

LIVIU PILAT

BISERICĂ ȘI PUTERE ÎN MOLDOVA ÎN A DOUA JUMĂTATE A SECOLULUI XV

Domnia lui Ștefan cel Mare, momentul de apoteoză al istoriei Moldovei, reprezintă un moment semnificativ și din perspectiva evoluției structurilor ecleziastice, fapt care nu a scăpat atenției istoricilor. Fie că este vorba de ctitorirea de biserici, de daniile făcute sfințelor lăcașuri sau de relațiile cu lumea ortodoxă, toate aceste aspecte au fost incluse în ceea ce s-a numit generic „Relația dintre domn și Biserică”. Numai că această sintagmă istoriografică, aparent corectă, a condus la apariția unei grave erori de perspectivă, inducând ideea separației puterilor în stat, aspect ce reiese foarte clar din unele studii. Or, aplicarea unui concept modern pentru realitățile lumii medievale conduce în mod automat la imposibilitatea relevării mecanismelor ce guvernează dinamica unei societăți. În mod arbitrar și eronat, se consideră că definitivarea organizării ecleziastice a Moldovei a avut loc în vremea lui Alexandru cel Bun, tot în acel moment Biserica și Statul începând să funcționeze ca instituții distincte. Însă, dacă ținem seama de faptul că cele două elemente sunt părți componente ale aceluiași corp politic, definitivarea organizării ecleziastice ne apare ca un proces evolutiv, bazat pe acumulare culturală și întărire a puterii și nu ca un simplu ritual birocratic.

Un alt aspect, ce trebuie menționat, ține de metodologia cu care se operează în această problemă. Practic, suntem pe un teren istoriografic, grefat de o perspectivă incoerentă, unde supoziția – camuflată sub termenul de „ipoteză”, dar rezultată din superficialitate și imaginație – înlocuiește concluzia rezultată în urma unei analize. Pentru a înlătura orice confuzie, trebuie făcută o precizare terminologică. Fiind o știință care operează prin aproximări succesive și prin rectificări, istoria folosește foarte mult termenul de ipoteză. Numai că, prin ipoteză se înțelege, sau ar trebui să se înțeleagă, o construcție teoretică bazată pe concluzii și observații deduse în urma unei analize temeinice și a unei reflecții riguroase. Tocmai de aceea, textul istoric nu este nici eseu, nici proză. Astfel, o ipoteză de lucru devine la rândul ei subiect de analiză, făcută cu alte mijloace (noi surse, alt utilaj mental, o nouă perspectivă), creându-se astfel o succesiune, fapt ce explică de ce activitatea istoricilor nu poate fi privită ca una finalizabilă. Însă, în istoriografia noastră, această accepțiune a termenului pare, uneori, a fi oarecum străină, ipoteza fiind pentru unii o părere personală formată pe baza unei simple lecturi, altfel spus un simplu „dat cu părerea”, ce vine să completeze un anume gol de informație la fel de bine cum unui șchiop i se aplică un picior de lemn. În aceste condiții, analiza și reflecția nu prea își găsesc locul, iar spiritul critic este înăbușit din fașă, locul lor

fiind luat de imaginație și fantezie. Am ținut să fac aceste precizări pentru a enunța din start motivul care mă determină să mă detașez de unele scenarii apărute în ultima vreme.

Evenimentul care a zguduit Europa la jumătatea veacului XV a avut repercusiuni importante și asupra Moldovei. Căderea Constantinopolului a însemnat pentru Moldova renunțarea la Unirea de la Florența, act a cărui importanță a fost mult exagerată, dar și debutul pretențiilor otomane venite pe filiera subordonării ecleziastice. Plecarea lui Ioachim, ultimul mitropolit grec, a marcat nu o poziție față de problema unirii religioase, ci ruperea legăturilor cu Patriarhia de Constantinopol, reorganizată de către antiunionistul Ghenadie Scholarios. În lipsa unor elemente care măcar să sugereze existența unor asemenea legături, trebuie să acceptăm că, după 1453, Biserica Moldovei și-a dobândit, în mod fortuit, autocefalia. În acest fel, plata tributului către turci însemna doar „răscumpărarea păcii”, în vreme ce subordonarea față de Patriarhia ecumenică ar fi adus integrarea *de jure* în noul sistem politic otoman.

În acest context, acțiunea Puterii și a Bisericii, ca un singur corp politic, ni se relevă din ce în ce mai clar. La 7 iunie 1455, apare menționat, pentru prima dată, în fruntea sfatului domnesc, mitropolitul Theoctist¹. Asupra acestui fapt s-a atras până acum de nenumărate ori atenția. Leon Șimanschi a legat această apariție de prezumtivul trecut monahal al lui Petru Aron, ce ar fi provenit din obștea de la Bistrița sau de la Moldovița, consimțământul înaltului ierarh reprezentând probabil o condiție obligatorie pentru însușirea calității de domn². Pentru Alexandru I. Gonța, prezența mitropolitului în sfat se explică prin înrudirea acestuia cu dinastia domnitoare³. Al. V. Boldur s-a rezumat doar să constate rolul important pe care îl joacă mitropolitul Theoctist în domnia care o precede pe cea a lui Ștefan cel Mare⁴. În fine, pentru Dan Ioan Mureșan, prezența mitropolitului în sfatul domnului se explică prin nevoia pe care unul o are față de celălalt: Theoctist, pentru că doar domnul poate instaura ordinea și proteja Biserica Moldovei împotriva unei eventuale intervenții externe, Petru Aron, pentru legitimitatea oferită de o încoronare oficiată de mitropolitul țării⁵.

Anumite aspecte mă determină să nu fiu de acord cu nici una dintre aceste opinii, decât într-o foarte mică măsură. Din punctul meu de vedere, prezența mitropolitului în sfatul personal al domnului nu reflectă în nici un caz o mare

¹ DRH, A, II, nr. 47.

² Leon Șimanschi, *O cumpănă a copilăriei lui Ștefan cel Mare: Reuseni, 15 octombrie 1451*, în *AIIAI*, XIX, 1982, p. 194.

³ Alexandru I. Gonța, *Mitropolia și episcopiile ortodoxe moldovenești în secolul al XV-lea*, în *Studii de istorie medievală*, ed. Maria Magdalena Székely și Ștefan S. Gorovei, Iași, 1998, p. 188.

⁴ Al. V. Boldur, *Biserica în timpul domniei lui Ștefan cel Mare*, în *Ștefan cel Mare și Sfânt. Biserica. O lecție de istorie*, Sfânta Mănăstire Putna, 2004, p. 90.

