

VASILE ALEXANDRU BARBOLOVICI

Născut în 20 martie 1968, în sat Chilioara (jud. Sălaj). Preot greco-catolic (din 1997), doctor în teologie, cu specializare în studii ecumenice, al Universității Pontificale Antonianum din Roma, cu teza „Storia ed ecclesiologia delle unioni” (16 iunie 2017), publicată sub titlul *Il concilio di Ferrara-Firenze (1438-1439): Storia ed ecclesiologia delle Unioni* (Bologna, 2018, 320 p.). Între 2002 și 2005, preot-paroh pentru românii uniți din Patriarhatul Veneției; între 2005 și 2015, protopop pentru românii uniți din regiunea Triveneto (Italia); din 2015, singel (vicar foraneu) pentru românii uniți din Italia de Nord.

VASILE ALEXANDRU BARBOLOVICI

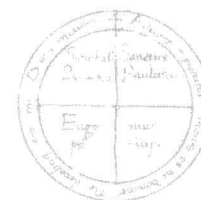
Conciliul de la Ferrara-Florența (1438-1439)

Istoria și eclesiologia unirilor

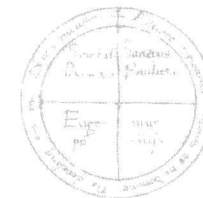
Cuvinte-înainte de LIVIU PETRU ZĂPĂRȚAN și VIRGIL BERCEA

Studiu introductiv de CESARE ALZATI

Traducere din limba italiană de MONICA OMILESCU



ACADEMIA ROMÂNĂ
Centrul de Studii Transilvane
Cluj-Napoca, 2019



CUPRINS

Cuvânt-înainte de LIVIU PETRU ZĂPĂRȚAN • ix

Cuvânt-înainte de VIRGIL BERCEA • xvii

Studiu introductiv de CESARE ALZATI • xix

Sigle și abrevieri • 2

Premisă • 3

Introducere • 9

CAPITOLUL 1.

EUROPA DE EST ÎNTRE ROMA ȘI BIZANȚ

PÂNĂ LA CONCILIUL DE LA FERRARA-FLORENȚA (1438-1439) • 25

1. Episcopia de Cenad (1030) • 27

2. Cruciada a IV-a (1202-1204) și urmările sale • 28

3. Conciliul al IV-lea de la Lateran (1215):

premise și urmări pentru români • 36

4. Conciliul al II-lea de la Lyon (1274) • 38

5. Latini și greci în Ungaria secolului al XIV-lea • 44

6. Uniri și convertiri ale românilor după 1366 • 49

7. Situația celor două biserici în Ungaria (până la 1439) • 53

CAPITOLUL 2.

UNIREA FLORENTINĂ DE LA 1439 ȘI URMĂRILE SALE PRINTRE ROMÂNI • 57

1. Premisele unirii de la 1439 în Ungaria • 59

2. Conciliul de la Ferrara-Florența și unirea celor două biserici creștine • 62

3. Unirea de la 1439 și românii din Valahia și Moldova • 69

4. Urmările Conciliului de la Ferrara-Florența pentru românii din Transilvania și Ungaria • 73

CAPITOLUL 3.

DIFERITELE UNIRI ȘI MOTIVAȚIILE LOR • 89

1. Actul unirii de la Brest (1595) • 91

2. Unirea rutenilor (Brest, 1595) și românii • 95

3. Situația ortodocșilor din Ungaria Superioară și noile încercări de unire din primele două treimi ale secolului al XVII-lea • 101

4. Unirea românilor din Părțile Vestice ale Transilvaniei (Partium) • 109

5. Unirea religioasă a românilor din Transilvania (1697-1701) și semnificațiile sale • 112

CAPITOLUL 4.

CONCILIUL DE LA FLORENȚA ȘI ECLEZIOLOGIA SA • 129

1. Preliminarii, motivații, context • 132
2. Decretul unirii și cele patru puncte • 136
3. Scurt bilanț doctrinal al decretului de unire • 147
4. Unirile și motivațiile lor • 154
5. Ecleziologia Conciliului Vatican II • 156
6. Documentul de la Balamand • 159
7. Unirea de la Brest • 163
8. Identitatea bisericilor ortodoxe unite cu Roma din Europa Centrală • 164

CAPITOLUL 5.

UNIRILE, ÎNTRE DIFICULTĂȚI ȘI REZISTENȚE • 167

1. Primele tentative de unire între popoarele slave din Est • 172
2. Preambulul unirii de la Brest • 173
3. Unirea de la Brest și conținutul său • 178
4. Unirea de la Ujgorod • 199
5. Unirea românilor din Transilvania • 201

CAPITOLUL 6.

FUNDAMENTUL UNIRILOR. TENDINȚA SPRE UNITATE • 207

1. Cazul dublei apartenențe • 210
2. Aspirația spre unitatea vizibilă a bisericii • 219

CAPITOLUL 7.

CONCILIUL VATICAN II ȘI ORIENTUL CATOLIC • 225

1. Schemele pentru conciliu. Comisia pentru bisericile orientale și faza pregătitoare • 228
2. Schema *De Ecclesiae unitate*: dezbaterile în prima sesiune a conciliului (26 noiembrie – 1 decembrie 1962) • 238
3. O nouă schemă: redactarea și dezbaterile decretului despre bisericile orientale • 243
4. Decretul *Orientalium Ecclesiarum*. Promulgarea decretului privind bisericile orientale (21 noiembrie 1964) • 249

Concluzii • 253

Bibliografie • 271

CUVÂNT-ÎNAINTE

FĂRĂ A intra în „vintrele istoriei”, după expresia lui Jean d’Ormesson, se poate spune că tema unității creștine a preocupat de-a lungul secolelor nu numai gânditori de profunzime, ci și autoritățile ecleziastice, pentru că ea se referă nu numai la un nex problematic doctrinar, ci și la manifestările bisericești, cu puternice consecințe în planul relațiilor sociale și politice. Este adevărat că încă din primele secole ale creștinismului a fost remarcată existența unor deosebiri între cultivarea lui în Estul Imperiului Roman și în Occident. Primele secole de existență a creștinismului au stat sub semnul a două cerințe pe care el trebuia să le soluționeze: una legată de construcția unitară a nucleului dogmatic și alta de realizarea cultului, între ele fiind o strânsă legătură, care a stat sub semnul istoricității și al contextului cultural în care s-au manifestat.

