A-PDF Merger DEMO : Purchase from www.A-PDF.com to remove the watermar

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE UNIVERSITARE
DIN PATRIARHIA ROMÎNĂ

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ŞI DE MISIUNE ORTODOXA
STRADA ANTIM Nr. 29, BUCUREŞTI (RAION N. BĂLCESCU)

COMITETUL DE REDACŢIE

PREŞEDINTE:

P. F. JUSTINIAN, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Romîne.

MEMBRI:

P. C. Pr. IOAN G. COMAN, Rectorul Institutului Teologic de grad Universitar din Bucureşti.

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

P. C. Diac. N. I. NICOLAESCU, Profesor la Institutul Teologic de grad Universitar din Bucureşti.

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

REDACTOR RESPONSABIL:

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

COLABORATORI

Înalt Prea Sfinţiţii Mitropoliţi şi Prea Sfinţiţii Episcopi; Prea Cucernicii Preoţi Profesori de la Institutele Teologice Universitare, candidaţii la titlul de magistru şi doctor în teologie, studenţii Institutelor Teologice şi Prea Cucernicii Preoţi.

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÎNĂ

...TEOLOGIC UNIVERSITAR
BUCUREȘTI
INVENTARIAT 1981
BIBLIOTECA
Numărul inventar 8692
Sala Fondul Rev. Dulapul raftul 1

CUPRINSUL

Pr. prof. PETRU REZUȘ, Divinitatea Creștinismului 131

Pr. prof. I. RĂMUREANU, Sinodul de la Sardica din anul 343. Importanța lui pentru istoria pătrunderii creștinismului la geto-dacoromani 146

Diac. prof. N. BALCA, Concepția despre lume și viață în teologia Fericitului Augustin 183

Pr. AT. NEGOIȚĂ, Organizația esenienilor și doctrina lor 202

Pr. magistrand FILARET COSTEA, Primele trei manuale de Teologie morală ortodoxă apărute în limba romînă 221

Pr. D. FECIORU, Catalogul manuscriselor din Biblioteca Patriarhiei Romîne (XV) 240

NOTE BIBLIOGRAFICE, de : Em. Vasilescu, Pr. Ath. Negoiță, Pr. Olimp Căciulă, O. Bucevschi, T. G. Bulat, Șt. Alexe, Gh. Alexe, D. Bărbulescu 253

SERIA II, ANUL XIV
Nr. 3-4 MARTIE-APRILIE 1962

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE ORTODOXĂ

COMITETUL DE REDACȚIE

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

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

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

Pr. prof. Petru Rezuş

DIVINITATEA CREŞTINISMULUI

Cercetarea teologică a Creştinismului trebuie să cuprindă toate aspectele lui esenţiale [1]. Credinciosul nu poate fi satisfăcut numai cu prezentarea istorică a acestui fenomen, nici numai cu cea strict psihologică sau culturală. Ca fenomen istoric, psihologic şi cultural, într-adevăr, Creştinismul oferă o amplitudine neaşteptată de posibilităţi cercetătorilor care pot explora aproape două mii de ani de viaţă creştină şi pot experimenta trăirile religioase a zeci şi sute de generaţii de credincioşi.

Esenţial pentru credincioşii care cercetează Creştinismul din punctele de vedere de mai sus, nu este însă faptul istoric brut, experimentul psihologic religios sau manifestarea religiozităţii în forme exterioare ci cu totul altceva. Creştinismul este după învăţătura Bisericii, o religie de origine divină, ea fiind revelată de către Dumnezeu ; ea este religia absolută sau religia prin excelenţă.

Cercetarea Creştinismului prin această prismă ia astfel o cu totul altă înfăţişare, decît simpla cercetare istorică, psihologică şi culturală, care-i evidenţiază numai unele aspecte caracteristice. Cele aproape două mii de ani de viaţă creştină oferă destule posibilităţi de meditaţie cercetătorului credincios.

Adevăratul credincios trebuie să aibă o perspectivă justă a fenomenului religios ; el trebuie să înveţe din cartea trecutului acestei religii şi din cercetarea trăirilor religioase ale înaintaşilor. În vederea acestui scop, el trebuie să dovedească spirit critic şi să discearnă adevărul de minciună, evitînd răul şi făcînd binele. Din istoria Creştinismului, credinciosul adevărat poate deslusi economia divină a acestei religii, adică felul cum a fost adusă la îndeplinire învăţătura Domnului nostru Iisus Hristos. El poate deslusi însă şi erorile datorite unora dintre reprezentanţii acestei religii în năzuinţa lor de-a înfăptui mesajul divin. Cu spirit, cu putere de discernămînt, credinciosul adevărat se va feri să mai cadă în vechile erori care-au însîngerat adeseori istoria religiei creştine : persecuţii, fanatisme, progromuri, cruciade, inchiziţii, torturi etc., atîtea realităţi isto-

---

1. Diversitatea acestor aspecte, cum şi importanţa lor, se pot urmări mai ales în următoarele studii : Th. Haecker, *Der Christ und die Geschichte*, Leipzig, Hegner, 1935 ; Th. Haecker, *Ueber christlichen Sinn der Geschichte*, Hochl, 1934 ; O. Pfleiderer, *Theologie und Geschichtswissenschaft*, Berlin, 1894 ; A. Schütz, *Gott in der Geschichte. Eine Geschichtsmetaphysik und Theologie*. Übertragen von C. Zoltan, Salzburg-Leipzig, Pustet, 1936 ; H. G. Wood, *Christianity and the Nature of History*, London, Cambridge Univ. Press. 1938 ; A. J. Shanley, *Catholicism and the Writing of History*, Washington Cath. Univ., 1941 ; P. Fernessole, *De la civilisation chrétienne* (Christianisme et civilisation), Paris, Beauchesne, 1945 ; etc.

rice care s-au născut în orbita Creștinismului și au provocat valuri de suferință și de sînge în numele blîndului Iisus, contrazicîndu-I învățătura.

Așa stînd lucrurile, credinciosul, care va cerceta într-o nouă perspectivă Creștinismul, va deslușì adevăratele lui valori religioase și se va feri de orizontul strîmt al bigotului. Credinciosul va constata atunci, din adîncirea istoriei, că religia căreia-i aparține are un întemeietor divin, o doctrină mîntuitoare și o misiune sfîntă pe pămînt. Din cercetarea atentă a acestor realități, credinciosul trebuie să scoată în evidență mai ales divinitatea Creștinismului, care este una dintre învățăturile de bază ale Bisericii cu privire la această religie. Ceea ce ne-am propus să facem, în cele ce urmează, este delimitarea strictă a termenilor pentru folosul credincioșilor noștri, care au uneori o viziune deformată asupra Creștinismului.

1. ORIGINEA DIVINĂ A CREȘTINISMULUI

Creștinismul, după învățătura Bisericii, este de origine divină. Întemeietorul său este Domnul nostru Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu. O dată ce Domnul nostru Iisus Hristos este Dumnezeu adevărat, este de la sine înțeles că și Creștinismul este divin.

Întemeierea unei religii implică o serie întreagă de condiții istorice date, cum și îndeplinirea altei serii de condiții psihologice și doctrinale religoase, fără de care nici o religie nu se poate naște, nici nu se poate dezvolta [2]. Așa s-au petrecut lucrurile și cu religiile de care se ocupă Istoria religiilor. Tot așa s-au petrecut lucrurile și cu religia creștină, cu deosebirea că de această dată a intervenit și intervine, după învățătura Bisericii, un factor supranatural. Acest factor supranatural a intervenit în istoria acestei religii încă din paradis, cristalizînd din punct de vedere doctrinal și moral Testamentul Vechi, pentru ca la împlinirea timpurilor să vină însuși Fiul lui Dumnezeu, Domnul nostru Iisus Hristos, și să ne descopere învățătura cuprinsă în Testamentul Nou și în Sfînta Tradiție.

Condițiile istorice date la apariția Creștinismului sînt, astfel, cuprinse în Testamentul Vechi [3]. Poporul ales se dezvoltase armonios, sub îndrumarea dumnezeiască, pentru împlinirea timpurilor și venirea Domnului nostru Iisus Hristos. Dacă aceste condițiuni nu ar fi fost împlinite într-o dezvoltare progresivă revelațională spre culmile creștine, saltul religios nu ar fi fost posibil. Coroana bogată a copacului n-ar putea exista fără rădăcinile lui puternice, subterane.

Vestirea unui Mîntuitor se petrece în paradis. Din acel moment al vestirii, începe marea așteptare mesianică. Această așteptare mesianică trece ca un fir roșu de-a lungul Testamentului Vechi, ținînd trează conștiința religioasă a strămoșilor, crescîndu-i la căldura valorilor religioase ale poporului ales și maturizîndu-i pentru timpurile de împlinire mesianică

2. A se vedea: G. Bardy, *Les origines chrétiennes*, în M. Brillant et M. Nedoncelle, *Apologetique*, Paris, Bloud et Gay, 1937, pp. 436-492.

3. Cf. Ch. F. Jean, *Le milieu biblique avant Jésus Christ*. III. *La religion*, Paris, 1936, passim.

în Domnul nostru Iisus Hristos. Mîntuitorul așteptat, Mesia cel prezis de profeți, este deci și întemeietorul religiei creștine.

Creștinismul nu este însă identic cu religia mozaică. Mîntuitorul Iisus Hristos a dat credincioșilor în mod neprețuit, mîntuirea, care nu aparține Testamentului Vechi și o învățătură despre mîntuire, cuprinsă în Testamentul Nou și în Sfînta Tradiție. Într-aceasta stă noutatea veșnică a religiei creștine [4].

Mîntuirea nu putea fi îndeplinită de nimeni afară de Mîntuitorul promis, astfel că nici o altă religie nu ar fi putut-o înlocui cu eficacitate, nici n-ar fi putut inventa acest cuprins doctrinal și haric, de care se bucură Creștinismul.

