



Lect. Dr. Dragoș Boicu

Facultatea de Teologie Ortodoxă „Sfântul Andrei Șaguna” – Sibiu

TEXTUL HAGIOGRAFIC ȘI VALENȚELE LUI MULTIPLE: DOUĂ PERSPECTIVE ASUPRA VIEȚII SF. IOAN CEL NOU DE LA SUCEAVA



ABSTRACT: *The present study aims to trace the relationship between two versions of Passio Ioannis and to point out the differences that appear over the approximately 200 years that have passed between them. Such a comparative and contextualized approach offers clues about the different functions that the same text has had over the centuries, underlining the distinct significance with which the first two editions of the hagiographic text – the Slavonic and the Romanian versions – are endowed.*

KEYWORDS: *St. John the New of Suceava, hagiography, martyrdom, meaning and hermeneutics*

Recenta decizie din 12 iulie 2024 a Bisericii Ortodoxe Române de a canoniza un grup de 16 preoți și călugări care au viețuit în secolul al XX-lea a trezit deja o serie de reacții ale câtorva asociații și organizații non-guvernamentale privind calitățile personalităților declarate sfinte. Făcând abstracție de această polemică, consider că dincolo de cazurile particulare de canonizare realizate de către Biserica Ortodoxă

Română, în special în ultimele trei decenii, ar trebui să se observe, mai degrabă, semnalul sau mesajul pe care îl poate transmite acest act de „recunoaștere și proclamare a sfințeniei”¹. Pe lângă o serie de criterii stabilite de tradiția canonică a Bisericii și care privesc strict sfințenia, canonizarea implică uneori și o motivație suplimentară:

- consolarea familiei imperiale (canonizarea Flacillei, prima soție a împăratului Teodosie cel Mare, în anul 386, sau a Teofanei Martinakia, prima soție a împăratului Leon al VI-lea, prin 898);
- exprimarea recunoștinței (canonizarea împăraților care organizează Sinoadele Ecumenice)²;
- împăcarea comunităților divizate (la 27 ianuarie 438, Ioan Gură de Aur este canonizat oficial de către episcopul Proclu, patriarhul Ignatie este canonizat de fostul său rival Fotie – cca. 878 sau instituirea sărbătorii Sf. Trei Ierarhi – cca. 1100);
- sublinierea și consolidarea unei anumite poziții a Bisericii (canonizările din 1950-1955 ale luptătorilor pentru Ortodoxie,



¹ Răzvan PERȘA, „Canonizarea sfinților în Biserica Ortodoxă. Act de proclamare sau de recunoaștere a sfințeniei?”, în: *Altarul Reîntregirii*, XXVIII (2023), 2, pp. 45-112.

² În afară de Sf. Împărați Constantin și Elena, considerați nu doar autorii morali ai încreștinării Imperiului Roman, ci și garanții Sinodului I Ecumenic (Niceea – 325), au fost sanctificați și Teodosie cel Mare (17 ianuarie), și soția sa Flacilla (14 septembrie) pentru inițiativa convocării Sinodului al II-lea Ecumenic (Constantinopol–381), Teodosie al II-lea (29 iulie) pentru convocarea Sinodului al III-lea Ecumenic (Efes – 431), Marcian (17 februarie) și Pulcheria (17 februarie, respectiv 10 septembrie) pentru organizarea Sinodului al IV-lea Ecumenic (Calcedon – 451), Justinian și Teodora (14 noiembrie) ca patroni ai Sinodului al V-lea Ecumenic (Constantinopol – 553), Constantin al IV-lea (3 septembrie) pentru reunirea episcopilor la Sinodul al VI-lea Ecumenic (Constantinopol – 680-681), Iustinian al II-lea (2 august) pentru organizarea Sinodului Quinisext (Constantinopol – 691-692), Irina (7 august) pentru organizarea Sinodului al VII-lea Ecumenic (Niceea – 787) și Teodora (11 februarie) pentru sprijinul acordat restaurării definitive a cultului sfințelor icoane în cadrul Sinodului constantinopolitan din anul 843.

împotriva presiunilor calvine și uniater);

- evidențierea unui moment semnificativ în istoria locală (canonizările Sf. Iachint de Vicina și Ghelasie de la Râmeț, primii episcopi ai unor structuri eclesiale de pe teritoriul României, despre care altfel nu avem foarte multe informații).

Există, desigur, în mod latent, și un simbolism sau o semnificație politică a acestor acte ale Bisericii, care pot să se armonizeze cu agenda statului în care își desfășoară activitatea, sau, din contră, să indice opoziția sau ostilitatea față de un anumit regim sau o direcție socio-politică cu care Biserica nu se poate solidariza. Amintesc aici doar canonizarea în data de 23 aprilie 2015 a 1.5 milioane de armeni, uciși în Imperiul Otoman cu 100 de ani mai devreme.

Un element esențial al proceselor de canonizare îl reprezintă descrierea vieții care ar trebui să justifice motivul acestei recunoașteri a sfințeniei, precum și alcătuirea slujbelor, unde în structuri iconografice prestabilite este rezumată viața și invocată mijlocirea respectivilor sfinți înaintea lui Dumnezeu. În mod inevitabil, conținutul acestor creații hagiografice reflectă anumite tendințe ale epocii în care sunt compuse și oferă peste veacuri o serie de indicii cu privire la contextul în care se derula viața eclesială la un moment dat, dar și despre modul în care Biserica își ajustează discursul în funcție de condițiile concrete ale momentului.

O evoluție interesantă a acestui discurs se poate sesiza în „dosarul” hagiografic și liturgic al Sf. Ioan cel Nou de la Suceava³. Deși a fost deja studiat în amănunt și dintr-o perspectivă mult mai largă, merită insistat asupra acestui „dosar”, plecând de la rezultatele cercetărilor anterioare, pentru a încerca o analiză comparativă a pieselor hagiografice.

³ Mulțumesc pe această cale Înaltpreasfințitului Părinte Calinic, Arhiepiscop al Sucevei și Rădăuților, pentru binecuvântarea acordată pentru a consulta arhiva media a arhiepiscopiei, precum și părintelui consilier Ștefan Mihalcea pentru promptitudinea cu care mi-a pus la dispoziție materialele solicitate.