Lumea Imperiului Roman era (când s-a născut iudeo-creștinismul, ca o credință monoteistă a celor ce îl urmează pe Christos), în ciuda organizării instituționale, de o mare diversitate etnico-socială și culturală, care nu putea să nu-și pună amprenta asupra structurării dogmatice și mai ales asupra formelor de realizare a cultului. Creștinismul, din primele momente ale manifestării sale, avea de cumpănit între o exprimare unitară și o diversitate deosebită a comunităților umane care îl împărtășeau, care, la rândul lor, încercau să-l amprenteze cu specificul lor.

Aspirând la exprimarea unei universalități a condiției umane în fața Ziditorului, creștinismul avea de soluționat tema elaborării interioare, cu coerență, cu mesaj clar, cu o structurare a cultului care să reflecte un principiu unic în cer și pe pământ. De aici efortul unor mari înțelepți ai primelor secole de creștinism de a contribui la fondarea dogmei și apoi la păstrarea unității ei în promovarea la o scară cât mai largă.

Res creștinismului roman de cel răsăritean și prin evoluția magisteriului de la Conciliul Lateran IV (1215), al doilea Conciliu de la Lyon (1274) și ajungând la Conciliul de la Ferrara-Florența (1438-1439), care ne oferă modelul reconcilierii punctelor de divergență dogmatică pe care îl vom regăsi în toate scrierile greco-catolice de mai târziu. Eforturile omenești au fost încununate de „succes” prin „unirile” de la Brest (1595), de la Ujgorod (1646) sau de la Alba Iulia (1700). Vedem deci că fiecare Biserică *sui iuris* și-a adus propria contribuție la dezvoltarea literaturii teologice autohtone și la dezvoltarea ecleziologiei prin prisma propriei experiențe istorice, a propriei spiritualități și vieți liturgice, a patrimoniului teologic și canonic-disciplinar în care sunt exprimate adevărurile de credință și realitatea unității Bisericii din primul Mileniu.

Salutăm această nouă contribuție pe care părintele Vasile Alexandru Barbolovici o aduce în domeniul cercetării istoriei unirilor și a evoluției dogmelor bisericești, dorindu-ne ca toate studiile de specialitate să se bucure de o receptare critică adecvată și să devină un pas în afirmarea unității.

Pornind de la reconcilierea în materie de divergențe dogmatice, vom putea ajunge la dorința Mântuitorului „ca toți să fie una”, atât prin iubirea frățască dintre creștinii tuturor Bisericilor, cât mai ales prin reunirea tuturor într-un singur glas, după cuvintele Sfintei Liturghii: „Cel ce ne-ai dăruit aceste rugăciuni de obște și de unire, Cel ce și la doi, și la trei care se unesc în Numele Tău le-ai făgăduit să le împlinești cererile, Însuși împlinește și acum cererile de folos ale servilor Tăi, dându-ne în acest veac de acum cunoștința adevărului Tău și în cel ce va veni viața veșnică!”

Felicitări autorului, bunul Dumnezeu să ne ajute pe acest drum al căutării și al găsirii unității creștinilor!

Oradea, 24 octombrie 2017

† VIRGIL BERCEA

УНИО/УНІЯ

ÎNTR-UN CONTEXT precum cel actual, în care cultura istorică, cu riguroasa ei metodă critică, trăiește o evidentă criză, fiind înlocuită prin recurgerea la ideologie și la locurile comune, a vorbi despre uniri nu este deloc ușor, mai ales când există o evaluare omogenă preconstituită a acestora, care anulează particularitățile lor individuale și neglijează dinamica lor specifice.

Această mentalitate este deja evidentă în legătură cu Conciliul de la Florența, încapsulat în stereotip, pe care îl configurează ca pe o cedare a grecilor (presați de pericolul otoman) în fața latinilor (puternici și cinici). În realitate, o analiză serioasă și directă a surselor ne prezintă o imagine foarte diferită, cu anumite aspecte antitetice. În acest sens, nu pare lipsit de sens faptul că, la începutul secolului al XVI-lea, proiectul roman de tipărire a Actelor sinodale s-a ciocnit de indisponibilitatea¹ lor. Această

1. Cf. V. Peri, *Ricerche sull'editio princeps degli Atti greci del Concilio di Firenze*, Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1975 (Studi e Testi, 275), 3 sq. În realitate, cele ce uneori sunt definite *Atti Latini* se dovedesc a fi o înregistrare a protonotarului pontifical Andrea da Santa Croce, despre care nu știm dacă a fost (sau nu) finalizată la redactarea textului protocolar al Actelor: această sarcină a fost încredințată la trei notari. Cât despre cele care în mod obișnuit sunt numite *Atti Greci (Praktiká)*, ele sunt, pe de o parte, reluarea procesului-verbal oficial al reuniunilor, elaborat de cei trei notari greci, completat de povestirea evenimentelor de la sosirea grecilor la Veneția și până la plecarea lor din Florența (operă a unui mitropolit, participant la conciliu), la care se adaugă o scurtă introducere și câteva alte documente. Comparatia reciprocă evidențiază, de asemenea, o mare acuratețe a celor două texte, care, de altfel, oferă o documentație importantă și autoritară, dar nu reprezintă Actele sinodale: cf. J. Gill, *The Council of Florence*, London-New York: Cambridge University Press, 1959, p. VIII-XV. Referindu-ne la documentația sinodală referitoare la Conciliul de la Florența, este interesant de observat că, în Anglia, Henric al VIII-lea avea să spună, cu referire la reforma sa ecleziastică ce a culminat în „Actul de supremație” din 1534, că ochii

dispariție este în sine un indiciu ce nu poate fi trecut cu vederea al desti-
nului istoriografic al acestui eveniment, grandios din punct de vedere
obiectiv, după cum indică marea lucrare intelectuală care îl însoțește² și