⁵ Dan Ioan Mureșan, *De l'intronisation du métropolitte Théoctiste I^{er} au sacre d'Étienne le Grand*, în *Ștefan cel Mare și Sfânt. Atlet al credinței creștine*, Sfânta Mănăstire Putna, 2004, p. 354.

influență politică și nici nu văd de ce cineva, care a renunțat la viața monahală, ar avea nevoie de aprobarea mitropolitului pentru a deveni domn. De asemenea, judecând după cele două tradiții succesoriale, Petru Aron nu avea nevoie de nici o legitimitate suplimentară, el obținându-și tronul la fel ca și înaintașii săi, lucru care nu se poate spune și despre mitropolitul Theoctist. Un fapt peste care s-a trecut prea ușor este că, alături de mitropolit, apare, în sfat, și arhimandritul Eustatie de la Bistrița, egumenul cu rangul cel mai înalt din Moldova. Acesta este menționat și la 2 iulie 1455⁶, prezența sa la Suceava fiind consemnată chiar și la 15 august, „în ziua Adormirii Sfintei Născătoare de Dumnezeu”⁷, zi în care se sărbătorea hramul Mănăstirii Bistrița. Abia după această dată se renunță la menționarea arhimandritului, la 20 august figurând doar mitropolitul Theoctist⁸. Prezența lui Eustatie, alături de mitropolit, mă determină să cred că lucrurile stau de fapt invers, Puterea fiind cea care legitimează, în plan intern, noua ierarhie a Bisericii, care, la acel moment, se afla în contradicție cu tradiția. Situația nu este una fără precedent. Este vorba de un resort mental căruia i se datorează și menționarea credinței „vlădicăi Iosif”⁹, în vremea lui Ștefan I, în plin conflict cu Patriarhia ecumenică. În acest context, sprijinul pe care Puterea îl acordă Bisericii, înlăturând în felul acesta orice nemulțumire care poate să apară în plan intern, mi se pare cât se poate de evident. Consider că acesta este mesajul pe care îl transmite prezența mitropolitului în fruntea sfatului domnesc.

Această situație va fi moștenită și de către Ștefan cel Mare, a cărui relație cu mitropolitul Theoctist a constituit și încă mai constituie obiectul unor speculații. Nu intenționez aici să mă opresc asupra antiunionismului fervent ce îi este atribuit acestui personaj, nici asupra presupusei sale origini bulgare sau a înrudirii cu domnul Moldovei. Ceea ce mă interesează, în mod direct, este maniera în care s-a construit o nouă tradiție succesorală ecleziastică și felul în care documentele păstrate reflectă acest proces. Este adevărat că informația documentară referitoare la acest subiect este extrem de săracă, mai ales în cazul analizei individuale a documentelor, însă această deficiență poate fi suplinită, într-o anumită măsură, prin analiza unor serii documentare. Aceste serii de documente, stabilite după criterii tipologice, corespund unor anumite secvențe temporale ce reprezintă, în opinia mea, intervenția unui element de noutate. Precizez că nu fac obiectul analizei decât documentele în care este indicată componența sfatului domnesc și cele în care este pomenită doar credința domnului și a mitropolitului. Principalul criteriu tipologic este prezența mitropolitului de la Suceava în fruntea sfatului domnesc, aspect ce prezintă diferențe pe parcursul a trei mari secvențe temporale.

⁶ DRH, II, nr. 48.

⁷ *Ibidem*, nr. 49.

⁸ *Ibidem*, nr. 50.

⁹ *Ibidem*, nr. 6.

O primă serie documentară acoperă intervalul 1457–1464. Principala caracteristică a acestei perioade este menționarea în sfat doar a unui singur ierarh: mitropolitul Theoctist. Dar, în legătură cu aceasta, apar unele elemente ce pun în discuție prezența acestuia doar într-un anumit loc sau doar cu anumite ocazii. Astfel, mitropolitul nu apare în nici unul din cele două documente emise de Ștefan, în 1457, la Bacău¹⁰, respectiv la Mănăstirea Bistrița¹¹. Absența confirmă un aspect ce reiese și din analiza documentelor emise de Petru Aron: mitropolitul nu apare decât în documentele emise la Suceava, singura excepție fiind constituită de celebrul „act de închinare” de la Vaslui. În schimb, în 1458, Theoctist apare în majoritatea documentelor, indiferent dacă ele sunt destinate mănăstirilor sau unor laici, toate fiind emise la Suceava. Excepție face doar documentul din 12 aprilie, emis la exact un an de la bătălia de la Doljești și al cărui beneficiar este Mitropolia de Roman¹². Această omisiune se poate explica prin calitatea de beneficiar indirect a mitropolitului. Că aceasta este o excepție ne-o confirmă situația pentru 1459, mitropolitul fiind menționat în toate documentele acestui an, emise la Suceava.

Situații noi apar pentru anul 1460. Astfel, Theoctist nu figurează într-un document emis la 13 aprilie, la Suceava¹³. Explicația acestei absențe ar fi că în acea zi era sărbătorit Paștele, mitropolitul fiind ocupat cu oficierea serviciului religios. Totuși, el apare într-un document emis pentru Mănăstirea Bistrița, la 23 aprilie¹⁴, ziua de Sfântul Gheorghe fiind o sărbătoare importantă pentru Mitropolia suceveană. Sfârșitul acestui an aduce și o situație nouă. În documentul din 27 noiembrie, emis la Suceava, mitropolitul Theoctist lipsește din sfat¹⁵, însă apare în 5 decembrie, la Bârlad, ca martor la o judecată între două neamuri boierești¹⁶. Documentele anului 1461 sunt neconcludente: doar două la număr, emise la Suceava, la jumătatea lunii august și în care figurează numele mitropolitului¹⁷.

Situația pentru 1462 este și ea complicată. La 2 martie, din Suceava, mitropolitul se adresează regelui polon, în numele Bisericii Moldovei, văzută ca ansamblu al tuturor credincioșilor și ca un singur corp politic: „Iată eu, Theoctist, mitropolitul Moldovei, și cu boierii moldoveni, cu duhovnici și mireni, cu bogați și săraci, și cu toți sfetnicii domnului nostru, Ștefan voievod, din mila lui Dumnezeu domn al Țării Moldovei, bătrâni și tineri, și cu toată țara”¹⁸. Deși, în acest act, se făcea referire la vechiul obicei al bătrânilor voievozi ai Moldovei, nu putem să nu

¹⁰ *Ibidem*, nr. 66.

¹¹ *Ibidem*, nr. 65.

¹² *Ibidem*, nr. 70.

¹³ *Ibidem*, nr. 92.

¹⁴ *Ibidem*, nr. 93.

¹⁵ *Ibidem*, nr. 96.

¹⁶ *Ibidem*, nr. 97.

¹⁷ *Ibidem*, nr. 99, 100.

¹⁸ I. Bogdan, *Documentele lui Ștefan cel Mare*, II, București, 1913, p. 290, nr. CXXX.

remarcăm elementul de noutate. Este pentru prima dată când un mitropolit moldovean semnează jurământul de credință al țării și, spre deosebire de perioada anterioară, este prima apariție a lui Theoctist într-un document extern. Așa cum observa Alexandru I. Gonța, în locul obișnuitului act solemn de închinare, în care erau înșirați toți boierii, de această dată a fost suficient actul de jurământ dat de capul Bisericii în numele întregii țări¹⁹.

La 15 mai, mitropolitul apare într-un document emis la Bacău²⁰. Apoi, tot în acest an, între 20 august și 3 decembrie, avem mai multe documente emise la Suceava, credința mitropolitului fiind menționată doar în două. Astfel, el nu figurează în sfat la 15 septembrie²¹, dar apare la 5 octombrie²², nu însă și în 6 și 8 octombrie²³, revenind abia la 3 decembrie²⁴. Nu este exclus ca menționarea să fie datorată unei erori a pisarului, ambele documente în care figurează Theoctist fiind scrise de Isaia, în vreme ce restul sunt scrise de Toma. Pentru 1463, avem două documente ce acoperă intervalul 15 aprilie – 13 iulie, însă mitropolitul nu apare ca martor²⁵. Caracteristica principală a acestor ultimi ani ar fi absența din Suceava a mitropolitului și apariția sa tot mai frecventă în Țara de Jos. Tendința este valabilă și pentru 1464. Astfel, el lipsește din documentul emis la 28 aprilie, în Suceava²⁶, dar apare la 5 și 11 iunie la Vaslui²⁷, făcându-și apariția în cetatea de scaun abia la 13 august²⁸, cu două zile înainte de Adormirea Maicii Domnului.

