*, Paris, ed. II, 1926, p. 12; Cf. Ign. Ephr. Rahmani, *Les liturgies orientales et occidentales étudiées séparément et comparées entre elles*, Beyrouth, 1929, p. 29.

6. Vezi Drd. Girma Wolde Kirkos, *Liturghia Bisericii Etiopiene în comparație cu Liturghia ritului liturgic bizantin*, în «Ortodoxia», XXIV (1972), nr. 1, p. 38.

7. Termenul de «copt» derivă din cuvîntul grecesc Αἰγυπτίος (egiptean). După cucerirea Egiptului de către arabi (639—641), aceștia au transformat numirea de Αἰγυπτίος în «Ghypts», apoi în «Quibt» sau «Ghibt». Cu această numire sînt desemnați locuitorii Egiptului dinainte de cucerirea arabă, care la acea vreme erau toți

## 2. Ritul liturgic egiptean (alexandrin)

Informații prețioase despre acest rit aflăm în următoarele documente: a) *Canoanele Apostolilor*<sup>8</sup>, b) Evhologhionul lui Serapion<sup>9</sup>, episcop de Tmuis și contemporan cu Sfântul Atanasie cel Mare<sup>10</sup>, c) *Fragmentul de Papyrus*, în grecește, de la *Der-Balyzeh* din Egiptul de Sus<sup>11</sup>, care redă cea mai simplă formă de epicleză euharistică din Biserica primară<sup>12</sup>. d) *Scrierile Sfântului Atanasie cel Mare* (296—374) și *ale lui Teofil al Alexandriei* († 417)<sup>13</sup>. Liturgia originară a egiptenilor a fost cea a Sfântului Marcu<sup>14</sup>.

După Sinodul IV ecumenic de la Calcedon (451), din motive mai mult naționale decât dogmatice, nici coptii și nici etiopienii n-au rămas fideli formulărilor Liturghiei originare a Sfântului Marcu, așa încât datorită influențelor externe, fie grecești, fie siriene, pe care le-au suferit Liturgiile lor, s-a ajuns ca atât unii cât și ceilalți să folosească în timpul anului liturgic, pe lângă Liturgiile lor de bază și alte anafore de schimb. Astfel, coptii, pe lângă Liturgia Sfântului Chiril al Alexandriei, mai întrebuintează astăzi încă două anafore de schimb, de origine mai nouă: una a Sfântului Vasile cel Mare, care nu este identică cu cea din Liturgia bizantină a Sfântului Vasile, ci numai o derivație în parte din rugăciunea euharistică a acesteia, — deci poartă caracter bizantin —, și alta a Sfântului Grigorie de Nazianz<sup>15</sup>. Etiopienii, în afară de Liturgia celor doisprezece Apostoli, mai folosesc încă 15 anafore de schimb<sup>16</sup>.

## a. Liturgia Sfântului Chiril al Alexandriei.

a) *Originea*. Până în secolul V, în tot Egiptul s-a oficiat Liturgia Sfântului Apostol și Evanghelist Marcu<sup>17</sup>. Hotărârile dogmatice ale Sinodului IV ecumenic de la Calcedon (451) i-au împărțit pe indigenii egipteni în două tabere: ortodocși (egiptenii (coptii) melchiți), și monofiziți (marea majoritate a egiptenilor băștinași), și i-au determinat pe

creștini. Cei care după Sinodul IV ecumenic de la Calcedon s-au separat de lumea creștină, adică de Biserica din Alexandria, și erau originari din Egipt s-au numit *copti* (După M. Jugie, *Monophysite (Eglise Copte)*, în «Dict. de Théol. Cath.», t. X, col. 2251; Cf. Pr. Asist. Necula D. Nicolae, *Doctrina și viața religioasă a Bisericii Copte, reflectate în textele ei liturgice (rugăciuni și imne)*, teză de doctorat, în «Ortodoxia», XXVIII (1976), nr. 3—4, p. 478, nota 2; și Diac. Lector I. Pulpea, *Posibilitatea întoarcerii Bisericilor monofizite la Ortodoxie*, în rev. «Ortodoxia», III (1951), nr. 4, p. 595).

8. O lucrare apărută într-o comunitate creștină de pe valea Nilului și care a fost identificată apoi cu așa-numita «Rînduală bisericească egipteană», care are la bază Tradiția apostolică a lui Ipolit (după Arhim. Zareh Baronian, *op. cit.*, p. 34—35).

9. Descoperit în redactare grecească de savantul rus A. Dimitrievsky, în 1895, într-un manuscris din secolul XI, aparținând minăstirii Lavra din Muntele Athos (Vezi S. Salaville, *op. cit.*, p. 22, nota 1).

10. Ign. Ephr. Rahmani, *op. cit.*, p. 420.

11. Astăzi se păstrează în biblioteca Bodleyană din Oxford (vezi Ign. Ephr. Rahmani, *op. cit.*, p. 421).

12. Arhim. Zareh Baronian, *op. cit.*, p. 36.

13. *Ibidem*.

14. Primul text al acestei Liturghii a fost editat în 1585 de Rossano și a fost reprodus de Renaudot (Lit. or., t. I, p. 120—148).

15. Vezi Pr. Prof. Ene Braniște, *Cultul Bisericilor creștine vechi din Orient*, în rev. «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 1, p. 111; S. Salaville, *op. cit.*, p. 23.

16. S. Salaville, *op. cit.*, p. 23.

17. Vasile Costin, *Cultul Bisericii Copte în comparație cu cultul Bisericii Ortodoxe* (teză de doctorat), în manuscris dactilografiat, Atena, 1972, p. 39.



aceștia din urmă să traducă, în limba lor națională, limba coptă (egipteană), Liturghia Sfântului Marcu, pe care au pus-o sub numele Sfântului Chiril al Alexandriei<sup>18</sup>. După secolele XII—XIII, Liturghia Sfântului Marcu, folosită de către melchiți (populația ortodoxă de naționalitate greacă), a fost înlocuită definitiv cu Liturghiile bizantine<sup>19</sup>. Liturghia Sfântului Chiril al Alexandriei (versiunea coptă a Liturghiei Sfântului Marcu) devine Liturghia de bază a egiptenilor. Ea se săvârșește în limba coptă și anume în dialectul ei nordic numit bohairic, cu unele influențe grecești. În timpul din urmă însă, pentru înțelegerea cultului de către credincioși, lecturile biblice au fost traduse și se citeșc în arabă.

b) *Rînduiala*<sup>20</sup>. Prima parte a Liturghiei copte, pînă la sărutarea păcii, este întotdeauna aceeași, neschimbată, în tot cursul anului, indiferent de anafora care s-ar săvârși. Ca și în ritul bizantin, Liturghia Bisericii Copte are aceeași diviziune, în trei părți: 1) proscomidia; 2) Liturghia catehumenilor<sup>21</sup> și 3) Liturghia credincioșilor.

*Proscomidia*. — În Biserica Coptă, ca și în ritul bizantin, înainte de oficierea Sfintei Liturghii, preotul își face o pregătire duhovnicească și trupească. Intrînd în biserică, își cere iertare de la coliturghisitori și de la credincioși, se îmbracă în toate veșmintele sfinte, care sînt aceleași ca și la ortodocși<sup>22</sup>, deschide perdeaua sfintelor uși<sup>23</sup> și începe ritualul Proscomidiei, pe Sfînta Masă, în partea dreaptă a ei, deoarece coptii n-au proscomidiar. În acest sens, din fața Sfintei Mese preotul rostește două rugăciuni de pregătire, (una este destinată pentru pregătirea sfîntului altar, anume: «Tu, Doamne, care cunoști inimile tuturor...», își spală mîinile, alege prescurile necesare pentru Sfînta Împărtașanie<sup>24</sup> care se pregătesc într-un cuptor liturgic atașat bisericii<sup>25</sup> în partea de răsărit<sup>26</sup> și le binecuvîntează făcînd semnul sfintei cruci deasupra lor<sup>27</sup>.

Luînd prescura principală, numită Agneț, o freacă cu mîinile încă proaspăt spălate, o sărută, o așează pe Sfînta Masă, pe un procovăț de

18. Cel mai vechi manuscris al Liturghiei Sfântului Chiril în limba coptă este un manuscris de la Vatican (cod. 17) din anul 1288 (Vezi Ign. Ephr. Rahmani, *op. cit.*, p. 413). 19. Pr. Prof. Ene Braniște, *art. cit.*, p. 110.

20. Vezi descrierea ei la: Pr. Prof. Ene Braniște, *art. cit.*, p. 113—115; R. Janin, *op. cit.*, p. 576—578; Ign. Ephr. Rahmani, *op. cit.*, p. 434 ș.u.; H. Leclercq, *Alexandrine (Liturgie)*, în «Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie», t. I, part. I, col. 1182—1204, p. 40—41.

21. În ritul egiptean (alexandrin) ea nu se numește astfel, în mod distinct, în schimb ea a păstrat același cadru schematic ca și în ritul bizantin (după V. Costin, *op. cit.*, p. 65).

22. R. Janin, *op. cit.*, p. 574. Deosebirea constă în faptul că preoții, în timpul slujbei, poartă pe cap un turban ornat cu cruci. 23. Vasile Costin, *op. cit.*, p. 41.

24. De obicei se folosesc trei piini, ca simbol al Sfintei Treimi. Prescura pentru Euharistie este formată din 12 pătrățele mici care au imprimat pe ele cîte o cruce, iar în partea de sus, la mijloc, este pecetluită cu prescornicul. Această parte din mijloc, pecetluită, poartă numele de *despoticon*, iar pe marginea pecetei prescurii se distinge imprimată tripla însemnare «Ἄγιος ὁ Θεός, ἄγιος ἰσχυρός, ἄγιος ἀθάνατος!» (la Vasile Costin, *op. cit.*, p. 48).

25. S. Salaville, *Liturgies orientales. La Messe*, vol. I, Paris, 1942, p. 52. Cf. Pr. prof. Ene Braniște, *stud. cit.*, p. 113. 26. Drd. Girma Wolde Kirkos, *art. cit.*, p. 47.

27. Coptii fac semnul sfintei cruci cu un deget, simbol al unității Sfintei Treimi și de la stînga la dreapta, arătînd că prin Botez ne așezăm la dreapta Mîntuitorului (după J. Mihalcesco, *La Théologie symbolique au point de vue de l'Eglise orthodoxe orientale*, București—Paris, 1923, p. 68).

mătase care ține loc de antimis, o cădește înconjurînd Sfînta Masă de trei ori, după care, înfășurînd-o cu un acoperămînt, o ridică pînă în dreptul capului și, însoțit de diacon, care ține vasul cu vin în același fel, pornesc, precedați de doi acoliți, în procesiune în jurul Sfintei Mese (ieșind în naos), cîntînd un imn trinitar și rostind o rugăciune pentru pacea Bisericii și pentru cei care au adus ofrandele (darurile). Intrînd în altar preotul face de trei ori semnul crucii peste prescura pe care o ține în mîna stîngă și peste vasul cu vin pe care-l prezintă diaconul<sup>28</sup>, așează prescura (Agnețul) pe un disc aflat pe Sfînta Masă, iar diaconul toarnă vin și apă în potir, face acoperirea sfintelor vase cu trei rînduri de acoperăminte, ca în ritul bizantin, îngenunchează amîndoi înaintea Sfintei Mese, rugîndu-se în taină și sărutînd-o, după care preotul binecuvîntează darurile de trei ori<sup>29</sup>, rostind deasupra lor rugăciunea de punere înaintea (a Sfîntului Marcu): «Doamne, Iisuse Hristoase, Tu ești pîinea cea vie...». În acest timp diaconul rostește Psalmul 117<sup>30</sup>. Apoi preotul își cere iertare de la credincioși și rostește «rugăciunea iertării către Fiul», pentru toți cei de față (preoți și credincioși), iar diaconul face căderea mare.

*Liturghia catehumenilor* începe cu citirea a patru lecturi din Noul Testament: din Epistolele pauline, din Epistolele sobornicești, din Faptele Apostolilor și din Sfintele Evanghelii, (primele trei corespunzînd «Apostolului» din ritul bizantin) și uneori și Sinaxarul care la sărbătorile sfinților înlocuiește lectura din Faptele Apostolilor.

Uneori se întrebuintează și lecturi din Apocalipsă<sup>31</sup>.

Lecturile, care sînt precedate de cîte o rugăciune<sup>32</sup>, se fac de către un slujitor inferior (uneori chiar și de către un laic), mai întîi în limba coptă și apoi în limba arabă și sînt separate unele de altele, de prochimene și de aleluia<sup>33</sup>.

În timpul lor, preotul face o întreită cădere a Sfintei Mese. Apoi se cîntă în grecește Trisaghionul, cu adăugirile specifice acestui rit<sup>34</sup>, urmat de aleluia de două ori și însoțit de versete luate din psalmi, după care urmează procesiunea în jurul Sfintei Mese cu Evanghelia, purtată de diacon și precedată de lumini, cădelniță și cîntări<sup>35</sup>, spre analogul din naos, de unde se va face lectura ei (a patra lectura biblică din cadrul acestei Liturghii). Înainte de citire, diaconul adresează îndemnul: «Rugați-vă pentru Evanghelie», la care, fiecare preot, sărutînd Evanghelia, răspunde: «Ador Evanghelia...»<sup>36</sup>. După rugăciunea dinaintea

28. Vezi descrierea acestei procesiuni la S. Salaville, *op. cit.*, p. 54.

29. Vasile Costin, *op. cit.*, p. 41. 30. Arhim. Zareh Baronian, *op. cit.*, p. 128.

31. Pr. Prof. Ene Braniște, *art. cit.*, p. 112; cf. Ign. Ephr. Rahmani, *op. cit.*, p. 431 și 436, și S. Salaville, *op. cit.*, p. 82, nota 2. R. Janin menționează numai Apostolul și Evanghelia (*op. cit.*, p. 576). 32. Vezi Vasile Costin, *op. cit.*, p. 42.

33. Vezi S. Salaville, *Liturgies orientales. Notions générales*, p. 24.

34. Sfînta Dumnezeule, *Cel ce Te-ai născut din Fecioară*, Sfînta Tare, *Cel ce pentru noi Te-ai răstignit pe Cruce*, Sfînta fără de moarte, *Cel ce pentru noi ai înviat din morți și Te-ai înălțat la cer*, miluiește-ne pre noi; iar după «Slavă... Și acum...» se adaugă invocația: «Sfîntă Treime, miluiește-ne pe noi» (Pr. Prof. Ene Braniște, *art. cit.*, p. 112). Uniții au suprimat aceste adaose (*Ibidem*).

35. Ritualul asemănător cu vohodul mic sau ieșirea cu Evanghelia din ritul bizantin.

36. S. Salaville, *Liturgies orientales. La Messe*, vol. I, p. 84, nota 1.

Evangeliei și a formulei de luare aminte adresată mulțimii de către diacon, se face lectura și în limbile coptă și arabă, iar credincioșii răspund: «Slavă Tie, Doamne...». Diaconul prezintă acum Evangelia spre sărutare, mai întâi clerului și apoi credincioșilor<sup>37</sup>, și după acest ceremonial preotul rostește o rugăciune lungă pentru Biserică, iar la ocazii mai solemne, acum se rostește predica.

Liturghia catehumenilor se încheie cu o ectenie de cerere, rostită de către diacon, prin care credincioșii sînt invitați să se roage pentru bolnavi, călători, etc. ... și în final pentru catehumeni<sup>38</sup>.

Urmează *Liturghia credincioșilor*, care începe cu rugăciunea voalului (a perdelei sau a catapetesmei)<sup>39</sup> citită de către preot, după care diaconul rostește, în limba greacă, o ectenie la care credincioșii răspund: «Kyrie eleison». Preotul citește în taină trei rugăciuni mari, conforme cu subiectul ecteniei, iar diaconul zice: «Înțelepciunea lui Dumnezeu, să luăm aminte...». Preotul, dimpreună cu credincioșii, rostește «Crezul»<sup>40</sup> în limba coptă și arabă, apoi își spală mîinile (pentru a treia oară), binecuvintează poporul cu același salut al păcii ca și la greci (Εἰρήνη πᾶσι). Poporul răspunde: «Și duhului tău», iar diaconul invită adunarea la sărutarea păcii, zicînd: «Sărutați-vă unul pe altul cu sărutare sfîntă». În acest timp preotul citește în taină rugăciunea păcii (atribuită Sfîntului Vasile cel Mare): «Dumnezeule cel Mare și veșnic...»<sup>41</sup>, se întoarce și se pleacă spre credincioși care la rîndul lor plecîndu-se fiecare spre cei din jurul lor, își ating reciproc mîinile<sup>42</sup>. În continuare, are loc dialogul la prefața anaferei, care începe cu îndemnul rostit de diacon: «Apropiati-vă cu teamă și cutremur, priviți spre răsărit! Să luăm aminte!». Credincioșii răspund: «Milă și pace, jertfa de laudă». Preotul rostește: «Domnul să fie cu voi». Poporul răspunde: «Și cu duhul tău». Preotul: «Sus să avem inimile!». Poporul: «Avem către Domnul». Preotul: «Să mulțumim Domnului». Poporul: «Cu vrednicie și cu dreptate», iar preotul confirmă răspunsul lor, repetînd de trei ori: «Cu vrednicie și cu dreptate». De altfel, acestea sînt și cuvintele de început ale rugăciunii euharistice, în care, după ce se enumeră toate binefacerile Tatălui ceresc date omului, se continuă cu dipticele (pomenirile pentru vii și pentru morți), care sînt întrerupte de îndemnurile diaconale și de răspunsurile credincioșilor (Κύριε ἐλέησον). În timpul dipticelor preotul ține cădelnița în mîină deasupra darurilor, iar după diptice, diaconul face strigarea: «Întoarceți-vă, priviți spre răsărit!», după care preotul începe prefața trisaghionului îngeresc (imnul

37. *Ibidem*.

38. Formula pentru concedierea catehumenilor este omisă (Vezi Ign. Ephr. Rahmani, *op. cit.*, p. 437).

39. Se numește astfel pentru că în timpul rostirii sale, liturghisitorul rămîne ascuns după voal, în sensul că perdeaua de la altar în acest timp este închisă. Ea este împrumutată de la Liturghia siriană monofizită a episcopului Ioan de Bostra (după Ign. Ephr. Rahmani, *op. cit.*, p. 437).

40. Coptii uniți au adăugat și Filioque.

41. Luată din Liturghia siriană atribuită lui Sever de Antiohia (după Ign. Ephr. Rahmani, *op. cit.*, p. 437).

42. La început credincioșii se sărutau unii pe alții, bărbații între ei, iar femeile între ele (V. Costin, *op. cit.*, p. 42).



serafimic), iar credincioșii cîntă trisaghionul (Sfint, Sfint, Sfint) fără adaosul «Bine este cuvîntat...» din ritul bizantin<sup>43</sup>.

Urmează prima epicleză — rugăciunea euharistică —, cuvintele de instituire sub formă de ecfonise<sup>44</sup> (rostite cu voce tare), în care se spune că Domnul a băut El însuși din potir înainte de a-l da Sfinților Apostoli<sup>45</sup>, fiecare urmate de o mărturisire de credință făcută de credincioși care stau în genunchi și zic: «Credem... credem că așa este... Credem, mărturisim și slăvim!»<sup>46</sup>, anamneza (rugăciunea în care se recapitulează opera de răscumpărare a Mîntuitorului) și după cuvintele «Ale Tale, dintru ale Tale...», epicleza euharistică propriu-zisă (a doua, mai dezvoltată decît prima)<sup>47</sup>.

După salutarea poporului de către preot, prin care se marchează începutul părții postanaforale a Liturghiei, preotul, luînd Sfîntul Agneț în mîna stîngă, pune degetul arătător al mîinii drepte pe el și zice: «Sfîntul Trup». Poporul răspunde: «Adorăm Sfîntul Trup al Tău». Apoi introduce degetul în potir și zice: «Și scumpul Tău Sînge». Preotul udă cu degetul înmuiat în potir Sfîntul Agneț, deasupra și dedesubt (prima pecetluire = consignatio), zicînd: «Să fie laolaltă cele ale lui Hristos Atotpuernicul, Domnul, Dumnezeuul nostru», făcînd semnul crucii întii peste potir și apoi peste Sfîntul Trup și după o rugăciune lungă, săvîrșește ceremonia frîngerii, rupînd Sfîntul Agneț (Despoticonul) în două, apoi pe acesta, în fracțiuni mai mici, punîndu-le pe disc în formă de cruce, iar poporul rostește Rugăciunea Domnească. Preotul continuă cu citirea în taină a trei rugăciuni: a punerii mîinilor, a plecării capetelor și a iertării credincioșilor care se vor împărtăși; ridică discul cu Sfîntul Agneț deasupra capului zicînd: «Sfintele Sfintelor»<sup>48</sup>, la care poporul răspunde: «Unul este Dumnezeu Tatăl Sfînt, unul este Fiul Sfînt, unul este Duhul Sfînt»<sup>49</sup>. Preotul, în timp ce rostește o mărturisire de credință euharistică și hristologică: «Cred, cred, cred și mărturisesc pînă la ultima suflare...»<sup>50</sup>, la care diaconul răspunde: «Amin, Amin. Cred, cred, cred că așa este cu adevărat»<sup>51</sup>, cufundă Despoticonul (Sfîntul Agneț) în Sfîntul Sînge, face cu el de trei ori semnul crucii peste celelalte părți din prescura principală (a doua pecetluire), pune Despoticonul în potir și termină frîngerea prescurii principale. Urmează împărtășirea slujitorilor. După protos — care se împărtășește primul — următorul cleric, în ordine ierarhică, primește Sfîntul Trup de la acesta, iar Sfîntul Sînge direct din potir sau cu lingurița, dat de către

43. Vezi Pr. Prof. Ene Braniște, *art. cit.*, p. 112.

44. Acum are loc prima frîngere, adică separarea «despoticonului» de prescură, nu însă în mod definitiv, pentru ca să nu se separe de prescură (Vasile Costin, *op. cit.*, p. 48).

45. În timpul rostirii acestor cuvinte, preotul reproduce și gesturile făcute de Domnul la Cină (arhim. Zareh Baronian, *op. cit.*, p. 132).

46. Pr. Prof. Ene Braniște, *art. cit.*, p. 112.

47. Cuvintele Mîntuitorului de la Cină fragmentează, prin locul în care sînt rînduite, textul epiclezei lăsînd impresia unei duble epicleze (după Pr. Prof. Ene Braniște, *stud. cit.*, p. 112).

48. Vezi Arhim. Zareh Baronian, *op. cit.*, p. 133.

49. Ign. Ephr. Rahmani, *op. cit.*, p. 444.

50. S. Salaville, *op. cit.*, vol. II, p. 54—55; cf. Vasile Costin, *op. cit.*, p. 78—79 nota 24.

51. Arhim. Zareh Baronian, *op. cit.*, p. 133.

un diacon<sup>52</sup>. În acest timp credincioșii cîntă Psalmul 150, după care urmează împărtășirea lor<sup>53</sup> (în ordine: bărbați, femei și copiii) în Sfîntul Altar (și nu în fața sfintelor uși ca în ritul bizantin), unde intră descălțați<sup>54</sup>. Preotul introduce în gura fiecărui credincios o pîrticică din Sfîntul Trup rostind cuvintele: «Trupul lui Emanuel, Dumnezeuul nostru, este acesta cu adevărat. Amin», după care diaconul le oferă Sfîntul Sînge direct din potir, prin sorbire<sup>55</sup>.

Pentru copii se practică o împărtășire specială: preotul înmoaie degetul său în potir, îl atinge de Sfîntul Trup și-l dă copilului să-l sugă<sup>56</sup>.

După rugăciunile de mulțumire pentru împărtășire, preotul rostește cîteva ectenii<sup>57</sup>, iese în naos unde citește o rugăciune (a amvonului, *n.n.*), după care, împreună cu toți credincioșii, zice «Tatăl nostru», binecuvintează pe credincioși cu o cruce, le împarte anafura rezultată din celelalte două prescuri neîntrebuințate la proscomidie, și-i stropște cu aghiasmă.

Preotul încheie slujba Sfintei Liturghii zicînd: «Mergeți în pace!», iar diaconul adaugă: «Harul Domnului Dumnezeu și Mîntuitorului nostru Iisus Hristos să fie cu voi cu toți! Mergeți în pace!».

Credincioșii răspund: «Amin, așa să fie o sută de ani!»<sup>58</sup>.

#### b. Anafora Sfîntului Vasile cel Mare.

Această anafora a ritului antiohian (sirian) a suferit influențe ale ritului egiptean (alexandrin). În privința originii sale nu există un consens unanim al marilor liturgiști. Unii pun pe seama Sfîntului Vasile cel Mare două anafore (coptă și bizantină), alții numai una singură (coptă sau bizantină)<sup>59</sup>. Remanierea coptă a acestei anafore a constat în prelucrarea sau prescurtarea anumitor rugăciuni din Liturghia Sfîntului Vasile (din ritul bizantin), anume: «rugăciunea frîngerii», și «rugăciunea plecării capului», care este legată de «rugăciunea Domnească»<sup>60</sup>.

Pînă la sfîrșitul dialogului din prefața anaferei propriu-zise, cînd se descoperă și Darurile, după răspunsul Trisaghionului biblic («Sfînt, Sfînt, Sfînt, Domnul Savaot...»), rînduiala acestei Sfinte Liturghii este identică cu cea a Sfîntului Chiril al Alexandriei<sup>61</sup>.

52. Uneori împărtășirea se face deodată, sub amîndouă formele cu linguriță sau prin fragmente din Sfîntul Trup îmbibat în Sfîntul Sînge (vezi S. Salaville, *op. cit.*, p. 65).

53. Primirea Tainei Sfintei Euharistii este condiționată de mărturisirea în prealabil a păcatelor și de ajunare, abținere de la fumat, și citirea canonului, — toate acestea în ziua împărtășirii (După M. Jugie, *Monophysite (Eglise Copte)*, în «Dict. de Théol. cath.», vol. X, 2, col. 2251—2258).