Pentru început ar trebui să identificăm aceste izvoare scrise. Întâi de toate avem în vedere textele hagiografice care se prezintă ca versiuni și prelucrări succesive ale suferințelor îndurate de martirul Ioan cel Nou din Trapezunt (*passio Ioannis*):

a) cel mai timpuriu izvor este cu certitudine *Муніе стго и славнаго мчнкя Івана Новаго, иже въ Бельградѣ мж чившагосл. Съписано Григориємъ мнихомъ, и презвитеромб, въ великоу ч ркви Молдовлахи искоу – Martiriul Sfântului și Slăvitului Mucenic Ioan cel Nou, care a fost martirizat în Cetatea Albă (Belgrad). Scrisă de Grigorie monahul și prezbiterul în Marea Biserică a Moldovlabiei* (inclusă de Gavriil Uric într-un *Sbornic slavon* din anul 1439, f. 324-380)⁴. Se presupune că un alt text slavon, *Pobvalnoe slovo svetomo i slavnomo veliko mucanicomo Iovaanny Novomy – Cuvânt de laudă pentru sfântul și slăvitul mare mucenic Ioan cel Nou*, atribuit starețului Teodosie de la Neamț în anul 1534, este de fapt o reluare abreviată a textului lui Grigorie⁵;



b) Mitropolitului Varlaam al Moldovei († 1657) – „Mucenicia Svântului și slăvitului Marelui Măcenic Ioan cel Nou de la Soceavă”, în redactarea publicată în *Cazania* tipărită în anul 1643;

c) Patriarhul Nichifor al Alexandriei (†1645) – *Μαρτύριον τοῦ αὐτοῦ ἁγίου Ἰωάννου [τοῦ Τραπεζουντίου νεομάρτυρος ἀθλήσαντος τῷ 1500 ἐν Λευκοπόλει ἐορτάζεται δὲ τὴν Πέμτην μετὰ τὴν Πεντηκοστήν]*⁶, text păstrat și într-o traducere slavonă⁷;

⁴ Melchisedec ȘTEFĂNESCU, „Viața Sfântului Ioan cel Nou de la Suceava scrisă în limba slavonă de mitropolitul Grigorie Țamblac”, în: *Revista pentru Istorie, Arheologie și Filologie*, II (1884), 3, pp. 163-174.

⁵ Petru REZUȘ, „Viața și faptele Sfântului Ioan cel Nou de la Suceava”, în: *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, XXXII (1956), 6-7, nota 24, p. 336.

⁶ Cuprins în Manuscrisul Vatopedi 812, care datează din secolul al XVIII-lea.

⁷ Мученичество и житие святого, всехваляемого великомученика Иоанна нового Трапезунтского, пострадавшего в Левкополе, называемом, по

- d) Meletie Syrigos (†1664) – *Μαρτύριον τοῦ ἁγίου ἐνδόξου μεγαλομάρτυρος Ἰωάννου, τοῦ ἐκ Τραπεζοῦντος μὲν ὀρμωμένου, ἐν τῷ Ἀσπροκάστρω δὲ μαρτυρήσαντος, ἐν δὲ Σοτζαβία τῇ κατὰ Μολδάβιαν μετατεθέντος, ὡς κεῖται ἐν τῷ βουλγαρικῷ;*
- e) Patriarhul Calinic al III-lea al Constantinopolului (†1791) – *Βίος καὶ ἀθλήσις τοῦ ἁγίου Ἰωάννου του νέου μάρτυρος μεταφρασθεὶς ἀπὸ τοῦ σλαβονικόν καὶ διορθωθείς παρὰ τοῦ πανιερωτάτου μητροπολίτου Προϊλάβου κυρίου Καλλινίκου*⁸;
- f) Nicodim Aghioritul (†1809) – *Ἐμαρτύρησεν ὁ ἅγιος Ἰωάννης ἐν Ἀσπροκάστρω*, publicat în *Neomartirologhionul* apărut la Veneția în anul 1799.

Acestora li se adaugă un număr de creații imnografice și „slujbe” (*ἀκολουθίαι*) în slavonă și greacă, dintre care indicăm aici:

- a) *Cratima* protopsaltului Eustatie de la Putna dedicată Sfântului Ioan (cca. 1511, slavonă);
- b) Slujba dedicată Sfântului Ioan care însoțește *Panegiricul* atribuit starețului Teodosie de la Neamț (1534), dar care pare să aibă o proveniență rusească mai timpurie⁹;



общему употреблению, Аккерман, în *Записки Одесского общества истории и древностей*, (ZOOID) tom. IX, 1875.

⁸ Dimitrios GONIS, „Καλλινίκου Γ' Μαρτύριον Ἰωάννου του Νέου του ἐν Λευκοπόλει” (e. † 1330), în: *Επιστημονικὴ ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς του ἐν Ἀθήνησι Πανεπιστημίου*, 1/1984, pp. 495-533.

⁹ Eutichius Felix DOGVAN, „The Meaning the Veneration of the Holy Great Martyr John of Suceava, the Patron Saint of Trade”, în: *Teologia*, LXXXVII (2021), 2, p. 15. Acesta afirmă că slujba este atribuită pe nedrept lui Teodosie de la Neamț, existând elemente care împing datarea în preajma anului 1520. Textul acestei „slujbe”, ca cel al *Panegiricului*, a fost inserat în anul 1574 într-un *Minei pe aprilie*, care data din anul 1467. Cf. Emil TURDEANU, *Etudes de litterature roumaine et d'ecrites slaves et grecs de Principautes Roumaines*, Brill, Leiden, 1985, pp. 169-170.

- c) Slujba alcătuită de patriarhul Nichifor al Alexandriei: *Ἀκολουθία τοῦ ἁγίου μάρτυρος Ἰωάννου τοῦ Τραπεζουντίου ὑπο τοῦ πατριάρχου Ἀλεξανδρείας κυρίου Νικηφόρου τοῦ Κρητός*¹⁰, editată de Thomas Bougioukos din Trapezunt la Iași, în anul 1819¹¹;
- d) Slujba alcătuită de Meletie Syrigos: *Ἀκολουθία, Μαρτύριον καὶ Παρακλητικὸς κανὼν εἰς τὸν Ἅγιον Ἰωάννην τὸν ἐκ Τραπεζοῦντος, ἐν Ἀσπροκλαστρωμαρτυρήσαντα καὶ ἐν Σουζαβία τῆ Μολδαβίας μεταθέντα*¹²;
- e) Slujba alcătuită de Iustin Dekadyos, publicată la Veneția în anul 1752.