Pe baza analizei acestei serii documentare se desprind câteva concluzii. Mai întâi, faptul că, în perioada 1457–1464, singurul ierarh ortodox din Moldova era mitropolitul Theoctist. Aceasta înseamnă că situația Bisericii moldovene era una destul de critică, ea aflându-se în imposibilitatea de a-și asigura succesiunea ierarhică; potrivit dreptului canonic, hirotonisirea unui episcop trebuia făcută în prezența a cel puțin doi ierarhi. Situația era, în fond, și mai gravă pentru că această succesiune nu putea fi rezolvată în felul în care se procedase la hirotonisirea lui Theoctist, ceea ce ar fi înscris momentul respectiv într-o tradiție. Și aceasta pentru că, așa cum am arătat mai sus, în 1459, Patriarhia de Peci fusese desființată și, oricum, intrase și ea sub control turcesc. Totodată, frecvențele apariției ale lui Theoctist în Țara de Jos arată faptul că acesta se împărțea între scaunul de la Suceava și cel de la Roman, purtând grija ambelor eparhii.

¹⁹ Alexandru I. Gonța, *Mitropolia...*, p. 188.

²⁰ DRH, II, nr. 104.

²¹ *Ibidem*, nr. 107.

²² *Ibidem*, nr. 110.

²³ *Ibidem*, nr. 111, 112.

²⁴ *Ibidem*, nr. 113.

²⁵ *Ibidem*, nr. 115, 117.

²⁶ *Ibidem*, nr. 119.

²⁷ *Ibidem*, nr. 120, 121.

²⁸ *Ibidem*, nr. 122.

Această situație impunea găsirea unei soluții. Or, un moment favorabil a apărut după 5 iulie 1463, data căsătoriei lui Ștefan cu Evdochia de Kiev²⁹. Această legătură matrimonială a putut media o relație cu Mitropolia de Kiev, care, la rându-i, rupsesse legătura cu Patriarhia ecumenică. Însă, numirea unui nou ierarh nu se putea face fără consultarea reprezentanților principalelor mănăstiri din Moldova, în special a celor patru mari centre monastice, în ordine ierarhică, Bistrița, Neamț, Moldovița și Probota. Un document din 12 septembrie 1464 constituie, în opinia mea, prima atestare a întrunirii soborului Bisericii moldovene. Aparent, este vorba de rezolvarea unei chestiuni administrative a Mitropoliei. „Cu voia tuturor marilor noastre mănăstiri din Moldova și cu toți călugării lor”, mitropolitul Theoctist vinde un sat al Mitropoliei lui Toader Prodan. Printre martorii acestei tranzacții apar mai multe fețe bisericești: „episcopul nostru chir Tarasie de Târgul de Jos” și egumenii Teodor de la Bistrița, Ioasaf de la Neamț, Anastasie de la Moldovița și Stahie de la Probota³⁰. Prezența acestora, la Suceava, între două mari sărbători (Sfânta Maria Mică și Înălțarea Sfintei Cruci), doar pentru a fi martori la o tranzacție funciară este neverosimilă, prin urmare actul deja menționat pare a fi efectul și nu cauza ce a determinat întrunirea soborului. Or, acest fapt mă determină să cred că acesta este momentul hirotonisirii lui Tarasie pentru Mitropolia de Roman.

Următoarea serie documentară acoperă intervalul 1465–1473. Caracteristica principală a acestei serii este ocurența în documente a mitropolitului Theoctist, alături de care, în unele situații, apare și ierarhul de la Roman. Tarasie apare doar în documentele emise la Roman și Suceava, aici mai cu seamă în lunile aprilie și septembrie. Surprinzătoare este prezența sa, la Suceava, la 11 aprilie 1465³¹, în Joia Mare, ca martor la cumpărarea unui sat pentru Mitropolia Sucevei. În rest, prezența, pentru această lună, se plasează după Paști, mai precis în intervalul dintre Paști și Înălțare. Pentru luna septembrie, prezența la Suceava se constată spre jumătatea acestei luni. Astfel, în 1466 îl întâlnim la 15 septembrie³², a doua zi după Înălțarea Crucii, cum o spune și documentul, și la 10 septembrie 1471, când Ștefan face o danie Mănăstirii Putna. Apariția sa în jurul acestei date nu este deloc întâmplătoare. Conform unei hotărâri adoptate la Sinodul al patrulea, în fiecare eparhie, anual, trebuia să se întrunească soborul: „să se adune mitropolitul, toți episcopii, cu toată eparhia lor de două ori într-un an”. Data primului sobor a fost fixată la Duminica Vameșului și Fariseului, a 33-a după Rusalii (ianuarie–februarie), iar cel de-al doilea la Înălțarea Cinstitei Cruci, la 14 septembrie, urmând ca la aceste soboare „de toate lucrurile bisericești și ale oamenilor a se întreba și îndrepta toate”³³. Așadar, aparițiile lui Tarasie la Suceava,

²⁹ *Cronicile slavo-române din sec. XV–XVI*, ed. P. P. Panaitescu, București, 1959, p. 16.

³⁰ DRH, II, nr. 123.

³¹ *Ibidem*, nr. 128.

³² *Ibidem*, nr. 141.

³³ *Pravila de la Govora*, București, 1884, col. 83.

în jurul datei de 14 septembrie, trebuie legate de participarea sa la cel de-al doilea sobor anual al Bisericii Moldovei, aspect care ar fi rămas necunoscut dacă nu ar fi existat aceste mențiuni documentare. Surprinzătoare este, însă, prezența lui Tarasie la Suceava la 14 octombrie 1473³⁴, unde asistă la o judecată asupra unei omucideri. Dar ziua de 14 octombrie, în calendarul ortodox, este dedicată Sfintei Mucenice Paraschiva, hramul purtat de biserica mitropolitană din Roman. 1473 ca și 1465 sunt doi ani importanți ai domniei lui Ștefan cel Mare, or, este foarte probabil ca prezența lui Tarasie la Suceava, în două momente în care el ar fi trebuit să se afle la Roman, să fi fost solicitată chiar de domn.