54. Vezi V. Costin, *op. cit.*, p. 49 și 95, nota 156.

55. Uneori, cînd sînt mai mulți credincioși, li se administrează Sfînta Împărtășanie sub amîndouă formele, cu linguriță, ca în ritul bizantin, sau prin oferirea unei pîrticele din Sfîntul Trup, îmbibată cu Sfîntul Sînge (după Pr. Prof. Ene Braniște, *art. cit.*, p. 115).

56. S. Salaville, *op. cit.*, p. 65; cf. Pr. Prof. Ene Braniște, *stud. cit.*, p. 115, și Ign. Ephr. Rahmani, *op. cit.*, p. 444, nota 1, etc.

57. Vezi Arhim. Zareh Baronian, *op. cit.*, p. 134.

58. Pr. Prof. Ene Braniște, *art. cit.*, p. 115. 59. *Ibidem*, p. 111, nota 82.

60. V. Costin, *op. cit.*, p. 40—41.

61. Vezi descrierea ei redată de R. Janin, *op. cit.*, p. 575—578.

Partea propriu-zisă a anaforei sau a rugăciunii Sfintei Jertfe, are următoarea ordine: a) Rugăciunea euharistică; b) Cuvintele de instituție rostite sub forma de ecfonise, ca în ritul bizantin, la care se adaugă mărturisirea de credință a poporului, specifică ritului egiptean (alexandrin): «Credem... Credem..., că așa este...»; c) Anamneza; d) Epicleza propriu-zisă<sup>62</sup>, la care se trece prin îndemnul diaconului: «Adorați pe Atotputernicul Părinte...»<sup>63</sup> și e) Dipticele, adică rugăciunile de mijlocire generală care sînt în număr de șapte (pentru Biserica luptătoare, pentru sfinți, pentru morți, pentru patriarhi, etc..) <sup>64</sup>. Partea post-anaforală se desfășoară în mod obișnuit, ca în Liturgia Sfintului Chiril.

### c. Anafora Sfintului Grigorie de Nazianz.

Este o prelucrare a vechii anafore a Bisericii din Nazianz, pe care probabil Sfîntul Grigorie a revizuit-o. A fost compusă între anii 350—400<sup>65</sup> și provine din Siria. În versiune coptă, inițial și-a găsit aplicare în rîndul obștei monahale, iar cu timpul a fost acceptată de întreaga Biserică Coptă. Caracteristica ei constă în faptul că este adresată în întregime Fiului lui Dumnezeu<sup>66</sup>, scoțîndu-I în relief divinitatea negată de arieni și, la fel ca și anafora Sfintului Vasile, pînă la sărutarea păcii, menține aceeași rînduială din Liturgia Sfintului Chiril.

Anafora propriu-zisă respectă ordinea tipiconală din anafora Sfintului Vasile, cu deosebirea că în locul rugăciunilor sărutării păcii, a prefeței și a rugăciunii «Domnul să fie cu voi cu toți...», specifice anaforei Sfintului Vasile, avem rugăciunea «Dragostea lui Dumnezeu...»<sup>67</sup>.

Partea postanaforală este identică cu aceeași parte din Liturgia Sfintului Chiril al Alexandriei, cu deosebirea că în rugăciunea de mărturisire a credinței<sup>68</sup> făcută de preot în momentul cînd frînge «Despoticonul», fraza «L-ai făcut una cu Dumnezeirea Ta», introdusă de patriarhul Gavriil Turaik (1113—1145), scandalizînd pe monahii din Egipt, pentru conținutul ei monofizit, a fost completată, tot de acesta, prin adaosul «fără amestecare, fără confundare și fără schimbare»<sup>69</sup>.

### Întrebuințarea acestor anafore și caracterele lor specifice.

Anafora Sfintului Chiril se întrebuintează astăzi foarte rar. Se oficiază în perioada Postului Păresimilor, cînd lungimea ei coincide cu prelungirea ajunării pînă la apusul soarelui<sup>70</sup>, deci este foarte lungă, în

62. Între anamneză și epicleza propriu-zisă nu mai întîlnim acea întrerupere care există în Liturgia Sfintului Iacob și în Liturgiile bizantine (Vezi Vasile Costin, *op. cit.*, p. 43), iar R. Janin menționează că, după epiclesă, preotul iese cu ostia în biserică, ținînd-o între degete, și trece prin fața bolnavilor care imploră tămăduirea lor de la Dumnezeu din Euharistie (în *op. cit.*, p. 577). 63. V. Costin, *op. cit.*, p. 43.

64. *Ibidem.* 65. *Ibidem.*, p. 40.

66. *Ibidem.*, cf. Ign. Ephr. Rahmani, *op. cit.*, p. 419. 67. V. Costin, *op. cit.*, p. 44.

68. Rugăciune atribuită lui Sever, patriarhul Antiohiei (512—518) (după V. Costin, *op. cit.*, p. 44).

69. *Ibidem.*

70. *Ibidem.*, p. 40; Cf. Ign. Ephr. Rahmani, *op. cit.*, p. 418—479. R. Janin afirmă că ea se întrebuintează doar o dată pe an, în Vinerea care precede Duminica Floriilor (în *op. cit.*, p. 575).



Postul Nașterii Domnului și la slujbele funebre<sup>71</sup>. Puțini preoți mai cunosc modul de săvârșire al acestei anafore.

Anafora Sfântului Vasile cel Mare are astăzi cea mai mare întrebuințare în Biserica Coptă. Ea se întrebuințează ori de câte ori nu se folosește una din celelalte două anafore (a Sfântului Chiril și a Sfântului Grigorie de Nazianz).

Anafora Sfântului Grigorie se folosește în timpul marilor sărbători închinatelor Mântuitorului Hristos: Nașterea, Epifania și Învierea Domnului<sup>72</sup>, Bunavestire, Floriile, Rusaliile<sup>73</sup> și în ocazii mai solemne, motiv pentru care ea, în raport cu celelalte două anafore, se caracterizează printr-o nuanță mai festivă<sup>74</sup>.

Cît privește trăsăturile distincte și caracteristice ale acestor Liturghii de rit egiptean (alexandrin), menționăm următoarele:

1) Preotul desemnat pentru oficierea Sfintei Liturghii, înainte de a intra în Sfântul Altar își spală picioarele.

2) Partea preanaforală, pînă la sărutarea păcii, ca și partea postanaforală, este neschimbată în tot timpul anului, indiferent de anafora care s-ar săvârși.

3) Proscomidia se săvârșește pe Sfânta Masă, în partea dreaptă a ei, deoarece coptii n-au proscomidiar, iar prescurile se pregătesc în dimineața zilei cînd se săvârșește Sfânta Liturghie.

4) În cadrul liturghiei catehumenilor se citesc patru pericope biblice din Noul Testament (din epistolele pauline, din epistolele sobornicești, din Faptele Apostolilor și din Sfintele Evanghelii). Uneori se fac lecturi și din Apocalipsă.

5) Trisaghionul se cîntă în grecește și cu adaosurile menționate (la nota 36).

6) La fiecare ectenie diaconală, poporul răspunde printr-un triplu «Kyrie eleison».

7) Crezul este rostit cu voce tare de către preot și credincioși în limba coptă și arabă.

8) Sărutarea păcii constă pentru credincioși în strîngeri reciproce de mîini.

9) Formula de salut de la începutul dialogului introductiv din prefața anaforală este luată din II Tes., 3, 16: «Domnul (să fie) cu voi».

10) Dipticele (rugăciunile de mijlocire generală pentru Biserică) sînt așezate în cursul rugăciunii euharistice din prefața anaforei și nu după epicleză, ca în ritul bizantin și în cel antiohian. În timpul lor preotul ține cădelnița deasupra Darurilor, iar la sfîrșit, diaconul face strigarea: «Întoarceți-vă, priviți spre răsărit!».

11) Trisaghionul îngeresc («Sfînt, Sfînt, Sfînt») este cîntat de credincioși fără adaosul «Bine este cuvîntat...» din ritul bizantin.

12) Cuvintele de instituire ale Mîntuitorului sînt încadrate în cuprinsul epiclezei și sînt rostite sub formă de ecfonise, după care, la

71 Pr. Prof. Ene Braniște, *art. cit.*, p. 111.

72 Ign. Ephr. Rahmani, *op. cit.*, p. 420; cf. Vasile Costin, *op. cit.*, p. 40.

73 Mag. Colibă I. Mihai, *Cultul Bisericii Copte*, în «Ortodoxia», XVIII (1965), nr. 2, p. 346.

74 Pr. Prof. Ene Braniște, *art. cit.*, p. 111.

fiecare din ele, credincioșii adaugă o mărturisire de credință: «Credem... Credem că așa este... Credem, mărturisim și slăvim!».

13) În timpul Sfintei Liturghii preotul se servește de două prosoape cu care atinge Darurile înainte și după sfințire și încă de câteva, pe care le folosește la împărtășirea credincioșilor în vederea ștergerii buzelor după împărtășire.

#### d. Liturgia Bisericii Etiopiene.

Din familia ritului liturgic egiptean (alexandrin) face parte integrantă și Liturgia Bisericii etiopiene, denumită Liturgia celor doisprezece Apostoli<sup>75</sup>.

Această Liturghie este o versiune etiopiană, în dialectul gheez<sup>76</sup> a Liturghiei grecești a Sfintului Marcu, sau a versiunii copte a acesteia. În afară de anafora originală a celor doisprezece Apostoli, care se întrebuințează de 27 de ori în cursul unui an liturgic<sup>77</sup>, etiopienii mai folosesc încă 15 anafore de schimb<sup>78</sup>, dintre care două, și anume Anafora Sfintului Iacob, fratele Domnului, și o anafora din cele două atribuite Sfintului Chiril al Alexandriei, nu mai sînt astăzi în uzul Bisericii etiopiene<sup>79</sup>. De fapt toate aceste anafore, în parte traduceri de Liturghii ale iacobiților sirieni<sup>80</sup>, sînt anafore împrumutate și puse pe seama diferiților autori<sup>81</sup>. Cît privește rînduiala, Liturgia etiopiană este, în general, aproape identică cu Liturgia coptă a Sfintului Chiril<sup>82</sup>. Deosebirea constă în aceea că unele rugăciuni din Liturgia coptă, în traducerea etiopiană, au suferit adaptări potrivit nevoilor locale și specifice Bisericii etiopiene.

În cadrul Proscomidiei constatăm că actul pregătirii Darurilor este foarte dezvoltat. Preotul, pe lîngă rugăciunile pentru iertarea păcatelor lui, mai rostește o serie de alte rugăciuni pentru veșminte, pentru Sfînta Masă, pentru sfintele vase în general și apoi cite una pentru fiecare vas liturgic. Îmbrăcarea cu veșmintele sacerdotale are loc concomitent cu pregătirea Darurilor<sup>83</sup>.

75. Denumită astfel după numele Anaforei celor 12 Apostoli, care se citește în cadrul ei.

76. Vezi S. Salaville, *Liturgies orientales. Notions générales*, p. 40.

77. Drd. Girma Wolde Kirkos, *art. cit.*, p. 41.

78. Pr. Prof. Ene Branîște, *art. cit.*, p. 117; cf. Janin, *op. cit.*, p. 606, și S. Salaville, *op. cit.*, p. 23 și 28. Alții indică 17 anafore. Vezi mai pe larg la Drd. Girma Wolde Kirkos, *op. cit.*, p. 41, n. 18.

79. Drd. Girma Wolde Kirkos, *Ibidem*.

80. Petre Vintilescu, *Istoria Liturghiei* (curs dactilografiat), București, 1948, p. 219.

81. Anafora Domnului nostru Iisus Hristos; 2) Anafora Sfintului Ioan Evanghelistul, fiul tunetului; 3) Anafora celor 318 ortodocși (a Sfinților Părinți de la Niceea); 4) Anafora Sfintei Fecioare Maria; 5) Anafora Sfintului Atanasie cel Mare; 6) Anafora Sf. Vasile cel Mare, care este o traducere exactă a versiunii copte; 7) Anafora Sf. Grigorie de Nazianz; 8) Anafora Sfintului Epifanie; 9) Anafora Sf. Ioan Gură de Aur; 10) Anafora Sf. Chiril al Alexandriei; 11) Anafora Sf. Iacob de Sarug; 12) Anafora Sf. Grigorie Luminătorul (al Armeniei); 13) Anafora Sf. Dioscor (după Pr. Prof. Ene Branîște, *art. cit.*, p. 118; Drd. Girma Wolde Kirkos, *art. cit.*, 4. 42).

82. Rînduială sumar expusă la Ign. Ephr. Rahmani, *op. cit.*, p. 474 ș.u.; Pr. Prof. Ene Branîște, *art. cit.*, p. 118; Drd. Girma Wolde Kirkos, *art. cit.*, p. 45—47.

83. Arhim. Zareh Baronian, *op. cit.*, p. 127.

Slujba propriu-zisă a Proscomidiei urmează aceeași rînduială ca și la copti<sup>84</sup>, cu deosebirea că, după rugăciunea de binecuvîntare a Darurilor, preotul mai rostește o rugăciune asupra linguriței și invită toată asistența (slujitori și credincioși) să se roage pentru Darurile aduse.

Referitor la pregătirea materiei pentru Sfintele Daruri, etiopienii sînt mai meticuloși decît coptii. Pentru piine, ei încep pregătirea încă de la scuturarea (treierarea) grîului oferit de credincioși în acest scop<sup>85</sup>, iar vinul îl pregătește diaconul principal, într-o încăpere anume destinată, din boabe stafidite de struguri aduși de credincioși la biserică, pe care-i spală și-i stoarce într-un vas umplut pe un sfert cu apă, deci se anticipează amestecarea, după care, la vremea potrivită, se toarnă în potir.

Proscomidia se încheie cu ectenia mare rostită de către diacon.

În cadrul liturghiei catehumenilor, care începe cu rugăciuni de binecuvîntare a tămîiei, o ectenie mică<sup>86</sup> și o serie de rugăciuni adresate persoanelor Sfintei Treimi și precedate fiecare de un dialog între preot, diacon și credincioși, după care urmează o ectenie mare și tămîierea<sup>87</sup>, întilnim același număr de lecturi biblice și aceeași ordine de citire a lor, ca și în ritual copt. Liturghia catehumenilor se încheie cu formula scurtă de concediere a acestora, rostită de către diacon: «Ieșiți creștini învățaței (catehumeni)!».

În liturghia credincioșilor, specifică ritului etiopian este cîntarea Crezului de către credincioși și slujitori și avertizarea pe care o face preotul înainte de rugăciunea păcii: «Cel ce este curat să primească Trupul lui Hristos, cel care nu este curat, să se abțină!». Anafora propriu-zisă a celor 12 Apostoli, prin părțile ei componente, păstrează aceeași ordine din anafora coptă a Sfintului Chiril. În timpul epiclezei, credincioșii stau aplecați cu fața la pămînt ca înaintea Domnului<sup>88</sup>, iar după epicleza euharistică propriu-zisă, preotul mai face, pe scurt, o altă invocare a Duhului Sfînt pentru întărirea și unirea duhovnicească a credincioșilor<sup>89</sup>.

Partea postanaforală este cea obișnuită, ca în Liturghia coptă pînă la momentul împărtășirii. Formula pe care o rostește preotul în momentul cînd împarte Sfîntul Trup celorlalți slujitori, variază după anafora care se săvîrșește, iar formula rostită de preotul ajutător la împărtășirea cu Sfîntul Sînge, rămîne neschimbată: «Acesta este Paharul care s-a pogorît din cer, acesta este scumpul Sînge al lui Hristos», la care slujitorul care se împărtășește răspunde: «Amin, Amin!»<sup>90</sup>. Credincioșii, după împărtășire, primesc și agheasmă, iar după rugăciunile de mulțumire pentru împărtășire, slujba se desfășoară pînă la sfîrșit, după aceeași rînduială ca în Liturghia coptă.

84. Vezi S. Salaville, *Liturgies orientales. La Messe*, vol. I, p. 54.

85. S. Salaville, *op. cit.*, p. 52.

86. Vezi Drd. Girma Wolde Kirkos, *art. cit.*, p. 46.

87. Vezi Arhim. Zareh Baronian, *op. cit.*, p. 129.

88. Pr. Prof. Ene Braniște, *art. cit.*, p. 118.

89. Arhim. Zareh Baronian, *op. cit.*, p. 132.

90. Dr. Girma Wolde Kirkos, *art. cit.*, p. 50.



## 3. Considerații finale

Analizînd comparativ aceste Liturghii cu Liturghiile ritului bizantin putem constata marea asemănare a lor cu Liturghiile bizantine. Liturghiile ambelor rituri sînt de origine apostolică: ritul bizantin are la bază Liturgia Sfîntului Iacob, iar ritul egiptean (alexandrin), pe cea a Sfîntului Marcu. În ambele rituri Liturgia a păstrat aceeași schemă originară a Liturghiei primelor trei veacuri creștine și același unic scop: săvîrșirea Jertfei euharistice și împărtășirea credincioșilor din ea. Conținutul Liturghiei are în ambele rituri trei subdiviziuni: proscomidia, liturgia catehumenilor și liturgia credincioșilor.

1. Dacă în ritul bizantin, *Proscomidia* apare ca o rînduială cu formă de sine stătătoare, care începe cu o binecuvîntare și sfîrșește cu un otpust, în ritul alexandrin ea nu este altceva decît un simplu moment de pregătire a Darurilor de jertfă. În ambele rituri o aflăm plasată la începutul liturghiei catehumenilor<sup>91</sup> și constă din aceleași momente: pregătirea duhovnicească a preotului, îmbrăcarea veșmintelor, pregătirea Darurilor, acoperirea, binecuvîntarea și căderea țor, etc.

a) Îmbrăcarea cu veșmintele sacerdotale, care sînt aproape aceleași în ambele rituri, la etiopieni se petrece concomitent cu pregătirea Darurilor de jertfă, iar spălarea mîinilor, care apare tot ca o parte pregătitoare, în ritul alexandrin are loc în fața Sfintei Mese, iar în ritul bizantin la «spălătorul» din fața proscomidiarului.

b) Pregătirea elementelor euharistice diferă în cele două rituri. În ritul alexandrin, pîinea și vinul sînt pregătite de către diacon, într-o încăpere anume destinată, anexată bisericii. La copti și ortodocși, vinul este pregătit din struguri curați, iar la etiopieni, diaconul îl stoarce din boabe stafidite de struguri, într-un vas cu apă.

În ritul bizantin elementele euharistice se pregătesc din produse naturale, de regulă, de către credincioși, iar vinul se amestecă cu puțină apă care se toarnă direct în potir<sup>92</sup>, ca și la copti<sup>93</sup>.

c) Vasele sfîntite folosite la proscomidie sînt aceleași în ritul alexandrin ca și în ritul bizantin, unde, pe lîngă acestea, se mai folosesc încă trei: asteriscul (steluța), copia și lingurița, care este comună ambelor rituri, cu deosebirea că la copti este folosită la împărtășirea credincioșilor, numai cu Sîngele Domnului<sup>94</sup>.

d) În ritul alexandrin frîngerea Agnețului se face în timpul liturghiei credincioșilor cu mîna și nu cu copia, în timpul proscomidiei, ca în ritul bizantin. Ceremonialul înconjurării altarului de către preot și diacon cu elementele euharistice constituie specificul ritului egiptean (alexandrin), unde rugăciunea de binecuvîntare a Darurilor rostită la proscomidie este analogă cu rugăciunea punerii-înainte din liturgia credincioșilor în ritul bizantin. În schimb, ritului egiptean (alexandrin) nu-i este cunoscută rînduiala miridelor, pe care Liturgia ortodoxă o păstrează ca o caracteristică din epoca bizantină.

91. Locul originar al Proscomidiei a fost la începutul liturghiei credincioșilor (Vezi Pr. Prof. Ene Braniște, *art. cit.*, p. 120).

92. *Liturghier*, București, 1974, p. 81.

93. S. Salaville, *op. cit.*, p. 54; cf. Pr. Prof. Ene Braniște, *art. cit.*, p. 113.

94. *Liturghier*, București, 1974, p. 139.

2. Și *liturghia catehumenilor* în ambele rituri are aceeași simplitate a Liturghiei creștine din primele trei veacuri.

Binecuvîntarea mare de la începutul acestei liturghii, ectenia mare și antifoanele, constituie specificul ritului bizantin; în schimb celelalte ectenii, lecturile biblice, procesiunea cu Evanghelia, trisaghionul, plasat înainte de Apostol în Liturghia ortodoxă și după Apostol, cu o amplificare mare în ritul alexandrin<sup>95</sup>, rostirea prediciei uneori după lectura Evangheliei ca și rugăciunile de la sfîrșitul liturghiei catehumenilor, constituie pentru ambele rituri, cu mici deosebiri, miezul comun al liturghiei catehumenilor.

O deosebire evidentă în cadrul acestei liturghii o identificăm în existența unei ectenii (la ortodocși), respectiv a unei formule (la etiopieni) pentru concedierea catehumenilor, ceea ce nu întîlnim în Liturghia coptă. În plus, în cursul Liturghiei Darurilor mai înainte sfințite<sup>96</sup> din ritul bizantin, s-a păstrat pînă azi ectenia și «rugăciunea pentru cei ce se pregătesc pentru sfînta iluminare»<sup>97</sup>.

3. În cadrul *liturghiei credincioșilor*, în ambele rituri, întîlnim cele trei părți comune: partea preanaforală (introdactivă), anafora propriu-zisă și partea postanaforală.

a) În partea preanaforală, la începutul acestei Liturghii, specificul ritului egiptean (alexandrin) îl constituie la copti rugăciunea vîlului (catapetesmei); la etiopieni rugăciunea Sfîntului Vasile cel Mare, iar în ritul bizantin, rugăciunile pentru credincioși, cîntarea heruvimică și procesiunea cu Darurile (vohodul cel mare).

În ambele rituri, însă, întîlnim și elemente comune, asemănări, ca de exemplu: 1) Simbolul de credință niceo-constantinopolitan<sup>98</sup> pentru care în ritul egiptean (alexandrin) formula de începere este cea de plural: «Credem», ceea ce scoate în evidență și mai mult caracterul comunitar al Liturghiei creștine; 2) Spălarea mîinilor liturghisitorilor (în ritul alexandrin, după Crez, iar la ortodocși, după axion); 3) sărutarea păcii, care în ritul egiptean (alexandrin) se transmite de la slujitori tuturor credincioșilor; deci este mai solemnă și mai dezvoltată decît în ritul bizantin, unde aceasta se face în sfîntul altar și numai între slujitori, la slujba în sobor.

b) În anafora propriu-zisă, care constituie «nucleul original și centrul tuturor Liturghiilor creștine», în ambele rituri întîlnim aceeași ordine schematică: dialogul introdactiv dintre preot și credincioși, prefața sau rugăciunea euharistică, rugăciunea teologică, imnul serafimic, «triple sanctus», rugăciunea hristologică, cuvintele de instruire, anamneza (recapitularea operei de răscumpărare a Mîntuitorului), epicleza (rugăciunea de invocare a Duhului Sfînt) și dipticele (rugăciuni de

95. Vezi nota 36 din lucrare.

96. Și în ritul alexandrin există o *Liturghie a darurilor mai înainte sfințite, a Sfîntului Marcu*, care nu se mai folosește astăzi (Pr. Prof. Ene Braniște, *art. cit.*, p. 111).

97. Vezi *Liturghierul ortodox*, ediția 1974, p. 219.

98. Etiopienii folosesc la unele anafore Simbolul de credință al Apostolilor. În ambele cazuri crezul se cîntă în cor (după Drd. Gîrma Wolde Kirkos, *art. cit.*, p. 49).

mijlocire generală pentru vii și morți). Așezarea dipticelor înainte de epicleză (în ritul alexandrin) și după epicleză (în ritul bizantin), locul cuvintelor de instituire din cursul rugăciunii euharistice, care face astfel ca epicleza să apară fragmentată în două, ca și mărturisirea de credință a credincioșilor după fiecare din cele două ecfonise ale cuvintelor de instituire, din ritul egiptean (alexandrin), cântarea axionului specifică numai ritului bizantin, etc., toate acestea sînt deosebiri numai de formă, care nu afectează cu nimic unitatea esențială existentă în liturghiile acestor rituri.

c) De altfel, la aceeași concluzie ne conduce și rînduiala din ultima parte a acestei Liturghii, partea postanaforală. Rugăciunea domnească, în timpul căreia, în ritul alexandrin, are loc frîngerea și prima pecetluire; înălțarea Sfintelor, după care, în ritul bizantin, urmează frîngerea și tumarea apei calde în potir, iar acum, în ritul alexandrin, se face a doua pecetluire; împărtășirea slujitorilor, care, în ritul egiptean (alexandrin), primesc Sfîntul Trup de la protos și Sfîntul Sînge direct din potir sau cu lingurița de la diacon (la copti) și de la preotul ajutător (la etiopieni), ritual pe care la ortodocși nu îl întîlnim decît în cazul cînd la slujbă participă un arhiereu, singurul în drept să împărtășească pe ceilalți slujitori (preoți); împărtășirea credincioșilor, care în ritul alexandrin se face separat, cu amîndouă elementele deodată și cu lingurița, ca în ritul bizantin, numai în cazul cînd numărul de credincioși care se împărtășește este prea mare; rugăciunile de mulțumire după împărtășire; rugăciunea amvonului, binecuvîntarea poporului, împărțirea anaforei, consumarea Sfintelor de către unul dintre slujitori și curățirea (purificarea) sfintelor vase, toate acestea sînt caracteristici comune ambelor rituri, cu deosebiri de amănunt și mai mult de formă.

Alte trăsături comune acestor rituri sînt: «rolul important pe care-l are diaconul la desfășurarea slujbei, «practica veche a slujirii în sobor», participarea activă a credincioșilor prezenți la desfășurarea slujbei, care în ritul egiptean (alexandrin) este mai accentuată decît în ritul bizantin (fapt care a făcut ca Liturghia de rit alexandrin să capete un aspect de «Liturghie dialogată»), caracterul de «jertfă și cină» (ospăț sacramental) al Liturghiei, faptul că «altarul de jertfă sau pres-tolul» este «Sfînta Masă» în ambele rituri, și mai ales «vechimea lor», prin care ritul egiptean (alexandrin), bogat în «rituri, rugăciuni și formule liturgice vechi», «datorită spiritului său tradiționalist», se arată mai fidel trecutului decît ritul bizantin<sup>99</sup>.