lui au fost deschiși de refuzul și opunerea grecilor la supremația romană în cadrul
Conciliului de la Florența: cf. H. Chadwick, „La continuità della Chiesa in Inghilterra
e l'Atto di Supremazia del 1534”, in *Langlicanesimo: Dalla Chiesa d'Inghilterra alla
Comunione Anglicana*, ed. C. Alzati, prefată de L. Prosdoci, Genova: Marietti, 1992,
p. 51, cu trimitere la *A Necessary Doctrine and Erudition for Any Christian Man: Set
forth by the King's Majesty of England, &c. The King's Book, 1543, Formularies of Faith
put forth by Authority during the Reign of Henry VIII*, ed. Ch. Lloyd, Oxford: Clarendon
Press, 1825 (1856²), p. 285. În realitate, la Florența, în imediată apropiere a încheierii
conciliului, împăratul Ioan al VIII-lea și-a exprimat decizia de a abandona orașul
împreună cu toți grecii dacă formulările legate de autoritatea papalității romane nu ar
fi fost modificate în decretul de unire, care – în redactarea finală, în urma celui
contrast puternic – este argumentat cu referire nu „la Sfintele Scripturi [mai precis tex-
tele Evangheliei bine-cunoscute] și cuvintele sfinților [adică exegeza acelor versete,
elaborată de tradiția romană și interpretii ei]”, ci cu referire la „ceea ce este conținut
în Actele conciliilor ecumenice și în canoanele sacre [adică, același fundament susținut
de autoritatea celorlalți patriarhi și de toate prerogativele lor]”: „quemadmodum etiam
in gestis ymcenicorum conciliorum et in sacris canonibus continetur /// καθ' ὃν τρόπον
καὶ ἐν τοῖς πρακτικοῖς τῶν οἰκουμένων συνόδων καὶ τοῖς ἱεροῖς κανόσι διαλαμβάνεται
/// како же есть установленіе на вселенскихъ зборехъ и сватыхъ правнахъ”: *Conciliorum
Oecumenicorum Generaliumque Decreta*, 2/2, ed. F. Lauritzen, N. H. Minnich, J. Stieber, H.
Suermann și J. Uhlich, Turnhout: Brepols, 2013 (Corpus Christianorum. COGD, 2/2), p.
1233; *Acta Slavica concilii Florentini*, ed. J. Krajcar, Roma: Pontificium Institutum Orientalium
Studiorum, 1976 (Concilium Florentinum, 11), p. 132. Cu privire la complexa dinamică
ce a condus la elaborarea decretului de unire: Gill, *The Council of Florence*, p. 342-353.

2. Documentația filologică și codicologică oferită în acest sens de M. Cortesi este
semnificativă; este suficient să semnalăm aici: „Giovanni Tortelli alla ricerca dei Padri”,
in *Tradizioni patristiche nell'umanesimo: Atti del Convegno, Istituto nazionale di studi
sul Rinascimento – Biblioteca Medicea Laurenziana, Firenze, 6-8 febbraio 1997*, ed.
M. Cortesi și Cl. Leonardi, Firenze: SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 2000, p. 231-272;
„La lecture des Pères grecs dans l'expérience intellectuelle des Humanistes”, in
*Transmission et réception des Pères grecs dans l'Occident, de l'Antiquité tardive à la
Renaissance: Entre philologie, herméneutique et théologie: Actes du colloque interna-
tional organisé du 26 au 28 novembre 2014 à l'Université de Strasbourg*, ed. E. Prinzivalli,
F. Vinel, M. Cutino și I. Perée, Paris-Turnhout: Institut d'Études Augustiniennes –
Brepols, 2016 (Études Augustiniennes. Série Moyen Âge et Temps Modernes, 53), p.
541-582; „Intellettualli bizantini e umanisti italiani al servizio dell'Unione”, in *Storia
religiosa dell'Italia*, ed. L. Vaccaro, Villa Cagnola (Gazzada) – Milano: Fondazione
Ambrosiana Paolo VI – Centro Ambrosiano, 2016 (Europa Ricerche, 21), vol. I, p. 229-
258; „In margine all'editio princeps della Vita Chrysostomi di Palladio nella versione di
Ambrogio Traversari”, in *Costantinopoli: ΒΑΣΙΛΕΙΑ ΕΙΡΩΣΥΝΗ: Studi in memoria
di Gilbert Dagron*, ed. C. Alzati și C. Ossola, Firenze: Olschki, 1917, p. 203-216 (cf.
Rivista di Storia e Letteratura Religiosa, 52, 3 (2017), p. 594-608).

urmele de neșters lăsate în arta italiană a secolului al XV-lea, de la Pisanello
și Benozzo Gozzoli la Piero della Francesca.³

De fapt, în Orient, respingerea unirii, deja prezentă în sfera monahală
și răspândită la nivel social în urma statornicirii locurilor comune elaborate
de polemica antilatină a secolului al XIV-lea, după întoarcerea la Constan-
tinopol a participanților la conciliu, a găsit mai multă forță în contestarea
neîncetată la care a recurs Marcu al Efesului.⁴