Un alt aspect care se observă este alternanța titlurilor de mitropolit și episcop în cazul lui Tarasie. Explicația oferită de Scarlat Porcescu asupra acestei titlaturi oscilante a fost că pisarii din cancelaria domnească nu stăpâneau prea bine terminologia religioasă³⁵. Altfel spus, cei din cancelaria domnească și, implicit, logofătul și domnul, erau atât de nepricepuți încât nu erau în stare să facă diferența între un episcop și un mitropolit. În mod inexplicabil, această opinie încă face carieră, fără ca cineva să se întrebe de ce această inconsecvență nu este valabilă și în cazul lui Theoctist. La o analiză atentă, se observă că cei de odinioară nu erau deloc nepricepuți și cunoșteau foarte bine diferența dintre cei doi termeni, pe care o aplicau cu scrupulozitate. Așa cum am arătat mai sus, scaunul mitropolitan de la Roman a fost înființat de Patriarhia ecumenică, în cadrul provinciei ecleziastice a Moldovlahiei, subordonat scaunului de Suceava și având doar o jurisdicție arhiepiscopală. În plan simbolic, această poziție se traducea prin dreptul ierarhului de la Roman de a purta pateriță argintată în eparhia sa, iar la Suceava cârjă simplă ca și a celorlalți episcopi. Înseamnă, așadar, că Tarasie era considerat mitropolit, atunci când se afla la Roman și simplu episcop când se afla la Suceava. Acest fapt este ilustrat și de documente. În documentele emise la Suceava, Tarasie este numit mereu episcop și menționat după mitropolitul Theoctist. Însă, atunci când domnul i se adresează lui Tarasie, el folosește formula „acestui adevărat mitropolit al nostru, chir Tarasie, de târgul Roman”³⁶. Exemplul cel mai edificator ne este oferit de un document emis la Roman, cu data de 10 august 1470, la câteva zile după sărbătoarea Schimbării la Față, zi importantă pentru orașul Roman. Este vorba de o nouă scrisoare adresată fostului logofăt Mihail, în care apare și credința mitropoliților: „credința și sufletul mitropolitului nostru de Suceava, chir Theoctist, și credința și sufletul mitropolitului domniei mele de târgul Roman, chir Tarasie”³⁷. Așadar, chiar dacă ordinea ierarhică se respectă, în eparhia sa Tarasie nu mai este episcop, ci mitropolit.

³⁴ DRH, II, nr. 195.

³⁵ Scarlat Porcescu, *Titlatura și teritoriul de jurisdicție al Mitropoliei Moldovei până la 1500*, în **TV**, III, 1993, 8–10, p. 108–110.

³⁶ DRH, II, nr. 134. Edificatoare este și însemnarea de pe verso: „chir Tarasie mitropolit”.

³⁷ *Ibidem*, nr. 169.

Trebuie să remarcăm că această situație este și cea mai potrivită din perspectiva succesiunii ierarhice. Fiind hirotonisit ca mitropolit, ierarhul de la Roman poate trece direct în scaunul de la Suceava, în caz de vacanță a acestuia, fapt în măsură să explice tradiția preeminenței ierarhului de la Roman la scaunul mitropolitan. Însă, această soluție nu elimină necesitatea apelului la ierarhia unei alte provincii ecleziastice și această situație pare să-i fi preocupat pe cei de atunci. La 2 octombrie 1468, între sărbătoarea Acoperământului Maicii Domnului și cea a sfinților Dionisie Areopagitul și Mucenicul Theoctist, este emis un document pentru Mănăstirea Putna, ce ține să ne asigure că acțiunea s-a desfășurat „înaintea mitropolitului nostru, chir Theoctist de Suceava, a episcopului nostru, chir Tarasie de târgul Roman, înaintea tuturor egumenilor noștri din mănăstirile noastre”³⁸. Însă, ca martori nu figurează decât cei doi arhieri.

Totuși, soborul Bisericii moldovene se va întruni în anul următor, cu ocazia sfințirii Mănăstirii Putna, la 3 septembrie 1469, dată asupra căreia nu mai trebuie să persiste nici un fel de dubiu. Apariția acestui nou centru monahal, care, în scurt timp, va ajunge unul dintre cele mai însemnate, a constituit un eveniment foarte important, de aceea trebuie să stăruim puțin asupra lui. Importanța sa nu constă doar în realizarea unui ansamblu de arhitectură fără egal, în Moldova, până la acea dată³⁹, ci și în apariția unui nou centru de cultură⁴⁰, fapt cu implicații serioase în cadrul procesului de acumulare culturală. În cadrul acestui proces, este antrenată și o nouă generație de călugări nemțeni, al cărei rol se evidențiază, în ceea ce Emil Turdeanu a numit foarte frumos „bifurcarea curentului de cultură”⁴¹. După știința mea, tot el a fost și primul care a atras atenția asupra unui alt aspect important: „Zidurile Putnei erau încă în lucru când Ștefan a poruncit să se pornească munca pentru înzestrarea lăcașului cu cărțile cuvenite. Datoria trebuiau s-o împlinescă pisarii de la Neamț, de unde venea primul arhimandrit, Ioasaf, și unde o veche tradiție culturală își arătase roadele”⁴². Ulterior, Ioan Ivan și Scarlat Porcescu au observat că acest Ioasaf, trecut la Putna, era de fapt chiar egumenul de la Neamț⁴³. Pomelnicul Mănăstirii Bistrița evidențiază, la rândul-i, acest transfer, ba mai mult, pe baza sa îi putem identifica pe unii dintre însoțitorii lui Ioasaf. La o dată neprecizată, un anume călugăr Martirie va înscrie în pomelnic mai multe nume ale unor călugări nemțeni, fapt indubitabil datorită adnotării marginale „Neamț”:

³⁸ *Ibidem*, nr. 155.

³⁹ Nicolae N. Pușcașu (†), Voica Maria Pușcașu, *Mormintele Putnei*, în *Ștefan cel Mare și Sfânt. Atlet al credinței creștine*, p. 20.

⁴⁰ Scarlat Porcescu, *Locul Mănăstirii Putna în viața Bisericii Ortodoxe Române*, în *Ștefan cel Mare și Sfânt. Biserica. O lecție de istorie*, p. 126–127.

⁴¹ Emil Turdeanu, *Manuscrisele slave din timpul lui Ștefan cel Mare*, în idem, *Oameni și cărți de altădată*, I, vol. îngrijit de Ștefan S. Gorovei și Maria Magdalena Székely, București, 1997, p. 51.

⁴² *Ibidem*, p. 43.

⁴³ Ioan Ivan, Scarlat Porcescu, *Mănăstirea Neamț*, Iași, 1981, p. 281.

„*Pomenește, Doamne, sufletul robilor tăi: al diaconului Ioasaf; al lui Ghenadie; al lui Calévit; al ieromonahului Manasie; Ivănalie; Metodie; Ilarion; Silvestru; Ioi; Pahomie; Iosif; ierodiacon Chiriac; ierodiacon Teodor și scriitor; Siloan; Dorothei; ieromonah Ioanichie; monah Martirie*”⁴⁴.

Același călugăr își va înscrie, peste ani, din nou numele în pomelnic, alături de apropiații săi, adnotarea marginală fiind, de data aceasta, „Putna”:

„*Pomenește, Doamne, sufletul robilor tăi: al monahului Anastasie; al ieromonahului Ioasaf; al monahului Misai; al monahului Nicon; Ioanichie ieromonah; al monahului Calistrat; ieromonah Macarie; ierodiacon Teodor; al monahului Ioi; al monahului Martire*”⁴⁵.