Varietatea ritualurilor, ca și adaptarea rugăciunilor și imnelor liturgice la spiritul și limbajul caracteristic fiecăreia dintre aceste Biserici (ortodoxă, coptă și etiopiană), nu umbrește micidecum «caracterul creștin al cultului», căci așa după cum am putut constata din cercetarea comparativă a Liturghiilor lor, în ambele rituri, pe același jertfelnic al altarului creștin, se săvîrșește mereu unul și același sacrificiu, jertfa nesîngeroasă a Mîntuitorului nostru Iisus Hristos.

99. Pr. Prof. Ene Braniște, *art. cit.*, p. 124—126.



## VOINȚĂ ȘI LIBERTATE ÎN CONCEPȚIA LUI MARTIN LUTHER ȘI PUNCTUL DE VEDERE ORTODOX

Drd. V. RĂDUCA

Voința și libertatea aparțin celui mai problematic și tainic aspect al vieții personale. De aceea nu se poate vorbi de voință și libertate fără a avea în vedere persoana în integralitatea ființei sale. Nu poți concepe voința ca o forță separată și independentă de aspectul reflexiv și de cel emotiv al activității psihice, cum nu o poți separa nici de motivațiile pe care le are din mediul înconjurător. Activitățile psihice sînt condiționate, se interconstrucționează și condiționează la rîndul lor. Omul își creează sau, din mulțimea determinărilor, își alege motivele în funcție de care acționează ca ființă inteligentă și liberă. Organul practic prin care rațiunea se realizează în natură și în viața umană este voința. Voința, ca formă superioară a activității creatoare, este «funcția psihică prin care ne hotărîm în mod liber, în baza unei deliberări să facem sau să nu facem o acțiune, sau prin care alegem o soluție din mai multe posibile»<sup>1</sup>. Omul nu acționează fără scop, voința fiind capacitatea lui de a-și realiza scopurile, învingînd obstacolele ce se ivesc în calea realizării scopurilor. «Această capacitate reprezintă o calitate a personalității»<sup>2</sup>.

Învățătura creștină descoperă omul ca persoană, ca ființă liberă. «Libertatea este capacitatea voinței de a se determina singură la acțiunea sa, fără nici o constrîngere internă sau externă»<sup>3</sup>. Dacă voința reprezintă o capacitate a personalității, libertatea voinței ține de însăși ființa spirituală a omului. Ca persoană, omul este o ființă deschisă spre comuniunea cu alții; caracterul sociabil, comunitar al omului avîndu-și temeiul în comuniunea Persoanelor Treimice: chip al lui Dumnezeu fiind, omul nu-și poate găsi împlinirea decît raportat la modelul desăvîrșit după care a fost creat. El își dovedește libertatea prin eliberarea continuă de rău și prin identificarea cu binele. «Libertatea voinței înseamnă pentru noi manifestarea iubirii lui Dumnezeu față de om, ea este expresia și manifestarea chipului lui Dumnezeu... Ca atare, libertatea voinței este un bun al omului așa de propriu încît constituie demnitatea noastră personală»<sup>4</sup>. Capacitatea noastră de a participa la desăvîrșire este dată tocmai de libertatea voinței.

### I. VOINȚA ȘI LIBERTATEA ÎN CONCEPȚIA LUI MARTIN LUTHER

1. Încercînd să facem o prezentare din perspectivă ortodoxă a modelului în care înțelegea Luther voința și libertatea și rolul acestora în actul mîntuirii, trebuie luate în considerație următoarele elemente: epo-

\* Lucrare elaborată și susținută la Catedra de Teologie Dogmatică, sub îndrumarea părintelui Prof. Dr. Dumitru Radu, care a dat și avizul de publicare.

1. † Nicolae Mladin, Diac. Prof. O. Bucevschi, Diac. Prof. I. Zăgrean, Prof. C. Pavel, *Teologia Morală Ortodoxă*, vol. I, București 1979, p. 254.

2. B. Zörö, *Activitatea voluntară*, în «Psihologia Generală», București, 1966, p. 400.

3. † N. Mladin, etc., *Teologia Morală Ortodoxă*, p. 266.

4. Pr. Prof. Dr. C. Sirbu, *Învățătura creștină despre libertate și responsabilitate*, în «Ortodoxia», nr. 4/1974, p. 668.

ca în care scria, formația lui intelectuală, felul în care el înțelegea starea omului după păcatul originar, relația omului cu harul, precum și faptele ca roade ale libertății. Cu toate că doctrina lui Luther, privind problema de care ne ocupăm, are rădăcini adânci în augustinism, se arată totuși a fi fost generată de exagerarea rolului faptelor în vederea mântuirii, făcută de teologia catolică. Luther se ridică împotriva meritelor personale, construind o adevărată teologie împotriva teologiei romano-catolice<sup>5</sup>. Reacție inversă față de starea de lucruri prezentă, teologia lui rămîne tributară totuși celei căreia îi aparținuse pînă de curînd. Ca și teologii catolici, nici Luther nu a depășit caracterul juridic și exteriorist în ceea ce privește relația omului cu Dumnezeu, în ceea ce privește mîntuirea și faptele personale. Concepția despre voință și libertate este în directă legătură cu natura după cădere așa cum o concepea Luther<sup>6</sup>. Întreaga comportare a omului, după Luther, este generată de necesitate: «ceea ce facem — spunea Luther — nu se lucrează în virtutea liberului nostru arbitru, ci sub efectul unei pure necesități»<sup>7</sup>. Atît răul, cît și binele, trebuie făcute în mod necesar, crede Luther. «Spun că trebuie să facem răul în mod necesar, nu printr-un efort al unei constrîngerii, ci în virtutea unei necesități de imutabilitate și nu de constrîngere. Aceasta înseamnă că atunci cînd un om este lipsit de Duhul lui Dumnezeu, el nu face răul sub efectul unei violențe exterioare împotriva voinței sale, ci-l face spontan, printr-un act de voință»<sup>8</sup>.

Ca și teologii catolici, Luther consideră lumea ca o natură rotunjită care nu are nimic comun cu Dumnezeu. Nici Dumnezeu, deși creator, nu are nimic comun cu ea. Lumea și Dumnezeu sînt două esențe care stau față în față, de cele mai multe ori una fiind ostilă celeilalte. În acest sens el dă definiția împărăției lumii și împărăției lui Dumnezeu astfel: «Împărăția lumii, spune Luther, este împărăția păcatului, a morții, a diavolului, a blasfemiei, a disperării și a morții eterne. Din contră, împărăția lui Dumnezeu este, împărăția harului, a iertării păcatelor, a consolării, a mîntuirii și a vieții veșnice»<sup>9</sup>. După păcat omului i-au rămas calitățile naturale, chiar o libertate, dar libertate în ceea ce privește lucrurile inferioare lui, pierzînd însă calitățile spirituale. Spre deosebire de Erasmus și de umaniști, care considerau liberul arbitru ca fiind puterea potrivită căreia omul poate să se atașeze celor care conduc la mîntuire sau să se întoarcă de la ele, Luther consideră că liberul arbitru *nu este* puterea voinței care poate prin sine însăși să vrea sau să refuze Cuvîntul și lucrarea lui Dumnezeu, datorită cărora ajungem la mîntuire. «Eu disting — spune Luther — facultățile naturale de cele ale spiritului și spun că cele ale spiritului nu sînt intacte, ci corupte. Mai mult, ele sînt în întregime stinse prin păcat, la om și la diavol, în așa fel încît nu mai există decît o inteligență depravată și o voință dușmană lui Dumnezeu»<sup>10</sup>. Natura umană după păcat, fiind coruptă, ca și a diavolului, însăși rațiunea nu-i mai putea servi la ceva. «O rațiune — spune reformatorul — care

5. P. Evdokimov, *La nouveauté de L'Esprit*, Paris, 1977, p. 29.

6. Martin Luther, *Du serî arbitre*, în *Oeuvres*, tom. V, Geneva, 1958, p. 53.

7. *Ibidem*, p. 53.

8. Idem, *Epître aux Galates*, în *Oeuvres*, tom. XV, Geneva, 1969, p. 56.

9. *Ibidem*, p. 185.

10. M. Luther, *Du serî arbitre*, p. 208.

nu mai poate să dea directive, nu poate duce voința decît la rău, rațiunea luînd drept păcat ceea ce nu este și drept nepăcat ceea ce este»<sup>11</sup>.

2. Cum spuneam mai sus, Luther acceptă și el o libertate, dar aceasta nu cu privire la cele superioare. Fiind căzut și devenit sclavul diavolului, omul posedă o voință, o rațiune, și o libertate (limitate însă doar la activitățile naturale). «Sîntem de acord — spune Luther — că există un adevăr dar la locul său : în domeniul trupescului. Dar dacă îl înțelegem cu privire la împărăția spirituală, în fața lui Dumnezeu, negăm aceasta în mod absolut. ... Tot ceea ce există în voința noastră este rău ; tot ceea ce există în inteligența noastră este eroare, răutate și perversitate a voinței și inteligenței»<sup>12</sup>.

Cu alte cuvinte, privit în perspectiva vieții terestre, omul este liber, dar referitor la mîntuire el nu este liber, ci «aservit fie voii lui Dumnezeu, fie celei a lui Satana»<sup>13</sup>. Pentru Luther liberul arbitru este un nume divin și nu poate să convină decît majestății divine. «A atribui liberul arbitru oamenilor, ar însemna a le atribui divinitatea, adică a rosti cel mai mare blestem pe care l-am putea concepe... *Liberul arbitru* ar trebui chiar să dispară din gura și din limbajul oamenilor, ca nume sacru și venerabil rezervat lui Dumnezeu»<sup>14</sup>. În tratatul «*De servo arbitrio*» Luther consideră că libertatea așa cum este concepută îndeobște este un cuvînt gol de sens care nu corespunde nici unei realități (p. 92). Libertatea omului face un continuu du-te-vino între Dumnezeu și Satana. Ea este stăpînită alternativ, cînd de Dumnezeu, cînd de Satana, mergînd fără să opună rezistență oriunde dorește cel care o posedă. «Ea nu este liberă să aleagă pe unul sau pe celălalt dintre cei doi, aceștia însă se luptă între ei pentru a o stăpîni»<sup>15</sup>. Iată cum, după ce în consens cu Psalmistul, Luther recunoaște că Dumnezeu este atotputernic, Îl coboară în sfera de preocupări a ființelor inferioare Lui, reducîndu-L la nivelul unei forțe care se luptă cu Satana, forța adversă, teatrul de luptă fiind sufletul omenesc. Această judecată lovește nu numai în noblețea ființei umane care de mult nu mai apare la Luther în lumina autentic-creștină, dar desconsideră însăși atotputernicia lui Dumnezeu. Neavînd nimic comun cu gîndirea creștinismului tradițional, ideea mai sus prezentată se aseamănă pînă la identificare cu doctrina luptei continue între Dumnezeu și Satana din doctrina bogomilo-cataro-albigenză.

3. Problema voinței și cea despre Biserică apar ca un leit-motiv în mai toate operele lui Luther. Servului arbitru îi dedică un tratat întreg. În acesta lasă deoparte discuția de idei, însă aglomerează expunerea cu citate din Sfînta Scriptură. Cu texte, deseori interpretate voit defectuos, combate textele invocate de Erasmus în favoarea liberului arbitru, combate și pe cele invocate de acesta în defavoarea servului arbitru, după aceea expune concepția lui, argumentînd-o cu texte.

Citatul «De vrei s-ascuți poruncile Mele, ele te vor păzi și tu vei păstra credința plăcută lui Dumnezeu» (Isus Sirah 15, 15) dă posibilitatea lui Luther să spună că asemenea propoziții (condiționale) nu sînt capabile să indice libertatea de alegere acelor cărora se adresează, din contră dovedesc lipsa libertății. Prin asemenea exprimare prezentînd voia

11. Idem, *Epître aux Galates*, tom. XV, p. 186.

12. Idem, *Du serf arbitre*, p. 56.

13. *Ibidem*, p. 55.

14. *Ibidem*, p. 53.

15. *Ibidem*, p. 96.



sa, Dumnezeu nu face altceva decît să-și bată joc de orgoliul omului : «Dumnezeu ne ispitește ca să ne conducă prin legea Sa la cunoașterea neputinței noastre dacă sîntem prietenii Lui ; sau ne discreditează ori își rîde de noi, dacă-i sîntem dușmani orgolioși»<sup>16</sup>. Și citatul «Am pus în fața ta viața și moartea, binecuvîntarea și blestemul, alege viața ca să trăiești tu și seminția ta» (Deut. 30, 19), este respins de Luther, pe considerentul că aici este un imperativ care indică ceea ce *trebuie* să facă oamenii, nu ceea ce *pot* să facă sau ceea ce *fac* în realitate. El consideră că numai un indicativ ar putea dovedi libertatea de alegere a omului. Și aceasta nu găsim în Sfînta Scriptură. Dacă omul nu este liber, ce rost au mai avut Poruncile? Luther consideră că acestea au dovedit atît imposibilitatea liberului arbitru de a le împlini, cît și posibilitatea de a face aceasta datorită unui ajutor exterior. Cu alte cuvinte, omul nu poate alege între bine și rău decît cu ajutorul harului. Din nefericire el face confuzie între *a alege între bine și rău și a merge pe calea binelui mîntuitor*. Trece cu vederea toate împrejurările din Sfînta Scriptură în care bărbații aleși ai Vechiului Testament acționau pe linia împlinirii voinii lui Dumnezeu — deci pe linia binelui —, această comportare fiind considerată plăcută înaintea feței Domnului. Împlinirea voinii lui Dumnezeu de către patriarhii Vechiului Testament (care nu au avut harul mîntuitor) era o acțiune rea sau una bună? Luther nu pune problema și din acest punct de vedere.

Neputînd să ofere o explicație plauzibilă citatului «Ierusalime, Ierusalime... de cîte ori voit-am să adun pe fiii tăi, cum își adună cloșca puii sub aripi și nu ai vrut?» (Matei 23, 37), Luther consideră că aici este vorba de voința ascunsă a lui Dumnezeu «și nu trebuie să atingem discuția cu privire la această voință secretă a majestății divine, ci trebuie să înlăturăm rațiunea temerară și perversă care pretinde să soneze aceste mistere ale majestății divine care, după mărturia lui Pavel, locuiește în lumina neapropiată»<sup>17</sup>. Nu dă mai multe citate scripturistice. Am redat cîteva spre a vedea modul în care Luther explică și pe celelalte. Facem numai cîteva observații. Condiționalul desigur nu declară ceva, dar indică existența unei stări de fapt — în funcție de care depinde condiția — stare care nu trebuie căutată dincolo de felul exprimării, ci în însăși expresia dată. Imperativele Vechiului Testament nu au fost date pentru oamenii Noului Testament, cetățenii împărăției harului, ci în primul rînd pentru cei cărora Profeții li se adresau. Cu siguranță și azi pot fi împlinite, dar aceasta în virtutea eternității și irevocabilității Cuvîntului și voinței lui Dumnezeu, nu pentru că au fost vizați creștinii cu toate că ele erau promulgate în Vechiul Testament. Cînd Luther nu poate combate cu sofisme sensul anumitor citate, recurge fie la invocarea majestății divine, fie la desconsiderarea naturii umane.

El contestă nu numai existența liberului arbitru, dar și capacitatea omului de a-L căuta pe Dumnezeu «căci — spune Luther — Dumnezeu a privit de sus la fiii oamenilor și nu a văzut pe nici unul din ei să-L caute ; de unde rezultă că acea capacitatea de a-L căuta pe Dumnezeu sau de a se sforța spre bine *nu există*, din contră, toți se întorc de la Dumnezeu ..» Unde s-ar putea îndrepta voința, de vreme ce rațiunea

16. *Ibidem*, p. 114—115.17. *Ibidem*, p. 203.

nu-i aduce decît întunericul orbirii și ignoranței sale? Și cum ar putea tinde omul spre bine cu acea rațiune rătăcită și acea voință pervertită?»<sup>18</sup> — se întreabă Luther.

În textele din epistolele pauline invocate în favoarea servului arbitru nu face altceva decît să considere faptele Legii de care vorbea Apostolul, drept fapte bune așa cum le înțelegem noi. Acolo unde Sfântul Pavel vorbește de îndreptarea prin credință, nu prin faptele Legii (Gal. 3, 19; Rom. 3, 22—24) trage concluzii din care să reiasă că Apostolul vorbește de faptele bune. În realitate, pe lângă reacția contra teoriei romano-catolice a meritelor, se găsesc și motive de ordin subiectiv care l-au determinat pe Luther să susțină pînă la capăt lipsa liberei determinări a omului: a) credința că păcatul originar nu i-a lăsat omului altă posibilitate decît aceea de a păcătui și b) teama că niciodată conștiința lui de om nu va fi sigură că a făcut destul pentru a satisface pe Dumnezeu. «Oricare ar fi fost lucrarea mea, ar fi rămas în conștiința mea un scrupul, nu aș fi cunoscut dacă ea ar fi plăcut lui Dumnezeu și dacă El nu ceré ceva mai mult»<sup>19</sup>.

De aceea mult mai comod este să lase în voia lui Dumnezeu totul, declarînd că îndreptarea vine prin credință numai. «Creatura, spune Luther, este regenerată prin credință»<sup>20</sup>, iar noi «sîntem introduși în împărăția lui Dumnezeu care ne eliberează de veacul de acum și ne smulge din puterea întunericului»<sup>21</sup>.

Iată însă și contradicția: pe de o parte socotește natura umană incapabilă de vreo variabilitate chiar și după primirea credinței, iar pe de altă parte socotește creatura regenerată prin credință și readusă la libertate prin har. Libertatea la care natura umană este adusă datorită credinței, prin har, este libertatea creștină.

În cele ce urmează vom reda pe baza textelor modul în care Luther a înțeles libertatea creștină.

4. Viața creștinului de acum, om liber, oscilează, între două posibilități, după concepția lui Luther: a) creștinul este omul cel mai liber, stăpînul tuturor, nefiind supus cuiva; b) creștinul este în toate cel mai supus dintre slujitori, fiind supus tuturor<sup>22</sup>. Așadar, Luther plasează creștinul într-o *libertate de dilemă*: este și nu este liber, este și nu este supus. Creștinul este liber prin credință și este supus tuturor prin fapte. De aici se impune ca fiecare creștin să întărească credința sa, să crească din ce în ce mai mult în cunoaștere, dar nu cunoașterea faptelor, ci a lui Hristos care a murit și a înviat pentru el. Credința este cea care-l face liber pe creștin pentru că ea este generatoarea unei întreite virtuți, și anume: Scriptura este alcătuită din două părți, din precepte — care-l fac pe om să-și cunoască slăbiciunile sale — ele aparținînd Vechiului Testament — și din promisiuni, care dau ceea ce preceptele cer, împlinesc ceea ce legea ordonă, Dumnezeu însuși împlinind ceea ce tot El poruncește. Promisiunile sînt cuvinte sfinte, adevărate, drepte, sînt cuvinte de libertate, de liniște și pline de toată bunătatea. Sufletul care crede în aceste promisiuni este unit cu ele, mai mult este absorbit de

18. *Ibidem*, p. 228.

19. *Ibidem*, p. 215.

20. *Ibidem*, p. 228.

21. *Idem*, *Le traité de la liberté chrétienne*, în *Oeuvres*, tom. II, Geneva, 1966, p. 274.

22. *Ibidem*, p. 281.

ele. «Dacă atingerea de Hristos produce vindecarea — spune Luther — cu atât mai mult această atingere subtilă în Duh, mai ales această absorbție în cuvîntul Său comunică sufletului tot ceea ce aparține Cuvîntului! Tocmai așa prin credință, Cuvîntul lui Dumnezeu justifică sufletul, îl sfințește și face din el un fiu al lui Dumnezeu»<sup>23</sup>, deci îl face liber. Datorită credinței în adevărul și dreptatea lui Dumnezeu, însuși Dumnezeu, consideră Luther, ne acordă și nouă adevăr și dreptate. «Credința unește sufletul de Hristos, cum femeia este unită de soțul ei devenind amîndoi una. De aici deducem că tot ceea ce le aparține constituie de acum înainte un bun comun, atât cele bune cît și cele rele. Astfel, sufletul credincios se poate prevala de tot ceea ce posedă Hristos și se poate mări ca de propriile-i bunuri și tot ceea ce are sufletul, Hristos și-L împriază și-l face al Său»<sup>24</sup>.

Prin credință deci sufletul este gratificat cu dreptate eternă, fiind liberat de orice păcat și de moarte. «Iată de ce, spune reformatorul, credința este dreptatea credinciosului și împlinirea tuturor preceptelor»<sup>25</sup>. Prin credință sufletul este asimilat, posedat de Hristos. Datorită acestei asimilări primim o altă inimă, o inimă curată, iar Dumnezeu înțelege să ne țină și ne ține drepti și sfinți din cauza lui Hristos, mijlocitorul nostru. «Cu toate că în trup păcatul nu este complet suprimat sau mort, Dumnezeu nu vrea să țină seama de el, nici să-și amintească de el»<sup>26</sup>. Credința care aduce libertatea nu este un act de voință, după concepția lui Luther, dar cu aceasta el nu exclude activitatea voinței din procesul mîntuirii. Dacă credința nu este urmată de fapte, ea este falsă și neadevărată. «Creștinul nu mai trăiește în sine însuși ci în Hristos și în aproapele său. El trăiește în Hristos prin credință și în aproapele prin dragoste. Prin credință el este ridicat deasupra lui însuși, în Dumnezeu; prin iubire este coborît sub el însuși, în aproapele»<sup>27</sup>. Faptele au un dublu rol după gîndirea lui Luther: să exerseză puterile trupului și să facă pe creștin util aproapelui. «Libertatea trebuie pusă în slujba iubirii față de aproape»<sup>28</sup>. Nu este greșit spus, dar această libertate constituie dovada evaluării motivelor potrivit cărora este mai indicat să iubești decît să urăști? Nicidecum, dacă ne plasăm pe linia de gîndire a lui Luther, Iubirea aceasta este un act necesar, valoarea ei nerezidînd în forța persoanei de a se autodetermina, ci în puterea lui Hristos care întru toate stăpînește creștinul. «Nu există altă cale indicată de Cuvîntul lui Dumnezeu decît calea credinței. Tocmai pentru această libera determinare este învinsă și dispare ca și toată înțelepciunea omenească»<sup>29</sup>. În altă parte spune: «Nu mai există deci liberă determinare, nici vreo facultate de a se întoarce în altă parte sau de a vrea altceva atîta timp cît harul lui Dumnezeu și Duhul Său locuiesc

23. *Ibidem*, p. 282.

24. *Ibidem*, p. 284.

25. *Idem*, *Les articles de Smalkalde*, în *Oeuvres*, tom. VII, Geneva 1961, p. 255.

26. *Idem*, *Le traité de la Liberté chrétienne*, p. 301.

27. *Idem*, *Le message allemand et l'ordre du service divin*, în *Oeuvres*, tom. IV, Geneva, 1958, p. 209.

28. *Idem*, *La foi et les oeuvres*, în *Oeuvres*, tom. IX, Genève, 1952, p. 110.

29. *Idem*, *Du serf arbitre*, p. 53.



în om»<sup>30</sup>. Din acestea putem deduce că libertatea creștină după concepția lui Luther este starea conștiinței prin care aceasta este eliberată de fapte, nu în așa mod încît faptele să nu aibă loc, ci în așa mod încît conștiința să nu se încreadă în fapte ci în mila lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte creștinul este trecut din robia păcatului și a morții, prin credință, în împărăția harului. De sub stăpînirea răului și a Satanei este trecut sub stăpînirea lui Dumnezeu. În același fel faptele care mai înainte erau rele sînt trecute în mod automat în sfera valorică a binelui. Este o situație de fapt pe care Luther nu a luat-o în discuție, pentru că tot ceea ce a încercat în privința liberului și servului arbitru se menținuse doar în domeniul abstract, ignorînd sau desconsiderînd activitatea concretă a omului și nevoițele acestuia în vederea mîntuirii.

## II. CRITICA CONCEPTIEI LUI MARTIN LUTHER DIN PUNCTUL DE VEDERE ORTODOX

1. Nu trebuie uitat că Luther, înainte de a reforma spiritualitatea occidentală, a fost teolog romano-catolic. Așa cum teologia catolică pune accentul nu pe persoană, ci pe natura divină, persoanele fiind doar modalități de manifestare a naturii, la fel și Luther, numai că acesta mută discuția în planul creaturalului. Vorbește de natura umană neluînd în considerație modul personal de existență a acestei naturi. Din cîte am observat, el a fost intens preocupat de disputa teologilor catolici privind raportul dintre natură și har. Nu subscrie pentru nici una din păreri, adoptînd o poziție disjunctivă — fundamentată, spune el, pe gîndirea Sfîntului Pavel și a Fericitului Augustin. În realitate ea este consecința modului cum înțelegea urmările păcatului strămoșesc: prin cădere omul nu pierde doar darurile supraadăugate, ci însăși natura umană se desfigurează în mod iremediabil. De aici nu mai era mult ca să declare: ori voința poate în mod liber să facă totul și nu mai este nevoie de har, ori harul are întreaga putere de determinare și nu mai poate fi vorba de libera determinare a omului, deci este exclusă orice acțiune prin care acesta ar putea să-și însușească mîntuirea. Prima posibilitate fusese aleasă de teologia catolică, generînd discuțiile cu privire la har și libertate care nici azi nu s-au încheiat; pe de altă parte concepînd mîntuirea juridic și exteriorist, iar harul ca o energie creată, au ajuns la teoria meritului, suprameritului și indulgențelor. Negînd dintru început indulgențele, meritul și suprameritul, Luther neagă nu numai posibilitatea însușirii mîntuirii de fiecare persoană în mod liber și nesilit de har, ci și posibilitatea conlucrării naturii cu harul. Ajunge deci să respingă libertatea voinței. Lipsa omului de auto-determinare este, după Luther, dovada imposibilității naturii umane de a mai lucra ceva pentru mîntuire. Era tocmai consecința spre care mergea inevitabil teologia profesată de el: o natură impersonală cu siguranță nu poate face nimic. Luther, neluînd în discuție persoana ca purtătoare a naturii, ci doar natura lipsită de calități personale, ajunge la contestarea libertății umane.