Divinitatea Mîntuitorului dovedește deci implicit și divinitatea Creștinismului. Cel ce este Dumnezeu adevărat a întemeiat religia creștină [5]. Ca Dumnezeu adevărat, Domnul nostru Iisus Hristos a săvîrșit minuni mari și ne-a lăsat profeții, care fac parte din patrimoniul doctrinal istoric al Creștinismului. Religia creștină a beneficiat în mod exclusiv de aceste privilegii divine, ea devenind depozitara mîntuirii. Harul mîntuitor lucrează, astfel, în Biserică, așa că mîntuirea este elementul fundamental care caracterizează și individualizează religia creștină de toate celelalte religii.

Pe lîngă această realitate religioasă dată de dezvoltarea poporului ales, întemeietorul noii religii trebuia să îndeplinească alte condiții de ordin psihologic și doctrinal. Religia nouă trebuia învățată, ținîndu-se seama de principiile veșnice ale învățăturii ei dumnezeiești. Întemeietorul ei și-a dovedit mesianitatea și divinitatea Sa prin viața, prin faptele și prin învățătura Sa. Domnul nostru Iisus Hristos n-a stricat Scripturile, ci le-a împlinit; El a propovăduit vestea cea bună în aer liber, pe mare, pe munte, pe drum, în case și-n sinagogi; El n-a avut predilecție pentru un anumit tip religios al Vechiului Testament, dar a vestejit pe cei care-I negau divinitatea — pe cărturari, farisei și saduchei —, în jurul Lui adunîndu-se cei curați cu inima [6]. Domnul nostru Iisus Hristos întemeia noua religie cu autoritatea Sa dumnezeiască, făcînd minuni și profeții, dar nu uita că adevărurile despre mîntuire, despre moartea și învierea Sa din morți, sînt grele pentru înțelegerea ucenicilor Săi, producînd adeseori nedumeriri și chiar îndoieli.

Din componența religiei creștine face parte, astfel, și elementul natural, nefăcîndu-se abstracție de dînsul, diformîndu-l sau eliminîndu-l, cum fac adepții unui supranatural istoric generalizat. Întemeierea și difuzarea religiei creștine se face de către Mîntuitorul cu respectarea tuturor condițiilor religioase naturale, fără violentarea nici uneia. Aceasta este regula de aur a oricărei atitudini misionare ortodoxe și pentru viitor,

4. Vezi pe larg doctrina despre mîntuire la: Ștefan Saghin, *Dogma soteriologică după învățătura Bisericii Ortodoxe*, 1903 p. 4 și urm.

5. F. Sawicki, *Die Wahrheit des Christentums*, 7 u. 8 Aufl., Paderborn, 1924, p. 410.

6. J. Langen, *Das Judentum in Palästina zur Zeit Christi*, Freiburg im Br., 1866, p. 14.

iar acolo unde au intervenit silnicii, a fost nesocotit însuși întemeietorul religiei creștine.

Conjugarea supranaturalului divin cu naturalul credincioșilor a fost de la început ținta misiunii religioase a întemeietorului Creștinismului, iar respectarea condițiilor psihologice ale fiecărui credincios a fost impusă tuturor discipolilor Săi. Creștinismul a fost un act divin de eliberare și a rămas, prin excelență, un act de libertate.

În sfîrșit, condițiile doctrinale pe care trebuia să le îndeplinească întemeietorul unei religii noi sînt incluse și rămîn permanente în noutatea și originalitatea Creștinismului. O religie se naște numai atunci cînd are o învățătură nouă. Vechiul este imediat identificat și părăsit; el nu se poate ascunde sub haine noi, nici nu poate pretinde că aduce adevăruri noi. La fel se petrec lucrurile și în religia creștină. Noutatea sa doctrinală este evidentă, căci elementele sale componente nu se mai află la nici o religie, dacă se are în vedere că Testamentul Vechi face parte integrantă din această religie, dezvoltată revelațional progresiv încă din paradis. Mai precis: nu există noutate religioasă doctrinală în afara revelației supranaturale, deoarece revelația divină este noutatea religioasă prin excelență.

Îndeplinind asemenea condiții doctrinale, este de la sine înțeles că religia creștină s-a bucurat de la început de o individualitate fără egal [7]. Această individualitate doctrinală s-a manifestat apoi de-a lungul veacurilor, punîndu-se pecetea pe realitățile religioase născute ulterior.

Se cuvine, de aceea să precizăm, în lumina celor spuse pînă acum, că se comite o eroare cînd, în istoria religiei creștine, deficiențele factorilor naturali sînt atribuite factorului supranatural. Din cele de mai sus rezultă că anumite lipsuri, generate de o înțelegere greșită, și anumite erori intervenite în procesul istoric de realizare a mesajului divin aparțin factorilor umani și sînt determinate de ignorarea și îndepărtarea de învățătura Domnului nostru Iisus Hristos. Prin prisma aceasta, după învățătura ortodoxă, o precizare a pozițiilor exacte ale Creștinismului nu se poate solda de cît cu un spor de lumină și într-această problemă atît de disputată, apropiindu-ne tot mai mult — așa cum și trebuie — de învățătura Mîntuitorului. Atunci deficiențele, generatoare de atîtea manifestări religioase retrograde, vor dispărea din orbita doctrinală a Creștinismului.

2. RĂSPINDIREA CREȘTINISMULUI PRIMAR

După învierea și înălțarea la cer a Domnului nostru Iisus Hristos, Creștinismul începe a se răspîndi în imperiul roman [8]. Testamentul misionar al întemeietorului său suna destul de clar: «*Drept aceea mergînd*

7. Vezi: Esser-Mausbach, *Religion, Christentum, Kirche*, II, Bd., V, Aufl. Kempten, 1923, p. 242 și urm.

8. Vezi pe larg: J. Rivière, *La propagation du Christianisme dans les trois premiers siècles*, Paris, 1907, p. 15 și urm.; A. Ehrhard, *Das Christentum in römischen Reiche bis Konstantin*, Strassbourg, 1911, passim.

învățați toate neamurile, botezîndu-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh, învățîndu-le să păzească toate cîte am poruncit vouă. Și iată Eu cu voi sînt în toate zilele, pînă la sfîrșitul veacului» (Matei XXVIII, 19-20).

Divinitatea Creștinismului n-a fost, astfel, de moment, ci de durată, manifestîndu-se de-a lungul întregei lui istorii. Cercetînd istoria Creștinismului, deci, vom încerca să scoatem în evidență această divinitate mai întîi în veacurile primare, apoi vom urmări dezvoltarea Creștinismului pînă astăzi, oprindu-ne în mod special atunci cînd va trebui să scoatem în relief această divinitate.

Sfinții Apostoli, conștienți de chemarea lor, au călătorit pînă în cele mai îndepărtate ținuturi ale imperiului roman, trecîndu-i și hotarele. Religia cea nouă nu mai era o religie localizată geografic și istoric numai la poporul ales. Ea devenea o religie a tuturor, fără nici o discriminare. O situație nouă religioasă se crea: religia creștină ieșea în lume și-și trimetea misionarii pretutindeni, vestind vestea cea bună tuturor neamurilor. Iudaizanții sînt în curînd depășiți și veștejiți de Sfinții Apostoli și, odată cu ei și ceilalți reprezentanți ai preceptelor învechite și ai privilegiilor de castă.

Din confruntarea cu iudaizanții, Creștinismul iese întărit și limpezit, despovărat de tot ce era vechi și închistat. Începe o epocă nouă în istoria religioasă: epoca creștină care este plină de valorile sale religioase sfințitoare. Ceea ce era obținut prin separatism secular religios dispărea. Îi lua locul o înțelegere mai largă; răsuna o chemare puternică în urechile tuturor; apăreau la orizont principii religioase mîntuitoare cum nu mai fuseseră niciodată; credincioșii se descopereau frați întreolaltă, egali în fața lui Dumnezeu și deopotrivă chemați la agonisirea mîntuirii.

Incontestabil că apariția și răspîndirea Creștinismului în lumea romană[9] ia uneori și aspecte tragice, dar în majoritatea cazurilor transfigurează acea lume de sclavi, aducînd nădejde, revărsînd încredere, legînd întreolaltă credincioși care nu mai știuseră niciodată unul despre altul. Păgînismul greco-roman cu panteonurile lui nu mai putea rezista acestui iureș religios transformator. Formelor religioase fără conținuturi li se ridica înainte învățătura creștină despre mîntuirea sufletului, care cerea de la fiecare credință într-un singur Dumnezeu și fapte bune către toți oamenii.

Zadarnic scriu filozofii unei lumi în agonie (Lucian, Fronton, Crescent, Cels, Filostrat, Iulian Apostatul etc.); zadarnic se opun edictele imperiale; zadarnic augurii, haruspicii și pontificii invocă zeitățile tutelare. Creștinismul se răspîndește repede și departe, peste toate vicisitudinile materiale și spirituale ale antichității. Răspîndirea Creștinismului primar este socotită, astfel, după învățătura Bisericii, o minune de ordin moral și un semn al dumnezeirii sale.

În aceste vremuri apostolice s-a închegat comunitatea creștină, care va înflori necontenit. Sfinții Apostoli sînt urmați de Sfinții Părinți și de

9. Cf. Ehrhard, *o. c.*, p. 20 și urm.

ierarhia bisericească, care continuă opera lor, iar sinodul apostolic de sinoadele locale și ecumenice. Doctrina creștină intră în procesul său organic de dezvoltare dogmatică. Geniul poporului grec își dă contribuția sa excepțională la lămurirea marilor dispute hristologice, pnevmatologice, soteriologice, mariologice etc., care umplu cu dezbaterile lor aproape opt secole [10]. Simbolul apostolic a fost urmat de simbolul niceo-constantinopolitan, iar sumara expunere doctrinală atanasiană de dogmatica magistrală a Sfîntului Ioan Damaschinul.