3. S. Ronchey, *L'enigma di Piero*, Milano: Rizzoli, 2006; „Piero, Pisanello e i bizantini al
concilio di Ferrara-Firenze”, in *Piero della Francesca e le corti italiane: Catalogo della
mostra, Arezzo, 2007*, ed. C. Bertelli și A. Paolucci, Milano: Skira, 2007, p. 13-19;
„Tommaso Paleologo al Concilio di Firenze”, in *La stella e la porpora: Il corteo di Benozzo
e l'enigma del Virgilio Riccardiano: Atti del Convegno di Studi, Firenze, 17 maggio 2007*,
ed. G. Lazzi și G. Wolf, Firenze: Polistampa, 2009, p. 135-159.
4. De la începutul Conciliului de la Ferrara, mitropolitul Efesului a preluat funcții impor-
tante: membru al Comisiei pentru întâlnirile preliminare, apoi orator (cu Bessarion)
în colocviile pregătitoare desfășurate în biserica San Francesco și – odată cu începerea
lucrărilor sinodale – relator atât pentru discuțiile despre purgatoriu, cât și în confruntarea
legată de Crez, confruntare reluată după transferul Conciliului la Florența; a se vedea
în această privință: nu întotdeauna de încredere, Silvestros Syropoulos, *Vera historia
Unionis non verae inter Graecos et Latinos*, ed. V. Laurent, *Les „Mémoires” du Grand
Ecclesiarque de l'Église de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence
(1438-1439)*, V, 6 sq.; V, 17 sq.; VI, 22 sq.; VI, 27 sq.; VIII, 5, Roma: Pontificium Institutum
Orientalium Studiorum, 1971 [Concilium Florentinum, 9], Paris: Éditions du Centre
National de la Recherche Scientifique, 1971 [Publications de l'Institut Français d'Études
Byzantines. Le monde byzantin, 9], p. 260 sq., 272 sq., 318 sq., 326 sq., 394; *Documents
relatifs au Concile de Florence, I, La Question du Purgatoire à Ferrare: Documents I-VI*,
ed. L. Petit, Paris: Firmin-Didot, 1927 [Patrologia Orientalis, 15/1, 72], p. 39-60, 108-
151, 152-168; *Quae supersunt actorum Graecorum Concilii Florentini necnon descrip-
tionis cuiusdam eiusdem, Pars I, Res Ferrariae Gestae; Pars II, Res Florentiae Gestae*, ed.
J. Gill, Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1953 [Concilium
Florentinum, 5/1-2], p. 19-26, 250 sq.; *Andreas de Sancta Croce: Acta Latina Concilii
Florentini*, ed. G. Hofmann, Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1955
[Concilium Florentinum, 6], p. 135 sq. Trebuie remarcat faptul că Marcu a fost întotdeauna
în măsură să opereze în deplină libertate, garantată în mod explicit de același împărat
chiar și cu ocazia ratificării decretului de unire, la care mitropolitul efesian s-a opus în
termeni foarte radicali: Syropoulos, *Vera historia Unionis non verae*, X, 9, p. 482-484. Cu
privire la lectura personală a lucrării sale în conciliu: Marcus Ephesius, *Relatio de rebus
a se in synodo Florentina gestis*, in *Documents relatifs au Concile de Florence, II, Œuvres
anticonciliaires de Marc d'Éphèse: Documents VII-XXIV*, ed. L. Petit, Paris: Firmin-Didot,
1923 [Patrologia Orientalis, 17/2, 83], p. 443 [305]-449 [311]. După ce s-a întors la
Constantinopol, el și-a dezvoltat lupta împotriva filounioniștilor, pe care îi definea „greco-
latini/Γραικολατῖνοι” (Marcus Ephesius, *Epistula ad omnes Christianos*, 1, *ibidem*, p. 450
[312]. 6/cu respingerea lui Grigorie Mammas în *Patrologiae cursus completus: Series
Graeca* [= PG], 160, Paris, Migne, 1866, c. 116). Intransigența sa este exprimată în mod

Pentru istoria ecleziastică orientală ulterioară, opoziția față de conciliul florentin pusă în aplicare la Moscova și-a asumat o însemnătate deosebită. Documentația de la Moscova, începând cu raportul privind conciliul al lui Simeon de Suzdal, evidențiază, în succesiunea rescrierilor, accentuarea progresivă a amprentei apologetice și antilatine, menită să facă mult mai respingătoare munca occidentalilor.⁵ Este foarte elocvent faptul că printre

efectiv de *Apologia instante morte*, în care a interzis oricărui unionist (trimis de patriarh) să fie prezent la înmormântarea sa sau la oficierea în memoria lui (*ibidem*, p. 485 [347]-486 [348]/c. 536-537). Anterior, el nu s-a abținut să creeze pământ ars în jurul prelaților și egumenilor favorabili unirii, îndemnându-i pe subordonații lor – a se vedea în această privință *Epistula ad Theophanem monachum* – să nu aibă comuniune cu ei și să nu îi mai amintească în celebrări (*ibidem*, p. 480 [342]-481 [343]/c. 1097-1100). Opoziția lui, cu siguranță, avea în vedere decretul florentin, contestat în mod explicit în *Epistula ad omnes Christianos* (1, 6) menționată mai sus, cu referire explicită la unele dintre afirmațiile sale (legitimarea interpolării latine a *Filioque*, acceptarea doctrinei asupra judecății personale imediat după moarte, recunoașterea titlului de tată și învățător al tuturor creștinilor papei: *ibidem*, p. 450 [312] 15 sq., 458 [320], 9-13, 457 [319], 21 sq., 458 [320] 14 sq./cc 124-125, 196; 185; 200), dar în realitate era o problemă de opoziție înrădăcinată în polemica antilatină tradițională, din care prelua teme (precum forma botezului și a epiclezei), care, în decretul unirii, nu fuseseră abordate deloc (pentru tratatul referitor la epicleză, v. *Libellus de consecratione eucharistica*: *ibidem*, p. 426 [288]-434 [296]/c. 1080-1089; cât despre botez, a se vedea *Epistula ad omnes Christianos*, 2: *ibidem*, p. 450 [312]-451 [313]/c. 136). Chiar aceeași problemă a azimei este prezentată de Marcu, făcând abstracție de decizia conciliară echilibrată și ajungând să nege însăși valabilitatea unui rit euharistic celebrat cu pâine nedospită (*Epistula ad omnes Christianos*, 6: *ibidem*, p. 458 [320]. 5-9/c. 193). În rest, în cuvintele sale nu lipsesc nici referirea la „focul purgatoriu/πῶρ καθάρσιον” (*ibidem*, p. 457 [319]. 30/c. 185), nici disprețul față de obiceiul bărbieritului, frecvent practicat în rândul ecleziasticilor latini („oricine își amintește de papa este ca și cum și-ar fi asumat pe deplin tot ce este al latinilor, până și bărbieritul obrazilor”: *Epistula ad Theophanem monachum*, 3, *ibidem*, p. 481 [313]-482 [314]/c. 1097). În ciuda respectului de care a fost mereu înconjurat la Ferrara și Florența, el i-a prezentat pe părinții sinodului ca fiind păianjeni și vipere; la adunarea lor – asimilată unui nou Babel și sinedriului care l-a condamnat pe Cristos – a aplicat expresiile lui Grigorie din Nazianz, rezervate conciliului antinicean din anul 360 la Constantinopol (Gregorius Nazianzenus, *Oratio XXI [in laudem Athanasii episcopi Alexandrini]*, 22, ed. J. Mossay, Paris: Éd. du Cerf, 1980 [Sources Chrétiennes, 270], p. 154-156) și a definit afirmațiile decretului lor sinodal ca o „blasfemie intolerabilă/ἀφόρητος βλασφημία” (*Epistula ad Georgium Scholarium*, 3, in *Documents relatifs au Concile de Florence*, II, Patrologia Orientalis, 17/2, 83, p. 463 [325]. 10-11/PG, 160, c. 1095). Atitudinile manifestate de el („cu cât sunt mai departe de adepții unirii, cu atât sunt mai aproape de Dumnezeu”: *Apologia instante morte*, *ibidem*, p. 485 [347]. 26-28/c. 536) au lăsat urme profunde în psihologia religioasă a contemporanilor săi și a generațiilor ulterioare.