30. P. Evdokimov, *op. cit.*, p. 30.

Luther atribuie libertate divinității. Dumnezeu, după Luther, este liber să se determine spre bine sau spre rău. Libertatea lui Dumnezeu însă nu este pendularea între bine și rău. Nevoia de alegere este caracteristica ființei imperfecte. «Alegerea și ezitarea, căutarea autorității și directivelor ei, este caracteristica unei voințe împărțite în dorințe contradictorii și care se șochează continuu»<sup>30 bis</sup>. Voința lui Dumnezeu lucrează conform naturii divine. În natura divină neexistând contradicție, Binele fiind conform cu voia divină, între cine ar mai alege voința lui Dumnezeu? Principiile în funcție de care lucrează voința omului nu există în afara lui Dumnezeu, ele își au originea în Dumnezeu, coincid cu comuniunea de iubire a Persoanelor divine (sigur că nu putem include aici și principiul răului, pentru că acesta nu-și are ființă). În Dumnezeu nu există decît da, spune Sfîntul Pavel (II Cor. 1, 20). Luther în loc să preamărească majestatea divină atribuindu-i libertatea de rău, coboară viața lui Dumnezeu la nivelul vieții general-omenești, ba mai mult reduce dumnezeirea după cum am arătat mai sus la liberul arbitru. Iată cum teocentrismul și transcendentalismul lui Luther duc la reducționism, raționalism și antropocentrism: Dumnezeu este unul ca noi!

Vorbînd despre libertatea sau lipsa de libertate a voinței umane, am constatat că Luther merge pe confuzia continuă între libertate și atotputernicie. Din această cauză gîndește despre Dumnezeu ca despre om, iar omului îi neagă posibilitățile personale care sînt dovezi ale prezenței chipului lui Dumnezeu în el. Mîntuirea nu se reduce doar la aspectul dialectic al făptuirilor omenesti, ea implică cu necesitate atotputernicia pe care omul nu o are. Una este să lucrezi ca o ființă creată, și altceva este să operezi într-o ordine care dintotdeauna și pentru totdeauna depășește naturalul și limitele lui de manifestare. După cum am arătat, și omul Vechiului Testament a făcut fapte bune, ele nu erau mîntuitoare, pentru că mîntuirea ținea de altă calitate pe care nu o avea încă ființa creată — harul mîntuitor. Omul Vechiului Testament făcea fapte bune pentru că nu se găsea în afara lui Dumnezeu; într-un anume fel harul a fost și rămîne totdeauna prezent în crea-tură, iar lumea, oricît rău iar produce ființele inteligente dintr-însa, rămîne *lumea lui Dumnezeu*. Luther neagă importanța faptelor pentru mîntuire, dar nu poate explica citatele din Sfîntul Pavel care se referă la fapte cum ar fi: «Dar cu împietrirea inimii tale care nu vrea să se pocăiască îți aduni comoară de minie pentru ziua miniei și a arătării dreptății lui Dumnezeu, care va răsplăti fiecăruia după faptele lui». (Rom. 2, 6); «Cel ce sădește și cel ce udă sînt tot una; și fiecare își va lua răsplata după osteneala lui» (I Cor. 3, 8); «Dacă fac această de bună voie am răsplată, dar dacă o fac fără voie am numai o sarcină încredințată» (I Cor. 9, 17); «Orice lucrați, lucrați din toată inima, ca pentru Domnul și nu ca pentru oameni, bine știind că de la Domnul veți primi răsplata moștenirii căci Domnului Hristos slujiți» (Col. 3, 23—24).

Luther a declarat că îndreptarea și libertatea creștină se dobîndesc doar prin credință și prin faptele libertății. Nu dă o definiție credinței,

30 bis. *Ibidem*.

dar credința însăși este afirmarea cea mai deplină a libertății. Dumnezeu a lăsat credința drept criteriu al celor ce se mîntuiesc prin Hristos tocmai pentru a respecta libertatea persoanei umane. El nu obligă ci ne invită și ne cheamă: «Ascultă Israile!». Prin credință libertatea nu este negată, nu este violentată ci afirmată și întărită. «Credința nu este niciodată simplă adeziune intelectuală, nici pur și simplu supunere, ci fidelitate de la persoană la persoană»<sup>31</sup>. Fidelitatea unei persoane față de cealaltă este garantată numai de iubire. Iubirea nu este simpla atașare spontană, ci se arată pentru că omului, Hristos i-a făcut dovada iubirii Sale, ca Cel care ne-a iubit mai întii. Credința este deodată dovada prezenței harului și expresia libertății. Prin har libertatea ființei nu este negată; spunînd *fiat*, persoana se identifică cu Ființa iubită. Altfel spus, voința divină țîșnește din propria mea voință, devine a mea. Aceasta l-a îndreptățit pe Sfîntul Pavel să spună: «Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine» (Gal. 2, 20). Acest *fiat* aduce harul. Harul restaurează natura din interior, nu extern și declarativ. Considerată astfel, credința nu mai constituie adeziunea forțată la minunea prezenței lui Dumnezeu, ca să se nege libertatea, și constatăm că însuși Luther afirmă libertatea persoanei tocmai prin ceea ce intenționa s-o nege, prin credință. Atît catolicismul cît și Luther neluînd în seamă aspectul ontologic al mîntuirii obiective și nici aspectul ontologic al îndreptării personale și desăvîșirii prin har au ajuns la concepții străine de spiritul patristic: primii au ajuns la afirmarea meritului, supra-merifului și indulgențelor, iar Luther, păstrînd doar ontologia păcatului, a dus teologia profesată la fundătura predestinației.

2. Ortodoxia are o viziune mai interiorizată despre libertate, totodată mai clar și mai succint prezentată, conform cu concepția ei ontologică despre mîntuire. În libertatea voinței se disting două aspecte: unul moral, altul psihologic; nu se exclude unul pe celălalt ci unul presupune pe celălalt, aspectul moral al libertății fiind desăvîșirea aspectului psihologic. Aspectul psihologic al libertății alături de rațiune și celelalte funcțiuni psihice aparține firii spirituale a omului, fiind dat în vederea desăvîșirii lui — deodată cu desăvîșirea personală — întru libertatea morală, întru desăvîșire. De aceea și la nivel psihologic libertatea este capabilă de determinări morale. Alegerea între diversele posibilități nu constituie ființa libertății, ci modalitatea de manifestare a ființei create. «Dumnezeu l-a onorat pe om conferindu-i această libertate, spune Sfîntul Grigorie de Nazianz, ca binele să-i aparțină în mod propriu celui care-l alege nu mai puțin decît Celui care pune premisele binelui în natură»<sup>32</sup>.

Puterea de discernămint, alegerea și orientarea valorică sînt semne ale omului în calitate de chip al lui Dumnezeu, chemat la dobîndirea asemănării cu El. Pe măsură ce ființa crește în desăvîșire, posibilitățile ei sufletești sporind, și libertatea sporește în asemănare cu modelul desăvîșit al libertății. «Libertatea adevărată, spune Sfîntul Maxim Mărturisitorul, este un elan total orientat în întregime spre bine

31. Idem, *L'Orthodoxie*, Paris, 1965, p. 75.

32. Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, București, 1978, pp. 318—319.



și care nu cunoaște nici o interogație, nici o ezitare»<sup>33</sup>. Drumul de la aspectul psihologic al libertății la acest aspect indicat de Sf. Maxim Mărturisitorul este parcurs prin activitate, aceasta nu determinată de alegerea între bine și rău, ci determinată de alegerea între diversele modalități de a înfăptui și a trăi Binele, mereu raportându-se prin conștiința morală la legea morală.

Alegerea între bine și rău a apărut după păcat. Libertatea de alegere rămîne, dar, dat fiind că persoana a pus o parte din voință în slujba păcatului, aceasta va avea de ales între bine (și diversele lui modalități de înfăptuire) pe de o parte, și rău pe de altă parte. Libertatea ținînd de chip — fundamentul metafizic al ființei — rămîne. Voința este însă legată și de natură, este supusă necesităților și scopurilor acesteia. Slăbind firea din cauza căutării rătăcite și vinovate, se alterează și voința. Din intuitivă, voința devine discursivă. Aceasta l-a determinat pe Sf. Maxim Mărturisitorul să declare că discursivitatea și nevoia de alegere constituie tocmai imperfecția voinței; alegerea între bine și rău este mai degrabă supunere la o slăbiciune decît independență; ea este consecința inevitabilă a căderii<sup>34</sup>. Voința nu poate fi neutră, ci acționează conform unui principiu sau altul, dovedindu-și libertatea de fiecare dată cînd acțiunile ei consună cu legea morală, la care faptele sînt raportate prin conștiința morală. Pe măsură ce viețuirea noastră coincide cu legea morală (ca expresie a vocii lui Dumnezeu), aspectul psihologic al libertății își lărgeste posibilitățile, configurîndu-se aspectul moral, stadiu în care voința acționează cît mai conform cu binele, depășind nivelul sfîșierilor interioare generate de alegeri și determinări, îndreptîndu-se spre libertatea creștină care «este identificarea liberă și permanentă cu voia lui Dumnezeu»<sup>35</sup>. La libertatea aceasta, după păcat, omul ajunge cu ajutorul unei persoane care nu-l obligă, ci-l solicită în mod iubitor. Persoana este Hristos.

În umanitatea lui Hristos natura umană este restaurată. Din umanitatea îndumnezeită a lui Hristos primim, prin Sf. Botez harul restaurator și mîntuitor. Pentru aceasta se cere o pregătire din partea omului: «Iată, stau la ușă și bat — spune Mîntuitorul — de va auzi cineva glasul Meu și va deschide, voi intra la el și voi cina cu el și el cu Mine» (Apoc. 3, 20). Pregătirea constă, așadar, în deschiderea spre Hristos, în credință (deci într-o determinare morală) care nu constituie un merit, ci vrednicia de a avea har. Prin credință, deschizîndu-și ființa la acțiunea harului, omul oferă garanția colaborării viitoare cu Hristos în Duhul Sfînt.

În Sfîntul Botez el primește harul care restaurează natura și renaște persoana la libertatea în Hristos. De la Hristos în Duhul Sfînt, creștinul primește ajutorul dar totodată el depune efort spre a păstra legătura cu Hristos și a spori în ea. «Această libertate este în acord perfect cu ființa, cu menirea și misiunea ei și într-o simfonie desăvîrșită cu misiunea celorlalte ființe și mai presus de toate cu voia sfîntă a lui Dumnezeu

33. P. Evdokimov, *La nouveauté de l'Esprit*, p. 29.

34. *Ibidem*, p. 29.

35. *Teologia Morală Ortodoxă*, București, 1979, p. 276.

atotfiitorul»<sup>36</sup>. În noua ambianță creată de har, persoanei i se deschid noi orizonturi, îi sporesc posibilitățile pe măsură ce crește în har. Harul nu face natura inactivă pentru că omul, în calitate de chip al lui Dumnezeu deține activitatea, nici nu silește natura. «Harul nu anulează pentru că el însuși este liber de toate pasiunile, deci și de pasiunea de a stăpîni»<sup>37</sup>. În acest sens spune Sfîntul Pavel că Duhul ne face liberi: «Unde este Duhul Domnului, acolo este libertatea» (II Cor. 3, 17). Pe măsură ce Duhul pătrunde ființa prin activarea Lui, persoana este eliberată de tot ce-i mărginește puterile spre a-i ușura progresul în infinitatea vieții dumnezeiești, în dialogul liber, iubitor și creator cu Iisus Hristos, modelul suprem de libertate morală. Pe măsură ce faptele creștinului consună cu viața lui Hristos, nu se desăvîrșește numai natura lui, ci și calitățile acestei naturi, deci și libertatea, legea a cărei activități este iubirea.

\*

Voința este forța prin care gîndurile și ideile persoanei sînt actualizate. Cu toate că ea acționează la stimuli interni sau externi, nu stimulii sînt determinanții direcți ai acțiunilor, determinante sînt deliberea și alegerea pe care omul, ca ființă inteligentă, le face în vederea realizării scopului propus. Deliberînd între stimuli și alegînd una dintre diversele căi de realizare a ideilor, omul își dovedește libertatea voinței. De altfel, de vreme ce omul este responsabil, implicit trebuie să fie și liber, libertatea voinței și responsabilitatea fiind noțiuni corelative. Libertatea de alegere este o calitate a omului ca ființă creată. El o are în vederea desăvîrșirii. Alegerea între bine și rău apare după păcat, fiind nivel de existență în care activitatea voinței este îngreunată, dar care trebuie continuu depășit datorită posibilității omului de orientare valorică și datorită posibilității de raportare continuă a faptelor la legea morală prin conștiința morală. Privind retro, avem nenumărate exemple de meliorism, dar și de decădere morală, dovezi ale plasticității nivelului existențial al omului și al posibilității de schimbare ontologică a ființei care acționează moral.

Negînd posibilitatea variabilității naturii umane după păcat, Luther neagă însăși puterea liberei determinări a omului, faptele nefiind rod al acțiunilor libere ci determinate de necesitate. Necesitatea este legea implacabilă sub care acționează omul, fie în starea de păcat (cînd se află sub robia Satanei), fie în starea de har (cînd voința divină desființează puterile personale ale omului, acestea găsindu-se sub stăpînirea atotdeterminantă a harului). În sprijinul tezei sale aduce citate din Sfînta Scriptură interpretate foarte subiectiv, renunțînd la discuția de idei. Sf. Scriptură, ne-a arătat adevărul religios-moral, precum și modalitatea și posibilitatea desăvîrșirii omului, nu a vrut să ne dovedească dacă omul este sau nu liber. Luther forțează înțelesul firesc al textelor sacre, folosindu-l într-un sens pe care spiritualitatea creștină din totdeauna l-a arătat că este străin de intenția aghiografului.

36. Pr. Drd. C. Galeriu, *Pronie și Libertate după Teofan — Fostul episcop de Vladimir*, în «Ortodoxia», XI (1959), nr. 3, p. 403.

37. Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 315.

Atitudinea lui Luther este pe de o parte reacția inversă față de teologia meritului și suprameritului profesată de romano-catolicism, dar este și consecința folosirii nediferențiate a ontologicului și juridicului în viața religioasă, sau a mutației juridicului în sfera raporturilor omului cu Dumnezeu, făcută de întreaga teologie occidentală. Raporturile omului cu Dumnezeu fiind concepute juridic și exteriorist, precum cele dintre vasalul și seniorul Evului Mediu, inevitabil trebuia să se ajungă la o manieră de gândire în care meritul să creeze relația favorabilă între superior și supus. Luther respinge meritele, dar nu poate concepe ontologic viața creștină, rămânând la nivelul natural-juridic. Dumnezeu sau Satana (ca și seniorii medievali) au drept de viață și de moarte asupra omului, natura acestuia nemaifiind capabilă de vreo variabilitate. Cu alte cuvinte, descoperă și respinge raportul de reciprocitate și mercantil dintre Dumnezeu și om — *do ut des* — preluat de teologia catolică din concepția antică, dar nu reușește să-l conceapă altfel, pentru că modul lui de gândire nu se deosebea de cel catolic decât prin inversiune, nu prin profunzime sau progres în ceea ce privește viața religioasă.

Teologia ortodoxă rezolvă problema libertății morale potrivit concepției sale ontologice despre mîntuire. Libertatea ținînd de firea persoanei, firea nefiind distrusă, voința este în directă legătură cu firea. Desăvîrșindu-se natura, și voința se desăvîrșește cu ea. Harul nu desființează libertatea, cum nu desființează natura pe care o restaurează. Libertatea creștină creează premisele creșterii întru har și desăvîrșirii libertății morale prin continua consonanță a ei cu legea morală, deci cu Binele revelat și mîntuitor. Depășind nivelul sfîșierilor interioare din cauza determinărilor contrare, voința își desăvîrșește libertatea o dată cu natura a cărei lege de acțiune este iubirea după modelul iubirii lui Hristos.

#### CONTRIBUȚIA PATRIARHULUI ECUMENIC GHENADIE SCHOLARIOS LA DEZVOLTAREA LINGVISTICII BIZANTINE ÎN SECOLUL AL XV-LEA

Pr. Asist. Dr. Alexandru I. STAN

Între diversele scrieri ale celui dintîi Patriarh al Constantinopolului cucerit de turci, Georgios Courtesis Scholarios sau Ghenadie al II-lea (n. 1405—m. cca 1472)<sup>1</sup>, se numără și o *Gramatică* de epocă. Lucrarea este intitulată : *Despre elemente, prosodii și despre cele opt părți de cuvînt, adică prima introducere în Gramatică*<sup>2</sup>. Prin ea se proiecte-

1. Asist. Diac. I. Pulpea-Rămureanu, *Ghenadie II Scholarios, primul Patriarh ecumenic sub turci*, în «*Orthodoxia*», VIII (1956), nr. 1, p. 72—109. În această lucrare, autorul a prezentat cu deosebită competență complexitatea vieții și a operei lui Georgios-Ghenadie Scholarios. De aceea, în românește, ea rămîne cea mai bună sursă de informare științifică asupra bio-bibliografiei lui Scholarios.

2. Întreaga lucrare se află publicată în *Oeuvres complètes de Gennade Scholarios*, publiées pour la première fois par Mgr. Louis Petit, X. A. Sideridès, Martin Jugie, t. VIII, Maison de la Bonne Presse, Paris, 1936, p. 351—498 (partea I : p. 351—424 ; partea a II-a : p. 425—498). Se va cita din această ediție. Partea I se intitulează



tează peste veacuri o geană luminoasă de cultură bizantină, în care iscusitul teolog și polemist Scholarios se conturează și ca lingvist de marcă, făcîndu-l aproape contemporan lingviștilor din vremea noastră, datorită analizelor sale de o finețe rară.

*Gramatica* lui Georgios Courtesis Scholarios evocă interesul bizantin pentru problemele generale de lingvistică într-o epocă istorică deosebit de frământată, cunoscută pentru ultimele încercări de refacere a unității creștine între Biserica de Răsărit și cea de Apus, dar caracterizată și printr-o statornică refugiere a exponenților culturii bizantine în orașe înfloritoare din Italia sau din alte părți mai ferite. De altfel scrișul bizantin fusese ilustrat și pînă în secolul al XV-lea de teologi creștini de o subtilitate deosebită, iar Georgios sau, ca patriarh, Ghenadie al II-lea, s-a străduit mereu să se mențină pe aceeași linie cu înaintașii săi. El era continuatorul strălucitei moșteniri culturale din timpul Comnenilor și Paleologilor, cînd întoarcerea către stilul și, în general, către arta scrisului își aruncase privirile către profunzimile marilor istorici, filosofi și literați eleni de odinioară. Mai mult, disputele din sfera doctrinară, continuate între teologii răsăriteni și cei apuseni, deja puseseră la încercare capacitatea de exprimare subtilă de ambele părți, astfel că numai o cunoaștere desăvîrșită a valorilor semantice și a implicațiilor totale ale părților de cuvînt în iconomia morfologiei și a sintaxei prezenta garanția unei exprimări doctrinare ireproșabile.

Încă foarte tînăr în momentul cînd elaborează această lucrare, Georgios simte imboldul lăuntric de a împărtăși pe deplin cunoștințele sale vaste din domeniul lingvistic lui Manuil Sevastopoulos, care îi solicitase, probabil, detalii de gramatică<sup>3</sup>. De fapt, însuși Georgios dobîndise o mulțime de cunoștințe de tot felul, deoarece «părinții lui Gheorghe Scholarios s-au îngrijit să-i dea din tinerețe o educație aleasă»<sup>4</sup>. A avut ca profesor pe Marcu Eugenicul (viitor mitropolit al Efesului), dar a fost un viguros autodidact în științele umane, în filosofie și teologie. De asemenea, el a învățat bine limba latină încă din tinerețe, a studiat poetica și retorica, a citit și a studiat intens operele lui Platon, Aristotel și Porphyrios și ale comentatorilor acestora, dar și pe acelea ale lui Averroes, Avicenna și Toma de Aquino<sup>5</sup>.

Spre deosebire de alți contemporani cuțți, Georgios Scholarios face legătura între antichitatea culturală elenă și cultura bizantină din vremea sa, printr-o parcurgere atentă a scrierilor patristice, astfel încît să poată scoate din ele argumente valide pentru susținerea Ortodoxiei Răsăritene: «Tot așa de bun cunoscător a devenit din tinerețe Scholarios

complet: «Georgios Courteses Scholarios, *Despre elemente, prosodii, și despre cele opt părți de cuvînt, adică prima Introducere în Gramatică*. S-a dat la iveală la cererea domnului Manouel Sevastopoulos» (vezi, p. 351, ed. cit.); iar a doua parte se intitulează: «Georgios Courteses Scholarios, *A doua Introducere în Gramatică sau Lexicon ortografic (Lexicon stoicheiodes canonicon)*. S-a dat la iveală la cererea domnului Manouel Sevastopoulos».

3. Tocmai de aceea Georgios Scholarios se și simte îndatorat să specifice numele acestuia la începutul fiecăreia din cele două mari părți ale lucrării, precum și o dată în cuprinsul lucrării (p. 360), la o exemplificare.

4. Asist. Diac. I. Pulpea-Rămureanu, *Ghenadie II Scholarios, primul Patriarh ecumenic sub turci*, în rev. cit., p. 73—74.

5. Idem, op. cit., rev. cit., p. 75.

în problemele teologice. El s-a folosit deseori în lucrările sale de scrierile Sfântului Dionisie al Alexandriei, ale Sfântului Kiril al Alexandriei..., de scrierile Sfinților Capadocieni, Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigorie de Nazianz, Sf. Grigorie de Nyssa, precum și de scrierile Sfântului Ioan Gură de Aur, ale Sfântului Maxim Mărturisitorul și ale Sfântului Ioan Damaschin, de scrierile marelui și învățatului Patriarh Fotie, ale lui Mihail Psellos, Nil Cabasila și Nicolae Cabasila, de scrierile Sfântului Grigorie Palama, pentru care are o prețuire aparte, și de lucrările altor Părinți și scriitori bisericești pînă la el»<sup>6</sup>. Prin urmare, acordînd cel mai mare credit afirmației de aci, este cazul să arătăm că autorul *Gramaticii* la care ne referim în cele de mai jos a fost un adevărat enciclopedist bizantin al veacului al XV-lea și un adevărat și priceput cercetător, avizat și în probleme de lingvistică, nu numai în cele de filologie teologică și profană. Așadar, ceea ce scrie el în *Gramatica* sa constituie, pe drept cuvînt, sinteza cea mai fericită în acest domeniu, la o răscruce a istoriei culturii bizantine autentice. Iar acest adevăr este cu atît mai pregnant cu cît trebuie să recunoaștem că Georgios Scholarios este un erudit care aduce *la zi* cunoștințele înaintașilor, în domeniile care-l preocupă.

Preocupările lingvistice ale Patriarhului Ghenađie al II-lea sînt, desigur, avansate față de acelea ale contemporanilor săi, pe care le depășește prin stil și prin metodă. Amintim doar că înainte de el au mai dat la iveală lucrări de gramatică Theodor Prodromus († circa 1166) și Manuil Chrysoloras (1350—1414). Astfel de lucrări au continuat mereu și, pentru ilustrare, amintim de *Gramaticile* lui N. Bambas (1849) și a lui G. Gennadios (1851), sau mai recent, aceea a lui Ahillevs Tzartanos (Atena, 1981), în care problemele de limbă s-au dezbătut cu acuitatea cerută de cunoașterea structurilor fonetico-morfo-sintactice, acuitate nelipsită la Georgios Scholarios<sup>7</sup>.

Este bine știut faptul că prepozițiile au jucat un rol cu totul deosebit în controversele generate de susținerile *Filioque*-iste apusene. De aceea s-a afirmat că, de exemplu, în a doua redactare a textului privitor la prepoziția «*διὰ*» (prin), Ghenađie II se inspira din preocupările polemice în jurul problemei purcederii Duhului Sfînt: «În mo-

6. Idem, *op. cit.*, rev. cit., p. 76—77.

7. A se vedea: N. Bambas, *Gramatica limbii vechi grecești comparată cu cea de astăzi, alcătuită pentru începători, ediția a VI-a, revăzută de el și adăugită cu exerciții de sintaxă*, produsă de Georgios Polymeres, la Ermoupole, din Tipografia lui Georgios Polymeres, în anul 1849 (27 + 160 p., Biblioteca Sf. Mănăstiri Sinaia, cota 2082); și, de asemenea, G. Gennadios, *Gramatica limbii grecești*, din însărcinarea conducerii de stat, pentru uzul școlilor grecești ale Statului, editată a treia oară de Andreas Coromelas, ediție stereotipă, adăugită și îndreptată, Atena, Tipografia lui Andreas Coromelas, 1851 (1 f. + 156 p.; este alcătuită din 645 paragrafe numerotate. Bibl. M-rii Sinaia, 2049). Comp. cu Achilleos A. Tzartanos, *Grammatike tes hellenikes glosses*, Organismos Ekdoseos Didaktikon Biblion, Atena, 1981 (184 p.), cu cele mai noi interpretări ale lui Tzartanos asupra categoriilor gramaticale din limba greacă veche. Toate aceste *Gramatici* sînt în l. greacă.

Cu privire la existența unor *Gramatici* scrise de înaintași ai lui Scholarios în sec. al XV-lea, a se vedea mențiunea lui Robert Brown despre Manuel Chrysoloras și Theodor Prodromos, în vol. *The Penguin Companion to Literature 4*, (Classical and Byzantine, Oriental and African), edit. de D. R. Dudley și, respectiv, D. M. Lang, Penguin Books, Harmondsworth, 1969, p. 199 și p. 210—211.

mentul în care scrie, probabil pe la sfârșitul vieții sale — e vorba de a doua redactare privind prepoziția «dia», n.n. —, Scholarios dăduse deja la iveală marile sale tratate de controversă împotriva dogmei catolice despre purcederea Duhului Sfânt (și de la Fiul, n.n.), unde se silește să purifice formula Părinților greci: Sfântul Duh purcede de la Tatăl prin Fiul: ἐκ τοῦ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ ἐκπορεύεται, să o purifice de orice idee de participare a Fiului la purcederea din veci a Duhului Sfânt. Din această cauză regăsim, în această a doua redactare, feluritele sensuri ale prepoziției (διὰ), concepute astfel încît să explice expresia διὰ τοῦ Υἱοῦ»<sup>8</sup>.