Observăm cu ușurință faptul că cele două liste conțin unele nume identice, nume ce aparțin călugărilor ce l-au însoțit pe Ioasaf în noua ctitorie, cea mai impunătoare dintre bisericile pe care Moldova le avea la acel moment. Dar, unii dintre acești monahi pot fi identificați și din alte surse; este vorba despre cei care au participat la înzestrarea Putnei cu primele cărți de cult. Astfel, ieromonahul Ioanichie copiază, în 1467, un *Minei* pe luna ianuarie, el oferindu-ne și o altă știre extrem de importantă: „s-a scris acest *Minei* pe luna ianuarie pentru Mănăstirea de la Putna. Și s-a scris în Mănăstirea Neamțului, cu mâna mult păcătosului așa-zis ieromonah Ioanichie, fiind pe atunci arhieru în Țara Moldovei chir Theocist, fiind egumen la Putna Ioasaf”⁴⁶. Așadar, Putna fusese pusă la începuturile sale sub ascultarea egumenului de la Neamț, așa cum se întâmplase odinioară cu Mănăstirea Bistrița, iar similitudinile nu se opresc aici. În însemnarea sa de pe *Minei* pe luna aprilie, copiat tot în 1467, diaconul Nicodim nota: „s-a scris acest *Minei* pentru Mănăstirea de la Putna, pe vremea arhimandritului chir Ioasaf, cu mâna mult păcătosului diacon Nicodim”⁴⁷. S-a observat că rangul de arhimandrit este rezervat, până în vremea lui Ștefan cel Mare, doar egumenului de la Bistrița, domnia marelui domn marcând extinderea rangului și pentru egumenul Mănăstirii Putna, în persoana celui care fusese egumenul Mănăstirii Neamț, Ioasaf⁴⁸. În opinia mea, utilizarea acestui titlu este legată de folosirea celor două biserici ca necropole domnești, fapt care îi conferă egumenului de acolo o anume preeminență.

Așadar, încă din 1467 se știa că Ioasaf va trece la Putna, el fiind însărcinat de domn cu o misiune extrem de importantă. În aceste condiții, pisarii de la Neamț

⁴⁴ *Pomelnicul Mănăstirii Bistrița*, editat de Damian P. Bogdan, București, 1941, p. 91.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Emil Turdeanu, *Manuscrisele...*, p. 40.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 41.

⁴⁸ Ioan Ivan, Scarlat Porcescu, *Mănăstirea Neamț*, p. 280, nota 1.

au lucrat într-un ritm alert, ei trebuind practic să țină pasul cu zidarii, pentru ca debutul vieții monahale la Putna să aibă loc în condiții optime. Însă, unele lucrări au ajuns în biblioteca mănăstirii la câțiva ani după sfințirea acesteia, fapt care i-a determinat pe unii cercetători să considere că ele au fost scrise aici. În această situație se află *Psaltirea*, copiată în 1470, „cu mâna păcătosului Casian”. Printr-o analiză grafologică, Emil Turdeanu a ajuns la concluzia că este vorba despre călugărul nemțean cu același nume, care copia, în 1467, *Mineiul* pe luna noiembrie. Pe baza acestui fapt, el considera că acest Casian ar fi trecut împreună cu Ioasaf la Putna, făcând parte din școala de cărturărie slavonă constituită aici. În aceeași situație se află și călugărul Chiriac, ce copiază, în 1470, *Cuvântările Sfântului Ioan Gură de Aur*, și monahul Vasile, care copiază *Leastvița* în același an⁴⁹. Însă, *Pomelnicul* Bistriței ne arată că acești trei copişti au rămas la Neamț, ei fiind pomeniți printre călugării nemțeni:

*„Pomenește, Doamne, sufletul robilor tăi: al ieromonahului Domentian; al monahului Siluan; al lui Teodor; al lui Ierothei; al lui Atanasie; al lui Siluan; al lui Teodor; al lui Palamon; al lui Casian; al lui Damian; al lui Timotei; al lui Chiriac; al lui Teofan”*⁵⁰.

Acest fapt ne arată că „bifurcarea curentului de cultură” nu a condus și la spolierea Mănăstirii Neamț de copişti săi cei mai de seamă. Chiar dacă unii dintre ei au luat drumul Putnei, cei trei copişti menționați – cărora li se adaugă ieromonahul Ghervasie, care, în 1472, copiază *Sintagma* lui Matei Vlastares⁵¹ și al cărui nume apare de asemenea în pomelnic – vor continua tradiția culturală a Neamțului. Un personaj enigmatic rămâne acel „ierodiacon Teodor și scriitor”, menționat printre călugării plecați cu Ioasaf. Datorită faptului că este menționat în aceeași formă ca și înaintașul său, Gavril Uric, ne-am fi așteptat să aibă o activitate apropiată măcar de a acestuia. Or, nu ni s-a păstrat nici un manuscris semnat de el, ceea ce nu înseamnă însă că el nu a avut o activitate importantă, atât la Neamț cât și la Putna. De asemenea, el nu poate fi identificat cu Toader Mărișescu, pentru că, în opinia mea, cei doi sunt din generații diferite.

Trecerea lui Ioasaf de la Neamț la Bistrița, confirmată și de pomelnicul bistrițean, mai este importantă și dintr-un alt punct de vedere: ea ne ajută la stabilirea datei la care a avut loc sfințirea Mănăstirii Putna. După cum se știe, istoriografia noastră a oscilat în plasarea acestui eveniment, între 3 septembrie 1469 și 3 septembrie 1470, iar recent s-a sugerat chiar anul 1471. Un document redactat în Suceava, la 28 mai 1470, are, cred, darul de a clarifica lucrurile. Și

⁴⁹ Emil Turdeanu, *Manuscrisele...*, p. 46.

⁵⁰ *Pomelnicul Mănăstirii Bistrița*, p. 89.

⁵¹ Emil Turdeanu, *Manuscrisele...*, p. 52.

aceasta pentru că el îl pomenește pe arhimandritul Putnei, Ioasaf, dar invocă și mărturia noului egumen de Neamț, Siluan⁵², ceea ce înseamnă că Ioasaf părăsise Neamțul anterior datei amintite. Așa cum am văzut, Ioasaf era numit, neoficial, arhimandrit al Putnei încă din 1467, însă instalarea oficială nu putea avea loc decât după sfințirea bisericii, tot atunci urmând să aibă loc și renunțarea la rangul de egumen al Neamțului, dată fiind distanța dintre cele două mănăstiri. Or, prezența celor doi în acest document nu înseamnă decât un singur lucru, și anume că Putna fusese sfințită anterior acestei date. În aceste condiții, trecerea lui Ioasaf de la Neamț la Putna mi se pare a fi cel mai hotărâtor argument pentru a accepta că sfințirea Putnei a avut loc la 3 septembrie 1469, iar faptul că, în acest an, ziua Sfântului Theoctist a căzut duminică, constituie un argument suplimentar în favoarea acestei date.

O nouă întrunire a soborului Bisericii moldovene are loc și în anul următor, prezența la Suceava a egumenilor celor mai importante mănăstiri și a „tuturor egumenilor noștri din toate mănăstirile noastre” cum ne informează un document, fiind atestată pentru intervalul 28 mai – 5 iunie 1470⁵³. Este posibil ca aceștia să fi rămas la Suceava până după sărbătoarea Sfântului Ioan cel Nou (13–14 iunie, în acest an); în orice caz, prezența ambilor mitropoliți poate fi constatată până la 18 iulie⁵⁴.