5. În ceea ce privește scrierile legate de numele lui Simeon, Jan Krajcar, în ediția sa, a vorbit despre trei „recenzii”; la rândul său, N. A. Kazakova, *Западная Европа в русской письменности XV-XVI веков*, Leningrad: Akademia Nauk SSSR, 1980, p. 66-67, având

textele legate de numele lui Simeon, cel identificat de Krajcar ca „recenzia B”, în legătură cu mărturisitorul venerat al credinței ortodoxe, Marcu al Efesului, a mers atât de departe, încât și-a imaginat o moarte fantezistă prin înfometare pe insula Rodos, întemnițat cu alți prelați ortodocși în închisorile marelui-maestru al cavalerilor Sfântului Ioan.⁶

În ceea ce privește Occidentul, nu trebuie uitat că problema unirii a fost în general interpretată în termeni de *reductio Graecorum*, adică readucerea orientalilor la unitatea catolică, unitate păstrată din punct de vedere doctrinal și instituțional de biserica latină.⁷ Reprezentativ în acest sens poate fi considerat *Apparatus super decretum Florentinum unionis Graecorum*, scris de Ioannes de Torquemada, în care – făcând abstracție în totalitate de enunțurile decretului unirii – fundamentul biblic și petrinic al primatului roman este puternic reafirmat (*A Domino Ihesu Christo, non a conciliis universalibus [...] sancta Romana ecclesia [...] prelata est*), iar relația dintre biserica romană și celelalte scaune patriarhale este recitată exclusiv în lumina tradiției doctrinare și a canonisticii latine (inclusiv falsele decrete pseudoisidorice).⁸

în vedere și forma textuală a narațiunii fuzionate în cronica rusă, a considerat că se pot distinge două redactări (marcate de prezența sau absența elementului autobiografic), în cadrul cărora s-ar dezvolta două tipologii textuale diferite.

6. Покръсть св.аѳенноинокъ Симеона соуджаца (Sankt-Peterburg: Sofiiskoe sob., GPB: Cod. 1245, f. 220r), *Acta Slavica Concilii Florentini: Narrationes et documenta*, Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1976 [Concilium Florentinum, Documenta et Scriptorum, 11], p. 103-104. În acest sens, merită amintit cum iohaniții, în cele peste două secole de prezență în Dodecanez, au avut o relație excelentă cu populația greacă locală și, în mai multe rânduri, au apărut ierarhia episcopală în fața încercărilor de prevaricațiune ale episcopatului latin; cf. Z. N. Tsirpanles, *Ἡ Ρόδος καὶ οἱ Νότιες Σποράδες στὰ χρόνια τῶν Ἰωαννιτῶν Ἰπποτῶν (14^{ος}-16^{ος} αἰ.)*, Εκδοσι Γραφείου Μεσαιωνικῆς Πόλης Ρόδου, Rhodes, 1991; „Il decreto fiorentino di Unione e la sua applicazione nell'arcipelago greco: Il caso di Creta e di Rodi”, *Θησαυρίσματα/Thesaurismata*, 21 (1991), p. 43-88.

7. Este suficient să semnalăm aici: *Instructiones pontificiae ad nuntios apostolicos* (Firenze, iunie 1436) sau *Instructiones pro legato imperiali* (Bologna, c. 13 martie 1437), in *Epistolae pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes*, ed. G. Hofmann, I, *Epistolae pontificiae de rebus ante Concilium Florentinum gestis (1418-1438)*, Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1940 (Concilium Florentinum, 1/1), nr. 56, p. 50. 1; nr. 64, p. 62. 27. Atitudinea curentelor „conciliariste” nu era diferită: a se vedea, de exemplu, *responsio synodalis* de la Basel, *Beatus Hieronymus* (7 octombrie 1439): „Alii enim pontifices in veris conciliis generalibus, ut Innocentius III. in concilio Lateranensi [...] et Gregorius X. in concilio Lugdunensi, Graecos reduxerunt” (J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 29, apud Antonium Zatta, Venetiis, 1788; Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1961, c. 354 B).

8. Ioannes de Torquemada, *Apparatus super decretum Florentinum unionis Graecorum*, ed. E. Candal, Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1942 (Concilium

Respectiv Astfel, în zona danubiano-balcanică, dacă pe 5 martie 1440 mitropolitul tuturor rușilor și legatul papal, Isidor, în drum spre Moscova, a promulgat de la Buda unirea pentru toți orientalii de tradiție constantinopolitană prezenți în Europa Centrală și Orientală (ruteni, sârbi și români), invitând toți credincioșii, greci și latini, să participe unii la celebrările culturale ale celorlalți, iar preoții să administreze sacramentele credincioșilor de ritul lor și de celălalt rit⁹, în anii imediat următori, 1445-1446, chiar în regiunile Regatului Ungariei, la sud de Buda, inchișitorul general Ioan de Capestrano nu a ezitat să lanseze o acțiune violentă împotriva „schismaticilor”: documentele, nu puțin problematice în conținuturile lor, vorbesc despre impunerea generalizată a rebotezării în rit latin pentru cler și laici și semnalează distrugerea prin foc a lăcașurilor de cult orientale, între care și biserica episcopului cu reședința la curtea Huniazilor.¹⁰

Luând în considerare figuri precum cele menționate anterior, s-ar putea spune că în biserici au fost adesea priviți cu suspiciune cei care au îndemnat să fie recunoscută prezența lui Cristos și în aceia care îl mărturisesc în afara perimetrelor ecleziastice ale diferitelor comunități – comportament

Florentinum, 2/1), p. 107. 1 (principiul petrinic, cu referire la textul probabil sinodal al papei Damasus I din 382: *Decretum Gelasianum*, ed. E. von Dobschütz, Leipzig: Hinrichs, 1912 [Texte und Untersuchungen, 38/4], p. 7); 114. 4-16 (relația dintre pontiful roman și ceilalți patriarhi, cu referire la const. 5 din Lateran IV: *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis glossatorum*, ed. A. García y García, Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1981 [Monumenta Iuris Canonici, Series A: Corpus Glossatorum, 2], p. 52); 105. 28-29 (demnitățile ecleziastice superioare, cum ar fi *vocatio in partem sollicitudinis* în slujba pontifului roman: vezi A. Marchetto, „La «fortuna» di una falsificazione: Lo spirito dello Pseudo-Isidoro aleggia nel nuovo Codice di Diritto Canonico?”, in *Fälschungen im Mittelalter: Internationaler Kongreß der Monumenta Germaniae Historica: München, 16.-19. September 1986*, II, Hannover: Hahn, 1988 [Monumenta Germaniae Historica (= MGH), Schriften, 33/2], p. 398-401; idem, „«In partem sollicitudinis ... non in plenitudine potestatis»: Evoluzione e «fortuna» di una formula di rapporto Primato-Episcopato”, *Apollinaris*, 66 [1993], p. 451-485).