Observația citată demonstrează că Georgios (mai târziu ca Ghenadie al II-lea Scholarios) și-a refăcut *Gramatica* scrisă mai la tinerețe și, ca orice autor grijuliu față de lucrarea sa, a îmbogățit-o prin modificări concordante cu modificările și creațiile lingvistice de ultimă oră, luînd ca bază cele mai calificate discuții teologice de nuanță specifică primei jumătăți a secolului al XV-lea, discuții la care — mai mult sau mai puțin — și-a adus contribuția ca ierarh, mai ales prin scris. De aici deducem, desigur, că *Gramatica* lui Georgios-Ghenadie Scholarios este, în cele din urmă, o adevărată lucrare-document, inegalată la vremea aceea și inspirată din realitățile contemporane, realități dominate de o inimaginabilă controversă pe termeni. Căci este bine știut cum răsăritenii au apărat unitatea și ortodoxia formulărilor lexico-gramaticale din «Crez», împotriva răstălmăcirilor cauzate de introducerea și menținerea unei sintagme aparent simple (aceea de «Filioque»), chiar cu prețul rămășițelor Imperiului Bizantin muribund. Termenii apărați atunci dăinuie și azi, în aceeași formă și cu același conținut — fapt care a dovedit că și autorul *Gramaticii* la care ne referim a privit înainte, scrutînd viitorul Bisericii Ortodoxe și asigurînd continuitatea învățăturii ei prin veacuri.

Limba în care scrie Georgios Scholarios este o limbă aleasă. Ea poate fi citită cu foarte mare ușurință. Pe alocurea se regăsesc tonuri didactice bine accentuate, fapt care face pe cititor să retrăiască unele clipe de școală. Într-un cuvînt, Georgios dorește să-și afirme propriile cunoștințe, dar astfel încît să se facă înțeles și atunci cînd explicațiile recurg la exemplificări cu totul speciale și cînd înșiră exemple structurate pe doctrina ortodoxă sau pe cunoștințe de mitologie familiare grecilor. Nume din antichitatea clasică reapar pentru a ilustra fenomene de limbă caracteristice și pentru perioada veche și pentru evoluțiile ulterioare ale limbii. În consecință, vechiul și noul se regăsesc aici deopotrivă.

#### I. STRUCTURA GRAMATICII PATRIARHULUI GHENADIE AL II-LEA

Elaborarea unei cărți de *Gramatică* în secolul al XV-lea trebuia să țină seamă de anumite coordonate principale, evidente și în alte lucrări de același fel. Se acordă atenție cu totul specială categoriilor fonetice și mai ales celor morfologice, acestea din urmă constituind preocuparea de căpetenie. În partea foneticii — redusă de altfel — se tratează detalii

8. *Introducere* la vol. VIII din *Oeuvres complètes de Gennade Scholarios*, cit. supra, p. IX.



de excepție, fiindcă vorbirea zilnică asigură fondul comun al înțelegerii imediate al altor detalii ce trebuiesc explicate azi. De aceea și rămâne spațiu deosebit de larg pentru discuția categoriilor morfologice. Fonetica și morfologia, din această cauză, constituie în *Gramatica* de față un tot, umplînd *Partea I*. Iar pentru că autorul se simte încă dator cititorului și adresantului lucrării sale, adaugă o *a doua parte* cărții sale. Aici dezvăluie cunoștințele sale de lexicologie, deosebit de avansate pentru vremea cînd le expune. Totodată avem de-a face în această a doua parte cu tendințe de dicționar explicativ al limbii grecești, dicționar pe care autorul l-ar fi putut compune destul de lesne, dată fiind erudiția lui.

*Partea I* (p. 351—424, în ediția cit.) și *Partea a II-a* (p. 425—498) sînt aproximativ egale ca întindere. Ele formează o simetrie care nu poate trece neobservată, trădînd intenția gramaticului de a alcătui o lucrare echilibrată, proporționată și durabilă. Cele 74 pagini din prima parte, cît și cele 74 din a doua parte, sînt urmate de cîte un *epilog* foarte scurt (p. 424 și respectiv 498), dezvăluind și mai clar grija lui Georgios Scholarios de a oferi o sinteză superioară tuturor încercărilor de pînă la el. în acest domeniu care îl pasionează.

Cel dintîi «epilog» spune: «Iată s-a terminat lucrul cerut, capitolul cel mai plăcut și drag mie dintre toate, și ai în rezumat (pe scurt, σύντομον) *Introducerea în Gramatică*, sau mai bine zis lămurirea părților neînțelese din alte *Introduceri*, pe care mulți (autori) minunați le-au expus admirabil înainte de noi. Iar dacă, așadar, de exemplu, lucrarea va fi plăcut și ție și altora, și este vrednică de generoasa ta considerație față de noi, mulțumesc lui Dumnezeu celui care ne-a dat nouă să putem și ție celui care ne-ai îndemnat spre ea. Dacă, așadar, și eu m-am achitat de datorie, pentru mine e suficient. Căci nu aveam cum să-mi exersez mai bine darul (talentul) nici cum să împlinesc mai bine lucrul dorit de tine. Știi bine însă că pentru tine mi-aș da și sufletul. Că așa sînt eu. Iar tu, — o, de le-ai studia pe acestea bine și ne-ai chema spre altă muncă mai plăcută și mai înaltă! — precum pe acelea așa și pe cele ce le furnizează literatura (studiază-le), pentru ca din celelalte toate comune nouă prin harul lui Dumnezeu, să împărtășim unii altora din studiul cuvintelor (lexicologiei). Înainte de toate să-mi trăiești fericit și, cu Dumnezeu, lucrurile să-ți aducă un prieten; însă și pe noi să ne iubesti mai tare, pe cît se poate de tare, de nu cumva ne-ai și înscris pe toți, cu toți de pe tăblițele din sufletul tău. Că în ce ne privește, este suficient; și nimic nu poate fi vreodată mai mult pentru noi, decît că ne bucurăm de sfaturile (proiectele) tale»<sup>9</sup>.

După ce a precizat că lucrarea s-a efectuat potrivit solicitării sau «comenzii» primite, Georgios Scholarios aduce un omagiu înaintașilor săi în astfel de osteneți, fără să-i numească, dar precizează că a făcut lumină în unele unghere obscure pentru contemporanii săi. Presupunînd că lucrarea a fost citită pînă la sfîrșit de către cel care o comandase, dar și de către alte persoane competente, își exprimă gratitudinea pen-

9. La p. 424, ediția cit. Se observă că Manuil Sevastopoulos patrona lucrarea, pe care o solicitase pentru aprofundarea de către sine și pentru sine a elementelor fundamentale ale *Gramaticii grecești*.

tru împlinirea datoriei și reafirmă fidelitatea față de mentorul său. O face spunând clar, că și-ar da și sufletul pentru el (οἶσθα δὲ πάντως, ὡς ὑπὲρ σοῦ καὶ αὐτὴν ἂν προῦδωκα τὴν ψυχὴν).

Se desprinde bine de aici o modestie deosebită a autorului, dar una însoțită de tonuri religioase, exprimate prin mulțumirea adusă lui Dumnezeu: χάρις τῷ δυνηθῆναι δόντι Θεῷ și Θεοῦ χάριτι. Nu este doar o simplă conformare cu spiritul și limbajul vremii, ci avem de-a face cu precizări izvorite din trăirea teologică autentică a celui care avea să ajungă Patriarh al Constantinopolului în momente istorice de mare tensiune.

Cel de-al doilea «epilog», acela care încheie încercarea ortografică din partea a doua a lucrării, este mai scurt. Cel puțin sub o astfel de formă ni se prezintă el de către editori, cu specificarea că ultimele cuvinte din rîndul final au fost șterse. «Iată — zice autorul — ai ajuns la capătul acestei cărți, dăruind aceasta Dătătorul a toate, Dumnezeu. Ceea ce spuneam la început o voi spune și acum din nou, că dacă îți înșiram (κατελέγομεν) toate compusele și (formele) pronominale și verbale, în cele din urmă cartea ar fi fost nemărginită. Dar spunînd numai (formele) simple și amintind unele compuse, și-am lăsat pe celelalte spre analiză și studiu propriu. Căci, fără îndoială, și pe acelea le vei adăuga, de-i vrea, la cele menționate aici, adică la categoriile simple (adică morfologice, n.n.) și la cele lexicale (στοιχειώδεις). Și astfel vei fi foarte iscusit (ἄπταιστος, fără greșală) în toate. Iar dacă și nouă ne-au scăpat vreunele cuvinte dintre cele simple (categorii morfologice, n.n.) și, să zicem așa, dintre cele lexicale, nu este un lucru extraordinar, avînd în vedere cauzele amintite anterior...»<sup>10</sup>.

Din cele de mai sus putem trage unele concluzii. Mai întii observăm că Georgios Scholarios a scris cu adresă, pentru cineva. Persoana este menționată atît la începutul *Părții I* cit și la începutul *Părții a II-a*. Este vorba anume de Manuel Sebastopoulos sau Manuil Sevastopoulos (după pronunția vremii). Scholarios compune lucrarea pentru acesta. Îi lasă totuși să-și completeze cunoștințele prin exercițiu propriu, cum îl și îndeamnă în citeva rînduri, mai ales că unele forme flexionare căzute în desuetudine puteau fi stabilite, teoretic, pentru exercițiul mintal al cititorului.

Modul de expunere a materialului este acela didactic, asemenea unei comunicări cit se poate de directe, pentru a atrage. Regulile de gramatică sînt amplu ilustrate cu exemple și cu explicații, ceva mai scurte cînd este cazul, autorul făcînd uz de vasta sa erudiție. Pe aceasta din urmă o afișează discret, sau mai deschis, cum o face în cuprinsul celor două expuneri despre prepoziția «dia» (p. 417—420). Se observă însă o meticulozitate dusă la extrem prin sistemul ultra analitic de abordare a părții numelui, în Partea I, și a lexicului în Partea a II-a.

Schematic, *Partea I* se compune din trei secțiuni principale: 1) Despre elementele fundamentale (sunete, vocale și consoane); 2) Despre prosodie (semnele diacritice ale sunetelor); și 3) Despre cuvînt și cele

10. La p. 498, în aceeași ediție, Georgios este conștient că încă nu s-a ajuns la elaborarea unei *Gramatici* complete a limbii grecești. De aceea el socotește că o astfel de lucrare, completă, n-ar avea margini, ar fi «apeiron», cuvînt care apare în acest epilog scurt.

opt părți ale acestuia (morfologia propriu-zisă). Aceste trei secțiuni sînt inegale ca întindere, primele două ocupînd doar 4 pagini împreună (p. 351—355), restul fiind rezervat celei de-a treia sau morfologiei propriu-zise.

*Partea a II-a*, de ortografie lexicologică, se desfășoară neîntrerupt de la un capăt la altul, studiind elemente de lexic în funcție de inițialele lor, în succesiune alfabetică. Aici se combină într-un tot cunoștințe de lexicologie cu cele de geografie, mitologie antică, literatură, etnologie și de teologie creștină. Autorul simte obligația să-și lămurească pe deplin cititorul acolo unde socotește că termenii nu mai sînt pe deplin înțeleși sau sînt de o subtilitate considerabilă, cum se întîmplă în cazul termenilor de teologie dogmatică sau de spiritualitate creștină. De exemplu, *Hristos* înseamnă «Cuvîntul divino-uman, ca Împărat veșnic și Care a îmbrăcat omenitatea cu dumnezeire» (496)! Se va reveni asupra acestor amănunte.

Prin urmare, trebuie reținut că structura generală a *Gramaticii* lui Georgios Scholarios este simplă, tocmai pentru a servi scopului didactic pe care-l urmărește autorul și nu doar de prezentare a unor legități gramaticale ale limbii grecești din secolul al XV-lea. Din această cauză și stilul este degajat, mai puțin sobru. Poate că, pe undeva, abundența termenilor folosiți nu corespunde întru totul scopului urmărit, ei fiind adeseori supraîncărcați și chiar înghesuiți.

În general, structura cărții se vrea compactă. Așa a socotit autorul că poate acumula un volum mare de cunoștințe, pentru *Manuil Sevastopoulos*, într-un spațiu relativ mic, cum este acesta al *Gramaticii*.

## II. SPECIFICUL CONȚINUTULUI GRAMATICII ÎN CELE DOUĂ PĂRȚI (I—II)

La prima vedere, *Gramatica* lui Georgios Scholarios nu-și dezvăluie prea mult frumusețea și bogăția ei. Totuși, studiată cu atenție, această lucrare destul de complexă pentru prima jumătate a secolului al XV-lea, dezvăluie un specialist care poate fi pus cu ușurință alături de specialiști lingviști moderni. El pătrunde subtil în substratul istorico-practic al domeniului de studiu și descoperă nuanțe pe care le prezintă explicit cititorului.

1. În *Partea I* distingem anumite elemente specifice, potrivit fiecărei secțiuni. Astfel, în *secțiunea I* (Τμήμα πρῶτον), se relevă de la început identitatea dintre «elementul de limbă» (στοιχείον) și literă: «Dintre elemente, care se zic și litere<sup>11</sup>, în număr de douăzeci și patru, șapte sînt vocale, adică α, ε, η, ι, ο, υ, ω; iar consoane, cecelelalte șaptesprezece»<sup>12</sup>. Ca durată, vocalele sînt de trei categorii: scurte, lungi și cu durată

11. Comp. cu: Dr. G. Zotu, *Gramatica greacă*, ed. a VI-a, București (fără an), p. 7—9; Theofil Simenschy, *Gramatica limbii grecești*. Partea I-a: Fonetica și Morfologia, «Cartea Românească», București, 1935, p. 21—30; și cu: Maria Marinescu-Himu, Felicia Vanț-Ștefi, *Limba elenă*, Editura Didactică și Pedagogică — București, 1965, p. 173—175. A se vedea și lucrarea lui C. Lăzărescu și Andrei Marin, *Limba elină*, Manual pentru clasa III a Seminarilor Teologice, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1972 (revizuire după ediția din 1957).

12. Toate *Gramaticile* referitoare la limba veche grecească indică 24 litere ale alfabetului. În *Gramatica limbii neogrecești*, alcătuită de Manolis Triantafyllidis (Organismos Ekdoseos Didaktikon Biblion, Atena, 1978), sînt indicate 25 de sunete ale alfabetului grecesc contemporan (p. 11). Cu alte cuvinte, limba s-a îmbogățit cu un sunet.



dublă. Unele sînt anterioare, altele posterioare; din combinarea acestora se nasc diftongii. Consoanele sînt semisonore (8) și surde (9). Printr-o schemă ingenioasă, Georgios Scholarios prezintă cititorului caracteristicile fundamentale ale «elementelor». Vocale sînt: α, ε, η, ι, υ, ο, ω, din care *lungi* η, ω, *scurte* ε, ο, cu *durață dublă* (sau variabilă) α, ι, υ; anterioare α, ε, η, ο, ω, posterioare ι, υ și schimbătoare α, ε, ο, iar neschimbătoare η, ι, υ, ω. Consoanele, β, γ, δ, θ, κ, π, τ, φ, χ, ζ, ξ, ψ, λ, μ, ν, ρ, σ, se împart în: semisonore ζ, ξ, ψ, λ, μ, ν, ρ, σ, și surde β, γ, δ, θ, κ, π, φ, χ. Ele mai sînt: duble, ζ, ξ, ψ, invariabile λ, μ, ν, ρ; neaspirate κ, π, τ, aspirate θ, φ, χ și medii (μέσα) β, γ, δ. Se menționează lungimea prin natură și prin poziție, precum și variabilitatea alternativă a unor astfel de mărimi sonore.

*Secțiunea a II-a* se ocupă de *prosodie*, așa cum se înțelegea termenul atunci. Definiția lui Georgios Scholarios este foarte simplă și concludentă în acest sens: «Prosodiile sînt semne diacritice ale sunetelor (vocalelor)»<sup>13</sup>. Efectul lor constă în producerea unei armonizări, ca în muzică (ὄσπερ τι μέλος). Semnele diacritice sau distinctive cu pricina sînt, în număr de zece, următoarele: *oxeia* (ὀξεῖα), *bareia* (βαρεῖα, varia)<sup>14</sup>, *perispomene* (περισπωμένη), *macra* (μακρά), *bracheia* (βραχεῖα), *daseia* (δασεῖα), *psile* (ψιλῆ), *apostrophos* (ἀπόστροφος), *hyphen* (ὕφεν), și *hypodistole* (ὑποδιαστολή, virgula). Dintre acestea *oxeia* și *perispomene* se numesc *tonuri*, *accente* (τόνοι), *macra* și *bracheia* sînt semne temporale (χρόνοι, chronoi), *daseia* și *psile* sînt spirite (πνεύματα), iar apostroful (ἀπόστροφος), *hyphen* (ὕφεν) și *hypodistole* (ὑποδιαστολή) sînt *accidenți* (πάθη).

Apropierea dintre limbă, ca mod de expresie umană, și muzică la descrierea «prosodiilor» este cu atît mai firească pentru veacul al XV-lea în Bizanț cu cît semnele muzicii psaltice nu erau la acea vreme decît indicații proprii pentru vocalele din silabele cuvintelor. Așadar, limba precede melosul. Ea îl cuprinde, îl naște și îl amplifică pentru a plăcea urechii. De altfel și pînă azi, *semnele vocale* sau notele muzicii psaltice bizantine permit o largă mlădiere a vocii umane, ele constituind doar niște «stigmata», cum le-a numit, propriu, Georgios Scholarios, în această a doua secțiune a *Gramaticii*.

Cea de a *treia secțiune* din Partea I, *morfologia propriu-zisă*, vrea să fie o expunere logico-sistematică a celor opt părți de cuvînt, flexibile și neflexibile: numele, verbul, participiul, articolul, pronumele, prepoziția, adverbul și conjuncția (ὄνομα, ῥῆμα, μετοχή, ἄρθρον, ἀντωνυμία, πρόθεσις, ἐπίρρημα, σύνδεσμος). Acestea sînt părțile principale ale «logosului»

13. Este interesantă această observație a lui Georgios Scholarios, că limba are muzicalitate, că nu este un recitativ unison și monoton ci un fel de melodie expresivă în care se angajează întreaga ființă a vorbitorului. De altfel, unii lingviști francezi au și indicat, cu note muzicale puse pe portativ, structura și înălțimile accentelor din limba greacă veche. Așa găsim, de exemplu, la Othon Riemann și Henri Goelzer, *La deuxième année de grec. Grammaire grecque complète*, ediția a VI-a, Armand Colin et Co., Paris, 1897, p. 10. Reținem că fiecare cuvînt are un accent al său, dar mlădierea vorbirii este mult mai complexă, așa cum insistă să o menționeze și Scholarios, pe bună dreptate.

14. Denumirea a persistat și în muzica bizantină bisericească, pînă azi. Este posibil ca notele muzicale să se fi născut chiar din aceste semne de prosodie, pe care le și menționează autorul nostru.

ca vorbire, fiindcă «vorbirea (λόγος) este definită de la bun început ca «o îmbinare de mai multe cuvinte sau de cel puțin două, exprimând o cugetare independentă»<sup>15</sup>.

Pentru a înțelege concepția gramaticală a lui Georgios Scholarios privitoare la categoriile morfologice pe care vrea să le prezinte, este necesar să redăm chiar definițiile lui, și anume :

«*Numele* (înțelegînd aici substantivul și adjectivul) este, așadar, partea de cuvînt *cazuală* (πτωτικόν) și care desemnează un corp (obiect, σῶμα) sau o faptă, ca de exemplu : «piatră» (corp) și «învățătură» (faptă); comună și proprie — comune : «om», «cal», iar proprii : «Socrate, Ballias».

«*Verbul* este partea de cuvînt flexibilă (κλιτόν), necazuală, cu transformări proprii, indicînd diverse timpuri potrivit stării active, pasive sau indiferente (ἐνεργεία, πάθος, οὐδέτερος), desemnînd persoanele și specificînd numărul, ca de exemplu : γράφω (eu scriu), τίκτω (eu nasc) și altele derivînd din acestea. Transformarea este complet schimbată, fără vreo alterare a subiectului».

«*Participiul* însă este partea de cuvînt care se împărtășește din însușirea numelor și a verbelor, fiind ca un interval între ambele; ceea ce ține de ființa verbului poate trece deopotrivă prin categoriile flexionare de conjugare, diateză, număr și persoană de la verbe. Căci zicem : Γράφω εἰμί (mă aflu scriind), în loc de γράφω (eu scriu, prez.); γράφω ἤν (mă aflam scriind), în loc de ἔγραφο (eu scriam); și γράφω εἶην (aș fi scriind) în loc de γράφοιμι (scriere-aș — arhaism), și așa mai departe»<sup>15 bis</sup>.

«*Articolul* este partea de cuvînt cazuală, monosilabică, așezată înainte sau după formele declinării numelor, ca de exemplu : ὁ, ἡ, τό; ὅς, ἣ, ὅ»

«*Pronumele* este un cuvînt pus în locul numelui și indică anumite persoane, fie în chip propriu (πρωτοτόπως), sau demonstrativ, fie relativ, ca de exemplu : eu (ἐγώ), acela (ἐκεῖνος), însuși (αὐτός)».

«*Prepoziția* este un cuvînt așezat înaintea altor părți de vorbire, fie prin compunere, fie simplu prin alăturare, sau prin precedere, căci prepoziția se compune (se combină) cu verbele, ca de exemplu : εἰσφέρω (introduc), de unde εἰσφορά (import), pe cînd la substantive se alătură doar sau le precede, ca în exemplul : ἐπὶ τῆς Ἀττικῆς».

15. La p. 355, ediția cit. De la Georgios Scholarios și pînă la filosofi ai limbii ca Avram Noam Chomsky (n. 1928) este un drum lung. Totuși găsim că definiția vorbirii, dată de Scholarios, nu este deloc întîmplătoare sau nefondată. Limbajul uman, oricît de simplu, este legat, în mod firesc, de conștiința care se exprimă prin sunete. La această conștiință se adaugă fundalul predispozițiilor native spre vorbire, așa cum se arată în discuțiile contemporane în această privință (Vezi, John Lyons, *Chomsky*, în col. «Fontana Modern Masters», edit. de Frank Kermod, Fontana/Collins, Glasgow, 1976 (1970<sup>1</sup>), p. 106.

15 bis. La p. 356, în ediția cit. Se observă preferința pentru structurile analitice în locul celor sintetice din antichitate și chiar din Evul Mediu. Întrucît și în limba noastră au existat structuri cu caracter quasi sintetic, am tradus așa. Socotim că inversiunile de tipul : «duce-m-aș, mînca-l-ar, vedea-l-ar» și altele, de la optativ, constituie elemente ce se pot compara cu construcțiile grecești vechi, sintetice. Este necesar să se analizeze categoriile de limbă în cadrul lor structural, așa cum a și făcut-o pentru limba veche grecească, recent, conf. dr. Felicia Ștef, în lucrarea *Sintaxa structurală a limbii vechi grecești*, Universitatea din București, Facultatea de limbi străine, București, 1981 (505 pagini).

«Adverbul este partea de cuvînt neflexibilă, pronunțată împreună cu verbul sau separat de verb, ca de exemplu: εὐπλοεῖ sau πλέει εὖ, și καλλιγραφεῖ, sau γράφει καλῶς (scrie frumos). Orice adverb este de *mod*, sau de *loc*, sau de  *timp*, sau de *relație* (σχέσεως), sau avînd vreo însemnare de acest fel».

«Conjunția este un cuvînt ce leagă alte părți de cuvînt, ca de exemplu: μέν, δέ, ὅτι, ἐπεί, εἰ ἄρα, ἀλλά, ὅττι, și altele la fel»<sup>16</sup>.

Autorul specifică între *flexibile* primele cinci categorii morfologice, iar între *neflexibile* pe ultimele trei.

Studiul substantivului se întinde pe parcursul a 20 de pagini (356—376). Începe cu «generalități» privind adică genurile, felurile (originar și derivat, derivările fiind de șapte categorii), formele (simplă, compusă, și derivată din compusă); continuă cu numărul și cazurile (5 la număr), ca apoi, în celelalte pagini, să se ocupe de declinarea substantivelor luînd drept criteriu desinențele, mai precis consoanele finale la substantivele masculine iar vocalele și consoanele la substantivele feminine. Astfel, studiază masculinele terminate în consoanele finale: σ, ν, ρ, ξ, ψ, după cum aceste consoane sînt, fiecare, precedate de vocalele și diftongii limbii grecești! Apoi se referă, cu exemple, la declinarea contrasă, după care o descrie pe cea atică și, în fine, se ocupă de substantivele feminine. De aici conchidem că în prima jumătate a secolului al XV-lea încă nu putea fi vorba de o clasificare a declinărilor grecești cum o facem astăzi. Spre exemplificare, substantivele feminine sînt declinate în virtutea aceluiași desinențe: α, η, ω, ης, ν, ρ, ψ, ξ, ω, ς. Se ține seama de dual în ce privește numărul, iar în ce privește numărul de silabe, se ține seamă de clasificarea substantivelor în parisilabice și imparisilabice. Dispunerea pe orizontală a declinărilor efectuate la exemplificări apare peste tot, ceea ce dă un caracter aparte lucrării. Substantivele neutre sînt studiate tot în raport cu desinențele, acestea din urmă fiind: α, ι, υ, ν, ρ, σ.