Existența unei slujbe în limba slavonă a condus spre ipoteza că Sf. Ioan cel Nou devenise tot mai popular în Biserică Rusă, iar cultul său, alături de cel al altor 30 de sfinți, ar fi fost generalizat în prima jumătatea a secolului al XVI-lea prin hotărârile sinoadelor macariene din 1547 și 1549 de la Moscova¹³. Cu toate acestea, niciuna dintre listele cu sfinții introduși în cultul Bisericii Ruse în anii 1547 și 1549 nu îl indică pe Sf. Ioan cel Nou, care cu siguranță nu poate fi confundat nici cu Ioan din Ustyug (†1494), nici cu Ioan, Arhiepiscopul de Novgorod († 1186) sau cu martirul Ioan, care este ucis împreună

¹⁰ Mms 812 Vatopedou, f. 43-56.

¹¹ Dimitrios GONIS, *Νεοελληνικαὶ μεταφράσεις – διασκευαὶ τοῦ μαρτυρίου τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Νέου τοῦ ἐν Λευκόπολει, συνταχθέντος ὑπὸ Γρηγορίου Τσαμπλάκ, Ατῆνα, 1982, p. 233.*

¹² Dimitrios GONIS, *Μελετίου Συρίγου, Μαρτύριον, ἀκολουθία παρακλητικὸς Κανὼν εἰς τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Νέου τὸν ἐν Λευκόπολει, 1330, Ατῆνα, 1984; Αχιλλέως Γ. ΧΑΛΔΑΙΑΚΗ, Μελετίου Συρίγου, Ἀνέκδοτος Ἀκολουθία πρὸς τιμὴν Ἁγίου Ἰγνατίου τοῦ Ὁμολογητοῦ, Ατῆνα, 1996, p. 16.*

¹³ Elena FIREA, *Nașterea unui cult. Sfântul Ioan cel Nou de la Suceava și reprezentările sale medievale (sec. XV–XVII)*, Ed. Mega, Cluj-Napoca, 2022, p. 58, nota 169.

cu Antonie și Eustatius la Vilnius († 1347), de „păgânul”, mare duce lituanian, Algirdas¹⁴.

Deosebit de interesant este faptul că deși există cel puțin trei „slujbe” alcătuite în limba greacă, niciuna nu este în uz și nu se regăsește în edițiile grecești ale mineiilor tipărite în secolele XIX-XX. Pe de altă parte, „slujba” slavonă, mult mai timpurie, a supraviețuit, fiind sursa și pentru versiunea românească a celebrării liturgice dedicate Sfântului Ioan. Reținem faptul că în niciuna dintre stihirile, troparele sau strofele canoanelor nu există vreo referire la turci sau islam, ceea ce indică – așa cum se va vedea din restul materialului – o dependență directă de acea *passio* alcătuită de către „Grigorie monahul și prezbiterul” în prima jumătate a secolului al XV-lea. Din contră, ca și *Cratima* alcătuită de Eustatie de la Putna¹⁵, conținutul slujbei face o continuă trimitere la astrele cinstite de „persani” și eclipsarea lor de către acest martir pentru Hristos. Mai mult decât atât, creațiile imnografice îi evocă cu regularitate pe „perși”:



„Mândria persienească până în sfârșit o a surpat și pe muncitorul cu răbdarea sa zdrobindu-l, mucenicilor chip și pildă s-a făcut” (Vecernia Mică, *Slavă...*);

„Viața ta pe pământ bine cârmuind, pătimitorule, cu milostenii și cu neîncetate rugăciuni și lacrimi, și iarăși către pătimire bărbătește

¹⁴ A se vedea: Makarij VERETENNIKOV, „Makar’evskie sobory 1547 i 1549 godov i ikh znachenie” (The Church Councils of 1547 and 1549 Organized by the Metropolitan Macarius and Its Meaning), în: *Russkaya khudozhestvennaya kul’tura XV–XVI vekov. M.*, 1998, pp. 2-19.

¹⁵ Radu PAVA, „Cartea de cântece a lui Eustatie de la Putna”, în: *Studii și Materiale de Istorie Medie*, V (1962), p. 345: „Cei ce țineți țara de la miazănoapte, bucurați-vă și vă veseliți, săltați, căci aveți în mijlocul vostru steaua care nu apune și aurora mult strălucitoare a soarelui care se ridică, pe Ioan cel cu nume mare, binecredinciosul din rădăcina mucenicilor, veșnic roditoare și aleasă, care mult a iubit pe Hristos și a fost iubit de dânsul și care nouă ne împarte multă milă”.

pornindu-le, necredința persienească ai muștră. Drept aceea, Bisericii te-ai făcut întărire și creștinilor laudă, Ioane, pururea pomene-nite” (Troparul);

„Pe vulturul cel cu înaltă zburare și cu înțelepte cuvinte, a cărui aripi între umeri sunt aurite, trâmbița bunei credințe care a răsunat Cuvântul lui Dumnezeu cel tănuit, sabia cea ascuțită a poruncilor prorocști. Prin care trufia perșilor o a surpat, Hristos, Cel Ce are mare milă” (Vecernia Mare, stihiră);

„Când va înflori pe trupul meu mulțimea rănilor, atunci nădăjduiesc a mă învrednici cununilor celor luminate, mucenicul zicea către pers: Nu zăbovi mai mult, o, păgânule, că eu strig: Slavă puterii Tale, Doamne” (Canonul, oda a IV-a);

„Cât este de înfricoșată și de slăvită cea pentru Hristos împotrivirea ta, de care s-au minunat neamurile cele ce se aflase la priveală și și-au lăudat răbdarea, iar perșii s-au rușinat împreună cu evreii, îmbrăcându-se cu rușine” (Canonul, oda a V-a);

„Dumnezeiescul Ioan, văzând înșelăciunea și mândria persienească, zicând: Nu mă voi închina soarelui, făptură fiind, ci mai ales lui Dumnezeu, Celui Ce a zidit pe oameni cu mâna” (Canonul, oda a V-a);

„Tulburatu-s-au oarecând neamurile, împreună cu norodul cel călcător de lege asupra unsului și Domnului cugetând cele deșarte, și acum s-au adunat, perșii, adică, trăgând pe Ioan, iar evreii junghiindu-l” (Canonul, oda a VIII-a)¹⁶.