9. Enciclica splendidă a marelui prelat, în *Acta Slavica Concilii Florentini*, p. 140-142.
10. „Exemplo magnifici domini Joannis wayuodae comitis Bistricensis et aliorum baronum regni Hungariae moveri debetis, qui sinagogas sathanæ eorum scismaticorum comburi mandarunt ubique in dominiis suis, querentes quod sacerdotes scismatici aut baptizentur aut omnino expellantur”: *Schematismus almae Provinciae Sancti Joannis a Capistrano Ordinis Fratrum Minorum*, Kolozsvár, ex Typographia S. Bonaventurae, 1909, doc. 35, p. 34-35. În acest sens, a se vedea recentul și frumosul volum al lui I. M. Damian, *Ioan de Capestrano și Cruciada Târzie*, Cluj-Napoca: Academia Română, Centrul de Studii Transilvane, 2011, p. 96 sq.

prezent și în Evanghelii: „Stăpâne, noi am văzut pe cineva care scotea demoni în Numele Tău și l-am oprit, pentru că nu ne urma”. Dar Isus a răspuns: „Nu-l opriți, pentru că cel care nu este împotriva voastră este de partea voastră” [Lc 9, 49-50] –, în timp ce au fost înclinați să-i preamărească pe cei care, cu o încăpățănare exasperată, au redus perimetrele Regatului la perimetrele propriei comunități, excluzându-i din Regat pe toți aceia care nu se identificau cu obiceiurile specifice propriei comunități. Conciliul de la Florența și, mai ales, postconciliul de la Florența sunt o expresie tipică a acestei dialectici.

În lumina analizei aprofundate a surselor, realizată în lucrările din cadrul conciliului, Bessarion – grec – a fost determinat să reconsidere întreaga dezbateră nu doar în lumina propriei sale tradiții doctrinare anterioare, de altfel venerată de el ca ortodoxă prin excelență, ci luând în considerare și datele ecleziastice și doctrinare care au apărut în documentația produsă în timpul adunărilor de partea latină.¹¹ La sfârșitul acestei căi progresive de cercetare doctrinară și ecleziologică, a apărut în el convingerea (decisivă pentru rezultatul final al conciliului și exprimată cu cuvinte entuziaste în cadrul reuniunii cu colegii săi greci) că între preoții orientali și cei occidentali, venerați de ambele părți în unanimitate ca martori exemplari ai credinței adevărate, nu poate exista nicio contradicție. Prin urmare, era de presupus în ei existența unei aderări corespunzătoare la ortodoxie, chiar dacă exprimată prin limbaje diferite și distincte, care, de aceea, trebuiau analizate¹² în mod adecvat. De aici a luat naștere opera sa, *Oratio dogmatica de Unione*.¹³ În ceea ce privește *Filioque*, spre deosebire de Marcu al Efesului, adăpostit riguros în concepția antilatină despre *ἐκ μόνου τοῦ*

11. Un recensământ al surselor propuse în faza florentină la G. Hofmann, „Die Konzilsarbeit in Florenz (I)”, *Orientalia Christiana Periodica*, 4 (1938), p. 170-187.
12. „Οἱ δυσκοὶ καὶ ἀνατολικοὶ ἄγριοι οὐ διαφωνῶσιν, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ Πνεῦμα ἐλάλησεν ἐν πᾶσι τοῖς ἁγίοις, καὶ εἰ θέλετε, συγκρουσάσθωσαν τὰ συγγράμματα αὐτῶν ἀπ' ἀλλήλων, καὶ οὕτως εὐρεθῇσονται ὁμογνώμονες οἱ ἄγριοι // Între Părinții occidentali și cei orientali nu există dezacord, ci a fost același Spirit cel care a vorbit în toți sfinții; și – dacă doriți – comparați scrierile lor și de o parte, și de cealaltă și astfel veți descoperi că sfinții sunt purtători ai aceluiași gând”: *Quæ supersunt actorum Graecorum Concilii Florentini*, II, p. 401.
13. Ea a fost răspândită în prima jumătate a lunii aprilie 1439, avându-i ca destinatari pe părinții sinodali greci, pentru a-i îndemna să nu abandoneze acțiunea, învingând sentimentul general de frustrare de care împăratul însuși fusese molipsit: Bessarion Nicaenus, *Oratio dogmatica de Unione*, ed. E. Candal, Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1958 (Concilium Florentinum, 7/1).

Res. Patr. de model fotian¹⁴, Bessarion, angajându-se să reflecteze în profunzime asupra *διὰ τοῦ Υἱοῦ/per Filium* (adică asupra afirmației care a caracterizat triadologia neoniceană a capadocienilor)¹⁵, a văzut în *Filioque* latin o modalitate diferită de exprimare a doctrinei (prezente și printre orientali) cu privire la participarea Logos-ului la emanația *Pneuma*.¹⁶ Nu putem trece cu vederea faptul că, în acceptarea acestei perspective, Bessarion nu a făcut altceva decât să repropună criteriul intenționalității, care fusese formulat în anul 362 de marele Atanasie în *Tomus ad Antiochenos*, în care papa din Alexandria, în fața confuziei de nerezolvat a limbajelor teologice, declanșată în jurul conceptului de *ὑπόστασις*, a afirmat plauzibilitatea atât a formulării *τρεῖς ὑποστάσεις*, cât și a celeilalte, *μία ὑπόστασις*, cele două formulări intenționând să exprime aceeași simțire (*φρόνημα τῆς εὐσεβείας*).¹⁷

În acest sens, documentul florentin, la o analiză mai atentă, era constituit la baza lui de recunoașterea reciprocă a ortodoxiei: fiecare dintre cele două