La sfîrșitul declinării substantivului se dau 20 de reguli privitoare la declinări și la cantitatea vocalică a silabelor, potrivit poziției în flexiunea nominală. Iată un exemplu: «Orice nominativ și acuzativ ce nu rezultă dintr-o contragere, primește accent ascuțit». Sau: «Pretutîndeni, genitivul pluralelor se termină în silabă lungă și se scrie cu ω mega». «Orice vocativ are aceeași durată ca a nominativului său, sau mai scurtă, dar niciodată mai lungă»<sup>17</sup>.

Urmează la rînd numeralul. Pe acesta autorul îl tratează sumar, în numai 24 de rînduri, cu titlu cu tot! Specifică însă nedeclinabilitatea numeralului cardinal, dar și de acesta numai atît cît a socotit să reamintească cititorului Manuil cîteva lucruri esențiale, de unde deducem că și Manuil cunoștea și poate că vorbea frumos limba greacă.

După numeral este prezentat adjectivul (τὸ ἐπίθετον), cu gradele de comparație și cu tabloul comparațiilor neregulate, dar și cu o scurtă

16. La pagina 356, în ediția cit. «Categoriile gramaticale — spune conf. dr. Felicia Ștef —, considerate drept un sistem de valori expoziționale, sînt un ansamblu de morfeme (o paradigmă) a căror alegere este dictată de relațiile obligatorii ce se stabilesc între cuvinte în cursul vorbirii» (*Sintaxa structurală a limbii vechi grecești*, p. 13).

17. La p. 376—378, în ediția cit.



privire asupra formării diminutivelor (τὰ ὑποκοριστικά), Se menționează 6 tipuri de formare a diminutivului, anume prin sufixe ca: -(ισ)κος, -όλλιον, -ύδριον, -ιον, -αξ; -ις (pentru fem.).

Ca încheiere a părții numelui, Georgios Scholarios oferă o clasificare a acestuia în opt categorii: *colective* (περιληπτικά), ex.: δῆμος, χορός, ὄχλος, ποιμνῆ; *locative* (περιεκτικά = de reunire), ex.: δαφνῶν, κοιτῶν, παρθενῶν; *imitative* (πεποιημένα), ex.: φλοῖστος, ροῖζος, ὄρυγμαδός; *absolute* (ἀπολελυμένα), ex. Θεός, ἄγγελος; *substanțiale* (μετουσιαστικά), ex.: λίθινος (de piatră), πύρινος (de foc), δρόνινος, γῆνινος; *relative* (ἀναφορικά), ex.: οἶος, ὄσος; *etnice* (ἐθνικά), ex.: Φρόξ, Γαλάτης; *interferative* (ἐρωτηματικά), ex.: τίς, ποῖος, πόσος;

Partea *verbului* ocupă spațiul dintre pag. 381—411. Autorul consideră că există cinci *moduri*: *indicativ* (ὀριστική), *imperativ* (προστακτική), *optativ* (εὐκτική), *subjonctiv* (ὑποτακτική) și, în fine, *infinitiv* (ἀπαρέμφατος). Participiul a fost inclus în categoria medie dintre nume și verb.

După Scholarios, *modul* se definește ca «voința sufletului exprimată prin voce (glas)»: Ἐγκλισίς ἐστὶ βούλημα ψυχῆς διὰ φωνῆς σημαίνονμενον<sup>18</sup>. La fel, *diateza* este lucrarea sau suferința prin care sufletul (ἡ ψυχὴ) se prezintă ca făptuind sau suferind ceva. Sînt două diateze principale: activă și pasivă, dar, impropriu, sînt încă *alte patru*: medie, neutră, pasivă tranzitivă și activă tranzitivă. În exemple: activ, διδάσκω; pasiv, διδάσκομαι; mediu, ἐδίδαξαμην; neutru, ῥῶ, ὑπνώ; pasivul tranzitiv, μάχομαι, ἀνθίσταμαι; și activul tranzitiv, λημμῶ = dobîndesc.

*Persoanele* sînt în număr de trei. *Timpurile* se împart însă în principale și corespondente (πλάγοι). Principale sînt șase: prezentul, imperfectul, perfectul, mai mult ca perfectul, aoristul și viitorul. Corespondente sînt: perfectul mediu, mai mult ca perfectul mediu, aoristul I și II mediu, viitorul al II-lea și viitorul anterior.

*Conjugările* verbului sînt în număr de *treisprezece* (p. 383), anume șase pentru verbele baritone, trei pentru verbele contrase și patru pentru verbele în «-mi».

Nu este cazul să intrăm aici în descrierea complexă la care s-a angajat Georgios Scholarios. Menționăm totuși că el acordă importanță diatezelor și timpurilor de la modurile anunțate; de asemenea dă atenție *dualului*. Deși nu a enumerat *participiul* printre moduri, el redă totuși formele participiale ale conjugării verbelor.

La capătul conjugărilor se află o *observație* importantă, privind ieșirea din uz a anumitor timpuri la verbele în «-mi», fapt ce marchează caracterul defectiv al acelor verbe în perioada de care ne ocupăm. Iată conținutul observației: «Trebuie reținut că putem deriva (παράγειν) și la verbele în «-mi» timpurile pe care le-am derivat la toate conjugările de la verbele baritone. Ele sînt însă inuzitate (ἄχρηστοι) și, din această cauză, le lăsăm la o parte. Tu însă dacă ai vrea să le descoperi, de dragul exercițiului, le vei regăsi ușor prin derivare, urmînd pe cele baritone» (p. 411).

18. La p. 381, în ediția cit. Definiția este reluată, cam în aceiași termeni, în *Grammatica* din 1981 a lui Tzartanos (cit. supra), la p. 88 (par. 175).

Îndată după flexiunea verbului urmează prezentarea *articolului*. «Articolele — ni se spune — se împart în două : proclitice și enclitice» (προτακτικά και παρατακτικά). Se specifică identitatea dintre formele articolului enclitic și acelea ale pronumelui relativ ὅς, ἧ, ὅ.

Articolului îi urmează *pronumele*. Autorul insistă asupra pronumelui *personal*, indicînd și formele dialectale atice, dorice și chiar eolice. Redă apoi formele pronumelui *posesiv*, menționînd formele poetice alături de cele obișnuite. Dintre cele poetice amintește, la persoana întii plural, cu un singur obiect posedat, următoarele : ὁ ἄμός, ἡ ἀμή, τὸ ἀμόν, în loc de ὁ ἡμέτερος, ἡ ἡμετέρα, τὸ ἡμέτερον ; indică, de asemenea, pe cele de la persoana a II-a. În continuare, ni se prezintă pronumele *demonstrativ*, cu deosebiri atice, și pronumele *relativ*, la care include pe cel de *întărire* αὐτός ἐγώ, αὐτός σύ, αὐτός ἐκεῖνος).

*Prepoziția* preocupă mult mai mult pe Georgios Scholarios, datorită modificărilor de sens pe care ea le aduce rădăcinilor lexicale fundamentale. El menționează că în limba greacă sînt 18 prepoziții, dintre care 6 monosilabice, adică ἐν, εἰς, ἐξ, σύν, πρός, πρό, iar 12 bisilabice, adică ἀνά, κατά, διά, μετά, παρά, ἀντί, ἐπί, περί, ἀμφί, ἀπό, ὑπό, ὑπέρ. Reținem mențiunea că forma atică a prepoziției εἰς este ἐς, precum și faptul că Georgios Scholarios face două expuneri asupra valorii prepoziției «διά», prepoziție care avea implicații profunde în discuțiile dintre răsăriteni și apuseni în explicarea și înțelegerea actului divin de purcedere a Duhului Sfînt (p. 417—419). În cea de a doua redactare a textului privind prepoziția «διά», autorul aduce exemple din Sfînta Scriptură și din operele Sfîntilor Părinți, dar și din autorii clasici (Aristofan, Aristide). Aceasta dovedește încă mai mult, că Georgios-Ghenadie era un om de aleasă cultură și un bun cunoscător al scrierilor profane și creștine dinainte de el. Pentru a exemplifica efectul prepoziției «ἐπί», el formulează însă o propoziție cu profunde ecouri subiective, amintind de năvala străină asupra grecilor : «τὸ γέγονε τοῖς ἀσεβέσι μεγάλη κίνησις ἐπὶ Ῥωμαίους» (p. 420).

*Adverbul* urmează prepozițiilor. Sînt menționate diversele categorii ale acestuia. Autorul se oprește «doar» la 27 de *categorii*, avertizînd că se mai pot găsi și altele. El include între adverbe și diverse *interjecții*, fapt care îl scutește de a le mai trata pe acestea separat. Este posibil ca Georgios să urmeze aici o clasificare contemporană lui.

*Conjunțiile* constituie ultimul punct din partea morfologică a *Gramaticii* lui Scholarios, înainte de epilogul amintit mai sus. Ni se spune că sînt opt feluri de conjuncții : συμπλεκτικοί, διαζευκτικοί, συναπτικοί, παρασυναπτικοί, αιτιολογικοί, ἀπορηματικοί, συλλογιστικοί, παραπληρωματικοί, după o clasificare acceptabilă pentru secolul al XV-lea.

2. În *Partea a doua, Gramatica* se ocupă de studiul cuvintelor, potrivit literelor inițiale ale acestora, deci într-o succesiune alfabetică. Scoate în relief că multe dintre cuvintele grecești care încep cu alfa «α» sînt compuse. Vocala «α» arată fie sensul privativ, fie că este vorba de o exagerare, fie contrariul. Mai departe, pe parcurs, autorul scoate în relief acțiunea accentului asupra sensului cuvintelor, dar și aceea a grafiei, într-o vreme cînd pronunțarea diftongilor devenise identică cu a vocalelor principale «ε» sau «ι» și «η». De aceea, el explică anume care

este diferența dintre « ἄγιος » și cuvîntul « ἄρειος ». Dacă acestea s-ar fi pronunțat diferit, firește că explicația n-ar fi avut sens.

Pretutendeni se observă meticulozitatea argumentată cu expresii din literatură și din alte domenii. De pildă, arată că forma lexicală « βληχρός » înseamnă slab, bolnav, dar că pe vremea lui Pindar aceeași formă avea sensul de « ισχυρός », adică puternic. Onomatopeea care redă behăitul oii este « βληχή » dar nu mai specifică altceva în legătură cu pronunția : ortografia este mai importantă ! « βιάρως » este «zeul cu o sută de mîini, « βριμη » este «cea tare, puternică». La fel, « βρόμιος » este Dionysos, iar « βροντήσιον » (Brundisium) este localitate în Italia. « Γείτων » înseamnă « ὁ πλησίον οἰκῶν », adică, «cel care locuiește alături. » Vecinul.

Unele cuvinte au sensuri multiple. Pe acestea autorul le înșiră pentru a-și lămuri pe deplin cititorul. De exemplu, cuvîntul « δαίω » are cinci sensuri : εὐωχῶ, μερίζω, μανθάνω, καίω, și κόπτω. Este vorba, desigur, de polisemie, pe care aici autorul o redă printr-o polivalentă, așa cum am găsi la cuvîntul englez «get».

Un element important este introdus la începutul seriei cuvintelor cu silaba inițială γε (de fapt fonemul «g'e»). Astfel, autorul arată că toate cuvintele care încep cu γέ (se referă la sunetul «e» precedat de gamma) se scriu cu *epsilon* în afară de γαῖα (pămînt) și cîte derivă din acest cuvînt : Γαιτοῦλοι, popor în Libia ; γαιδοῦται, οἱ τέκτονες, constructorii ; așa se întîmplă cu cuvintele : γαισός, γαίω, χαίρω, γαῖσος, Γαιτῆται, Γαλάται (p. 431). La fel se observă clasarea sub punctul «i» a următoarelor vocale și diftongi ι, η, ει, υ, οι, ca în p. 434—435 și în toate locurile, la fiecare categorie de cuvinte studiate.

Dintre explicațiile date cuvintelor, amintim următoarele mai de interes pentru noi : εἶδοι (ide) = anumite zile la romani, precum nonele și calendele (νόναι καὶ καλάνδαι) ; ὁ ἄδης sau ὁ σκοτεινός = iadul sau întunericul (probabil derivare de la α + ιδ —, denotînd ceea ce nu se poate pătrunde cu vederea) ; Ἡλύσιον πεδῖον, ὁ παράδεισος, (paradisul) ... ὅτι λυταὶ σωματῶν αἱ ψυχαὶ ἐν αὐτῷ μένουσιν (pentru că sufletele, dezlegate de trupuri, rămîn în el, adică în Hlyision) ; ἡρακλεῖα λίθος, ἡ λεγομένη, μαγνητῖς (piatră de Heracleea, numită magnet, p. 499) ; μῆνιγξ, meninge = membrană a encefalului (p. 466).

Apar uneori și cuvinte de origine latină, care se scriu etimologic, deși grupul «αι» din acestea se pronunță «e» : πραιδα, πραιπόσιτος, πραικωρ, πραιτωρ, πραιτόριον (p. 476) ; ραιφενδάριος (refendarius-refendar) = demnitate latină (p. 480) ; Ῥωμῦλος Romulus (p. 482).

Prin urmare, Georgios Scholarios încearcă o amplă incursiune în toată știința de atunci a gramaticii, atingînd probleme de lexic multiple, fără a sistematiza după categorii anume, altele decît cele acceptate și discutate la vremea sa. Dar tocmai aici descoperim valoarea specifică a părții de ortografie și lexic, deoarece Georgios punctează și fixează termenii ortografic, lucrarea lui fiind totodată un document prețios pentru istoria limbii grecești. Dacă el pleacă de la elemente simple — de la silabele inițiale —, acest fapt denotă că el dorește să țină acel element care este mai ușor de studiat, dar și care trebuie să rămînă mereu neschimbat în construcția lexicală. Uneori, făcînd uz de aceleași vaste cunoștințe acumulate anterior, spune că anumite combinații, po-



sibile din punct de vedere logic, nu se află în limbă, ca de exemplu : «Y psilon nu se găsește înainte de k» (în silabă inițială, desigur) ; sau : «nici ι, nici diftongul ει, nici οι, după socotința mea, nu se așază vreodată înainte de «ι» (iota)» — p. 444, și, respectiv, 445.

Încheierea se face printr-o formulă obișnuită : Τέλος οὖν Θεῶν, adică «Sfârșit cu (ajutorul lui) Dumnezeu».

*Concluzii.* Lucrarea de studiu *Gramaticii* alcătuită de Georgios Scholarios mai la tinerețe și refăcută în unele părți la maturitate, când își schimbase deja numele în Ghennadios, este un prețios document de limbă grecească din prima și chiar a doua jumătate a secolului al XV-lea. Această lucrare este o contribuție valoroasă la studiul limbii grecești, înainte de marile transformări ce s-au produs în această limbă după cucerirea Constantinopolului de către turci și după exodul marilor cărturari bizantini spre ținuturi mai apărate. Prin urmare, se poate afirma că *Gramatica* sau cele două «Introduceri în Gramatică», ar constitui ultima încercare de acest gen în secolul al XV-lea, înainte de destrămarea finală a Imperiului Bizantin.

Văzută din acest unghi, munca lui Georgios — apoi Patriarhul ecumenic Ghenadie II Scholarios — este unică în felul ei, mai ales că face uz de diverse izvoare de ordin literar, filosofic și teologic, de unde își alege și exemplele. Vasta erudiție a lui Georgios, dobândită în familie și cu profesori de mare prestigiu, ori printr-o muncă particulară de autodidact, l-a condus la cunoașterea unor subtilități de limbă pe care le împărtășește, într-o ordine sistematică, potrivit acelor vremi, lui Manuil Sevastopoulos.

Iconomia lucrării l-a obligat pe Georgios Scholarios să scoată în relief părțile mai generale și părțile speciale ale studiului *Gramaticii* și să le expună adecvat cu locul lor. Dacă uneori anumite părți de vorbire par omise, ca de exemplu interjecția, trebuie spus că acestea se regăsesc combinate cu altele, așa cum era firesc pe atunci.

De o excepțională valoare sînt definițiile pe care autorul le elaborează în termeni acceptabili și astăzi, punînd accent nu atît pe fenomenul fizic, automat de comunicare cît pe intenționalitatea ce stă la baza fenomenelor psihice de comunicare în mediul uman. De aceea se și fac diverse referiri de ordin filosofic pe parcursul lucrării, astfel încît lucrarea nu este uscată, ci plină de sevă și de energie. Este adevărat că unele părți din secțiunea dedicată morfologiei puteau fi augmentate, dar autorul este conștient de acest lucru, o spune și chiar îndeamnă pe cititor la muncă individuală pentru completarea a ceea ce el a omis din economie de spațiu.

*Gramatica* lui Scholarios și prin încercarea de «ortografie» va fi fost superioară oricăror alte lucrări de gramatică ce au precedat-o.

Așadar, Georgios-Ghenadie Scholarios a ridicat cercetarea lingvistică bizantină la o treaptă de unde aceasta va trece în preocupările marilor cercetători din veacurile care au urmat și care au impus studiile de limbă, ca și de literatură greacă, în școlile europene.

Din această cauză lucrarea merită o deosebită atenție și acum.

## CENTENARUL NAȘTERII PREOTULUI PROFESOR DR. LAZĂR IACOB

(1884—1984)

Pr. Dr. Mihail BULACU

Înțeleptele învățături ale Sfântului Apostol Pavel ne îndeamnă să ne aducem aminte de mai marii noștri, ce ne-au grăit nouă cuvîntul lui Dumnezeu și la a căror viață privind, să le urmăm credința. Căci cel ce va face și va învăța și pe alții să facă, acela mare se va chema, — propovăduia Domnul Hristos.

Acestor îndemnuri urmînd, să ne amintim și noi de o distinsă personalitate, al cărei cuvînt de învățătură și a cărei viață s-a desfășurat decenii întregi ca profesor universitar și decan la Academia de Drept din Oradea, precum și la Universitatea din Cluj, apoi la Facultatea de Teologie din București, și care a fost profesorul universitar transilvănean Dr. Lazăr Iacob, al cărui centenar de la naștere se comemorează în acest an.

La Universitatea din București a fost primit cînd a trecut Carpații, venind de la Universitatea din Cluj, cu flamura bucuriei și a nădejților, cu care era primit odinioară marele dascăl Gheorghe Lazăr, cînd a părăsit școala teologică de la Sibiu și a venit în Capitala țării, fiindcă avea, ca și Gheorghe Lazăr, în sufletul său credință curată și cultură temeinică. În conștiința ortodoxă a neamului românesc vedea, pe lângă credința cea curată a Evangheliei Domnului nostru Iisus Hristos, originea latină a neamului și a limbii noastre, după cum confirmă propriile sale cuvinte: «Așezat la hotarele extreme ale imperiului roman, în Carpații sud-estici, creangă ruptă din puternica tulpină romană, neamul românesc a îndurat de-a lungul veacurilor soarta grea rezervată oricărei sentinele credincioase: loviturile dușmane și statornica răbdare. Și a răsărit o minune fără pereche în istoria lumii. Cîrmeiul acesta de neam, pierdut din vederea istoriei, cînd, după lunga-i întunecare de aproape o mie de ani, iese din nou la lumina lumii, el iese cu același chip, cu aceeași limbă, cu același suflet. Este un fenomen unic în lume, în fața căruia cercetătorii obiectivi ai trecutului nostru românesc, chiar și străinii rămîn mirați...».

«Creștin încă din leagănul originii sale ca neam, născut român și creștin, poporul nostru — spunea iarăși profesorul Lazăr Iacob — a mărturisit Evanghelia Mîntuitorului Hristos autentică și aceeași în toate ținuturile românești... Aceleași deprinderi religioase, aceleași sărbători, aceleași obiceiuri la botezuri, la cununii..., cu mici variante, s-au păstrat la românii de pretutindeni. Învățăturile Domnului și aceste obiceiuri și deprinderi religioase constituie *«Jegea românească»*<sup>1</sup>.

Profesorul Dr. Lazăr Iacob milita pentru ortodoxie și latinătate în Transilvania, cu pasiune și dăruire, alături de un Sextil Pușcariu, de un Ioan Lupaș, de asemenea figuri proeminente ale Ardealului ce mărturiseau simbolul credinței strămoșești pe documente reale, în lut și piatră, de limbă vorbită și scrisă și de istorie trăită de neamul românesc de pretutindeni.

1. Citat din *Conștiința ortodoxă în Ardeal*, «Biserica Ortodoxă Română», an. LXI (1943), nr. 10—12.

Născându-se la 28 martie 1884, Lazăr, fiul părintelui Gavriil Iacob din comuna Peștiș, județul Bihor, a apărut ca o floare rară din popor, sub zăbranicul nădejilor și luptelor de eliberare a românilor de sub fosta stăpânire austro-ungară, a sporit în aceste nădejdi și s-a angajat în aceste lupte de la primele clase ale învățământului primar pînă la ultimele trepte ale Universității din Cernăuți, în care s-a format ca român și profesor erudit.

Examenul de bacalaureat l-a dat în 1902. A absolvit între anii 1902—1905 Academia teologică din Arad. Între anii 1905—1907 și-a completat studiile teologice la Facultatea de Teologie din Cernăuți, unde, după trecerea strălucită a ambelor examene riguroase de doctorat, la 13 iulie 1908 a fost declarat doctor în teologie cu calificativul «summa cum laude».

Bunătața, modestia, sinceritatea sufletului său dublau inteligența, voința și puterea sa de muncă. La vîrsta de 25 ani, în anul 1909 a primit hirotonia întru diacon, în Catedrala Episcopiei din Arad, unde a slujit în această calitate doisprezece ani, apoi a fost hirotonit preot.

Încă din anul 1908 a fost chemat ca profesor de drept bisericesc la Academia teologică din Arad. Timp de 14 ani, adică pînă la anul 1922, ca un bun părinte sufleteț, a luminat și de la catedră pe tinerii transilvăneni din partea locului ce veneau să se pregătească pentru preoție sau pentru învățămînt și să meargă în mijlocul poporului. Poporul român nu putea fi ajutat decît prin luminătorii lui: învățătorii, profesorii sau preoții români, apostoli ai satelor noastre, pe care profesorul Dr. Lazăr Iacob îi lumina ca studenți cu făclia sufletului său de la catedră, îndemnîndu-i astfel: «...Să ne îndreptăm gîndurile cu recunoscătoare aducere aminte către mărturisitorii cunoscuți și necunoscuți, contopiți în marele mărturisitor poporul, care prin munca și jertfa lor, prin faptele și suferințele lor, unii chiar cu jertfa vieții lor, ne-au lăsat această mare putere sufletească: conștiința ortodoxă și românească»<sup>2</sup>.

În acest sens, profesorul Dr. Lazăr Iacob a fost nu numai un admirator ci și un continuator — prin prelegerile și operele sale scrise — al marelui Andrei Șaguna, pentru care avea o deosebită admirație și o exprima prin cuvinte nemuritoare ca acestea: «După veacuri de nedreptăți și suferințe, păstoria de 27 ani a lui Șaguna constituie capitolul plin de soare, de lumină și de mîndrie în istoria românilor ortodocși din Ardeal și Ungaria. Mitropolitul Șaguna a fost marele reparator al nedreptăților; el a șters lacrimile de pe fețele celor obidiți și ne-a înălțat pe toți...». «Prin activitatea lui creatoare și organizatoare, conștiința ortodoxă s-a înălțat în sensul cel mai nobil al cuvîntului...»<sup>3</sup>.

Animat de principiile unor asemenea preocupări pentru sădirea dreptei învățături evanghelice în viața credincioșilor români, prelegerile academice de Drept bisericesc ale profesorului Dr. Lazăr Iacob îi duseseră prestigiul departe nu numai în lumea teologică din țara întregită, dar și în restul lumii universitare, la Facultățile de Drept, la profesori și studenți români.

La 1 noiembrie 1921 a fost chemat ca profesor titular de Drept bisericesc la Oradea Mare. Profesorul Dr. Lazăr Iacob s-a distins dintru început în mijlocul colegilor săi prin competență, prestigiu, demnitate, bunătațe și colegialitate, încît a fost prețuit și

2. *Conștiința ortodoxă în Ardeal*, p. 34.

3. *Conștiința ortodoxă în Ardeal*, p. 34.



ales decan al Facultății de Drept din Oradea între anii 1925—1927. În vremea aceea s-a bucurat și autorul acestor rânduri de cinstea de a-l cunoaște personal la Oradea pe profesorul Lazăr Iacob, pe când era profesor la Academia teologică din acel oraș. Părintele prof. Lazăr Iacob era în adevăr iubit și stimat de toți profesorii Facultății de Drept, ca și de profesorii de teologie din vecinătate, în frunte cu veneratul episcop Roman Ciorogariu al Oradiei. Il iubeau deopotrivă și studenții Facultății de Drept, văzînd în el nu numai pe eruditul profesor de la catedră, dar și pe părintele lor duhovnicesc.

Astfel prețuit, pe lângă funcția de decan oficial al facultății, a fost chemat să conducă ca director, și Căminul studențesc din Oradea, timp de șapte ani, între 1927—1934. Aprecierea colegilor Facultății de Drept a mers mai departe, așa încît a fost ales și membru al Senatului universitar din București, între anii 1932—1934, spre a sprijini situația și problemele Facultății din Oradea la Universitatea din Capitala țării, la care ea era atașată. Astfel, profesorul Dr. Lazăr Iacob devenise în scurtă vreme inima luminoasă și caldă a Facultății de Drept și la catedră și la Căminul studenților și la Senatul universitar din București. A fost ales apoi și ca deputat și senator, alternativ, în Parlamentul din Capitala țării.

Dar prestigiul și înțelepciunea profesorului Dr. Lazăr Iacob au făcut să fie chemat din Oradea la Universitatea din Cluj, în anul 1934, ca profesor la Facultatea de Drept. Și aici colegii l-au prețuit și onorat, alegîndu-l membru în Senatul Universității. La Cluj, se întîlnea cu figurile proeminente universitare locale ca Sextil Pușcariu, Ioan Lupaș, Silviu Dragomir, Onisifor Ghibu, Ștefan Meteș și alți iluștri cărturari și neînfricați apostoli ai credinței neamului, în cunoscuta asociație a «Frăției Ortodoxe».