¹⁶ ***, *Mineiul pe luna Iunie*, disponibil la: <https://sites.google.com/site/ortodox007/mineiele-bisericii-ortodoxe/mineiul-pe-iunie#h.52urs95pladr> (14.01.2024). A se vedea cuprinzătoarele analize ale creațiilor liturgice dedicate Sfântului Ioan, realizate de către † DAMASCHIN DORNEANUL, „Chipul Sf. Mare Mucenic Ioan cel Nou de la Suceava reflectat în texte imnografice”, în: *Candela*, II (2022), pp. 35-56 și † DAMASCHIN DORNEANUL, „Chipul Sf. Mare Mucenic Ioan cel Nou de la Suceava reflectat în texte imnografice. Slujba utreniei”, în: *Candela*, III (2023), pp. 37-68.

Am evidențiat textele de mai sus întrucât ele sunt indicatori deosebit de importanți ai fazei de evoluție a firului narativ al acestei *passio*, care de-a lungul secolelor suportă o serie de modificări determinate de semnificația atribuită actului martiric.

Revenind la sursele hagiografice, trebuie menționat că ele s-au bucurat de o destul de mare atenție din partea cercetătorilor interesați mai ales de paternitatea sursei salvone¹⁷ ori de relația acestui text cu versiunea românească din secolul al XVII-lea¹⁸, sau de particularitățile versiunilor neo-elene din secolele XVII-XVIII¹⁹. Dar totuși, aceste diferențe nu au fost sistematizate și nici analizate din punct de vedere diacronic, comparând și din această perspectivă conținutul lor. O astfel de abordare comparativă și contextualizată oferă indicii despre funcțiile diferite pe care le-a avut în decursul veacurilor

¹⁷ Penje RUSEV, Anghel DAVIDOV, *Grigoriy Tsamblak v Rumaniya i v starata rumanska literatura*, Sofia, 1966; Petre NĂSTUREL, „Une prétendue oeuvre de Grégoire Tsamblak: Le Martyr de Saint Jean le Nouveau”, în: *Actes du Premier Congrès International des Etudes balkaniques sud-est européennes*, VII, Sofia, 1971, pp. 345-351; Ion LĂUDAT, „Gregorie Camblac et la tradition roumaine”, în: *Търновска книжовна школа*, vol. 3, Изд. на БАН, Sofia, pp. 127-135; Constantin COJOCARU, „Grigorie monahul și prezviterul Marii Biserici a Moldovlahiei”, în: *Cronica Episcopiei Romanului și Hușilor*, IV (1994), pp. 529-532; Ștefan S. GOROVEI, „Mucenicia Sfântului Ioan cel Nou. Noi puncte de vedere”, în vol. *Închinare lui Petre Ș. Năsturel la 80 de ani*, Ionel CÂNDEA, Paul CERNOVODEANU, Gheorghe LAZĂR (eds), Brăila, 2003, pp. 559-565; Matei CAZACU, „Saint Jean le Nouveau, ses reliques et leur translation à Suceava (1415)”, în: *L'empereur hagiographe. Culte des saints et monarchie byzantine et post-byzantine*, Petre GURAN, Bernard FLUSIN (eds), București, 2001, pp. 137-158; Jan Mikołaj WOLSKI, „The Non-Orthodox in The Martyrdom of John the New by Gregory Camblak Patterns of Dehumanization”, în: *Studia Ceranea*, XI (2021), pp. 763-781.

¹⁸ Ewa KOCOJ, „A Saint Defender. The Veneration of Saint John the New of Suceava in Bukovina – from History to Contemporary Culture”, în: *Analele Bucovinei*, XXVI (2019), 2, p. 498.

¹⁹ Demetrios GONIS, „Νεοελληνικαί μεταφραστικαὶ διασκευαὶ τοῦ μαρτυρίου τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ νέου τοῦ ἐν Λευκοπολεὶ, συνταχθέντος ὑπὸ Γρηγορίου Τσαμπλάκ”, în: *Θεολογία*, 1982, pp. 227-249.



același text și, în continuare, urmărim relația, dar și semnificația distinctă cu care sunt înzestrate primele două ediții ale textului hagiografic: versiunea slavonă și cea românească.

Grigorie monahul și prezbiterul (secolul al XV-lea)

Timul scrierii textului slavon a fost fixat către începutul secolului al XV-lea, fiind foarte strâns legat de aducerea relicvelor Sf. Ioan de la Cetatea Albă în Moldova și depunerea lor la Suceava, în Biserica Mirăuți, vechea catedrală mitropolitană. Pe baza unor interpolări operate de Misail Călugărul (1675-1685) în *Letopisețul Țării Moldovei*, întocmit de Grigore Ureche (1642-1647), acest moment al aducerii moaștelor Sf. Ioan la Suceava s-ar petrece în anul 1402, dar în *Manuscrisul Cardaș* – versiunea lipsită de interpolări – Grigore Ureche menționează pentru acel an doar ctitorirea mănăstirilor Bistrița și Moldovița, pentru ca apoi, fără nicio legătură cu acel an, să relateze aducerea relicvelor în Moldova. În versiunea interpolată de Axinte Uricariul († cca. 1733) a aceleiași cronici a lui Grigorie Ureche, moaștele sunt întâmpinate de domnitorul Alexandru cel Bun „la văleatul 6923”, adică în 1415, același an fiind indicat și de cronicarul Nicolae Costin († 1712)²⁰. Datarea sosirii moaștelor Sfântului Ioan în Moldova în anul 1415 rezolvă implicit problema spinoasă a paternității textului atribuit lui Grigorie Țamblac (prima dată de către episcopul Pahomie de la Roman 1707-1714), care deja se găsea la Kiev și se lupta pentru recunoașterea canonicității alegerii sale, postură care nu ar fi fost compatibilă cu poziția asumată de autorul respectivei *passio*, care se identifică drept „monah și prezbiter în Marea Biserică a Moldovlahiei”.