Apariția Creștinismului coincide, astfel, cu schimbarea structurală a tuturor concepțiilor religioase antice. Noua religie, întemeiată de Domnul nostru Iisus Hristos, nu mai este religia unui singur popor, nici nu mai este limitată la un spațiu anumit, sau la o epocă oarecare a istoriei. Creștinismul are misiunea, așa cum i-a fixat-o Întemeietorul său divin, de a se face cunoscut tuturor. Pentru aceasta însă, de data aceasta, noua religie trebuie să corespundă, unor condițiuni materiale și spirituale, care să ateste divinitatea sa. Ca să le scoatem în evidență, vom cerceta structural noua religie în elementele sale componente, peste tot unde necesitățile tratării subiectului impun aceasta.

Examinînd, astfel, doctrina creștină, vom observa că ea prezintă caracteristici specifice misiunii sale divine [11]. Creștinismul este, aici pe pămînt, icoana fidelă a Întemeietorului său, dovedindu-și la o cercetare atentă, însăși divinitatea sa. Caracteristicile doctrinei creștine sînt specifice numai acestei religii, căci această doctrină înglobează pe toți credincioșii, fără deosebire și-i cheamă la luptă împotriva tuturor păcatelor.

Înaintea acestei religii noi nu mai stau obstacolele naturale ridicate de vechile religii naturale, neputincioase față de păcat, localizate la popoare sau la cetăți anumite, născîndu-se și dispărînd o dată cu ele. Nu rareori s-a văzut în antichitate cum cuceritorul dărîma cetatea învinsă și transporta zeii odată cu sclavii, în cetatea sa. Asemenea realități nu mai sînt posibile în religia creștină. Această religie nouă trece peste timpuri și peste locuri, peste discriminările individuale și naționale ale credincioșilor, ca și peste orice alte obstacole.

Mai cu seamă sufletele arată pe adevărații credincioși, conturîndu-le virtuțile și păcatele, apartenența la o credință sau la alta. Noua religie înlătură concepțiile religioase ale antichității, declarîndu-le naturale, producții fără valoare și cu totul inutile. Un singur Dumnezeu ființial întreit în ipostasuri, devine Dumnezeul tuturor adepților ei. Noua învățătură creștină predică credința în Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, al doilea ipostas al Sfintei Treimi, care s-a întrupat, a pătimit și ne-a mîntuit de sub robia păcatelor. Puterea jertfei de pe Golgota supune, astfel, toate păcatele, eliberînd sufletul fiecărui credincios, iar aceasta rezultă din întreaga Sfîntă Scriptură, plină de afirmații luminoase ca acelea care se oferă la venirea Domnului și mîntuirea întregii lumi (Ioan III, 17),

10. Consultă în această privință: W. Glawe, *Die Hellenisierung des Christentums*, Berlin, 1912, p. 301

11. Cf. Sawicki, *o. c.*, p. 36.

dîndu-se pe Sine preț de răscumpărare pentru toți (I Tim., II, 6) și gustînd moartea pentru noi toți (Evrei II, 9).

Jertfa de ispășire a Domnului nostru Iisus Hristos cere puteri dumnezeiești de acțiune, așa că doctrina creștină nu este împiedicată în activitatea și eficacitatea sa soteriologică, după cuvintele Sfîntului Apostol Ioan: *«El este jertfa de ispășire pentru păcatele noastre și nu numai pentru ale noastre, ci și pentru ale lumii întregi»* (I Ioan II, 2).

Nicicînd nu răsunaseră principii religioase mai înălțătoare decît cele ale noii religii: *«Nu mai este iudeu, nici elin, nu mai este rob, nici slobod, nu mai este parte bărbătească și femeiască, pentru că voi toți una sînteți în Hristos Iisus»* (Gal. III, 28). De altfel, ceva de ordin natural religios nici n-ar fi putut rîvni la amplitudinea doctrinală și soteriologică a Creștinismului.

In Creștinism totul contribuie astfel la legitimarea divinității sale: atît proporțiile supranaturale ale fenomenului religios care se răspîndește și realitățile supranaturale pe care le stăpînește, cît și instituțiile religioase supranaturale care iau naștere în sînul Bisericii.

Harul, după învățătura ortodoxă, este o lucrare a Duhului Sfînt prin care El ne unește cu Hristos, lucrînd în noi și împreună cu noi. Aceasta arată că, după înălțarea Domnului nostru Iisus Hristos, religia creștină posedă harul Duhului Sfînt, persoana a treia a Sfintei Treimi, așa că acțiunea pnevmatică în continuare a Mîngîietorului este alt semn al divinității religiei creștine: *«Și Eu voi ruga pe Tatăl și alt Mîngîietor vă va da, ca să rămînă cu voi în veac, Duhul adevărului, pe care lumea nu-l poate primi, pentru că nu-l vede, nici nu-l cunoaște, iar voi îl cunoașteți, căci cu voi este și în voi va fi... dar Mîngîietorul, Duhul Sfînt pe care-l va trimite Tatăl în numele Meu, acela vă va învăța toate și vă va aduce aminte toate cîte v-am spus»* (Ioan XIV, 16-18, 26).

Harul mîntuitor este, după ființa sa, unul singur și se dă tuturor credincioșilor, după nevoile lor sufletești: *«Harul Domnului nostru Iisus Hristos... să fie cu voi cu toți»* (II Cor. XIII, 13). Acțiunea sa în mîntuirile subiective arată proveniența sa dumnezeiască, dovedind și divinitatea religiei care se bucură de asemenea puteri.

Dar religia creștină are și lucrări văzute (sfintele Taine), întemeiate tot de Domnul nostru Iisus Hristos, care-i continuă opera soteriologică săvîrșită pe cruce. Religia creștină după ce a fost întemeiată doctrinal și moral, n-a fost lăsată în părăsire. Domnul nostru Iisus Hristos a întemeiat și un așezămînt sfînt, Biserica, în frunte cu ierarhia conducătoare, care să aibă grijă de învățătura Sa și să-I ducă mai departe mesajul și lucrarea Sa. Acest așezămînt, Biserica, se bucură și el de atribute supranaturale [12].

Biserica este comunitatea tuturor celor ce au aceeași credință, și același Domn Iisus Hristos, împărtășindu-se din aceleași Sfinte Taine. Nimic nu poate știrbi această amplitudine a Bisericii și a Sfintelor Taine, după cum nimic nu poate știrbi amplitudinea totală a religiei creștine.

12. Hr. Andruțos, *Simbolica*, trad. de I. Moisescu, București, 1955, p. 61 și urm.

Biserica cuprinde, în acest sens, pe toți credincioșii care își lucrează mîntuirea, fără diferențieri și discriminări determinate de privilegii de naștere sau de rasă, după cuvîntul Sfîntului Apostol Pavel: «*... nu este elin și iudeu, tăiere-împrejur și netăiere-împrejur, barbar, scit, rob, liber, ci toate și întru toți Hristos*» (Col., III, 11). Orice individualitate a unui credincios, cît de complexă ar fi ea, se poate integra în activitatea harică mîntuitoare și în sfera cuprinderii materiale și spirituale a Bisericii și a Sfintelor Taine, principiul divin care asigură lucrarea armonică și unitatea fiind Domnul nostru Iisus Hristos, după cuvîntul aceluiași Sfînt Apostol: «*Și El este capul trupului, al Bisericii, care este începătură, întîi născut din morți, ca să fie El cel dintîi întru toate, că în El a binevoit să locuiască toată plinirea și să împace cu Sine prin El toate, făcînd pace prin sîngele crucii Lui, prin El, fie cu cele de pe pămînt, fie cu cele din ceruri*» (Colos. I, 18-20).

Cercetarea structurală a Creștinismului ne arată care sînt valorile sale supranaturale, care i-au asigurat răspîndirea sa repede și departe în veacurile primare. Ea ne-a relieîat fonduri și forme religioase, unice ca putere de acționare asupra credincioșilor, care nu puteau fi naturale. Fonduri și forme religioase, puteri și realități supranaturale, capacități integrative și amplitudine religioasă totală, virtualități religioase noi și fără rival, așezăminte și lucrări văzute, puse în scopul desăvîrșirii mîntuirii obiective, îndeplinită de Domnul nostru Iisus Hristos, iată roadele acestei cercetări structurale a religiei creștine. Ele sînt tot atîtea dovezi, după învățătura Bisericii, ale divinității acestei religii. Numai prin prisma lor ne putem da seama că testamentul misionar al Domnului nostru Iisus Hristos corespundea unor realități supranaturale structurale, atunci cînd a poruncit ucenicilor Săi să meargă la toată zidirea și să boteze *în numele Tatălui și al Fiului și al Duhului Sfînt* (Matei XXVIII, 19).

Față de sublimitatea și divinitatea religiei creștine, ce spectacol religios prezenta lumea antică? Întrebarea este justificată, pentru a ne explica grabnicul proces de descompunere religioasă a acestei lumi și a scoate în relief valorile supranaturale ale noii religii.

Lumea antică, la apariția Creștinismului, era într-o căutare febrilă de zei [13]. Zeii se înmulțiseră excesiv; panteonurile erau deosebit de aglomerate. O trecere în revistă ilustrativă a tuturor zeilor Egiptului ne-o dă *Cartea Morților*, c. 42, 5 sqq., în care moartea este identificată cu zeul solar Rha, iar părțile corpului său cu diferiți zei: «Părul meu este Nun, ochii mei sînt Hathor, urechile mele sînt Wep-wawet, nasul meu este Cel dintîi din Leontopolis, buzele mele sînt Ambis, dinții mei sînt Chepra, pletele mele sînt Isis-zeița, brațele mele sînt berbecul din Mendes, gîtul meu este Neit—stăpîna din Sais, spatele meu este Seth, mijlocul meu este Osiris, stăpînii din Torera sînt plămînii mei, pieptul meu este berbecul atotputernic, pîntecul meu este Sekhmet, picioarele mele sînt Nout, mama zeilor, tălpile picioarelor mele sînt Ptah, degetele mîinilor și picioarelor

13. Vezi: M. Baliffol, *L'Eglise naissante*, VI, éd, Paris, 1913, p. 20.

mele sînt șerpi vii. Nu este membru al trupului meu care să nu fie legat de un dumnezeu. Thot apără întreaga mea carne»[14].