Despre această latură de apărător al dreptului Bisericii Ortodoxe Române, profesorul Dr. Valerian Șesan de la Universitatea din Cernăuți, specialist tot în Dreptul bisericesc, îl aprecia pe prof. Dr. Lazăr Iacob astfel: «Cine altul decît un ardelean, care a copilărit în tradiția înviorătoare de pe vremurile marelui Mitropolit Șaguna și care a trăit apoi întreaga sa viață matură în Ardealul suferințelor, dar și al speranțelor în mai bine, cine altul ar putea cunoaște și pătrunde mai adînc și ar putea aprecia în lumina cea mai adevărată starea de lucruri din Transilvania de astăzi în ce privește problema confesională înainte și după războiul mondial? Cine altul ar putea face comparația cea mai exactă între ce a fost Biserica ortodoxă înainte de război în cadrul statului austro-ungar, și ce trebuie să fie în cadrul statului român? <sup>4</sup>.

Personalitatea profesorului Dr. Lazăr Iacob începuse a fi cunoscută încă de multă vreme și la Universitatea din București. De aceea, la prima vacantare a Catedrei de Drept bisericesc de la Facultatea de Teologie din București, consiliul profesoral și-a îndreptat în mod unanim privirile către profesorul Dr. Lazăr Iacob de la Universitatea din Cluj, pe care l-a chemat și numit profesor la Catedra de Drept bisericesc a Facultății de Teologie.

În mijlocul corpului profesoral al acestei Facultăți din București și-a cîștigat imediat stima și iubirea tuturor noilor săi colegi. Studenții și asistenții îl iubeau ca pe

---

4. Valerian Șesan, *Dr. Lazăr Iacob, profesor de Drept bisericesc la Facultatea de Teologie din București*, în «Candela», Cernăuți, 1938, p. 6.

un bun părinte, iar colegii ca pe un frate sincer, bun și blind. Pacificator al diferențelor, părinte sfătuitor și bun îndrumător, devenise sufletul căruia cei necăjiți i se puteau încredința, iar cei nedreptățiți găseau cuvânt de povață și de îndrumare.

Făcînd o privire generală și succintă a lucrărilor publicate de prof. Dr. Lazăr Iacob<sup>5</sup>, constatăm că problemele și temele pe care le-a abordat și dezbătut în studiile și articolele sale, constituiau preocupări temeinice ale vieții sale, ale domeniului Dreptului bisericesc în care era atît de angajat cu întreaga lui ființă. «Toate aceste lucrări — spunea profesorul Valerian Șesan — substanțiale și concludente prin documentarea lor temeinică sînt în plus convingătoare și din motivul că izvorăsc din pana unui adînc cunoscător al ființei și organizării Bisericii și al canoanelor bisericești, și se înfățișează ca un primos de închinare al unui suflet profund devotat Bisericii strămoșești. Lucrările vădesc și un fin simț juridic care este întotdeauna adumbrît de spiritul sfințelor canoane, iar Lazăr Iacob dă de cunoscut că este în prima linie un profund teolog și cu dragoste sinceră pentru Biserica Ortodoxă»<sup>6</sup>.

Dar activitatea profesorului nu s-a limitat numai la catedră ci a fost prezentă și în viața publică românească din Transilvania, pînă dincolo de Unirea din 1918. La Adunarea Națională de la Alba Iulia, din 1918, a participat cu drept de vot, cu delegație oficială. Cînd a sosit marea zi de la 1 Decembrie 1918, profesorul Lazăr Iacob a publicat articolul de fond al ziarului «Românul» — de sub egida Comitetului Național Central Român din Arad — intitulat *Zi de săbătoare*, în care spune, între altele: «Astăzi jalea se preface în bucurie, suferințele lungi dispar ca ceara în focul însuflețirii ce arde în toată inima românească și cîntarea pămîmirii noastre se schimbă în imn de biruință, pentru că astăzi este ziua vieții, astăzi este învierea neamului românesc... Astăzi se va înfăptui idealul nostru vechi, se va întruchipa România-Mare»<sup>7</sup>. După cum același colaborator al ziarului «Românul», profesorul Dr. Lazăr Iacob, sub inițialele «I. I.», încă din 13 noiembrie 1918 scria articolul *Preoți cu crucea-n frunte* în care elogia inițiativa episcopilor români transilvăneni de a se alătura la «realizarea aspirațiilor naționale, a visului neîmplinit, stropit cu lacrimi ale neamului...». «În aceste zile se scrie pe veacuri cartea neamurilor și cartea neamului românesc. De se va scrie bine, fericiți vom fi, de se va scrie rău și acum, nenorociți vom rămîne în vecii vecilor. Acum dar e clipa supremă să stăm bine, să stăm cu frică și să luăm aminte cum ne îndeplinim datoria față de țară»<sup>8</sup>. Și tot în același ziar, la 23 noiembrie 1918, același mare patriot, în editorialul *La Alba Iulia încheia cu apelul*: «Români din patru un-

5. Astfel putem cita: *Căsătoria a doua a preoților. Studiu de drept canonic*, Arad, 1911; *Reorganizarea învățămîntului teologic și a educației seminariale*, Sibiu, 1917; *Regimul cultelor în România întregită*, Craiova, 1930; *Cultul catolic în România. Concordatul cu Vaticanul*, Oradea, 1933; *Politica scaunului papal*, Cluj, 1936; *Biserica... și egala îndreptățire a cultelor*, Arad, 1936; *Natura juridică a patronatului suprem și drepturile suverane ale statului român*, Cluj, 1938; *Dreptul bisericesc la facultățile de drept*, București, 1939; *Personalitatea juridică a Bisericii*, București, 1940; *Dr. Valerian Șesan*, București, 1940; *Situația de drept a ordurilor și congregațiilor religioase din România*, Sibiu, 1940; *Ordurile și congregațiile religioase în concordatele mai noi*, București, 1943; *Stat și Biserică*, București, 1942; *Conștiința ortodoxă în Ardeal*, București, 1944; *Biserica și transformările sociale*, București, 1945; *The Churches*, Paris, 1946; (Capitol despre culte din volumul «Transilvania»); *Împăratul Justinian, ca legislator bisericesc*, București, 1948.

6. Valerian Șesan, *Dr. Lazăr Iacob, profesor de drept la Facultatea de Teologie din București*, în «Candela», Cernăuți, 1938, p. 12.

7. Citat după Dr. Ion Pogana: *Prof. Dr. Lazăr Iacob (1884—1951)*, în «Mitropolia Banatului», nr. 10—12/1982, p. 689—691.

8. Dr. Ion Pogana, *loc. cit.*, p. 690.

ghiuri, bărbați, bătrâni și tineri, învățători, preoți și țărani, grăbiți la Alba Iulia, la marele praznic național, unde se pecetluiește soarta neamului. Sufletele voastre să fie pătrunse de amintirile cetății mari. Vorbiți cu curaj, căci dacă nu veți îndrăzni nici acum, pietrele vor grăi»<sup>9</sup>.

Nu-i de mirare această izbucnire, această chemare a marelui patriot, când știm că toată viața sa a fost dedicată dragostei de neam și de patrie<sup>10</sup>.

Profesorul L. Iacob a fost membru al Asociației pentru cultura poporului român, fuzionată cu societatea «Astra» de la Sibiu. A colaborat la foaia «Biserica și Școala» (apărută la Arad cu începere din 1877), apoi la ziarele «Tribuna poporului», «Tribuna» și «Românul», după fuziunea acestora. L. Iacob a fost membru al Congresului național bisericesc de la Sibiu și, succesiv, membru al Consistoriului eparhial din Arad și din Oradea.

Prin activitatea sa în domeniul Dreptului bisericesc comparat, pe care-l preda la Facultatea de Teologie din București (1938—1948) sau anterior la Facultățile de Drept din Oradea (1921—1934) și Cluj (1934—1938), într-o manieră care este foarte conformă spiritului de ecumenicitate de astăzi, profesorul Dr. Lazăr Iacob a căutat să ne facă mai conștienți de drepturile și îndatoririle ce ne revin în calitate de creștini și de fii ai Bisericii Ortodoxe Române. El repeta adesea cuvintele Domnului Iisus Hristos: «În lume necazuri veți avea; dar îndrăzniți, căci Eu am biruit lumea» (Ioan 16, 33), pentru a ne mobiliza în activitatea noastră.

De aceea, îndreptîndu-ne cugetul către făclia de lumină ce a lăsat-o generației noastre și celor următoare, să căutăm să-i ducem mai departe opera spre înflorirea Bisericii Ortodoxe Române și a neamului românesc.



9. *Ibidem*.

10. Acad. Caius Iacob, *Răstoină paginile ziarului «Românul» din Arad*, în «Biserica Ortodoxă Română», nr. 9—12/1979, p. 1232—1236.



# DIN CRONICA INSTITUTELOR TEOLOGICE

---

## SĂRBĂTORIREA ZILEI HRAMULUI LA INSTITUTUL TEOLOGIC DIN BUCUREȘTI

Pr. Asist. Nicolae D. NECULA

Intrată în tradiție de mai bine de trei decenii, ziua de 30 ianuarie, închinată sărbătoririi Sfinților Trei Ierarhi, Vasile cel Mare, Grigorie de Dumnezeu cuvîntătorul și Ioan Gură de Aur, patronii Institutelor teologice, din Patriarhia Română, a constituit și anul acesta prilej fericit de bucurie sufletească și de împreună-adunare a tuturor slujitorilor, cu cuvîntul scris sau propovăduit, ori cu fapta, rostiri despre Dumnezeu — teologiei.

La Institutul teologic universitar din București, sărbătorirea a început din ajun, prin slujba privegherii, săvîrșită în paraclisul «Sfînta Ecaterina» al Institutului, de un sobor de slujitori alcătuit din cadre didactice. Din sobor au făcut parte: P. C. Pr. Prof. Dumitru Radu, prorectorul Institutului Teologic, P. C. Pr. Asist. Nicolae Necula, P. C. Pr. Asist. Viorel Ioniță, P. C. Pr. Asist. Ștefan Sandu, P. C. Pr. Constantin Stoica, P. C. Diac. conf. Petru I. David, P. C. Diac. Asist. Ioan Caraza și P. Cuv. Ierod. Bartolomeu Androni, student în anul III. La sfîrșitul slujbei, P. C. Diac. conf. Petru I. David a rostit un frumos cuvînt de învățătură, ascultat cu atenție de asistență, studenți și credincioși.

În dimineața zilei de 30 ianuarie 1984, la ora 8,30 a început slujba Sfintei Liturghii arhieresti săvîrșită de P. S. Episcop Roman Ialomîțeanul, vicar al Sfintei Arhiepiscopii a Bucureștilor, în fruntea unui sobor de preoți și diaconi, alcătuit din membrii corpului didactic al Institutului. Din sobor au făcut parte: P. C. Pr. Prof. Dumitru Radu, prorectorul Institutului teologic, P. C. Pr. Prof. Constantin Galeriu, P. C. Pr. prof. Ștefan Alexe, P. C. Pr. Prof. Constantin Cornițescu, P. C. Pr. Asist. Nicolae D. Necula, P. C. Pr. Asist. Nicolae Dură, P. C. Pr. Asist. Viorel Ioniță, P. C. Pr. Asist. Ștefan Sandu, P. C. Diac. Asist. Emilian Cornițescu, P. C. Diac. asist. Ioan Caraza, P. Cuv. Ierod. Bartolomeu Androni, student în anul III și P. Cuv. ierod. Irineu Bîrsan, student în anul I. Răspunsurile au fost date de corul studenților teologi condus de studentul Bașica Constantin din anul III și supravegheat de P. C. Diac. Conf. Nicu Moldoveanu. Predica zilei a fost rostită de studentul Stanciu P. Tășică, din anul IV.

La momentul respectiv, din Sfînta Liturghie, P. S. Episcop Roman Ialomîțeanul a săvîrșit slujba hirotoniei în preot a P. C. Diac. Căruntu Marian, absolvent al Institutului teologic din București.

La sfîrșitul slujbei s-a săvîrșit un polihromiu pentru Prea Fericitul Părinte Patriarh Iustin, conducătorii Statului, slujitorii și credincioșii care au participat la Sfînta Liturghie.

Apoi s-a săvîrșit slujba parastasului pentru profesorii, doctoranzii și studenții și binefăcătorii Institutului adormiți în Domnul.

După slujba de la paraclis, întreaga asistență a trecut în sala de festivități a Institutului unde a avut loc serbarea dedicată Sfinților ocrotitori ai Institutului, cei trei mari Ierarhi Vasile, Grigorie și Ioan. La festivitate au participat P. S. Episcop

Roman Ialomiteanul, vicar al Sf. Arhiepiscopii a Bucureștilor, delegat al Prea Fericitului Patriarh Iustin, P. C. Pr. Dumitru Soare, directorul Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, P. C. Arhim. Nifon Mihăiță, consilier patriarhal la sectorul de relații externe bisericești, membrii corpului profesoral al Institutului, activi, consultanți și onorari, doctoranzi, studenți și credincioși.

A fost de față reprezentantul Departamentului Cultelor.

Cei doi Ierarhi au fost primiți cu imnul arhieresc, după care studenții au intonat imnul festiv : *Iată ziua de serbare*, de Al. Podoleanu, armonizat de Dl. Prof. N. Lungu.

Festivitatea a fost deschisă de P. S. Episcop Vasile Tîrgovișteanul, vicar patriarhal, rectorul Institutului teologic care, într-un scurt cuvînt introductiv, a evidențiat importanța Sfinților Trei Ierarhi în viața Institutelor de învățămînt, a profesorilor, și studenților teologi, viitorii preoți ai Bisericii noastre. P. S. Vasile a arătat că Sfinții Trei Ierarhi sînt «lumi și faruri călăuzitoare pentru învățămîntul teologic și exemple vrednice de urmat pentru cei care se dedică înaltei misiuni a preoției». Ei au fost vizionarii unei lumi în care trebuie să triumfe binele. Sărbătorindu-i în fiecare an, ne amintim de virtuțile lor deosebite, dar mai ales de unitatea concepției și învățăturii lor. Ei sînt pilde și pentru noi cei de azi căci unitatea lor în gîndire, faptă și viață desăvîrșită poate fi model permanent actual. Serbîndu-i în atmosfera de larg ecou în care poporul nostru a aniversat 125 de ani de la unirea Principatelor Române și ziua de naștere, ca și cei peste 50 de ani de rodnică activitate ai Președintelui țării noastre, Domnul Nicolae Ceaușescu, în slujba Patriei și a poporului, ideea aceasta de unitate devine mai pregnantă și capătă valențe mai deosebite. Ei devin astfel prilej de unitate și pentru poporul român.

P. S. Vasile a felicitat pe membrii corpului didactic pentru activitatea desfășurată în Institut, în spiritul marilor idei care au călăuzit viața și activitatea marilor noștri ierarhi sărbătorii, iar pe studenți pentru rîvna depusă la învățătură și comportare, avînd mereu în față modelele Sfinților noștri patroni.

Mulțumind reprezentantului Departamentului Cultelor și tuturor celor prezenți pentru participarea la serbare, P. S. Episcop Vasile a dat cuvîntul P. C. prof. Dr. Ștefan Alexe, care a rostit prelegerea festivă intitulată *Actualitatea gîndirii Sfinților Trei Ierarhi despre preoție*. Într-un documentat și frumos studiu, P. C. Sa a evidențiat aspectele cele mai importante ale pastoratției, arătînd actualitatea învățăturii lor pentru preoții zilelor noastre și pentru viitorii slujitori ai altarelor. Conferința a fost urmarită cu mult interes.

După prelegerea festivă, corul studenților, condus de P. C. Diac. Conf. Nicu Moldoveanu, a prezentat un frumos program artistic alcătuit din următoarele bucăți muzicale, religioase, populare și patriotice : *Veniți toți*, cîntare pe glasul I din polieleul Sf. Trei Ierarhi, armonizată de Dl. Prof. N. Lungu ; *Rugăciune*, de Constantin Drăgușin ; *Miluieste-mă, Dumnezeuule*, de Gh. Cucu ; *Prăznuiește astăzi Biserica*, cîntare pe glasul III închinată Sf. Trei Ierarhi, de Diac. Conf. Nicu Moldoveanu ; *Altarul Mînăstirii Putna*, de Ciprian Porumbescu ; *Du-te, dor*, de Nicodim Ganea, solist studentul Aurel Nicolae din anul II ; *Om fără noroc* (Frumosul vine pe apă), de Gh. Cucu, fragment aranjat pentru cor bărbătesc de Diac. Conf. Nicu Moldoveanu ; *Înalță-te, frumoasă țară*, de I. D. Chirescu ; *Hora Unirii*, armonizată de N. Lungu.

După concertul studenților, ascultat cu multă plăcere de întreaga asistență, P. C. Pr. Prof. Dumitru Radu, prorectorul Institutului, a adus mulțumiri P. C. Pr. Prof. Ștefan Alexe pentru frumoasa prelegere festivă, P. C. Diac. Conf. Nicu Moldoveanu și studenților pentru minunatul concert prezentat și tuturor celor de față pentru participarea la această festivitate.

A urmat tradiționala agapă oferită de Institut în cinstea sărbătorii.

## IN MEMORIAM

## † Preotul Profesor Dr. Ene M. Branîște

În noaptea de sîmbătă, 17 spre 18 martie 1984, s-a stins din viață la locuința sa din București, după o grea suferință de aproape doi ani, Preotul Prof. Dr. Ene M. Branîște, unul din cei mai mari profesori care au ilustrat învățămîntul teologic superior al Bisericii Ortodoxe Române, mai bine de 45 de ani, dăruindu-se cu toată ființa, priceperea și puterea sa de muncă Catedrei de Liturgică, Pastorală și Arta creștină, de la Institutul teologic universitar din București. A plecat pe drumul veșniciei profesorul care și-a identificat viața cu studiul și slujirea Bisericii și a Teologiei, îndrumînd și formînd zeci de generații de viitori preoți care să slujească lui Dumnezeu și oamenilor, cu dăruire, dragoste, demnitate și responsabilitate.

Preotul Prof. Ene M. Branîște a văzut lumina zilei la 12 octombrie 1913, în casa învățătorului Marin Branîște și a soției sale Ana, din comuna Suseni, județul Argeș. A fost al treilea dintre cei 11 frați, dintre care 9 aveau să ajungă în viață cu rosturi bine definite, doi din ei dedicîndu-se misiunii preoțești. În casa părintească a deprins dragostea de carte, cinstea, corectitudinea și respectul față de Dumnezeu și oameni. Sentimentele sădite în suflet din fragedă pruncie, aveau să facă din copilul sfios, blînd și delicat de atunci, un adevărat preot care a cinstit cu demnitate rară atît cînul preoțesc cît și cariera didactică.

După absolvirea școlii primare în comuna natală, a urmat cursurile fostului Seminar teologic «Neagoe Vodă» din Curtea de Argeș, absolvindu-l ca premiant de onoare, în iunie 1933. S-a înscris apoi la Facultatea de Teologie a Universității din București, obținînd titlul de licențiat în Teologie, în 1938, cu media maximă, prezentînd o teză despre *Liturgierul ortodox. Studiu istorico-liturgic*, — teză rămasă nepublicată. În 1937—1938 a urmat și cursurile Seminarului pedagogic universitar «Titu Maiorescu» din București, specialitatea «Religia», iar în anii 1947—1948, primii doi ani la Facultatea de Litere din București. La 1 octombrie 1938 a fost numit asistent la Catedra de Liturgică și Pastorală, condusă pe atunci de renumitul profesor și liturgist preotul profesor Petre Vintilescu.

Urmînd cursurile de doctorat, sub îndrumarea părintelui profesor Petre Vintilescu, s-a specializat la disciplina «Liturgică și Pastorală», obținînd doctoratul în teologie la 26 iunie 1943, cu rezultate maxime (media 10), și cu mențiunea *Magna cum laude*, publicînd lucrarea intitulată *Explicarea Sfîntei Liturghii, după Nicolae Căbasila* (București, 1943).

Din 1948 a funcționat fără întrerupere în postul de asistent pînă la 31 martie 1950, suplinind în același timp temporar și alte posturi didactice, atît la fosta Facultate de teologie, cît și la actualul Institut teologic universitar din București.

La 1 aprilie 1950 a fost avansat la gradul de conferențiar spiritual, încredințîndu-i-se și suplinirea Catedrei de Liturgică și Tipic, vacantă prin pensionarea, la limită de vîrstă, a părintelui Prof. Petre Vintilescu. La 15 octombrie 1950 a fost numit, prin decizie patriarhală, profesor titular la Catedra de Liturgică, Pastorală și Tipic, — Catedră care, din 1956, apare pînă astăzi cu denumirea de Liturgică, Pastorală și Artă creștină. La această Catedră părintele profesor Ene Branîște a funcționat neîntrerupt din 1950 pînă la 1 octombrie 1982, cînd s-a pensionat, la cerere, rămînînd pînă la sfîrșitul vieții profesor consultant.



De la 1 ianuarie 1970 pînă la 10 iulie 1971 a îndeplinit funcția de prorector al Institutului teologic universitar din București, iar de la 15 decembrie 1980 pînă la 1 octombrie 1982 pe cea de rector al aceluiași Institut, conducînd cu multă competență și demnitate această instituție de înaltă cultură teologică.

În calitate de profesor, părintele profesor Ene Braniște a reprezentat Biserica Ortodoxă Română peste hotare, făcînd parte din multe delegații, sau personal în diferite împrejurări, ținînd prelegeri, conferințe și comunicări științifice, fie în cadrul schimbului de profesori sau la diferite simpozioane și întruniri intercreștine unde participarea sa a fost din plin simțită și elogios apreciată.

Din 1968 pînă la 1 noiembrie 1983 părintele profesor Ene Braniște a fost vicepreședintele Comisiei de pictură bisericească a Patriarhiei Române, iar din 1952, membru în Comisia pentru uniformizarea cîntărilor bisericești. De asemenea, a fost membru al Comitetului tehnic al Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române și al Comisiei de editare a Colecției «Părinți și scriitori bisericești», inițiată și condusă de Preafericitul Patriarh Iustin. Din 1980 a fost îndrumător de redacție la revista «Studii teologice» a Institutelor teologice din Patriarhia Română.

Paralel cu munca didactică, părintele profesor Ene Braniște a desfășurat și o bogată activitate pastorală, îmbinînd admirabil pe profesorul de la catedră cu liturgul de la altar. Chiar din anii studenției a funcționat în calitate de cîntăreț bisericesc la parohia «Oborul vechi» din Capitală, și ca diacon la fosta capelă «Sfîntul Sava» a Universității din București și la parohia «Oborul Vechi» din Capitală, iar în cele din urmă ca preot la paraclisul Institutului teologic universitar din București, unde slujea frecvent, fiind un desăvîrșit slujitor, cu voce caldă și frumoasă, cu mișcări calculate, elegante și distinse, cu prestanță și autoritate. Pentru meritele sale ca profesor a fost distins cu rangul onorific de iconom stavrofor, cu cruce patriarhală. De mulți ani era membru în Consiliul eparhial al Sfintei Arhiepiscopii a Bucureștilor și în consiliul parohial al parohiei «Popa Soare» din Capitală, unde era nu numai enoriaș, ci obișnuia adesea să slujească.

În toată activitatea pe care a desfășurat-o, părintele profesor Ene Braniște a avut un sprijin hotărît și neprecupețit în distinsa sa soție, dna Ecaterina Braniște, licențiată în Teologie și Filologie, profesoară de vocație, soție admirabilă, ireproșabilă, cu alese calități intelectuale și sufletești, care i-a creat permanent părintelui prof. Ene Braniște cadrul și atmosfera familială de importanță esențială pentru viață, pentru studiu și cercetare.

În ultimii doi ani existența i-a fost apăsătoare de o suferință pe care a suportat-o cu curaj și resemnare, cu răbdarea unui adevărat preot creștin, și care i-a fost curmată numai odată cu obștescu-i sfîrșit survenit în noaptea de 17 spre 18 martie 1984.

Dar sumarele date biografice de pînă aici sînt departe de a ni-l înfățișa în adevărata valoare pe ilustrul profesor dispărut, care și-a făcut din studiu și Catedră profesiei și crezul său de viață, îmbogățind patrimoniul Bisericii și al teologiei românești cu opere de mare valoare teoretică și practică.

Părintele profesor Ene Braniște ocupă în galeria marilor profesori care au ilustrat învățămîntul teologic universitar, un loc de frunte. În amintirea tuturor aceluia care l-am cunoscut părintele Braniște va rămîne profesorul de teologie prin excelență, care a desfășurat o bogată și multilaterală activitate didactică. Activînd numai la aceeași Catedră, cu o pregătire solidă de specialitate, dobîndită sub îndrumarea maestrului său, preotul profesor Petre Vintilescu, a predat cu o rară competență cursurile de Liturgică, Pastorală și Tipic, cu noțiuni de artă creștină, conform programei analitice noi, la a cărei elaborare a colaborat, în 1950, și căreia i-a imprimat un conținut mai apropiat de nevoile noi ale învățămîntului teologic și mai propriu pentru for-

marea practică a viitorilor slujitori ai altarelor. Același caracter l-a imprimat și seminariilor susținute în cadrul Secției practice înlăturînd spiritul prea intelectualist și speculativ în care se predau aceste discipline. Prin cursuri și seminarii urmărea pregătirea viitorilor preoți pentru rolul lor principal de săvîrșitori ai cultului, căutînd să le insuflă dragostea de preoție și rîvna de a trăi slujbele pe care le săvîrșesc, precum și propovăduirea de la amvon. Același scop l-a urmărit și în activitatea desfășurată la cursurile de îndrumare misionară și pastorală a clerului, la care a participat cu regularitate din anul 1949, ținînd conferințe-prelegeri, conducînd seminariile și examinînd, din anul 1950, aproape toate seriile de cursanți, la Liturgică, Tipic și Cîntare bisericească.

A predat și examinat la cursurile pentru zugravi și pictori din cadrul Comisiei de Pictură Bisericească, a prezidat numeroase comisii pentru examenul de diplomă la Seminariile teologice și Școlile de cîntăreți din țară, iar în anii 1978—1980 a condus cursurile metodologice cu profesorii de la Seminariile teologice din țară, organizate la Mînăstirea Neamț.