Părintele profesor Constantin Cojocaru realizase acum 30 de ani o sinteză în care relua întreaga argumentație a celor care îi atribuie

²⁰ C. COJOCARU, „Grigorie monahul...”, nota 55, p. 538.



scrierea lui Grigorie Țamblac, precum și o solidă combatere a acestei ipoteze, apelând în final la o dovadă internă găsită în text, preluată în mare parte de la Petre Năsturel. Este vorba de utilizarea structurii „иже тогда”²¹ în două fraze cheie:

- a) „Іаже ѡ въ слоуха прїидѡша иже тогда блгочъстиваго господствоужщомоу въсеж молдовлахїж ѡ поморїѡ” (Și au ajuns acestea la urechile evlaviosului domnitor de atunci al Moldovlahiei și al ținutului de la mare);
- b) „ѡ съ съвѣомь иже тогда цркѡ внаа правашаго щеннѣишаго архїепкпа Іѡсїфа” (Și cu sfatul celui care atunci conducea dreapta credință în Biserică, Preasfințitul Arhiepiscop Iosif).

Astfel, atât în cazul voievodului, cât și al mitropolitului este folosită sintagma „иже тогда” (cel care atunci). Prin urmare, autorul întocmește această *passio* încununată de translarea relicvelor Sfântului Ioan într-un moment în care nici mitropolitul Iosif († 1415/1416) și nici domnitorul „de atunci”, Alexandru cel Bun († 1 ianuarie 1432), nu mai erau în viață. Deci textul este scris cândva între 1432 și 1439, când apare deja în manuscrisul lui Gavriil Uric, interval situat la mai mult de un deceniu de la moartea lui Grigorie Țamblac († 1419)²².

Un alt aspect deloc neglijabil îl reprezintă impactul pe care îl are decalarea anului mutării moaștelor în Moldova (1415), întrucât trebuie reconsiderat și anul morții Sfântului Ioan, plasat cu circa 70 de ani anterior translării, deci 1345 și nu 1330-1332, cum se socotea potrivit informației că Alexandru cel Bun le-a adus în Moldova în anul 1402.

Pornind de la acest decalaj, Matei Cazacu recontextualizează momentul martiriului Sfântului Ioan, prilej cu care pare să soluționeze și

²¹ P. NĂSTUREL, „Une prétendue oeuvre...”, p. 347.

²² P. NĂSTUREL, „Une prétendue oeuvre...”, p. 350; C. Cojocaru, „Grigorie monahul...”, p. 532-533; Ciprian ZAHARIA, *Iosif I Mușat, întâiul mare ierarh român*, Ed. Episcopiei Romanului și Hușilor, 1987, pp. 131-134.



dezbaterea pe marginea localizării acelei Cetăți Albe/White Citadel, identificată nu cu Asprokastron (gr.) /Akkerman (turc) / Belgorod-Dnestrovskiy în vestul Mării Negre, ci cu Vosporo, un port din proximitatea Bosforului cimmerian (Strâmtoarea Kerch)²³. Aspectul cel mai interesant al acestei noi linii cronologice îl reprezintă faptul că, în anul 1341, hanul Togtluk-Timur, pe atunci emirul de Solget, le oferă venețienilor cetatea și portul Vosporo²⁴, așa cum hanul Öz Beg cedase genovezilor portul Caffa în Crimeea, în 1313²⁵.

În aceeași perioadă, pe fondul rivalității comerciale din Marea Neagră, comunitatea venețiană din Trapezunt este atacă de bizantini, incident soldat cu moartea mai multor negustori venețieni și cu suspendarea schimburilor comerciale dintre Veneția și Trapezunt. Abia din 1344 sunt trimise două galere venețiene către Trapezunt²⁶. Astfel, Matei Cazacu concluzionează:



„trebuie deci să considerăm martiriul lui Ioan, un bogat negustor din Trebizond, ca rezultat al tensiunilor dintre venețieni și trapezontini, bazate pe competiție comercială și religioasă. Data martiriului poate fi plasată în jurul anilor 1341-1343 sau la scurt timp după 1344-1345, când rănilor nu s-au vindecat încă, iar memoria era încă marcată de luptele din 1343²⁷”.

Prin urmare, motivul pentru care corăbierul „frânc” – „de eresul latinesc” (латинскыѧ ереси сжща) și „foarte furios și neomenos” – îl denunță eparhului cetății nu se rezumă strict la invidia

²³ P. NĂSTUREL, „Une prétendue oeuvre...”, p. 347.

²⁴ M.C. CANALE, *Commentari storici della Crimea, del suo commercio e dei suoi dominatori dalle origini fine ai di nostri*, II, Gênes, 1855, p. 447-448.

²⁵ M. CAZACU, „Saint Jean le Nouveau...”, pp. 153-156.

²⁶ W. HEYD, *Histoire du commerce du levant au Moyen-Age*, vol. 2, Leipzig, 1886, p. 104.

²⁷ M. CAZACU, „Saint Jean le Nouveau...”, p. 156.

pe virtutea negustorului Ioan sau din pricina concurenței profesionale, ci implică elemente mai triviale, precum concurența comercială și dorința de răzbunare. Până și cercetarea recentă a lui Jan Mikołaj Wolski, care susține că autorul actului martiric încearcă printr-o retorică abuzivă să dezumanizeze personajele non-ortodoxe implicate în derularea evenimentelor, accentuând elementele negative, degradante și animalice²⁸, ajunge să constate că autorul, pe care îl identifică fără vreo urmă de îndoială cu Grigorie Țamblac, „nu a arătat nicio ostilitate față de catolici și, relatând participarea căpitanului catolic la martiriul lui Ioan, a adoptat poziția delicată de martor imparțial”²⁹. Autorul pare mult mai preocupat să urmărească consecințele denunțului făcut înaintea eparhului cetății (впархоу града), care era persan (персоу).

Dincolo de detaliile particulare ale acestui izvor hagiografic principal este foarte important scopul cu care este el întocmit. Pe lângă funcția sa liturgică – de cinstire a martirului – didactică – de inițiere în cunoașterea faptelor acestui sfânt – și morală – de a inspira credincioșilor dragoste pentru virtute printr-un astfel de exemplu –, textul monahului Grigorie conține o profundă valență politică: el are menirea de a consemna și de a institui în plan local cultul Sfântului Ioan, întrucât aceste date sunt înregistrate cu prilejul mutării (*translatio*) relicvelor sale, aduse, așa cum am menționat, de voievodul Alexandru cel Bun în Moldova.