Zeii erau mutați din cetate în cetate; mai mulți zei erau contopiți la un loc, rezultînd unul singur: Osiris-Rha-Jupiter=Serapis; acum apar cetățile cosmopolite religioase, cum este Alexandria, orașul zidit de Alexandru cel Mare la gurile Nilului[15]. Aici era adorat Rha al egiptenilor, Jahve al evreilor, Jupiter al romanilor, Zeus al grecilor, Mithra al zoroaștrilor, Serapis, chiar Buddha al inzilor, cunoscut de egiptenii călători cu caravanele după aromate și mirodenii tocmai din India.

O altă cetate cosmopolită religioasă era Roma. Religiile vechi erau toate locale; popoarele vechi erau tolerate în afara țării lor și intolerate la ele acasă. Această intoleranță era mai puțin activă la Roma decît pretutindeni aiurea, din cauza caracterului politicii romane care obliga atîtea neamuri să trăiască sub aceeași dominațiune. Atracția pe care cultele străine o exercitau asupra poporului, ca și extinderea progresivă a dreptului cetății, sfîrșiră prin a transforma Roma într-un veritabil bazar de religiuni. Totdeauna stăpînirea intervenea spre a pedepsi orice cult care amenința instituțiile ei de stat; astfel ea a proscris bahanalele din cauza exceselor, pentru care ele erau un pretext, și a oprit în Galia druidismul care părea a întreține și a aprinde acolo spiritul de independență[16].

Chiar marii cuceritori antici sînt de un liberalism religios recunoscut. Alexandru cel Mare aduce jertfă, cînd pleacă la război, nu numai zeilor tutelari ai grecilor, lui Hercule, lui Zeus, lui Ares, etc., ci și tuturor zeilor cetăților învinse. Cînd intră în Babilon, aduce jertfe zeului Baal; în Tir și Sidon aduce jertfe zeului Melkart, în Ierusalim aduce jertfe lui Jahve, iar cînd ajunge în Egipt, merge pînă la oaza Siuah, unde aduce jertfe zeului Ammon-Rha, al cărui fiu natural se credea[17].

Zeii antici se devalorizaseră, astfel, căci erau invocați toți, fără deosebire, din cauza lipsei lor de eficacitate; lumea antică era, la apariția Creștinismului, într-o criză religioasă care a accelerat răspîndirea credinței celei noi într-un singur Dumnezeu și înlăturarea tuturor zeităților fără nici o eficacitate din panteonurile antice. Cu elementul supranatural al religiei creștine se conjugau armonios condițiile religioase date în acel moment istoric ale lumii antice, care au avut ca rezultat îmbrățișarea învățăturii Domnului nostru Iisus Hristos, propovăduită cu putere și curaj de Sfinții Apostoli[18].

---

14. A. M. Frenkian, *L'Orient et les origines de l'idéalisme subjectiv dans la pensée européene*. Tome I. *La doctrine théologique de Memphis*, Paris, P. Geuthner, 1946, p. 160.

15. W. Schubart, *Aegypten von Alexander dem Grossen bis auf Mohammed*, Berlin, 1922, p. 4 sq.

16. S. Reinach, *Manuel de Philologie*, t. I, II, éd., Paris, Hachette, 1883, p. 378.

17. A se consulta și: P. Jouguet, *L'impérialisme macédonien et l'hellénisation de l'Orient*, Paris, L'Ev. de l'Hum. Ren. du Livre., nr. 15, p. . . -

18. E. Krebs, *Das religionsgeschichtliche Problem des Urchristentums*, Münster, 1913, passim. 25. Cf. A. Ehrhard, *Die Kirche der Märtyrer*, München, 1932, p. 18 și urm.

Am ajuns, astfel, la propovăduitorii și la adepții religiei creștine, fără de care religia nu poate exista, deoarece religia este pentru credincioși și nu credincioșii pentru religie. Considerarea punctului just de vedere duce la valorificarea maximă a religiei creștine, care devine utilă pentru credincioșii noștri. Cînd însă se consideră că credincioșii sînt pentru religie și deci — pe linia aceasta greșită — ei nu contează nimic, sau aproape nimic, atunci se nasc acele atitudini arbitrare și despotice religioase, care transformă religia într-un instrument la dispoziția unor potentați eclezіastici, înstrăinînd-o de credincioși și de nevoile lor duhovnicești. Asemenea răsturnări arbitrare de planuri sînt comune tuturor religiilor, de aceea trebuie restabilit — și din acest punct de vedere — adevărul, după învățătura Domnului nostru Iisus Hristos, pentru ca religia creștină să nu devină instrument de opresiune sau de căpătuire.

Chemarea Domnului nostru Iisus Hristos a răsunat într-o epocă de mari prefaceri religioase. Ea se adresa celor obidiți și împovărați. Primii discipoli ai Domnului sînt aleși dintre oamenii cinstiți și curați ai acelor vremuri, dintre oamenii săraci, muncitori cu brațele; aceștia formează elementul majoritar al noii religii.

Propovăduitorii înflăcărați ai Evangheliei creează adepți înflăcărați după măsura lor. Creștinismul transformă treptat întreaga lume romană, dinamizînd cu învățătura sa bărbați și femei, de toate vîrstele și din toate straturile sociale. Numai o religie de origine divină putea da naștere unor asemenea exemplare de credincioși, de aceea și ei constituie adevărate miracole morale, în începutul de răspîndire a Creștinismului, în lumea păgînă greco-romană [19].

De altfel, să nu uităm că adevărata impresie în acea lume antică o făceau valorile religioase noi și supranaturale pe care le propovăduia Creștinismul. Din raportarea lor la valorile contemporane religioase ale acelei lumi antice, cum și din cercetarea roadelor lor spirituale, iese iarăși în evidență — în mod pregnant — divinitatea noii religii.

Astăzi, după două mii de ani de viață creștină, nu ni se mai par atît de noi principiile religioase ale Mîntuitorului. Dacă ne întoarcem însă cu aceste aproape două mii de ani în urmă, găsim o situație religioasă intolerabilă. Lumea era diferențiată în «stăpîni de sclavi și în sclavi», în «elini și barbari», în «aristocrați și-n oameni de rînd», etc. În această lume răsună principiul religios al înfrățirii tuturor, al egalității tuturor înaintea lui Dumnezeu, al eliberării tuturor de sub servituți milenare, de sub păcate. Mîntuitorul nostru Iisus Hristos punea capăt unei lumi de întunerec religios, deschizînd zorii unei lumi de lumină.

Religia creștină își legitimează, astfel, divinitatea și prin efectele sale. Ea nu a fost și nici nu este teorie goală, ci viață, iar valabilitatea ei religioasă se face simțită prin ceea ce a rodit în sufletele credincioșilor săi. Roadele religioase ale Creștinismului sînt, astfel, de natură a ne atrage atenția asupra acestui fenomen unic. Dacă această religie n-ar fi fost întemeiată de Domnul nostru Iisus Hristos, învățătura sa n-ar fi putut

19. Vezi și: A. Brou, art. *Propagation de l'Évangile*, în *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. IV, col. 362-386.

dinamiza, de-a lungul atîtor secole, milioanele de credincioși cu principiile sale mîntuitoare. Ea s-ar fi stins, așa cum s-au stins atîtea alte învățături religioase. Sublimitatea calitativă a învățăturii creștine și bogăția roadelor sale în viața credincioșilor noștri ne atestă, fără îndoială, divinitatea întemeietorului său, cît și divinitatea învățăturii însăși.

3. DEZVOLTAREA CREȘTINISMULUI

Dezvoltarea Creștinismului începe din timpul Domnului nostru Iisus Hristos, se continuă în timpul Sfinților Apostoli și al Sfinților Părinți, fără întrerupere, pînă în zilele noastre. În calitate de organism viu, Creștinismul îndeplinește mai departe testamentul misionar al Domnului nostru Iisus Hristos, prin propovăduirea de către Biserică a cuvîntului lui Dumnezeu și prin lucrarea mîntuirii credincioșilor [20].

Dezvoltarea Creștinismului este dovedită de răspîndirea sa pe o arie vastă, cum și de prezența sa în istorie după aproape două mii de ani, ceea ce denotă vitalitatea sa religioasă supranaturală. Cercetată această dezvoltare din punct de vedere, fie temporal, fie spațial, ea trebuie să aducă pe cercetătorul fenomenului creștin la aceleași rezultate.

Istoria Creștinismului cuprinde o dezvoltare doctrinală, care a început încă din timpul Mîntuitorului. Doctrina cea nouă este revelată de Domnul Iisus Hristos, deci ea nu aparține altcuiva. Pentru înțelegerea ei de către credincioși, această doctrină a fost formulată și definitivată de sinoadele ecumenice, adică a intrat în procesul de dezvoltare dogmatică. Acest proces a fost necesar din punct de vedere soteriologic, deoarece se iviseră chiar în sînul Bisericii răstălmăcitori ai adevărurilor divine.

Precizarea s-a făcut mai ales prin sinoadele ecumenice, care au făcut ca dogmele de credință să fie obligative pentru toți credincioșii. Dezvoltarea doctrinală continuă și astăzi, deoarece procesul de înțelegere individuală a învățăturii revelate nu poate fi oprit niciodată, atît timp cît va exista lucrarea mîntuirii subiective. Definitivarea dogmei și oficializarea ei de către sinodul ecumenic a fost modalitatea organică de dezvoltare doctrinală; lipsa acestui sinod însă nu este egală cu lipsa oricărei dezvoltări doctrinale, așa cum greșit înțeleg unii [21].

Biserica Ortodoxă, așa cum am mai arătat, are asistența și acțiunea Duhului Sfînt, așa că dezvoltarea sa doctrinală nu se face la voia întîmplării, ci ținîndu-se seama de directivele supranaturale ale Duhului Sfînt. În felul acesta și dezvoltarea doctrinală postpatristică a Creștinismului devine o mărturie a divinității sale [22].