14. Astfel, de exemplu, *Epistula ad omnes Christianos*, 3, ed. Petit, *Patrologia Orientalis*, 17/2, p. 451 (313). 13-14. Evident, principiul noncontradicției între sfinți (*Confessio fidei*: *ibidem*, p. 438 [300]. 31-33) nu fusese trăit de el fără inconsecvențe sau cel puțin în el nu a reușit să imprime proeminenta preocupare antilatină, deși l-a constrâns să afirme că textele citate de părinții latini trebuiau considerate falsificate (*Relatio de rebus a se gestis*: *ibidem*, p. 445 [307]. 20 sq.). O astfel de reluare rigidă a declarației fotiene („ἐκ τοῦ Πατρὸς μόνον”: Photius Constantinopolitanus, *Encyclica epistola*, 8; „μόνον ἐκ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς”: *Epistola ad archiepiscopum et metropolitam Aquileiae*, 3, ed. B. Laourdas și L. G. Westerink, Leipzig: Teubner [Bibliotheca Teubneriana], I, 1983, p. 43. 106-107; III, 1983, p. 140. 46) impresionează și mai mult atunci când se constată că, între numeroasele *auctoritates* patristice produse de Marcu, nimeni nu putea susține interpretarea radicală a cuvintelor marelui patriarh (vezi Gill, *The Council of Florence*, p. 230).

15. Vezi Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto*, XVIII, 47, ed. B. Pruche, Paris: Éd. du Cerf, 1947 (1968²) (*Sources Chrétiennes*, 17), p. 198 („διὰ τοῦ Μονογενοῦς”). Cf. Cl. Moreschini, *I Padri cappadoci: Storia, letteratura, teologia*, Roma: Città Nuova, 2008, p. 254 sq.

16. Bessarion Nicaenus, *Oratio dogmatica de Unione*, 27 sq., ed. Candal, p. 24 sq.; pentru prezența și în rândul părinților orientali a recursului la prepoziția „ἐκ”: 55 sq., p. 49 sq.; vezi, de asemenea, *De Spiritus Sancti processione ad Alexium Lascarin Philanthropinum*, 56 sq., ed. E. Candal, Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1961 (*Concilium Florentinum*, 7/2), p. 47 sq.

17. Athanasius Alexandrinus, *Tomus ad Antiochenos*, 5, 6, 8: *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, ed. J. P. Migne, Parisiis: Garnier-Migne Succ., 1887, c. 800-805; textul siriac în *Athanasiana Syriaca*, II, ed. R. W. Thomson, Louvain: Universitas Catholica Americae – Universitas Catholica Lovaniensis, 1967 (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, 272; vers. lat.: 273. *Scriptores Syri*, 118; vers. engl.: 119), p. 31-36; vers. engl.: p. 25-30.

părți rămânea ea însăși, dar înceta să o mai considere pe cealaltă heterodoxă, recunoscând legitimitatea doctrinei (în diferite formulări, astfel încât transmitea același conținut) și a practicii (rodul unei tradiții eclesiastice consolidate în timp, dar aflate totuși într-o continuitate față de vechiul patrimoniu, în nucleele sale fondatoare împărțășite de toată lumea).

Un aspect pe care l-a clarificat cercetarea despre unirile posttridentine în ultimul deceniu al secolului trecut este faptul că inspirația inițială a acestor inițiative nu poate fi căutată în prozelitismul occidental.¹⁸

În 1575, iezuitul Giovanni Domenico Tajani, în al său „Breve discorso” adresat lui Grigore al XIII-lea, a vorbit deschis despre „readucerea” Greciei sau despre reînnoirea conducerii Orientului spre a se supune bisericii romane și tradiției sale doctrinare și instituționale.¹⁹ În 1577, un alt iezuit, Piotr Skarga, a arătat o orientare similară în contextul polonez, în tratatul său *O jedności Kościoła Bożego pod jednym Pasterzem* (Despre unitatea Bisericii lui Dumnezeu sub un singur Păstor), tratat reeditat în 1590, conținând tonuri puternic polemice față de tradiția eclesiastică orientală și slavă a bisericii „rutene”, legată de mitropolia de la Kiev.²⁰

De altfel, după ce în 1563 s-a încheiat conciliul tridentin, în 1564 Pius al IV-lea, prin bula *Romanus Pontifex*, a luat măsuri pentru a elimina toate privilegiile și scutirile de care comunitățile grecești – în urma unirii instaurate la Florența – se bucurau în Italia; configurația instituțională le-a fost slăbită din punct de vedere ecleziologic, iar grecii nu mai erau considerați expresia unei biserici specifice, ci a unui rit, precum indică titlul lucrării clasice a lui Vittorio Peri: *Chiesa romana e „rito” greco*.²¹

Având în vedere aceste premise, este evident că ideea unirii ca întâlnire între două biserici, datorită redescoperirii ortodoxiei comune, nu putea fi – prin geneză și prin perspectivă ecleziologică – decât de matrice orientală. Și tocmai spațiul românesc ne oferă o mărturie clară.

18. Vezi B. Dupuy, „Recherches sur l'Union de Brest”, *Istina*, 35, 1 (1990), p. 17-42; J. Roberti, *Les Uniates*, Paris: Éd. du Cerf, 1992 (*Fides*, 44); B. A. Gudziak, *Crisis and Reform: The Kyivan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople, and the Genesis of the Union of Brest*, Cambridge: Harvard University Press, 1998.

19. „Breve discorso sopra l'aiuto spirituale e ridottione di Grecia”, ed. W. van Heteren, *Bessarione*, 7, 68 (1902), p. 174-187; 7, 69 (1902), p. 287-291.

20. Pentru bibliografia pe această temă, vezi Gudziak, *Crisis and Reform*, p. 83-85 și p. 338-339.

21. V. Peri, *Chiesa romana e „rito” greco*: G. A. Santoro e la Congregazione dei Greci (1566-1596), Brescia: Paideia, 1975 (*Testi e ricerche di Scienze religiose*, 9).