Întâmpinând procesiunea care însoțea moaștele Sfântului Ioan, domnitorul „s-a prosternat la racla [Sfântului] și a cuprins acel trup mult pătimitor, și-a atins ochii și buzele sale de mâinile aceluia, a vărsat destule lacrimi de bucurie și l-a propus păzitor al statului său, și astfel l-a pus cu cinste în Preasfânta Mitropolie, în luminata sa cetate Suceava”. Dacă privim contextul politic și religios în care are loc această *translatio*, este destul de clar că un astfel de gest avea o

²⁸ J.M. WOLSKI, „The Non-Orthodox...”, p. 774.

²⁹ J.M. WOLSKI, „The Non-Orthodox...”, p. 775.



semnificație aparte, aceea de a consfinți statutul autonom din punct de vedere politic și eclezial al acestui stat emergent din estul Europei. De altfel, nu era un gest singular, existând o veritabilă tradiție a regatelor din zona Balcanilor de a a-și consolida prestigiul și independența politică și religioasă printr-o astfel de *translatio*, cum se întâmplă de pildă la Târnovo, unde în 1238, la 3 ani de la recunoașterea statutului de patriarhie al Bisericii Bulgare (1235), sunt aduse moaștele Sfintei Parascheva din Epivata, sau la Curtea de Argeș, unde sunt mutate relicvele Sfintei Filofteia (cca. 1396-1397)³⁰, ca o încununare a procesului de constituire a Mitropoliei Ungrovlahiei. Aceste acte de proclamare a sfințeniei (canonizare/sanctificare) unor persoane conferă legitimitate puterii politice din acele teritorii, reliefând prerogativa monarhului, ca ales al lui Dumnezeu, de a iniția un astfel de cult, dar implicând și punerea Statului sub protecția și binecuvântarea sfântului care consolidează autoritatea monarhului atât în plan intern față de alți pretendenți la putere, cât mai ales în plan extern, asigurând independența Statului și a Bisericii din cuprinsul aceluia Stat³¹.



Recenta și complexa investigație realizată de Elena Firea reliefează că „în relatarea propriu-zisă a ceremonialului de *adventus*, voievodul joacă rolul central, el fiind cel care întâmpină solemn moaștele, pe care le venerază apoi în văzul mulțimii prezente, certificându-le astfel autenticitatea”³². Manifestările voievodului surprinse de textul slavon, precum atingerea trupului sfânt de către domnitor, sărutarea

³⁰ Recent, acest caz a fost contestat de către Paul CERNOVODEANU, „La double histoire de sainte Philothee d’Argeș et ses miracles”, în Petre GURAN, Bernard FLUSIN (eds), *L’Empereur hagiographe. Culte des saints et monarchie byzantine et post-byzantine*, New Europe College, București, 2001, pp. 159-176.

³¹ Petru GURAN, „Invention et translation des reliques-un cérémonial monarchique?”, în: *Revue des Études Sud-Est Européennes*, XXXVI (1998), 1-4, pp. 196-197.

³² E. FIREA, *Nașterea unui cult...*, pp. 44-45.

rituală și lacrimile vărsate fac parte din dimensiunea publică a devoțiunii voievodale,

„contactul intim cu relicvele făceau parte și dintr-un construct de reprezentare a puterii, subliniind ostentativ alianța dintre autoritatea politică și noul sfânt, alianță ce se extindea, de altfel, și asupra supușilor săi, conferind un plus de legitimare divină puterii. În cazul lui Ioan cel Nou, ideea este întărită de invocarea finală a mucenicului ca ocrotitor al țării (și, implicit, al casei domnești), dar și de decizia instalării definitive a moaștelor în «luminata cetate Suceava, scaunul său», adică în centrul de putere al voievodului – un aspect important al funcționării puterii în Evul Mediu. Întreg pasajul referitor la întâmpinarea moaștelor de către Alexandru cel Bun, dar mai ales ultimele aspecte menționate trădează implicațiile politice și ideologice atribuite noului cult, chiar de la adoptarea sa în Moldova, punând totodată în lumină și caracterul de «manifest de putere» al textului hagiografic, semnalat anterior în istoriografie»³³.



Putem vorbi, astfel, de caracterul fondator al acestei *passio*, care justifică și încearcă să legitimizeze o anumită independență politică și o distinctă organizare eclezială ca mitropolie autocefală, dar în același timp reprezintă temeiul cultului martirului Ioan, justificând introducerea unui nou sfânt în practicile devoționale ale moldovenilor, în condițiile în care Ioan cel Nou era, la acel moment, o figură cvasi-anonimă în sinaxarul răsăritean, iar „moaștele sale nu aveau o proveniență prestigioasă”³⁴.

Cel mai probabil, textul a avut un rol fundamental în crearea deliberată a unui cult oficial pentru cel ce avea să fie investit cu rolul de

³³ E. FIREA, *Nașterea unui cult...*, p. 46.

³⁴ Elena FIREA, „Despre un episod uitat din istoria moaștelor Sf. Ioan cel Nou de la Suceava și implicațiile lui”, în Ovidiu CRISTEA, Petronel ZAHARIUC, Gheorghe LAZĂR (eds), *Aut via inveniam aut faciam. In honorem Ștefan Andreescu*, Ed. Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2012, p. 369.

sfânt protector al țării, care tocmai își afirma independența politică și autocefalia bisericească. Reprezentările iconografice accentuează acest rol de patron spiritual, ocrotitor și aducător de biruință, asociindu-l uneori cu Sfântul Gheorghe în rândul sfinților militari³⁵, transpunând grafic descrierea martirului din proimionul *passionis*: „Iar cuvântul nostru de față este despre Ioan, viteazul ostaș al lui Hristos și cel plin de darurile Duhului Sfânt”, dar și din creațiile liturgice (14 ocurențe).

Mitropolitul Varlaam

Șirul de evenimente religioase și politice derulate în a doua parte a secolului al XV-lea și pe tot parcursul secolului următor și-au lăsat amprenta asupra modului în care este prezentată viața Sf. Ioan cel Nou, reflectând condițiile particulare ale acestui context nou.



Un prim martor al acestor schimbări este versiunea românească publicată de către Varlaam, mitropolit al Moldovei (1632-1653), în cuprinsul *Cărții românești de învățătură* (*Carte românească de învățătură duménece[le] preste a[n] și la pra[z]nice împărătești și la svă[n]ți Mări: di în multe scri[i]turi tă[l]măcită*, Iași, 1643), unde se reflectă din plin această evoluție. Încă nu este clar dacă traducerea este realizată de către Varlaam sau o altă persoană, dar cert este că urmează sursa slavonă scrisă de „Grigorie monahul”, pe care o adaptează la noile realități istorice.