Pe lîngă dezvoltarea sa doctrinală, Creștinismul are și o dezvoltare istorică. Această dezvoltare istorică este ca a oricărui alt fenomen care intră în coordonatele temporale și spațiale ale istoriei. În această dezvoltare intră masiv naturalul religios, deoarece în decursul procesului istoric

20. În acest sens consultă: K. Braig, *Modernstes Christentum*, Freiburg, 1907.
21. Cf. A. Dufourcq, *L'avenir du Christianisme*, III, éd., Paris, Bloud, 1911, p. 7.
22. Alte aspecte vezi la: Ioan G. Coman, *Umanismul Ortodoxiei românești*. București, 1948, passim.

principiile doctrinale și morale ale Creștinismului se pun în practică, devin norme de viață și se realizează în viața credincioșilor.

Nici acest proces religios istoric nu trebuie, astfel, ignorat, fiindcă atunci s-ar ignora însăși viața creștină depozitată în veacurile scurse pînă astăzi. Cercetarea și a acestui sector creștin este deosebit de instructivă, deoarece aici cercetătorul fenomenului creștin observă ce s-a putut realiza din învățătura Domnului nostru Iisus Hristos, cît s-a putut realiza din ea și cum s-a putut realiza. Ar fi o utopie religioasă să se afirme că împărăția preconizată, din punct de vedere religios, de Mîntuitorul este înstăpînită pe pămînt.

Deși s-au scurs atîtea secole, principiile religioase ale Creștinismului mai au nevoie de o acțiune continuă subiectivă și colectivă ; altele sînt înstăpînite numai parțial, iar multe încă fermentează aluatul religios. Ca să fim înțeleși, este de ajuns să servim un exemplu edificator cu discriminările între credincioși, care mai există în sînul Bisericii Creștine. Așa, credincioșii de culoare, împotriva celor spuse de Sfîntul Apostol Pavel, mai sînt și astăzi separați sub raport religios de anumiți rasiști fanatici. Există, în multe state, pentru unii credincioși albi, bănci anumite în locașurile de rugăciune, ba chiar și locașuri anumite de închinare, în care nu pătrund negrii !

Se mai pot oferi încă multe alte exemple negative de îndepărtare a Creștinismului de pe drumul dezvoltării sale istorice și sănătoase. Le-am amintit și înainte (persecuții, progromuri, inchiziții etc.). Acolo unde naturalul și-a revendicat întîietatea în procesul dezvoltării istorice a Creștinismului, acest proces a luat o înfățișare caracteristică. Au intervenit eresuri, schisme, apoi confesionalizări și astfel cămașa lui Iisus Hristos a fost sfîșiată iar unitatea Creștinismului s-a sfărîmat, iar astăzi în loc de o dezvoltare unitară, organică și sănătoasă, avem tot atîtea dezvoltări cîte fracțiuni creștine sînt. Acesta este un fenomen care nu este specific creștinismului, nici permanent, ci datorat unor vicisitudini temporale. Din acest punct de vedere, atitudinea credinciosului adevărat trebuie să fie pe linia indicată de Domnul nostru Iisus Hristos. Intregul proces de dezvoltare istorică a Creștinismului pledează pentru această atitudine ortodoxă de înțelegere și de desfășurare liberă, normală și sănătoasă, a manifestării religioase. Biserica Ortodoxă — în această privință — și-a cîștigat mari merite în strădania sa de a asigura credincioșilor săi însușirea în cele mai bune condițiuni a adevăratei mîntuiri. In concluzie, cercetînd structural religia creștină și dezvoltarea sa istorică, putem conchide următoarele:

Creștinismul nu este un sincretism religios : Domnul nostru Iisus Hristos aduce o învățătură nouă, deosebită de religiile naturale ale popoarelor din jur. Religia Vechiului Testament nu este revelată pe deplin. Creștinismul este, după dogma noastră, religia absolută, pe deplin revelată. Chiar Domnul nostru Iisus Hristos a afirmat despre Sine că este *«alfa și omega»* (Apoc., XXII, 13). Ca Dumnezeu adevărat, Domnul nostru Iisus Hristos ne-a dăruit tezaurul revelat, de care avem trebuință

pentru mîntuirea noastră. Acest tezaur revelat cuprinde doctrina și morala Creștinismului.

Monoteismul religios își primește expresia sa absolută în Creștinism. Dumnezeul creștin este unic în ființă și întreit în ipostase: Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt. Fiul existent din eternitate, după firea Sa divină, a luat trup și a devenit om, mîntuindu-ne de păcate.

Nemurirea este dezbrăcată în Creștinism de toate reminiscențele ei retrograde. Credinciosul, după învățătura ortodoxă, spre a-și valorifica viața sa de aici de pe pămînt, își continuă existența într-o altă lume, în care-și primește răsplata sau pedeapsa faptelor sale. Însușirea mîntuirii de pe cruce se face de către credincioși prin credință și fapte bune, cu ajutorul harului divin. Viața de dincolo nu mai este legată de trup, ci este pur spirituală.

Monoteismul creștin și nemurirea creștină se deosebesc, astfel, structural de celelalte concepții religioase similare, care leagă Divinitatea și nemurirea de satisfacții carnale, de avataruri interminabile sau de dispariții individuale în marele «pan» al karmei hinduse sau al nirvanei brahmanice.

Învățătura creștină nu este numai teorie, ci este și viață, rodind în țarina fertilă a sufletelor credincioșilor florile rare ale virtuților creștine și infuzînd viața cu optimism robust și constructiv. Prin morala sa superioară [23], Creștinismul se deosebește de religiile naturale ale căror morale plumbuiesc voința sub un pesimism negru sau anihilează libertatea printr-un fatalism orb. Conturînd religia creștină din punct de vedere doctrinal, și moral, vom observa că ea reprezintă un fenomen religios unic, care a odrăslit numai o singură dată în istorie și este opera exclusivă a Domnului nostru Iisus Hristos [24].

Creștinismul are, astfel, origine divină. Elementul revelat supranatural al Creștinismului este neschimbabil; el nu poate fi naturalizat sau rationalizat. Dacă ereziarhii ar fi reușit în tendințele lor de secularizare a Creștinismului de elementul supranatural, Creștinismul ar fi încetat de a mai fi o religie. Dimpotrivă, însă, Creștinismul nu a fost secularizat de elementul său supranatural și în aceasta constă existența sa minunată, fără știrbirea doctrinei și moralei sale.

În structura Creștinismului intră însă și elementul natural, deoarece acest element și nu altul trebuie să intre în preocupările mîntuirii. Religia formează raportul viu istoric al credincioșilor cu Dumnezeu; credincioșii au nevoie de religie, de aceea ei intră în Creștinism cu toate manifestările lor naturale specifice, legate de un spațiu anumit și de o epocă anumită. Acest factor constituie configurația naturală, variabilă de la credincios la credincios, de la epocă la epocă, și nu modifică factorul supranatural revelat care rămîne permanent același, după principiile ortodoxe ale dezvoltării dogmatice. Elementul natural religios variază; el formează partea policromă a fenomenului religios creștin; ele-

23. Cf. M. d'Herbigny, *La théologie du révélé. Ce que supose, ce qu'elle étudie, par quels degrés*, Paris, 1921, p. 187.

24. Vezi: J. Mausbach, *Christentum und Weltmoral*, II Aufl., Münster, 1905, p. 5.

mentul supranatural religios neschimbabil asigură identitatea eternă doctrinală și morală a Creștinismului.

Creștinismul este apoi unitar în oricare epocă și în oricare loc. El nu variază în principiile sale teoretice, nici în aplicarea lor, așa cum variază, de exemplu, mîntuirile subiective, în care intervine și factorul natural religios. Creștinismul nu are mai multe măsuri. Aceeași doctrină și aceeași morală sînt obligatorii pentru toți credincioșii. Din acest punct de vedere, diversificarea Creștinismului în schisme, erezii, confesiuni etc., nu este un fenomen specific, nici permanent, ci vremelnic.

Ca orice fenomen istoric, apoi, Creștinismul s-a născut, s-a dezvoltat și s-a maturizat în istorie [25], totalizînd astăzi venerabila vîrstă de aproape două mii de ani. În tot acest timp, Creștinismul a căutat să-și aducă la îndeplinire misiunea sa, așa cum i-a fost fixată de Întemeietorul său. În esența sa, astfel, Creștinismul este favorabil credincioșilor și nu nefavorabil sau dușmănos. Consecvent atitudinii Domnului nostru Iisus Hristos, el lucrează pentru mîntuirea noastră. Certurile, animozitățile și dușmăniile care intervin și în viața creștină sînt datorite elementului natural și nu învățăturii Domnului nostru Iisus Hristos. Numai datorită fanatismului religios, luptelor confesionale și urilor religioase au intervenit acele fenomene negative care au umplut adeseori cu tragismul lor istoria Creștinismului, iscînd persecuții, inchiziția, războaie religioase, discriminări rasale, religioase etc. Generate în sînul Creștinismului, ele au determinat anumite configurații religioase negative, care sînt condamnabile. Mîntuirea este o problemă de conștiință pentru fiecare credincios, pe care el și-o rezolvă conștient și liber. Cu forța și cu sila nu se mîntuiește nimeni. Biserica Ortodoxă trăiește și conviețuiește pașnic cu toate cultele. Dragostea mare a Domnului nostru Iisus Hristos transfigurează întreaga atitudine a Ortodoxiei, care din propovăduirea dragostei și a păcii și-a făcut propovăduirea sa specifică [26].