Nu știm ce s-a discutat cu ocazia acestor întâlniri, însă, la 25 aprilie 1472, apare în documente un nou martor: Ioanichie, episcop de Rădăuți⁵⁵. Această apariție neașteptată i-a determinat pe unii dintre istorici să considere că Episcopia de Rădăuți ar fi fost înființată în vremea lui Ștefan cel Mare. Consider că această opinie trebuie definitiv abandonată. Când fac această afirmație nu mă bazez doar pe menționarea acestei structuri ecleziastice în vremea lui Alexandru cel Bun, fapt confirmat și de documentele lui Ștefan cel Mare, ci, mai cu seamă, pe aspecte ce țin de dreptul canonic. Dacă cei care s-au ocupat de această problemă ar fi comparat acest fapt cu înființarea Episcopiei de Huși, în vremea Movileștilor, ar fi observat că acest lucru s-a făcut cu acordul unui patriarh ecumenic⁵⁶. Or, obținerea unui asemenea acord la 1472 era mai dificilă. De aceea, cred că începuturile Episcopiei de Rădăuți trebuie căutate între primele măsuri legate de organizarea ecleziastică a Moldovei. Cum în actele patriarhale, din perioada conflictului, sunt menționați doi episcopi, Iosif și Meletie, mă îndoiesc că cineva poate considera că

⁵² DRH, II, nr. 166.

⁵³ *Ibidem*, nr. 166, 167.

⁵⁴ *Ibidem*, nr. 168.

⁵⁵ *Ibidem*, nr. 184.

⁵⁶ Înființarea Episcopiei de Huși s-a făcut cu acordul patriarhului ecumenic, Meletie Pigas, așa cum reiese din scrisoarea acestuia către Ieremia Movilă: „mă bucur că s-a hirotonit și un alt episcop, așa cum voiam eu”. Acest aspect a fost observat de episcopul Melchisedec: „eu înțeleg că se face aici aluzie la episcopul și Episcopia de Huși înființată cu câțiva ani mai înainte” (Melchisedec, *Chronica Romanului și a Episcopiei de Roman*, I, București, 1874, p. 96).

cei doi împărțeau același scaun episcopal. Lipsa unui titular, pe parcursul perioadei bizantine, a cufundat în uitare acest scaun bisericesc, însă numirea unui titular, la 1472, a reprezentat soluția salvatoare pentru Biserica Moldovei. Formula cu trei ierarhi oferea posibilitatea de reglementare a succesiunii, fără a mai fi necesară prezența unui ierarh aparținând unei alte Biserici. Ulterior, ca o măsură suplimentară de precauție, în această schemă a fost integrat și episcopul de Vad⁵⁷. În acest mod, s-a creat tradiția succesorală pe care o vedem funcționând atât de bine la 1558⁵⁸, atunci când, prin moartea episcopilor Macarie și Gheorghe, scaunele de la Roman și Rădăuți au rămas vacante.

Așadar, putem conchide că acest moment a marcat încheierea procesului de organizare ecleziastică a Moldovei, la capătul căruia se va forma o tradiție succesorală în conformitate cu autocefalia *de facto*, obținută după 1453, tradiție pe care moldovenii o vor apăra în secolele următoare cu cerbicie. „Iară acuma nici ohrideanilor se pleacă, nice țarigrădeanului și nu știm de unde au luat atâta putere”⁵⁹, scria, la jumătatea veacului XVII, Daniil Panoneanul. Însă, potrivit Pravilei, „unde nu e lege scrisă, acolo trebuie să păzim obiceiul locului”⁶⁰, fapt de care va trebui să țină seama și Patriarhia de la Constantinopol, după reluarea legăturilor cu Biserica Moldovei. La două decenii de la alungarea lui Ioachim, Biserica Moldovei își definitivă organizarea, iar legitimitatea sa nu mai putea fi contestată de nimeni. În aceste condiții, prezența ierarhilor în fruntea sfatului domnesc nu mai era necesară. La 14 octombrie 1473, mitropolitul și cei doi episcopi apar menționați pentru ultima dată⁶¹. De acum înainte, menționarea ierarhilor în documente va fi strict legată de problemele „Bisericii noastre mame”, vorba unui document din 1479⁶². Aceasta este, de altfel, caracteristica principală a seriei de documente ce acoperă intervalul 1474–1504.

Recent, Alexandru Simon a dat o altă explicație acestui moment. Pentru domnia sa, dispariția mitropolitului din sfat după 1473 este legată de un conflict izbucnit între Ștefan și Theoctist, generat de apropierea domnului de papalitate,

⁵⁷ Alexandru Găină, *Legăturile bisericești și culturale între Transilvania și Moldova pe timpul lui Ștefan cel Mare*, în *Ștefan cel Mare și Sfânt. Biserica. O lecție de istorie*, p. 189–190.

⁵⁸ „În anul 7066 (1558), în zilele drept credinciosului Io Alexandru voievod, cu grația lui Dumnezeu domn al Țării Moldovei, și în acea vreme au răposat în țara noastră a Moldovei doi episcopi, episcopul Gheorghe din de Dumnezeu așezatul scaun al Rădăuțiului și al doilea episcop Macarie din părțile de jos, din târgul Roman și atunci drept credinciosul și de Dumnezeu așezatul și cu fapta bună înfrumusețatul Io Alexandru voievod a făcut cu a lui bună înțelepciune sobor, a ales patru episcopi și (ei) au așezat doi episcopi, unul, chir Athanasie a Romanului, și al doilea la Mitropolia Rădăuțiului, chir Eftimie” (Dimitrie Dan, *Cronica Episcopiei de Rădăuți*, Viena, 1912, p. 212).

⁵⁹ *Îndreptarea legii*, p. 365.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 75.

⁶¹ DRH, II, nr. 195.

⁶² *Ibidem*, nr. 221. Termenul se referă la biserica mitropolitană din Suceava, însă am preluat formula și o folosesc aici cu sens de structură ecleziastică.

Ștefan cel Mare pregătindu-se chiar și de un pelerinaj la Roma⁶³. Spre o opinie similară pare să se îndrepte și Dan Ioan Mureșan, după cum reiese din finalul studiului dedicat întronării lui Theoctist⁶⁴. Nu știu în ce măsură este vorba de o influență reciprocă în susținerea unei asemenea opinii, pot doar constata, în ambele cazuri, superficialitatea și predilecția pentru dihotomii simpliste.

De fapt, ceea ce se întâmplă în 1473 reprezintă exact contrariul. În acest an, Biserica îl recuperează și pe ultimul dintre „episcopii” săi, este vorba de cel însărcinat cu problemele exterioare ale Bisericii. La 17 iunie, în *Tetraevanghelul* de la Humor, domnul apare ca „binecinstitorul și de Hristos iubitorul țar, Io Ștefan voievod, domn al Țării Moldovlahiei”⁶⁵. Nu intenționez să intru într-o polemică inutilă cu Constantin Rezachevici, care afirmă că titlul de „țar”, deși provine din slavona bisericească, nu are conotații creștine, de vreme ce este atribuit și sultanului⁶⁶; de aceea, îmi voi concentra atenția asupra ultimei părți a acestei titulaturi. Termenul de „Moldovlahia” face referire directă la provincia ecleziastică având acest nume încă din vremea lui Alexandru cel Bun, ceea ce mă determină să afirm că semnificația termenului de „țar” trebuie căutată în cadrul Bisericii. Nu întâmplător, tot de aici începe și seria țarilor moldoveni, ceea ce arată că apariția și folosirea acestui titlu trebuie legată de evoluția organizării ecleziastice. Din punctul meu de vedere, folosirea sa marchează afirmarea autocefaliei Bisericii Moldovei. În plan simbolic, rolul patriarhului a fost preluat de mitropolit, iar cel al basileului de „țar”. Ocupându-mă recent de impactul pe care îl are modelul constantinian asupra imaginarului epocii lui Ștefan cel Mare, am atras atenția asupra faptului că adaptarea și punerea în practică a unor elemente ce țin de acest model au ca moment de debut tocmai anul 1473⁶⁷. Acum, încep să înțeleg și de ce. Este vorba despre distribuirea rolurilor după tiparul societății creștine ideale. Declanșarea războiului la 8 noiembrie 1473, în ziua Sfinților Mihail și Gavril, prin împărțirea de steaguri la Milcov⁶⁸, impunea o delimitare clară a pozițiilor. Biserica preia doar rolul de călăuză spirituală, iar domnului îi revine ducerea la îndeplinire a misiunii creștine. Or, marile „liturghii civile” de după 1473, organizate pentru a sărbători succesele militare împotriva păgânilor prin întâmpinarea și aclamarea „țarului” victorios⁶⁹, vin să confirme tocmai această idee.