Titlul înregistrează o serie de modificări care atestă cât de profund s-a înrădăcinat cinstirea Sf. Ioan cel Nou în Biserica locală: i se adaugă un supranume de origine toponimică („de la Suceava”) și se specifică data celebrării lui („ce să preznuiește joi după Rusalii”). Totuși, nu acestea sunt cele mai importante schimbări, ci nuanțele religioase implicate de noua versiune. Astfel, eparhul cetății nu mai

³⁵ E. FIREA, *Nașterea unui cult...*, p. 141.

este identificat drept „persan [персой]”, care „păzea cu râvnă amăgirile permise de la părinții lui” – cum indică versiunea slavonă –, ci este prezentat acum ca „turc, iubitor foarte și socotitor credinței turcești” și este numit în cinci instanțe „cadiu” în loc de „eparh”.

În consecință, negustorului Ioan nu i se mai cere să renunțe la creștinism și să se închine „soarelui cel strălucitor și stelei care strălucește înaintea noastră, și numai acestor lumini strălucitoare le adu jertfă”, ci i se pretinde doar să „lepede legea creștinească [...] legea ghiaurilor sub picioare călcând-o”. Ewa Kocoj înțelege eronat că i se cere viitorului martir să adere la „legea ghiaurilor”, ignorând că termenul ghiaur îi reprezintă pe „necredincioșii” non-islamici³⁶.

Mult mai interesantă este adaptarea răspunsului apologetic al Sfântului Ioan care, potrivit versiunii slavone, i se adresează eparhului persan:

„Mai degrabă, tu învățând de la mine taina adevărului, leapădă, rogu-te, această negură a necucerniciei [de la tine], care a înfășurat sufletul tău, și învrednicește-te a fi fiu al luminii, strălucind mai mult decât soarele prin aurorele Dumnezeiescului Botez. Însă nu socoti că este Dumnezeu acest luminător [ceresc, soarele], fiindcă el a fost creat de către Creatorul [nostru] spre slujirea oamenilor, fiind o creație de foc, care a fost creată în ziua a patra. Cum deci este Dumnezeu o creatură?”



Adorarea astrelor și a focului, conjugate cu vaga referință la „perși” indică mai degrabă trimiteri la Zoroastrianism, religie persană în care soarele este adorat ca simbol al purității și al bunătății, o manifestare a luminii dumnezeiești a deității supreme, Ahura Mazda, iar simbolistica focului concentrează în sine o multitudine de însușiri ale energiei creatoare și purificatoare a acestei divinități.

În versiunea adaptată de către Varlaam, unde oponentul Sfântului Ioan este musulman, răspunsul ține cont de particularitățile

³⁶ E. KOCOJ, „A saint defender...”, p. 498.

Islamului, care în sura 41 a *Coranului*, versetul 37 specifică „Și printre semnele Sale sunt noaptea și ziua, și Soarele, și Luna. Însă nu vă prosternați nici dinaintea Soarelui, nici dinaintea Lunii, ci prosternați-vă dinaintea lui *Allah* care le-a creat pe ele!”. De aceea, în textul publicat de Varlaam sunt operate mai multe trunchieri, încât episodul rămâne cu următorul conținut:

„Mai degrabă, tu să afli de la mine ce este adevărat. Să lepezi întu-nericul necredinței ce zace în sufletul tău, ca să te învrednicești să fii fiu luminii cu Sfântul Botez, care strălucește mai vârtos decât soarele, ca să te lumineze către Împărăția cerurilor”.



Cu certitudine nu lui Varlaam îi aparțin aceste modificări, ci reprezintă indicatorii unei tradiții foarte puternice, care ia naștere în Moldova încă de la sfârșitul secolului al XV-lea. Reprezentările grafice ale *passio Ioannis* apărute pe frescele a numeroase biserici din nordul Moldovei și mai ales din preajma Sucevei îl înfățișează pe eparhul cetății în straie turcești, în vreme ce chinuitorii Sfântului Ioan poartă armuri și ținute otomane, deși uneori, în mod surprinzător, se pot observa chiar și armuri apusene contemporane³⁷. În mod analog este destul de bine individualizată prezența catolicilor în această *passio* pictată, distingându-se nu doar comerciantul venețian prin vestimentație, ci și figurile de călugări franciscani cu robele specifice, ca reprezentanți ai catolicilor în general³⁸, reflectând poziția intransigentă față de Biserica Catolică din Moldova, care își consolidase pozițiile, și, mai ales, față de misiunile franciscane care promovau unirea florentină și îi persecutau pe husiții refugiați în estul Carpaților³⁹.

³⁷ E. FIREA, *Nașterea unui cult...*, p. 225.

³⁸ E. FIREA, *Nașterea unui cult...*, pp. 231-232.

³⁹ Iulian Mihai DAMIAN, *Ioan de Capestrano și Cruciada Târzie*, Academia Română, Cluj-Napoca, 2011, pp. 146-151.

Aceste subtilități iconografice sugerează o adaptare destul de consecventă, realizată într-un context istoric în care prezența catolicilor era destul de bine înrădăcinată, în vreme ce autoritățile otomane forțează apostazia și încurajează adoptarea Islamului. Varlaam însuși este foarte familiarizat cu această politică, fiind apropiat al voievodului Miron Barnovschi, care a fost arestat din porunca sultanului Murad al IV-lea. Acesta i-ar fi promis că îi dăruiește viața dacă se convertește la Islam, dar pentru că Miron-Vodă nu a vrut să se lepede de credința creștină, a fost decapitat la 2 iulie 1633, în Constantinopol. Acesta este doar un episod din seria de ucideri care au culminat în Țările Române cu mult mai cunoscutul caz al Sf. Martirilor Brâncoveni (15 august 1714).