A ținut, de asemenea, prelegeri și a condus seminarii la cursurile organizate de Sf. Arhiepiscopie a Bucureștilor și de Episcopia Buzăului, începînd din 1978, cu preoții și misionarii protopopești, pentru buna lor orientare în probleme pastorale și misionare. În cadrul cursurilor organizate de Patriarhia Română cu ghizi de monumente istorice bisericești, la Techirghiol, și-a adus o contribuție însemnată.

În toate aceste activități didactice părintele prof. Ene Braniște s-a impus prin calități pedagogice de excepție: logică în prelegeri, ordine și sistem în înșiruirea ideilor, limpezime și cursivitate în expunere, stil academic și vocabular ales, cursurile sale fiind clipe de aleasă și de neuitată încîntare sufletească. Ca profesor și pedagog a fost foarte apropiat de studenți, arătînd mereu răbdare, bunăvoință, tact și atitudine părintească, și impunîndu-se prin ținuta vestimentară și academică ireproșabilă. Toate acestea i-au atras respectul și iubirea studenților și a tuturor auditorilor săi.

Părintele prof. Ene Braniște a desfășurat însă și o uriașă muncă de cercetare teologică reflectată de impresionantul număr de titluri de lucrări publicate pînă în prezent. În această privință sînt demne de remarcat cele două cursuri de Liturgică ținute studenților, și anume *Liturgica generală*, care se află sub tipar, și *Liturgica specială*, tipărită în 1980 (510 p.), care este cel mai bun, mai sistematic, și mai cuprinzător manual de Liturgică din toată literatura teologică românească, rămînd lucrare de referință în acest domeniu și recomandîndu-l pe autorul ei drept unul din cei mai mari specialiști în materie. De asemenea manualul de *Liturgică teoretică* pentru Seminarii (București, 1978), scos în colaborare, este de mare utilitate.

În afara acestor cursuri părintele prof. Ene Braniște a publicat un număr de peste 165 lucrări (volume, extrașe, studii, articole de revistă) care însumează mii de pagini, în afară de cele peste 90 de recenzii și note bibliografice la studii de specialitate, străine și românești, dintre care unele sînt adevărate studii, și în afară de numeroasele lucrări încă neterminate. Aceste studii cu conținut variat (liturgic, pastoral, omiletic, literar), se ocupă de toate laturile sau aspectele care țin de specialitate și mai ales de problemele ridicate de noile condiții ale vieții religioase, de interesele majore ale Bisericii ori de nevoile slujitorilor și credincioșilor (prezentarea tuturor scrierilor părintelui prof. Ene Braniște s-a făcut în articolul omagial *P. C. Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, la aniversarea a 70 de ani de la naștere*, în «Studii teologice», nr. 7—8/1983).

Toate lucrările și studiile sale, pe lîngă valoarea științifică, prezintă un mare interes practic, ridicînd probleme actuale și oferînd concluzii, soluții, propuneri și sugestii prețioase pentru îndrumarea activității pastorale a preoțimii, ca și pentru întărirea

și aprofundarea vieții religioase a credincioșilor noștri. Toate se disting prin acribia metodei științifice de lucru, mînită cu o măiestrie rar întîlnită, prin temeinicia și seriozitatea informației și a documentării, prin meticulozitatea, corectitudinea și frumusețea formei stilistice și verbale. Prin aceste studii, părintele prof. Ene Braniște a adus o mare contribuție la dezvoltarea și îmbogățirea disciplinei Liturgicii, Pastoralii și a Artei creștine.

În munca de cercetare teologică părintele Prof. Ene Braniște a știut să apropie, să antreneze, să îndrume și să formeze mai mulți discipoli care s-au specializat în cadrul cursurilor pentru doctorat în Teologie, între aceștia cinci ajungînd chiar la obținerea acestui suprem titlu academic.

Un domeniu în care contribuția sa a fost foarte valoroasă și utilă este cel al diortosirii cărților de cult, pentru a fi tipărite în ediții uniforme și puse la dispoziția slujitorilor bisericești în vederea uniformizării în slujbe. Cărțile cele mai importante pentru cultul divin, ca: *Octoihul Mic* sau *Catavasierul* (1959), *Slujba Invierii* pentru toată săptămîna luminată (1971), *Penticostarul* (1973), *Octoihul Mare* (1975), *Tipicul bisericesc* (1976) și *Liturgierul* (1980), au fost diortosite de Pr. Prof. Ene Braniște. În comisia pentru uniformizarea cîntărilor bisericești a contribuit la toate cărțile editate pînă acum, mai ales cu partea tipiconală sau ritualistică.

Opera sa publicată îl califică drept unul dintre cei mai mari, dacă nu chiar cel mai mare, dintre liturgiștii ortodocși români.

Dar părintele prof. Ene Braniște a fost și un om de rară omenie și de adevărată și pilduitoare atitudine creștină. Chipul său cu aspect de sobrietate și demnitate distantă ascundea un suflet plin de bunătate și sensibilitate, de largă înțelegere omenască, de încredere în oameni, considerîndu-i pe toți semenii săi tot atît de cinstiți și corecți cum se știa pe sine. A fost tot timpul vieții sale un om de caracter, plin de demnitate, neputînd să tolereze nicidecum minciuna, necinstea și ipocrizia oamenilor. Pentru cei mai tineri a fost un adevărat părinte sufleteș al cărui cuvînt cu autoritate cădea mereu fără greș, simțindu-se toți apropiați sufletește de dascălul care i-a îndrumat și format în anii studenției. Cînd cei care poartă azi răspunderea și duc mai departe sarcinile Institutului teologic din București — toți foști studenți de-ai săi — au pătruns în această înaltă instituție de învățare a teologiei românești, părintele prof. Ene Braniște, fostul lor dascăl, i-a primit cu sinceră dragoste și i-a tratat ca pe adevărați colegi, iar ca rector s-a purtat cu o eleganță rar întîlnită. Toate acestea au constituit dovada de netăgăduit a unei mărinimii sufletești la care puțini se pot ridica, ceea ce a sporit mult dragostea și prețuirea sinceră a tuturor. Cu aceste calități deosebite a rămas în sufletul fiecăruia din studenții săi.

Sicriul cu trupul său neînsuflețit a fost depus luni, 19 martie, ora 13, în biserica «Sfînta Ecaterina», paraclisul Institutului teologic universitar din București, pe seama căruia, cu ani în urmă, fusese hirotonit preot de către I. P. S. Mitropolit Teoctist al Moldovei și Sucevei, pe atunci rector al acestui așezămînt de cultură teologică. Preoți și studenți au privegheat la căpătîiul său, rugîndu-se după rînduială. Vestea trecerii la cele veșnice a cunoscutului și mult apreciatului dascăl de Teologie a întristat și mișcat sufletele tuturor celor care i-au fost colegi, prieteni, cunoscuți și studenți, care și-au exprimat prin telegrame regretul față de această neașteptată și tristă dispariție.

Slujba prohodirii s-a oficiat în ziua de marți, 20 martie, ora 13,00 în biserica «Sfînta Ecaterina», de către un numeros sobor alcătuit din preoți și diaconi, în frunte cu P. S. Episcop Dr. Vasile Tîrgovișteanul, vicar patriarhal, rectorul Institutului teologic universitar din București și delegatul Prea Fericitului Patriarh Iustin al Bisericii Ortodoxe Române la această ceremonie, împreună cu P. S. Episcop Roman Ialomîțeanul, vicar al Sfintei Arhiepiscopii a Bucureștilor.



Din sobor au făcut parte părinți profesori ai Institutelor teologice universitare din București și Sibiu, în frunte cu P. C. Pr. prof. Dumitru Radu, prorectorul Institutului teologic din București; apoi P. Cuv. Arhim. Irineu Cheorbeja și P. Cuv. Arhim. Nifon Mihăiță, consilieri patriarhali, alți preoți și diaconi, prieteni și cunoscuți sau foști studenți ai dispărutului. Răspunsurile au fost date de corul studenților Institutului teologic, condus de P. C. Diac. Conf. Nicu Moldoveanu. Au fost de față la ceremonia funebă, pe lângă familia ilustrului dispărut, P. C. Pr. Constanain Pârvu, consilier-vicepatriarhal, P. C. Pr. Dumitru Soare, directorul Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române; funcționari superiori din Administrația Patriarhală, profesori și studenți ai Institutului teologic, numeroși alți preoți din Capitală și din țară.

După slujbă a luat cuvântul *P. S. Episcop Dr. Vasile Tîrgovișteanul*, vicar patriarhal și rectorul Institutului, care a dat citire mai întâi următoarei telegrame de condoleanțe trimisă familiei de către Prea Fericitul Patriarh Iustin: «Trecerea la cele veșnice a eminentului profesor de teologie Preot Ene Braniște, pedagog desăvârșit, om de aleasă cultură și adevărat părinte sufletesc, Ne-a îndurerat profund. Rugîndu-Ne lui Dumnezeu pentru sufletul său mărinimos și bun, vă transmitem stimată Doamnă, Domniei voastre și familiei îndoliate, sincere condoleanțe. Dumnezeu să-l ierte și cu dreptii să-l odihnească!».

Apoi, în calitate de succesor la conducerea Institutului și de fost ucenic al ilustrului profesor dispărut, la disciplina «Liturgică Pastorală și Artă creștină», în care și-a obținut doctoratul, P. S. Episcop Vasile, în cuvinte pline de prețuire și omagiu, a evidențiat personalitatea și activitatea profesorului atîtor generații de studenți, care lucrează azi în ogorul Bisericii noastre străbune. Prea Sfinția Sa a creionat chipul celui dispărut, evidențiind calitățile sale deosebite de profesor, pedagog și îndrumător al studenților, de slujitor al Bisericii, de ecumenist, patriot și om, a cărui moarte înseamnă o mare pierdere pentru teologia și Biserica românească.

Din partea Institutului teologic universitar din Sibiu a vorbit P. C. Pr. prof. *Ilie Moldovan* care a adus un ultim omagiu din partea I. P. S. Mitropolit Antonie al Ardealului; a conducerii și cadrelor didactice de la Institutul frate din Sibiu, evidențiind în mod special contribuția părintelui prof. Ene Braniște la uniformizarea cultului, prin diortosirea cărților de slujbă, între care Liturghierul ocupă un loc de frunte.

În numele profesorilor Institutului teologic universitar din București, a vorbit P. C. Pr. asist. *Nicolae D. Necula*, ucenicul și succesorul la Catedră al Părintelui Prof. Ene Braniște, prezentîndu-i viața și opera. P. C. Sa a insistat mai ales asupra calităților și meritelor sale ca profesor și pedagog, cercetător și publicist și ca om și părinte sufletesc al foștilor săi studenți.

Din partea foștilor săi ucenici a vorbit P. C. Pr. *Mihai Colibă* fost asistent pentru practica liturgică la Institutul teologic din București, care, în frumoase cuvinte, a prezentat pe profesorul și pedagogul desăvârșit plecat dintre noi.

Un pios omagiu a adus în numele doctoranzilor și studenților, *doctorandul Stoiian Liviu* din anul II.

Șirul cuvintărilor a fost încheiat de P. C. Pr. prof. *Iconom Stavroilor Marin S. Diaconescu* din Pitești, care a vorbit în numele preoților argeșeni, foști colegi și studenți ai adormitului în Domnul, omagiindu-i personalitatea și exprimînd regretul pentru dispariția sa prea timpurie din ogorul Teologiei românești.

După ce toți cei prezenți, ridicînd coliva, au cîntat «Veșnica pomenire!», rugîndu-se pentru odihna sufletului său mare și bun, o parte din preoții mai tineri au ridicat sicriul cu trupul adormitului în Domnul și, după înconjurarea bisericii, acesta a fost transportat la cimitirul «Șerban Vodă» (Bellu) din Capitală, și depus în cripta familiei.

Părintele profesor Ene Braniște, «eminentul profesor de teologie, pedagog desăvârșit, om de aleasă cultură și adevărat părinte sufletesc», se odihnește astăzi pentru multele osteneli pe care le-a depus în viață. Stăpînul vieții și al morții l-a chemat la Sine, unde la nemitarnica judecată va fi răsplătit după faptele sale. Toți cei care l-am cunoscut, l-am ascultat, l-am prețuit și l-am iubit, toți cei care i-am fost ucenici și studenți și pe care Părintele Prof. Ene Braniște ne-a considerat și ne-a simțit ca pe copiii săi, toți cei care ne-am adăpat setea cunoașterii la izvorul cristalin și limpede al scrierilor sale, care ne-am bucurat de dragostea părintească a preotului, duhovnicului și profesorului universitar prin excelență, împreună cu rudele, prietenii, colegii și cunoșcuții săi, îl regretăm și-l plîngem cu sinceritate. Intristați de plecarea lui dintre noi, ne mîngîiem cu credința și nădejdea noastră creștină că dacă Hristos a înviat, fiind începătura și cheazășia învierii celor adormiți, și noi vom învia la cea de a doua venire a Sa. Lui ne rugăm fierbinte pentru iertarea și odihna veșnică a bunului și neuitatului nostru dascăl care ne-a părăsit și pe care îl vom întîlni în viața de dincolo, cînd ne vom duce și noi, după voia lui Dumnezeu.

Colegii de la Institutul teologic din București, ostenitorii acestui așezămînt teologic și foștii săi studenți, vor păstra distinsului și bunului părinte profesor Ene Braniște o vie și frumoasă amintire și o sinceră recunoștință, pomenindu-l permanent cu pietate în rugăciunile lor.

Deși ne-a părăsit, totuși îl vom întîlni permanent aici pe pămînt în paginile cărților și studiilor sale, rămînîndu-i recunoscători pentru lumina pe care a aprins-o în sufletele noastre și pentru zestrea pe care ne-a dăruit-o fiecăruia din noi.

În panteonul marilor înaintași și iluștri dascăli de teologie, numele său va figura cu cinste, iar istoria învățămîntului teologic românesc va pomeni mereu cu respect și admirație numele său.

Dumnezeu' să-l odihnească cu dreptii, iar pomenirea să-i fie veșnică!

(Pr. Asist. Dr. NICOLAE D. NECULA).

# NOTE BIBLIOGRAFICE

---

M. ŞESAN, *De l'Orthodoxie*, Extrait de la revue ΘΕΟΛΟΓΙΑ, Atena, 1979, 14 p.; și *Zur Geschichte des patristischen Wortes 'orthodox'*, în: «Überlieferungs, geschichtliche Untersuchungen» herausgegeben von Franz Faschka in der Reihe: **Texte und Untersuchungen**, Bd., 125, Akademie Verlag, Berlin, 1981, p. 525—529.

Preocupările regretatului Pr. Prof. Dr. Milan Şesan privind circulația cuvîntului *ortodox* s-au materializat într-o serie de studii pe această temă, publicate în țară și în străinătate încă din anul 1951. Semnalînd pe cele mai recente dintre acestea, care au apărut în 1979 și 1981, dorim să aducem un pios omagiu memoriei dascălului nostru.

În aceste studii autorul arată că dacă cei doi termeni grecești ὀρθός și δόξα au fost folosiți în Noul Testament, cuvîntul rezultat din împreunarea celor doi: ὀρθόδοξος a fost mai întii folosit de către Iustin Martirul (165), după care urmează o neîntrepută întrebuintare a cuvîntului ca substantiv, adjectiv, verb și adverb, atît în Răsărit cît și în Apus. La 311, Metodiul din Olimp constata întrebuintarea generală a acestui cuvînt care devine termen consacrat în terminologia teologică.

Începînd cu sinodul II ecumenic (381) termenul este aplicat Sinoadelor ecumenice.

Părinți ai Bisericii ca Isidor de Sevilla și Sf. Ioan Damaschin au dat definiții acestui termen și au explicat noțiunea de ortodoxie.

Din vremea conflictului dintre patriarhul Fotie și papa Nicolae I, cuvîntul *ortodox* a început să fie înlocuit în Apus cu *catolic* sau cu alți termeni latini cu *vera, recta, sana*, dar n-a încetat să circule în scrieri din Apus, uneori cei doi termeni: *ortodox* și *catolic* fiind folosiți unul alături de celălalt.

La sinoadele unioniste de dinaintea de căderea Constantinopolului, s-a încercat să se arate răsăritenilor că latinii sînt posesorii credinței ortodoxe și că este de dorit ca cei dintii să vină la «doctrina adevărată, sfîntă, catolică și ortodoxă».

Chiar și după căderea Constantinopolului sub turci (1453) cuvîntul *ortodox* a mai fost întrebuintat în Apus pînă la 1564, la conciliul de la Trident, cînd prin rezoluția Papei Pius IV, Biserica romană a devenit Biserica Romano-Catolică și a fost suprimată întrebuintarea oficială de către teologii latini din Apus a cuvîntului *ortodox*, fapt regretabil întrucît acest cuvînt «a reprezentat o adevărată punte de legătură între Răsăritul și Apusul creștin», cu dispariția lui în Apus încetînd și conștiința unității.

Cele două studii semnalate aici se adaugă multor altor studii și articole publicate în volume sau reviste din străinătate prin care regretatul Pr. Prof. Dr. Milan Şesan a sporit contribuția românească la patrimoniul general al teologiei ortodoxe și al celei ecumenice (A. JIVI).



R. DR. DUMITRU I. BODALE \*, *Meditații Evanghelice, Colecția teologică «Cuvîntul Vieții»*, Detroit, Michigan, U.S.A., 1983, 208 p.

Lucrarea de față — «Meditații Evanghelice» — este închinată de autor cu cea mai curată, sinceră și aleasă dragoste, părinților săi, Ioan și Ileana Bodale, adormiți pentru Domnul (p. 6), ca semn de aleasă recunoștință și prețuire nemărginită, pentru ce și-au trudit zilele îngrijindu-se permanent să-i dea o bună educație și să-i sădească suflet credință și dragoste de Dumnezeu și de Biserică.

Apariția lucrării în limba română este mărturia dragostei de pământul și neamul românesc, de Biserică și de fiii ei, este dorința inimii românului aflat peste hotare și care a scris și vorbit în graiul dulce românesc, a cărui limbă a fost plămădită odinioară în sudoare și osteneală la lumina pîlpîitoare a luminărilor din tinda mînaștirilor. Iată ce mărturie ne face autorul în prefața lucrării: «Facă Bunul Dumnezeu ca această carte să ajungă în casele românilor de pretutindeni, și să fie un îndemn de credință, de iubire și trăire în Hristos. Pentru că trăirea sinceră și devotată în Hristos, dovedește credința noastră tare și statornică în El și în Sfînta Sa Evanghelie, precum și iubirea noastră înflăcărată pentru El, pentru sfînta noastră Biserică și pentru oameni. Este ceea ce este cea mai bună și cea mai dreaptă, pe care putem ajunge la fericirea pămîntească cerească» (ibidem).

\* Autorul s-a născut la 25 iunie 1911, în comuna Marginea, Jud. Suceava. După terminarea liceului teoretic de băieți «Eudoxia Hurmuzachi» din Rădăuți (1930), a facultății de Teologie Ortodoxă din Cernăuți (1934) și a cursurilor Seminarului Pedagogic Universitar «Titu Maiorescu» din București (1936), obține în 1943, după ce a trecut toate examenele legale, titlul de «Doctor în Teologie». Prea Cucernicia Sa a desfășurat o strălucită activitate didactică de aproape 15 ani, ca profesor de religie în învățămîntul secundar, pînă în anul 1948.

A desfășurat o bogată și pilduitoare activitate pastoral-misionară în țară, iar din anul 1971 și peste hotarele țării noastre, în S.U.A. și Canada, drept pentru care a primit și distincțiile bisericești cuvenite. În prezent slujește la parohia ortodoxă română «Sfîntul Nicolae» din New City, iar din anul 1980 este «Protopop al protopopiatului Michigan and Central USA».

Activitatea publicistică, bogată și variată, și-a început-o în anul 1935 și poate cunoscută din revistele noastre bisericești, precum și din publicațiile parohiilor ortodoxe române de peste hotare, aflate sub jurisdicția Patriarhiei Bisericii Ortodoxe Române. Studiile și articolele scrise ne-l prezintă pe Părintele Dumitru I. Bodale ca un teolog, vrednic slujitor al lui Hristos și al Bisericii Sale, sincer și devotat apărător al credinței și neamului românesc.

În urma unei experiențe îndelungate, ca profesor și slujitor al lui Dumnezeu, a unei activități misionare încununată cu deosebite succese, precum și a trăirii unei vieți în duhul Evangheliei lui Hristos, Părintele Dumitru I. Bodale elaborează această lucrare, fundamentată pe textul Sfintei Scripturi, în care găsim «Cuvîntul Vieții», Izvoarele nemuritor din care ne hrănim duhovnicește, creștem și ne desăvîrșim prin împărșirea cu El, Fiul lui Dumnezeu, întrupat din Sfînta Fecioară Maria, Dumnezeu-Omul.

Lucrarea — «Meditații Evanghelice» — cuprinde 9 capitole mari, fiecare capitol adîncind mai multe teme legate între ele prin contextul Evangheliei lui Hristos, care prezintă, de fapt, obiectul strădaniilor autorului. Dar lucrarea se prezintă sub forma unui întreg indestructibil, a unei unități indisolubile, deși temele tratate sînt așa de variate și cuprind în sine aspecte diferite ale acestei vieți, cărora, autorul, pe baza textului Sfintei Scripturi, în care descoperim mari și înalte înțelesuri duhovnicești, dă un plus remarcabil și plin de înțelepciune, concretizîndu-le, și arată că urmînd înălțătura Domnului, putem face față cu succes tuturor împrejurărilor vieții (p. 9), lucrînd totodată la zidirea împărăției lui Dumnezeu — «creată de Dumnezeu în veșnicie și înfăptuită în timp, pe pămînt, cu continuare în veșnicie, prin iubitul Său Fiu, Domnul nostru Iisus Hristos» (p. 21) — și pregătindu-ne viața de veci. «Dacă ne iubim cu adevărat sufletul — mărturisește autorul —, dacă vrem și dorim, sincer, să avem parte de împărăția cerurilor, să deschidem ușa inimii noastre, la care bate de atîtea vreme

Domnul Hristos, să-L primim, să-L ascultăm glasul și să-I împlinim învățătura, căci numai așa va fi cu noi, numai așa ne va ajuta pe drumul desăvârșirii noastre» (p. 42).

Ca preot slujitor, autorul arată că numai «pătruns și transformat de puterea rugăciunii», preotul intră în comuniune cu Dumnezeu (p. 10), iar «rugăciunea noastră să nu fie numai ocazională, la vreme de grea încercare sau de mare durere în viață, ci să ne rugăm neîncetat, fără lenevie, stăruitor, cu credință, nădejde și dragoste» (p. 12), așa cum s-au rugat preotul Zaharia și Elisabeta (p. 13), care la adânci bătrâneți fiind, Dumnezeu le-a dăruit un prunc, pe cel ce avea să fie înaintemergătorul Domnului nostru Iisus Hristos, ca rod al rugăciunii sincere și stăruitoare către Dumnezeu, așa cum s-au rugat dreptii Ioachim și Ana, așa cum s-a rugat Mîntuitorul Însuși pentru întreg neamul omenesc.

Învățătura despre Sfînta Fecioara Maria (p. 40—53), Eva cea nouă care reface legătura iubirii dintre oameni și Dumnezeu prin nașterea Fiului Său, Mîntuitorul Hristos; Nașterea și copilăria lui Iisus Hristos (p. 56—83); Pregătirea Lui pentru activitatea pămîntească (p. 87—114); începutul activității (p. 117—129) și minunile săvîrșite de Mîntuitorul (p. 132—158), după mărturia Sfîntei Scripturi, sînt relatate de autor cu deplină maturitate, făcînd dovada unei temeinice pregătiri teologice și, concomitent a unei credințe statornice în învățătura Mîntuitorului Hristos, a unei vieți trăită cu adevărat în Hristos, îndemnînd și pe cititori să facă asemenea, ca să poată mărturisi împreună cu apostolul Pavel: «Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine» (Gal. I, 20).

Lucrarea însumează esența doctrinei Bisericii Ortodoxe, prezentînd într-o formă practică adevărurile fundamentale de credință, necesare oricărui creștin pentru mîntuirea sufletului său, și arătînd normele după care trebuie să viețuiască oamenii, împlinind prin trăirea adevărilor de credință voia lui Dumnezeu. Căci adevărurile de credință, a căror înțelegere dreaptă o posedă cei cu o trăire aleasă, cei care au ajuns la o anumită vîrstă duhovnicească, sînt călăuză dreaptă și luminătoare, sînt deschizătoare de viață nouă, viața în Hristos prin Duhul Sfînt în Biserică.

Ultima parte a lucrării — Alte meditații Evanghelice — (p. 163—205) este un prilej ziditor de lecturi odihnitoare și reconfortabile ale spiritului uman, doritor înflăcărat și căutător statornic să descopere și să afle înțelesurile adînci și tainice ale adevărilor sfînte. Părintele Dumitru I. Bodale reușește, ca urmare a unei îndelungate experiențe de viață, prin contactul direct pe care l-a avut cu masele de credincioși și toate categoriile de oameni de diferite națiuni, precum și prin misiunea sa de duhovnic și slujitor la Sfîntul altar, să facă cit mai înțeleasă învățătura Sfîntelor Evanghelii, adevărurile fundamentale, de a căror cunoaștere și împlinire depinde existența noastră, captivînd pe cititor prin stilul său propriu și limba românească aleasă și cursivă, pe care o mînuie cu competență de scriitor.

Lucrarea «Meditații Evanghelice» se prezintă sub forma unei exegeze biblice, însoțită de o prezentare și aplicare practică a textului la condițiile actuale de viață, astfel că, nu este numai un comentariu exegetic și nici o carte de predici, ci, îmbină cu măiestrie una cu alta, alcătuiind aceste meditații evanghelice, care ne oferă nouă o lumină în înțelegerea mai bună și dreaptă a Sfîntelor Evanghelii pentru epoca istorică în care trăim, în care spiritul uman este atît de frămîntat și dornic de o viață mai liberă, în care să triumfe pacea între oameni și popoare, în care să domine iubirea sinceră și frățietatea.

La sfîrșitul cărții aflăm cîteva date bibliografice despre autor și o fotografie a sa (Drd. IVAN I. ILIE).