Creștinismul își realizează misiunea sa în mijlocul credincioșilor. Pentru aducerea la bun sfîrșit a acestei misiuni, Domnul nostru Iisus Hristos a organizat noua religie, întemeind așezămîntul Bisericii, care este moștenitoarea legitimă a tezaurului revelat doctrinal și moral. Creștinismul nu este, astfel, o religie dezorganizată, în cadrele căreia fiecare poate activa după capul său. Credincioșii primesc adevărurile și normele de credință și de viață de la arhierei și preoți, care sînt urmașii — în linie directă — ai Domnului nostru Iisus Hristos, ai Sfinților Apostoli și ai Sfinților Părinți. Numai înlăuntrul Bisericii, deci, credincioșii își pot lucra mîntuirea subiectivă, deoarece în afara acestei instituții reli-

25. Cf. L. Zscharnachs, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, II Aufl., Tübingen, 1928, p. 785 sq.

26. Asupra condițiunilor istorice consultă: T. Althaus, *Die Weltreligion und das Christentum. Vom gegenwärtigen Stand ihrer Auseinandersetzung*, Münster 1928; G. Mensching, *Das Christentum im Kreise der Weltreligionen. Gurnzätzliches über das Verhaltnise der Fremdreligionen zum Christentum*, Giessen, 1928; C. Clemen, Der *Einfluss des Christentums auf andere Religionen*, Leipzig, 1933; etc.

gioase nu există alta care să poată oferi acest mediu prielnic al trăirii religioase [27].

Creștinismul reprezintă, astfel, realizarea împăcării omului cu Dumnezeu; aceasta este cea mai mare binefacere a acestei religii. Credincioșii creștini își prețuiesc viața la justa sa valoare, ca mijloc de cîștigare a mîntuirii. Viața credincioșilor este, în consecință, plină de virtuțile moralei creștine, care conturează personalitatea creștinului adevărat [28]. Creștinismul a propovăduit, de aceea, pacea. Creștinismul a căutat să elimine toate pricinile de neînțelegere între oameni, pronunțîndu-se categoric împotriva războiului.

Inima Creștinismului este Domnul nostru Iisus Hristos [29]. Mesianitatea, divinitatea și activitatea Sa formează specificul religios al acestei religii. Caracterul său divin rezultă din divinitatea Întemeietorului său, istoricitatea sa se întemeiază pe personalitatea istorică a Domnului nostru Iisus Hristos, iar doctrina și morala sa izvorăsc din activitatea Lui. Ceea ce este supranatural în Creștinism se datorește Logosului întrupat, care a realizat mîntuirea noastră și a cristalizat tezaurul revelat, iar după înălțarea Sa la cer, Mîngîietorului, Duhului Sfînt, pe care tot El ni l-a trimis. Tot Domnul nostru Iisus Hristos trebuie să rămînă și inima vie a Creștinismului actual, căci «*Iisus Hristos este același și astăzi și în veci*». (Evrei XIII, 8). Fiind Iisus Hristos cel veșnic în inima Creștinismului și în inimile noastre, dragostea cea roditoare și pacea cea liniștitoare de suflete se vor înstăpîni în noi. Cu Iisus Hristos în inimile noastre, vom rezolva întotdeauna problema creștină în spiritul autentic al învățăturii Mîntuitorului, cel ce S-a jertfit penru noi pe Crucea de pe Golgota. Desvoltarea religioasă istorică a Creștinismului se va desfășura atunci în condițiile cele mai bune, eliminîndu-se toate negativismele religioase care mai frînează bunătatea și fericirea credincioșilor.

27. Șt. Zankow, *Das orthodoxe Christentum des Ostens. Sein Wesen und seine gegenwärtige Gestalt*, Berlin, 1928, p. 30 sq.; L. Deschamps, *L'Église à travers l'histoire*, Paris, 1929, p. 49.

28. Vezi pe larg (L. Köhler, *Religion und Menschheit*, Zürich, Schultess, 1922, p. 20 și urm.

29. Consultă: A. M. Weiss, *Jesus Christus die Apologia perennis des Christentums*, Freiburg, 1922, p. 9.

Pr. prof. I. Rămureanu

SINODUL DE LA SARDICA DIN ANUL 343
IMPORTANȚA LUI PENTRU ISTORIA PĂTRUNDERII CREȘTINISMULUI LA GETO-DACO-ROMANI

Sinodul ținut la Tyr în vara anului 335, la care au participat în majoritate episcopii semiarieni, a condamnat pe Sf. Atanasie, deși învinuirile aduse împotriva lui s-au dovedit neadevărate, cu depunerea din scaunul de patriarh și interzicerea reapariției sale la Alexandria[1]. Cu mult înainte de închiderea sinodului, Sf. Atanasie, văzînd că nu mai are nimic de așteptat de la episcopii semiarieni, vrăjmașii săi neînduplecați, plecă în ascuns de la sinodul din Tyr la Constantinopol, împreună cu cinci episcopi egipteni, prietenii săi, și se prezentă împăratului Constantin, cerînd să-i facă dreptate. Constantin dorind să-și sărbătorească cei treizeci de ani de domnie — *tricennalia* — cu un fast deosebit, chemă pe sinodalii din Tyr la Constantinopol. Dintre aceștia veniră să se prezinte împăratului la Constantinopol numai adversarii declarați ai Sf. Atanasie și anume: Eusebiu al Nicomidiei, Eusebiu al Cezareei, care rosti cu ocazia solemnităților împlinirii celor treizeci de ani de domnie ai lui Constantin — *tricennalia* — un discurs elogios, preamărind faptele și persoana lui Constantin, apoi doi tineri episcopi ilirieni, ademeniți de Arie la erezia sa, în timpul exilului său în Illyricum, *Valens de Mursa*, în *Pannonia Inferior*, și *Ursacius de Singidunum*, în *Moesia Superior*, și alți doi episcopi[2].

1. Pentru Sinodul de la Tyr din 335, vezi *Scrisoarea împăratului Constantin*, la istoricul Eusebiu al Cezareei, *Viața împăratului Constantin*, IV, 41-43, ed. Ivar Heikel, *Uber das Leben Constantins*, în *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Band 7, Leipzig, 1902, pp. 133-135, apoi la Joh. Dom. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, t. II, Florentiae, 1759. Reproduction, Paris-Leipzig, 1901, col. 1139, și la Teodoret, *Ist. Bis.*, I, 29, ed. L. Parmentier, *Theodoret Kirchengeschichte*, zweite Auflage, în *Die griech. christ. Schriftsteller*, Band 44, Berlin, 1954, pp. 84-85. Vezi și ediția Felix Scheidweiler, Berlin, 1954; Ch.-J. Hefele-H. Leclercq, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, t. I, 2, Paris, 1907, p. 657; J.-R. Palanque-G. Bardy-P. de Labriolle, *De la paix constantinienne à la mort de Théodose (Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours*, publiée sous la direction de Augustin Fliche et Victor Martin, t. 3). Paris, 1936, p. 108; L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, t. II, 5-e éd., Paris, 1911, pp. 175-180; Pierre Batiffol, *La paix constantinienne et le catholicisme*, 3-e éd., Paris, 1914, pp. 377-386.

2. *Scrisoarea lui Constantin către Sinodul din Tyr*, păstrată de Sf. Atanasie, *Apologia către arieni*, 86, în Migne, P.G., t. XXV, col. 401, 404. Scrisoarea e reprodusă și de istoricii Socrate, *Ist. Bis.*, I, 34, în Migne, P.G., t. LXVII, col. 168-169; și I, 35, *ibidem*, col. 169 și 172, pentru Sinodul din Tyr; Sozomen, *Ist. Bis.*, II, 28, în Migne, *ibidem*, col. 1013-1016, și II, 25, *ibidem*, col. 1000-1008, pentru Sinodul din Tyr. Vezi și ed. J. Bidez, *Sozomenus Kirchengeschichte*, în *Die griech. christ. Schrifts. der ersten Jahrh.*, B. 50, Berlin, 1960; Gelasiu de Cyzic, *Ist. Bis.*, III, 18, ed. Gerhard Loeschcke-Margret Heinemann, *Gelasius Kirchengeschichte*, în *Die griech. christ. Schriftsteller*,

După condamnarea lui Arie în sinodul I de la Niceea din 325, prietenii lui Arie, în frunte cu episcopul curtean Eusebiu al Nicomidiei, dorind să înlăture pe ocolite termenul ὁμοούσιος τῷ πατρί = «*de o ființă cu Tatăl*» din Simbolul Credinței, prin care se mărturisea consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl, puseră în circulație un termen nou, foarte apropiat ca formă de primul, prin care ei au putut amăgi pe mulți. Arienii moderați, numiți «*semiarieni*» sau «*eusebieni*», după numele căpeteniei lor, Eusebiu al Nicomidiei, afirmau acum că *Fiul e asemănător cu Tatăl în substanță sau ființă* — ὁμοιούσιος τῷ πατρί, formulă amăgitoare sub care se ascundea erezia ariană, care a înșelat pe mulți clerici și credincioși ortodocși.

Sf. Atanasie era cel mai dîrz apărător al Simbolului nicean și al termenului ortodox ὁμοούσιος τῷ πατρί = «*de o ființă cu Tatăl*», prin care se definește consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl. Pentru a scoate cu orice preț din luptă pe Sf. Atanasie, semiarienii nu-i mai imputară acuzațiile de la Tyr, ci l-au acuzat față de Constantin că patriarhul Alexandriei s-a lăudat că poate împiedica transportarea grîului din Egip la Constantinopol. Într-un acces de mînie, fără să cerceteze mai amănunțit, Constantin exilă pe Sf. Atanasie, după toată probabilitatea la 5 februarie 336, sau la 7 noem. 335, după P. Peeters, la Treveri (Augusta Treverorum), azi Trèves, în Franța, unde se afla fiul lui Constantin, cezarul Constantin II[3].

Eusebieni erau satisfăcuți de succesele lor, iar victoria lor părea atunci aproape sigură. Într-adevăr, la sfîrșitul domniei lui Constantin, semiarienii atotputernici răpiseră Ortodoxiei în Răsărit cele mai impor-

---

Band 28, Leipzig, 1918, pp. 179-181; J.-R. Palanque-G. Bardy-P. de Labriolle, *op. cit.*, p. 111; L. Duchesne, *op. cit.*, pp. 181-182.

Pentru *Valens de Mursa* și *Ursacius de Singidunum*, vezi J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain*, Paris, 1918, p. 216. Pentru denumirea de «*Singidunum*», vezi N. Gostar, *Singidunum și Singidava*, în rev. «Studii și cercetări de istorie veche», an. IX, București, 1958, nr. 2, pp. 413-419.