Dimitrie Gonis crede că pentru a armoniza narativul martyriion-ului cu situația istorică contemporană lui, Varlaam nu se mulțumește doar cu substituiri punctuale (persan-turc, adorarea soarelui-islam), ci recurge la încă un artificiu: omiterea numelui mitropolitului Iosif al Moldovei din scena translatării relicvelor. Scopul ar fi acela de a putea fixa transferul moaștelor și, implicit, de a decala data martiriului, care se petrecuse cu circa 70 de ani mai devreme, în timpul stăpânirii otomane asupra Cetății Albe, profitând de ambiguitatea pe care ar putea s-o creeze evocarea simplă a numelui voievodului Alexandru: Alexandru cel Bun (1400-1 ianuarie 1432), Alexandru al II-lea sau Alexăndrel (decembrie 1448-12 octombrie 1449/februarie 1452-august 1454/februarie 1455-25 martie 1455); Alexandru Cornea (decembrie 1540-februarie 1541); Alexandru Lăpușneanu (septembrie 1552-noiembrie 1561/martie 1564-9 martie 1568); Alexandru Movilă (noiembrie 1615-iulie 1616); Alexandru Iliăș (septembrie 1620-septembrie 1621); Alexandru Coconul (septembrie 1629-aprilie 1630). Profesorul grec concluzionează că textul publicat de Varlaam ar induce ideea că atât martiriul, cât și transferul moaștelor s-a făcut după ocuparea Cetății Albe de către otomani



în anul 1484, într-o contradicție flagrantă cu informațiile oferite de izvorul slavon⁴⁰.

Cert este că realitatea cotidiană dură modelează cuprinsul acestei *passio*, care oferă o referință mult mai ușor de înțeles și de asimilat de către creștinii care urmau să citească ori să asculte viața martirului Ioan cel Nou. Mucenicul devine model de rezistență într-o perioadă în care persecuția religioasă și solicitările de lepădare publică de creștinism deveniseră instrumente curente ale politicii otomane. Acest lucru pare să fie și mai bine reliefat în celelalte două surse redactate în secolul al XVII-lea, pe care le vom aborda într-un viitor studiu.

O remarcă finală



Chiar și în acest veac profund marcat de cultura vizuală, cuvântul încă își are un loc deosebit de important. Scris sau rostit, cuvântul are puterea să convingă, să destindă, să îmbărbăteze sau să dărâme un suflet, iar a stăpâni arta mânăuirii cuvântului reprezintă chiar și azi o calitate esențială, micile nuanțe făcând diferențe majore în înțelegerea și interpretarea mesajului transmis. Această scurtă paralelă urmărește și ea, într-o notă selectivă, câteva dintre nuanțele care diferențiază versiunea slavonă a pătimirii Sf. Ioan cel Nou de cea publicată de mitropolitul Varlaam, încercând să identifice valențele specifice ale acestora în funcție de contextul istoric în care apar. Astfel, în veacul al XV-lea, pentru *Grigorie monahul și prezbiterul în Marea Biserică a Moldovlahiei* scopul principal este instituirea cultului Sfântului Ioan și reflectarea unui cadru menit să sporească prestigiul voievodatului și să afirme autocefalia Mitropoliei Moldovei după un proces anevoios de recunoaștere din partea

⁴⁰ Δημήτριος ΓΟΝΗΣ, „Τὸ Μαρτυρολόγιο τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Τραπεζουντίου σὲ ρουμανικὴ διασκευὴ (1643)”, în: *Fragmenta Hellenoslavica, Ψηφιακὴ Ἐπετηρίδα τῆς Ἑνώσεως Ἑλλήνων Σλαβολόγων* (E-Journal of the Hellenic Association of Slavists), II (2015), pp. 166-168.

Constantinopolului. În veacul al XVII-lea, narațiunea este dominată de un puternic caracter polemic anticatolic și centrat pe realitatea politică a momentului: dominația otomană și diversele pretexte cu care se urmărea apostazia creștinilor și convertirea lor la Islam.

Această pluralitate a valențelor ne arată cât de versatil poate fi textul hagiografic, fiind adaptat și instrumentalizat în funcție de necesitățile politice, polemice și apologetice specifice unei anumite epoci. Dar această flexibilitate hermeneutică a textului ridică o serioasă problemă morală: cu ce autoritate și cât de mult îi este îngăduit hagiografului să intervină la nivelul narațiunii pentru a-i imprima un anumit sens, chiar cu riscul de a o denatura și, în cele din urmă, de a o decredibiliza? Rămâne să exersăm această prezentare a extraordinarului și a miraculosului cu moderație și cu responsabilitate, înțelegând că exagerările pioase ar putea, de fapt, să erodeze autoritatea sfinților și, în cele din urmă, să facă un deserviciu Bisericii.



Summary: *The Hagiographic Text and its Multiple Valences: Two Perspectives on The Life of Saint John the New from Suceava*

The present study aims to trace the relationship between two versions of Passio Ioannis and to point out the differences that appear over the approximately 200 years that have passed between them. Such a comparative and contextualized approach offers clues about the different functions that the same text has had over the centuries, underlining the distinct significance with which the first two editions of the hagiographic text – the Slavonic and the Romanian versions – are endowed.

Even in this century deeply marked by visual culture, the word still has a particularly important place. Written or spoken, the word has the power to convince, to relax, to encourage or to break a soul and mastering the art of handling the word represents even today an essential quality, small nuances making major differences in the understanding and interpretation of the message transmitted. This short parallel also follows in a selective note some of the nuances that differentiate the Slavonic version of the passion of St. John the New from the one published by Metropolitan Varlaam, trying to identify their specific valences depending on the historical context in which they appear. Thus, in the 15th century, for „Grigory the monk and the presbyter in the Great Church of Moldavia” the main purpose

is to establish the cult of Saint John and reflect a framework intended to increase the prestige of the voivodeship and to affirm the autocephaly of the Metropolitanate of Moldavia after a difficult process of recognition by Constantinople. In the 17th century, the narrative is dominated by a strong anti-Catholic polemical character and centered on the political reality of the moment: the Ottoman domination and the various pretexts with which the apostasy of Christians and their conversion to Islam was pursued.

This plurality of valences shows us how versatile the hagiographic text can be, being adapted and instrumentalized according to the political, polemical and apologetic needs specific to a certain era. But this hermeneutical flexibility of the text raises a serious moral issue: with what authority and to what extent is the hagiographer allowed to intervene at the level of the narrative in order to impart a certain meaning to it, even at the risk of distorting it and ultimately making it untrustworthy? It remains for us to practice this presentation of the extraordinary and the miraculous with moderation and responsibility, understanding that pious exaggerations could actually erode the authority of the saints and, ultimately, do a disservice to the Church.