⁶³ Alexandru Simon, *The Use of the „Gate of Christendom”. Hungary’s Mathias Corvinus and Moldavia’s Stephen the Great. Politics in the late 1400’s*, în *Quaderni della Casa Romana di Venezia*, no. 3/2004, îngrijit de Ioan-Aurel Pop și Cristian Luca, București, 2004, p. 214 și 209.

⁶⁴ Dan Ioan Mureșan, *De l’intronisation...*, p. 374.

⁶⁵ Emil Turdeanu, *Manuscrisele...*, p. 51.

⁶⁶ C. Rezachevici, *Neamul doamnei Evdochia de Kiev, în legătură cu descoperirea pietrei sale de mormânt la Suceava, în Ștefan cel Mare și Sfânt. Atlet al credinței creștine*, p. 120.

⁶⁷ Liviu Pilat, *Modelul constantinian și imaginarul epocii lui Ștefan cel Mare, în Ștefan cel Mare și Sfânt. Atlet al credinței creștine*, p. 434–435.

⁶⁸ *Cronicle slavo-române*, p. 17.

⁶⁹ Liviu Pilat, *Modelul constantinian...*, p. 437.

Definitivarea organizării ecleziastice, însemnând afirmarea autocefaliei, va avea consecințe importante, mergând chiar până spre timpurile moderne. Chiar și după reluarea legăturilor cu Patriarhia ecumenică, ce are loc pe fundalul accentuării dependenței față de Imperiul Otoman⁷⁰, Biserica Moldovei își va păstra o largă autonomie. În prima fază, a fost vorba de un refuz categoric. De pe la începutul secolului XVI, în beratele pe care sultanii le acordă patriarhilor ecumenici începe să figureze și numele Moldovei⁷¹. Însă, în vremea lui Bogdan al III-lea, atunci când un patriarh grec se hotărăște să viziteze provincia ecleziastică, pe care el o credea ca aflându-se în subordinea sa, se va confrunta cu o surpriză de proporții:

„Ioachim a ocupat din nou scaunul patriarhal și nu după mult timp s-a dus în Moldovlahia, la domnul Moldovei, însă acesta nici n-a vrut să-l vadă. Patriarhul a trecut în Țara Românească, la Târgoviște, dar a murit acolo de supărare și trecere cu vederea”⁷².

Chiar dacă sub presiunea crescândă a otomanilor aceste relații se vor normaliza, la sfârșitul secolului XVI, mitropolitul Gheorghe Movilă putea afirma că nu recunoaște ca superior pe patriarhul din Constantinopol și nici pe alt patriarh din Orient, iar, la începutul veacului XVIII, Dimitrie Cantemir consemna faptul că mitropolitul Moldovei are un anumit rang, pe care alții nu îl au⁷³.

Consecințele acestei situații se văd foarte bine și în plan politic. Fără a se ridica la înălțimea faptelor înaintașului lor, urmașii lui Ștefan cel Mare își vor asuma aceeași misiune. Din scrierile cronicarilor veacului XVI reiese o identificare a Bisericii cu Statul, conformă concepției ortodoxe⁷⁴, Moldova și Moldovlahia suprapunându-se. Aceasta înseamnă, în plan teoretic, realizarea unei Biserici–Stat, prin intermediul „episcopului” din exterior, brațul secular al Bisericii. Concepția ortodoxă privind raportul dintre Stat și Biserică a fost edificată pe baza unității indestructibile a trei elemente principale: împăratul, patriarhul ecumenic și capitala. În termenii acestei ideologii, imperiul este unic și sacru, el reprezentând „regatul lui Dumnezeu pe pământ”, suveranul său fiind alesul lui Dumnezeu. Această concepție va fi contestată, în secolul XIV, în mediile isihaste slavone, mai ales de către școala patriarhului Eftimie de Târnovo, a cărui operă va pătrunde destul de repede și în Moldova⁷⁵. Noua concepție, care, în mare măsură, este o replică a Bisericilor „naționale”⁷⁶, exprimă egalitatea dintre basileu și ceilalți suverani

⁷⁰ Nestor Vornicescu, *Legăturile Patriarhiei de Constantinopol cu Biserica românească în veacul al XVI-lea*, în **MO**, X, 1958, 3–4, p. 197.

⁷¹ Dan Ioan Mureșan, *De l'intronisation...*, p. 372–373.

⁷² **FHDR**, IV, p. 547.

⁷³ Cf. Ștefan S. Gorovei, *Un episod din „recuperarea” Bizanțului: prima „operă” a spătarului Nicolae „Milescu”*, în **AIPIA**, XXII/2, 1985, p. 442.

⁷⁴ John Meyendorff, *Teologia bizantină*, trad. Al. I. Stan, București, 1996, p. 288.

⁷⁵ Emil Turdeanu, *La littérature bulgare du XIV^e siècle et sa diffusion dans les Pays Roumaines*, Paris, 1947, p. 135–139.

⁷⁶ John Meyendorff, *Teologia bizantină*, p. 290.

ortodocși, refuzându-i-se acestuia rolul de mediator între Dumnezeu și creștini, prin afirmarea originii divine a puterii țarilor bulgari și sârbi. De asemenea, orașului Târnovo îi este atribuită poziția de „nou Constantinopol” sau „nouă Romă”⁷⁷.

În condițiile în care, la două decenii după destrămarea „Commonwealth”-ului bizantin, Biserica Moldovei își afirmă autocefalia, este interesant de văzut în ce măsură cele trei elemente sunt prezente în mărturiile vremii. Nu știu să existe asemenea asocieri directe în ceea ce privește capitala Moldovei. Există doar o singură referire la orașul „Roma veche”, în care cei doi frați, Roman și Vlahata, fugiți de „prigoana ereticilor”, au întemeiat orașul „Roman”⁷⁸. Totuși, există anumite accente referitoare la o valorizare a capitalei țării. Astfel, Macarie vorbește de încoronarea domnului în „cetatea cea preaslăvită a Sucevii”⁷⁹. Însă, o însemnare de pe un *Liturghier* copiat „din porunca și cu darul preasfințitului mitropolit al orașului păzit de Dumnezeu, Suceava, și al întregii Moldovlahii”⁸⁰ este mult mai explicită: protecția divină era atributul Constantinopolului, locul în care se exercita puterea divină a împăratului, iar sanctitatea Statului și a Bisericii determina natura excepțională a romeilor, „poporul ales al lui Dumnezeu”⁸¹.