În Moldova, în ultima fază a domniei lui Petru Șchiopul (1582-1591), Ieremia Movilă, pe atunci comandantul-șef al armatei (hatman), și secretarul voievodului, albanezul Bartolomeo Brutti, au fost purtători – la reprezentanții Sfântului Scaun în Polonia – ai declarației de unire pe care, în 15 octombrie 1588, mitropolitul moldovean Gheorghe, fratele lui Ieremia, a adresat-o, în numele întregii biserici a voievodatului, lui Sixt al V-lea.²² Pentru a prezenta acest act, mitropolitul moldovean ar fi vrut să meargă la Roma cu mandat de la voievod, însă iminentele amenințări tătare au împiedicat realizarea acestui proiect. În vara lui 1595, Ieremia a urcat, la rândul său, pe tronul Moldovei și, cu a sa curte și cu întreaga ierarhie ecleziastică a voievodatului, s-a dovedit în mod constant fidel unirii declarate²³ anterior. De asemenea, trebuie remarcat faptul că atât mitropolitul Gheorghe, cât și Ieremia (similar lui Petru Șchiopul) nu au crezut niciodată că trebuie să-și întrerupă, din cauza acestei uniri, participarea lor activă la viața comuniunii ortodoxe, din care făceau parte și pe care o considerau o componentă extrem de importantă: mitropolitul Gheorghe a fost în 1590 printre prelații care, la Constantinopol, au confirmat din punct de vedere sinodal înființarea Patriarhiei Moscovei²⁴, iar voievodul Ieremia, în plus față de interacțiunea activă cu locțiitorul Patriarhiei Ecumenice, patriarhul Alexandriei Meletios Pegas (de către care ar fi fost prevestită ridicarea bisericii Moldovei la rang de arhiepiscopie autocefală), a fost un sprijin sigur

22. Documentul, în *Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia*, III, A Sixto P.P. V usque ad Innocentium P.P. XII, 1585-1696, ed. A. Theiner, Romae: Typis Vaticanis, 1863, p. 46.

23. Cu privire la circumstanțele unei astfel de declarații de unire (inițiativă a ierarhiilor orientale, pusă în practică cu mult înainte de unirea ruteană): C. Alzati, *Terra romana tra Oriente e Occidente: Chiese ed etnie nel tardo '500*, Milano: Jaca Book, 1982, p. 208 sq.; cât despre relațiile dintre „latini” și „greci”, instaurate în Moldova lui Petru Șchiopul și a Movileștilor: *ibidem*, p. 306-315.

24. W. (V. E.) Regel, *Analecta Byzantino-Russica*, Petropoli-Lipsiae: Eggers-Glasunof/Haessel, 1891, p. 85-91; semnătura în limba slavă a lui Gheorghe din Moldova: p. 91. Înființarea Patriarhiei Ruse a fost decretată anterior printr-un document sinodal de la Moscova în mai 1589, după ce patriarhul ecumenic Ieremia II Tranos, la data de 26 ianuarie a aceluiași an, a luat măsuri pentru a-l înscăuna pe primul patriarh, Iov: *Грамота уложенная* (Document constitutiv), în *L'idea di Roma a Mosca: Secoli XV-XVI/Идея Рима в Москве: XV-XVI века*, ed. P. Catalano și V. T. Pașuto, editarea textelor în rusă de N. V. Sinicyna și J. N. Șcapov, introduceri de M. Capaldo și N. V. Sinicyna, comentarii asupra textelor de N. V. Sinicyna; traduceri și note de G. Barone Adesi, M. Garzaniti, G. Giraudo, G. Maniscalco Basile și I. P. Sbriziolo, Roma: Herder, 1993 (Da Roma alla Terza Roma. Documenti, 1), p. 185-193 (ediție în rusă), 402-410 (traducere).

al marilor instituții ortodoxe supuse turcocrăției (începând cu Sfântul Munte).²⁵

Dacă Moldova lui Petru Șchiopul se afla pe un orizont complet oriental, același model îl prezintă și unirea transilvăneană, ulterior; și îl subliniază contextul în care aceasta s-a produs.

În 1683 a avut loc eliberarea Vienei de sub asediul otoman, urmată de o mare campanie a armatei imperiale pentru eliberarea teritoriilor de sud ale vechiului Regat Ungar de puterea otomană. În 1688, armatele imperiale au intrat în teritoriile sârbe antice până când au ajuns în Kosovo. Patriarhul Arsenie al III-lea Čarnojević a trimis un apel tuturor episcopilor pentru a asigura sprijinul forțelor imperiale. În aceste circumstanțe, cruciale pentru Sfântul Imperiu Roman, Ludovic al XIV-lea al Franței a deschis războiul pentru succesiunea Palatinatului, care urma să fie dus până în 1697. Angajamentul forțelor imperiale pe frontul renan a creat condițiile pentru ca, începând din 1690, puterea otomană să reocupe teritoriile balcanice, până la reluarea Belgradului. În acest context, la 6 aprilie 1690, împăratul Leopold a adresat *Litterae invitatoriae* creștinilor ortodocși din zona danubiano-balcanică.²⁶ La 21 august a aceluiași an – după misiunea lui Isaja Đaković la Viena – a fost emisă solemnă Diplomă leopoldină, prin care sârbilor, care au migrat cu patriarhul lor pe teritoriul imperial, li s-a garantat libertate deplină chiar și în sfera ecleziastică.²⁷ La 29 septembrie, cu trecerea râului Sava și a Dunării a început migrația spre țările noului așezământ. Confruntat cu încercările de presiune confesională implementate de instituțiile ecleziastice catolice locale, împăratul a garantat ulterior, la

25. În contextul acestui angajament față de instituțiile ecleziastice ortodoxe, o atenție specială merită faptul că voievodul Ieremia, deși a urcat pe scaunul de domnie mulțumită sprijinului polonez și împreună cu familia sa a fost acceptat în rândul nobilimii poloneze încă din 1593, deși se considera personal în comuniune cu biserica romană, după 1595-’96 a devenit activ față de Sigismund al III-lea al Poloniei ca protector eficient al confraternității laicilor ortodocși din Liov (fundatie legată în mod tradițional de domnitorii moldoveni), situându-se împotriva unirii de la Brest: Alzati, *Terra romana*, p. 226-232.

26. *Vezi Историја Српског народа*, ed. R. Samardžić et al., 3/1, Beograd: Srpska književna zadruga, 2000, p. 524-528.

27. În *Српске привилегије од 1690 до 1792*, ed. J. Radonić și M. Kostić, Beograd: Akademia, 1954 (Zagreb: Srpsko kulturno društvo prosvjeta, 2011), p. 26-27, 23-25. Cfr. D. Davidov, *Српске Привилегије царског дома Хабзбуршког*, Beograd-Novi Sad: Galerija Matije Srpske, Svetovi, Balkanološki Institut, 1994, cu o concisă analiză istoriografică la p. 65-75.