3. *Scrisoarea sinodală a episcopilor egipteni din 338*, la Sf. Atanasie, *Apologia contra arienilor*, cap. 9, în Migne, P.G., t. XXV, col. 264-265 și cap. 87, *ibidem*, col. 405. La Constantinopol, Sf. Atanasie fusese însoțit de cinci episcopi egipteni, Adamantius, Anubion, Agathammon, Arbethion și Petru; Socrate, *Ist. Bis.*, I, 35, în Migne, P.G., t. LXVII, col. 169 și 172; Teodoret, *Ist. Bis.*, I, 30, ed. L. Parmentier, în colecția cit., p. 88; H. M. Gwatkin, *Studies of arianism*, 2-th ed., Cambridge, 1900, p. 140, și X. Le Bachelet, art. *Arianisme*, în «Dictionnaire de Théologie Catholique», t. I, 2, Paris, 1923, col. 1804, au adoptat pentru exilul Sf. Atanasie la Treveri data de 5 februarie 336, corectînd data de 7 noiembrie 355, pe care ne-o dă *Chronicon Praevium*, în Migne, P.G., t. XXVI, col. 1353 B., lucrare care servește ca prefață la *Scrisorile festale — Epistolae heortasticae* ale Sf. Atanasie; P. Batiffol, *Le Synodicon de S. Athanase*, în *Byzantinische Zeitschrift*, Band X, 1901, pp. 128-143. Ch.-J. Hefele, *Histoire des conciles*, t. I, 2, Paris, 1907, p. 669, nota 1; Pr. prof. I. Rămureanu, *Lupta Ortodoxiei contra arianismului de la Sinodul I Ecumenic pînă la moartea lui Arie*, în rev. «Studii Teologice», anul XIII, București (1961), nr. 1-2, ianuarie-februarie, pp. 13-31. Paul Peeters, în studiile sale: *L'épilogue du Synode de Tyr en 335*, în *Analecta Bollandiana*, t. LXIII (1945), pp. 131-144, și *Comment saint Athanase s'enfuit de Tyr en 335*, în *Bulletin de la Classe de Lettre de l'Académie de Belgique*, 5-e série, t. XXX (1944), pp. 131-177), susține că Sfîntul Atanasie a fost exilat la Treveri la 7 noiembrie 335, adică a doua zi după audiența sa din 6 noiembrie 335 la Constantin cel Mare, care se afla în Constantinopol.

tante scaune, iar trei dintre cei mai dîrzi apărători ai Simbolului niceean, *Eustațiu al Antiohiei, Marcel al Ancyrei* și *Sf. Atanasie,* fură scoși din luptă și exilați. Între timp, alți episcopi și clerici ortodocși căzură victime răzbunării, urii și perfidiei partidului eusebienilor.

Arie a murit în chip neașteptat de o ruptură de intestine într-o sîmbătă seara, în ajunul duminicii în care urma să fie primit în comuniunea Bisericii, în anul 336[4]. Moartea sa năprasnică n-a adus potolirea spiritelor în Biserica Universală, căci lupta dintre arieni și ortodocși a continuat și după moartea împăratului Constantin, sub cei trei fii ai săi.

I. PREGĂTIRILE PENTRU CONVOCAREA SINODULUI DIN SARDICA

1. SITUAȚIA POLITICĂ A IMPERIULUI ROMAN DUPĂ MOARTEA IMPĂRATULUI CONSTANTIN CEL MARE

Primul împărat creștin, Constantin cel Mare, și-a sfîrșit viața în vila sa de la Ancyrona, aproape de Nicomidia, la 22 mai 337, în Duminica Rusaliilor, fără să aibă pe niciunul dintre fiii săi lîngă sine, după ce, cu cîteva zile înainte, primise botezul din mîinile episcopului semi-arian Eusebiu al Nicomidiei. El fu înmormîntat în haina albă de neofit cu o pompă nemaivăzută pînă atunci, în biserica Sf. Apostoli din Constantinopol, ctitoria sa.

Constantin asociase la domnie pe fiii săi cu titlul de «Cezari», încă din timpul domniei sale. Fiul cel mai mare, Crispus, din prima căsătorie, asociat la domnie cu titlul de «Cezar» din 317, fiind implicat într-un complot de stat, sau victimă a invidiei celei de a doua soții a lui Constantin, Fausta, care urmărea să asigure succesiunea imperiului numai celor trei fii ai ei, fu executat în 325.

În anul 335, cu ocazia împlinirii celor treizeci de ani de domnie — *tricennalia* —, Constantin cel Mare își rîndui succesiunea imperiului celor trei fii ai săi din a doua căsătorie, în felul următor: Constantin II, fiul cel mai mare, Cezar, din 317, primi diocezele Bretania, Galiia și Spania; fiul cel mai tînăr, Flavius Julius Constans sau Constant (337-350), născut în 323, Cezar din 333, primi diocezele Italia, Africa, Pannonia și Daciile sud-dunărene; fiul mijlociu, Flavius Julius Constantius (337-361), născut în 317, Cezar din 324, primi diocezele Asia și Orientul. El voi ca fiii săi să împartă moștenirea politică cu cei doi nepoți ai săi,

4. Sf. Atanasie, *Epistola către Serapion despre moartea lui Arie,* în Migne, P.G., t. XXV, col 685-689, aici col. 688 A. Epistola e citată și de Sozomen, *Ist. Bis.,* II, 30, în Migne, P.G., t. LXVII, col. 1020-1024. Despre moartea lui Arie, vezi și la Socrate, *Ist. Bis.,* I, 38, în Migne, t. LXVII, col. 176-177; Teodoret, *Ist. Bis.,* I, 13, ed. L. Parmentier, colecția cit., pp. 56-58; Rufin, *Historia ecclesiastica,* I, 13, în Migne, P.L., t. XXI, col. 485-486. Pentru amănunte, vezi studiul I. Răműreanu, *Lupta Ortodoxiei contra arianismului de la Sinodul I Ecumenic pînă la moartea lui Arie,* în rev. cit., pp. 13-31. H. G. Opitz, *Die Zeitfolge des arianischen Streits von den Anfängen bis zum Jahre 328,* în *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft,* t. XXXIII, 1934, Heft 2-3, pp. 131-159.

Delmatius și Hannibalianus, fiii fratelui său vitreg Flavius Delmatius, numit Cezar în 335, fiul lui Constanțiu Chlor de la prima soție, Teodora, prințesă de neam sirian. Primul său nepot Delmatius primi diocezele Thracia, pînă la Bosfor, și Macedonia cu Ahaia. Al doilea nepot, Hannibalianus, căsătorit cu Constantina, fiica lui Constantin cel Mare, primi dioceza Orientului și titlul de «rege al regilor», cu misiunea de a menține suveranitatea romană asupra Armeniei și Caucazului [5]. Practic, această succesiune însemna divizarea din nou a unității imperiului roman, atît de greu refăcută de Constantin cel Mare, după destrămarea tetrarhiei lui Dioclețian (294-305). Ea n-a durat, căci testamentul politic al lui Constantin n-a fost respectat.

Singurul prezent dintre cei trei fii la moartea lui Constantin cel Mare a fost Constantius, cel mai inteligent dintre fiii săi, în vîrstă de douăzeci de ani. După relatarea istoricului Philostorgios [6], împăratul, pe patul de moarte, păstra ascuns în mantaua sa un testament, în care declara că a fost otrăvit de frații săi vitregi, zvon răspîndit de altfel și de arieni, și atrăgea atenția fiilor săi să ia măsurile în consecință. La instigațiile lui Constanțiu, soldații se revoltară aflînd de aceasta și alergară la locuințele fraților vitregi ai lui Constantin. A fost atunci un măcel îngrozitor, care s-a repetat de atîtea ori la curtea imperială, în zbuciumata istorie a Bizanțului. Cei doi frați vitregi ai lui Constantin, Flavius Delmatius și Julius Constantius, împreună cu cei doi nepoți, Delmatius și Hannibalianus, fiii lui Flavius Delmatius, apoi fiul cel mai mare al lui Julius Constantius, și patriciul Optatus, soțul Anastasiei, sora lui Constantin, precum și prefectul pretoriului, Ablavius, au fost masacrați de soldați. Din familia imperială scăpară numai cei doi fii mai mici ai lui Julius Constantius, Gallus, în vîrstă de doisprezece ani și Julian, în vîrstă de

5. Eusebiu al Cezareei, *Viața împăratului Constantin*, IV, 51 și 68, ed. Ivar A. Heikel, *Uber das Leben Constantins*, în col. *Die griechischen Schriftsteller*, Band 7, Leipzig, 1902, pp. 138 și 146. Socrate, *Ist. Bis.*, I, 39, în Migne, P.G., t. LXVII, col. 180 A; Sozomen, *Ist. Bis.*, II, 34, în Migne, P G., t. LXVII, col. 1032 A; Teodoret, *Ist. Bis.*, I, 32, ed. L. Parmentier, p. 89; J. Vogt, *Constantinus der Grosse*, în *Reallexicon für Antike und Christentum*, Band III, Stuttgart, 1957, col. 343-348; E. Stein, *Histoire du Bas Empire*, tom. I; *De l'Etat Romain à l'Etat Byzantin (284-476)*. Édition française par J.-R. Palanque, Bruges (Belgique) et Paris, 1959, pp. 131-132; André Aynard-Jeannine Auboyer, *Rome et son empire*, 2-a éd. (Histoire générale des civilisations..., t. II), Paris, 1956, pp. 491-492; Will Durant, *L'âge de la foi. Histoire de la civilisation médiévale*, I. *L'apogée de Byzance, 325 à 565*, ap. J. C., Paris, 1952, p. 9; Eugène Albertini, *L'Empire romain*, 2-e éd., Paris, 1936, pp. 366-367; André Piganiol, *Histoire de Rome*, 3-e éd., Paris, 1949, pp. 467-469; Léon Homo, *L'Empire romain. Le gouvernement du monde. La défense du monde. L'exploitation du monde*, Paris, 1930, pp. 117-120; Pierre Batiffol, *La paix constantinienne et le catholicisme*, 3-e éd., Paris, 1914, pp. 403-404.