Un alt element de noutate, caracteristic cronicarilor veacului XVI, este denumirea domniei prin *țarstva*, sau chiar *țarstva Moldovlahii*⁸², termen ce face referire la noile atribuții „episcopale” ale domnului Moldovei, cel care convoacă soborul Bisericii și îi numește pe ierarhi. Apropierea tot mai evidentă a domnului Moldovei de sfera sacerdoțiului este confirmată și de alte aspecte. Atunci când îl numește pe proaspătul domn Ștefan Rareș „stăpân”, Macarie nu folosește termenul *gospodarî*, ci pe cel de *vladiki*⁸³, evidențiind dimensiunea sacerdotală a monarhului moldovean. Aceasta pentru că domnul este „milostiv și iubitor de monahi și hrănea pe cei săraci”⁸⁴ sau „bun și iubitor de Dumnezeu și mângâia pe toți și dăruia bisericilor și se purta foarte creștinește, dădea mare cinste arhierieilor și preoților și călugărilor, cum se cuvine să facă un domn binecinstitor”⁸⁵. Astfel, domnul Moldovei devine însărcinat să ducă la îndeplinire misiunea creștină, el este ocrotitorul Bisericii, apărătorul ortodoxiei, atâta vreme cât respectă bazele „constituționalismului”: „așezămintele Sfintelor Biserici ale lui Dumnezeu și legile domnești”⁸⁶. Datorită acestui fapt, spre deosebire de perioada anterioară, urcarea pe

⁷⁷ Ilka Petkova, *Gregoire Camblac: l'idée de l'unité orthodoxe*, în **EB**, 1996, 3–4, p. 105–111.

⁷⁸ *Cronicile slavo-române*, p. 158.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 92.

⁸⁰ Emil Turdeanu, *Oameni și cărți...*, p. 274.

⁸¹ Ilka Petkova, *Gregoire Camblac...*, p. 105.

⁸² *Cronicile slavo-române*, p. 114.

⁸³ *Ibidem*, p. 90.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 121.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 103.

tron a unui nou domn seamănă mai degrabă cu alegerea unui mitropolit. Ea se face „după sfatul episcopilor și al întregului sfat”, printr-o largă participare a poporului, clerului și dregătorilor⁸⁷, sau, în cazul lui Petru Rareș, „după revelația de la Dumnezeu”⁸⁸.

În aceste condiții, Biserica intervine printr-un act care îl apropie și mai mult pe domn de sfera sacerdoțiului. Cronicile secolului ne vorbesc, pentru prima dată, de ungerea domnului. Radu G. Păun, mergând pe urma observațiilor făcute de Gilbert Dagron, observa că oncțiunea apare în momentul existenței unei anumite „crize de legitimitate” și atunci când Biserica acceptă să joace rolul de intercesor între suveran și divinitate⁸⁹. Într-adevăr, așa cum reiese din cronică lui Macarie, Ștefăniță a fost primul domn care a beneficiat de acest ritual, „fiind acesta atunci de nouă ani și a primit binecuvântarea ungerii cu mâna preasfințitului mitropolit chir Theoctist în cetatea cea preaslăvită a Sucevii”⁹⁰. Mitropolitul Theoctist al II-lea a conferit, prin actul ungerii, legitimitate și protecție sacră copilului de nouă ani, urcat pe tron – caz unic în istoria Moldovei până la acel moment –, și tot el pare să fi jucat rolul hotărâtor și în înscăunarea lui Petru Rareș. Spre o asemenea idee trimit și cuvintele episcopului Macarie, referitoare la personalitatea mitropolitului: „a adormit întru Domnul, la adânci bătrânețe, cel care ungea pe domni și învățătorul Moldovei, mitropolitul chir Theoctist”⁹¹. Mă întreb ce sens ar mai fi avut o asemenea mențiune, dacă toți mitropoliții Moldovei, începând cu Iosif I, i-ar fi uns pe domni ? Este evident că Macarie nu-și putea elogia dascălul înșirând banalități, iar faptul că acesta introdusese anumite „inovații” este confirmat și de un alt pasaj: „Era bărbat învățat ca nimeni altul, cele vechi și cele noi le-a învățat până la capăt și a îndeplinit multe înainte de plecarea lui către Dumnezeu”⁹². Dar, mai există un element care pledează în favoarea introducerii oncțiunii domnului de către Theoctist al II-lea. Așa cum s-a observat, nu putem vorbi de ungerea efectivă, care să asigure transmiterea grației divine, fără a avea fundamentul liturgic al acestui ritual⁹³. Or, cel mai vechi manuscris păstrat, ce cuprinde ritualul de încoronare, a fost copiat în 1532, la Mănăstirea Zografu, din porunca mitropolitului Theofan⁹⁴. De vreme ce a dat o asemenea dispoziție, este limpede că mitropolitul

⁸⁷ *Ibidem*, p. 103, 105.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 95.

⁸⁹ Radu G. Păun, *Les fondements liturgiques du „constitutionnalisme” roumain entre la Seconde et la Troisième Rome (XVI^e – XVIII^e siècles). Premières résultats*, în **RRH**, XXXVII, 1998, nr. 3–4, p. 188.

⁹⁰ *Cronicile slavo-române*, p. 92.

⁹¹ *Ibidem*, p. 95.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ Radu G. Păun, *Les fondements...*, p. 181.

⁹⁴ Ivan Biliarsky, *Le rite de couronnement des tsars dans les pays slaves et promotion d'autres axiai*, în „Orientalia Christiana Periodica”, LIX, 1993, p. 91–139. Vezi și Emil Turdeanu, *Oameni și cărți...*, p. 271–276. Traducerea românească a textului la Radu G. Păun, *Si Deus nobiscum*,

cunoștea funcționalitatea unei asemenea scrieri și că avea deja cunoștință de ea. Faptul denotă interesul tot mai evident pentru actul ungerii ca sursă de legitimare a puterii, fapt vizibil și în relatările cronicarilor. După Ștefăniță, toți domnii considerați legitimi apar ca unși, în vreme ce, în cazul uzurpatorilor, nu se pomenește niciodată acest lucru.

Însă, până a ajunge aici, Biserica Moldovei a parcurs un lung proces de acumulare culturală, ale cărei roade încep să se vadă tot mai clar în prima jumătate a secolului XVI. De la textele scrise și copiate, unele dintre ele cu un caracter polemic, și până la „Cele șapte sinoade ecumenice”, pictate în pronaosul bisericilor, se observă capacitatea ei de a-și sublinia identitatea și de a-și preciza poziția în raport cu celelalte confesiuni. Or, nu întâmplător, tot în această perioadă, apare, în frescele reprezentând Judecata de Apoi, grupul ereticilor, în contextul unor măsuri ale domniei îndreptate împotriva altor confesiuni⁹⁵.

quis contra nos ? Mihnea III: note de teologie politică, în Național și universal în istoria românilor. Studii oferite prof. dr. Șerban Papacostea cu ocazia împlinirii a 70 de ani, București, 1998, p. 73–76.

⁹⁵ Andrei Pippidi, *Religion et politique dans les Pays Roumaines, în Idées politiques et mentalités entre l’Orient et l’Occident. Pologne et Pays Roumaines au Moyen Âge et à l’Époque Moderne*, red. Ianusz Zarhowski, Varșovia, 2000, p. 35.