6. Philostorgios, *Ist. Bis.*, II, 16, ed. J. Bidez, *Philostorgius Kirchengeschichte*, în *Die griech. christ. Schriftsteller*, Band 21, Leipzig, 1913, pp. 26-28. Sf. Atanasie, *Istoria arienilor către monahi*, 69, în Migne, P.G., t. XXV, col. 776 B., acuză pe Constantius de asasinarea rudelor sale; Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvîntul IV împotriva lui Iulian*, 21, în Migne, P.G., t. XXXV, col. 549 B; J. Bidez, *La vie de l'empereur Julien*, Paris, 1930, pp. 14-15, și trad. germană de Hermann Rinn, München, 1940, p. 22; I. Pulpea, *Lupta împăratului Iulian împotriva creștinismului*, București, 1942, p. 27; P. Batiffol, *La paix constantinienne et le catholicisme*, 3-e éd., Paris, 1914, p. 404.

șapte ani, numit mai tîrziu Julian Apostatul (361-363), din pricina lepădării credinței creștine. Pretextul masacrului a fost că numai fiii lui Constantin au drepturi legale la succesiunea și conducerea imperiului [7].

După masacrarea rudelor apropiate ale împăratului Constantin cel Mare, imperiul roman universal continuă să fie guvernat de la 22 mai pînă la 9 septembrie 337, în numele său.

După trecerea verii, cei trei frați se întîlniră la 9 septembrie 337 la *Viminacium* (azi Kostolaț) pe Dunăre și aproape de Semendria și făcură o nouă împărțire a imperiului. Constanțiu și Constantin II luară provinciile date prin testament de tatăl lor încă din 335, iar Constans, fratele cel mai mic, primi, pe lîngă diocezele Africa, Italia, Pannonia și Daciile sud-dunărene, și provinciile Illyricului, rămase libere după asasinarea lui Delmatius. Pe lîngă Asia și Orient, însă, Constanțiu primi și dioceza Pontului, iar în Europa Thracia. Constantin II, fratele cel mai mare exercita un fel de tutelă politică asupra lui Constans, fratele cel mic. În anul 338, cei trei fii ai lui Constantin se întîlniră din nou în mijlocul provinciilor dunărene, în Pannonia. Între măsurile luate, ei hotărîră să permită episcopilor exilați, întoarcerea la scaunele lor.

Senatul Romei proclamă «Augusti» pe cei trei fii ai lui Constantin cel Mare.

În curînd, însă, între Constantin II și Constans izbucni războiul. Constantin II, Augustul Galliei, invadă Italia, dar la 9 aprilie 340, fu ucis în lupta care s-a dat aproape de Aquileea. Constans intră în posesiunea Spaniei, Galliei și Bretaniei.

Cu toate că diocezele Macedonia și Dacia sud-dunăreană ar fi putut provoca un conflict între Constantius, Augustul Orientului și Constans, între ei n-a izbucnit niciodată o ostilitate deschisă [8].

---

7. Pe lîngă bibliografia de la notele 5 și 6. Vezi: Împăratul Iulian, *Mesajul către Senatul și poporul atenian*, 3, ed. J. Bidez, *L'Empereur Julien*, tome I, I-re partie, *Discours de Julien Cesar*, Paris, 1932, pp. 215-216; Ammianus Marcellinus, *Res Gestae*, XXI, 16, 8, ed. C. U. Clark, vol. I, Berolini, 1910, pp. 247-248. Lenain de Tillemont, *Histoire des empereurs et des autres princes qui ont regné durant les six premiers siècles de l'Eglise*, t. IV, Paris, 1704, pp. 312-315; N. H. Baynes, *Constantine's Succesors to Jovian*, în *Cambridge Medieval History*, t. I, Cambridge, 1911, pp. 24-54. M. Meslin, *Témoignage arien sur les empereurs Constantin et Constance II*, în *Buletin de la Societé Nationale des Antiquaires de France* (1959), pp. 73-85.

8. J R. Palanque, *Essai sur la préfecture du prétoire au IV-e siècle*, Paris, 1933, p. 19; J.-R. Palanque-G. Bardy-P. de Labriolle, *op. cit.*, p. 115. Pentru provinciile dunărene vezi studiile recente: André Piganiol, *Histoire romaine*, tome IV, deuxième partie: *L'empire chrétien* (325-395), în *Histoire générale*, fondée par Gustave Glotz, Paris, 1947, pp. 55, 73-76, 78, pentru provinciile romane care au revenit fiilor lui Constantin cel Mare, Paul Peeters, *L'intervention politique de Constance II dans la Grande Arménie en 338*, în *Bulletin de la Classe des Lettres de l'Académie de Belgique*, 5-e série, t. XVII (1931), pp. 10-47, apoi A. Lippold-E. Kirsten, *Donauprovinzen*, în *Reallexikon für Antike und Christentum*, Band IV, Stuttgart, 1959, col. 147-189; H. Mihăescu, *Limba latină în provinciile dunărene ale imperiului roman*, București, 1960, pp. 23-56; E. A. Thompson, *Constantine, Constantius II and the lower Danube frontier*, în *Hermes*, t. LXXXIV (1956), pp. 372-381; Ernst Stein, *Histoire du bas-empire*, trad. J.-R. Palanque, t. I, Bruges et Paris, 1959, pp. 31-32; J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain*, Paris, 1918, pp. 219-220.

Ca și Constantin cel Mare, succesorii săi purtară titlul de *Pontifex Maximus* pînă în 379, cînd, începînd cu împăratul Teodosie cel Mare (379-395) renunțară la el, refuzînd să mai poarte mantaua albastră smălțuită cu stele, simbol al pontificatului păgîn [9].

Fiii lui Constantin cel Mare au fost crescuți în credința creștină și ei nu se dezinteresară de problemele religioase. Augustul Constantius II nu se boteză decît pe patul de moarte, iar ca împărat al Orientului a susținut cauza arianismului și a persecutat pe ortodocși, în deosebi pe episcopi [10].

2. SINOADELE DE LA ROMA DIN IARNA ANULUI 340-341

În vara anului 337, Constantin II, aflîndu-se la Treveri, în Galia, permise Sf. Atanasie, la 17 iunie, același an, să se întoarcă la Alexandria. Între timp el scrie «poporului Bisericii Ortodoxe» din acest oraș, vestindu-i întoarcerea apropiată a Sf. Atanasie, patriarhul Alexandriei [11]. Alți episcopi ortodocși, exilați se bucurară de aceeași favoare din partea sa. În drum spre Alexandria, Sf. Atanasie, întîlni pe Constantius, Augustul Orientului, la *Viminacium*, pe Dunăre, după toată probabilitatea la 9 septembrie 337, pe care-l însoți în Orient și-l întîlni apoi la Cezareea Capadociei și la Antiohia, perla Orientului [12].

Sf. Atanasie intră în Alexandria la 23 noiembrie 337 și fu primit cu un entuziasm de nedescris de clerul și populația Alexandriei. În 338, se întruni la Alexandria un sinod al tuturor episcopilor din Egipt, care-și mărturisiră încrederea în Sf. Atanasie, împotriva căruia Sinodul din Tyr a folosit mijloace violente și nedrepte, iar depunerea sa s-a făcut contra canoanelor [13].

---

9. G. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates*, zweite Auflage, München, 1952, p. 39. Vezi și traducerea franceză sub titlul: *Histoire de l'État byzantin*, trad. par J. Gouillard, Paris, 1957, p. 74; trad. engleză de John Hussey, New Brunswick, 1957.

10. Sf. Atanasie, *Apologia către împăratul Constantin*, 7, în Migne, P.G., t. XXV, col. 604 D; idem, *Despre sinoadele de la Rimini (din Italia) și Seleucia (Isauria)*, 31, în Migne, P.G., t. XXVI, col. 749 A; Ammianus Marcellinus, *Res Gestae*, XXI, 15, 2, ed. C. V. Clarck-L. Traube-G. Heraeus, vol. I, Berolini, 1910, p. 245; Filostorgiu, *Istoria Bisericii*, Fragment VII, 32, ed. J. Bidez, *Philostorgius Kirchengeschichte*, în *Die griech. christ. Schriftsteller*, B. XXI, Leipzig, 1913, p. 226: εἰληφὼς τὸ ἅγιον βάπτισμα παρὰ Εὐζωΐου ἐπισκόπου; I. Pulpea, *Lupta împăratului Iulian împotriva creștinismului*, București, 1942, p. 43; J. Bidez, *La vie de l'empereur Julien*, Paris, 1930, pp. 197 și 378.

11. *Scrisoarea împăratului Constantin al II-lea către alexandrini*, la Sf. Atanasie, *Apologia contra arienilor*, 87, în Migne, P.G., t. XXV, col. 405 B. și 407 A; Sf. Atanasie, *Istoria Arienilor către monahi*, 8, în Migne, P.G., t. XXV, col. 704 B. Această scrisoare e reprodusă și de istorici: Socrate, *Ist. Bis.*, II, 3, în Migne, P.G., t. LXVII, col. 189. Sozomen, *Ist. Bis.*, III, 2, în Migne, *ibidem*, col. 1036, și Teodoret, *Ist. Bis.*, II, 1, ed. L. Parmentier, pp. 94-95. M. Aur. Cassiodorus, *Historia tripartita*, IV, 2, în Migne, P.L., t. LXIX, col. 957 C-958 A, ne-a păstrat textul latin al scrisorii

12. Sf. Atanasie, *Apologia către împăratul Constanțiu*, 5, în Migne, P.G., t. XXV, col. 661 BC; Ilarie de Pictavium, *Fragmentum historicum, III. Decretum synodi orientalium apud Serdicam*, IV, 2, în Migne, P.L., t. LXIX, col. 957 C-958 A; Pierre Batiffol, *op. cit.*, pp. 405-406; J.-R. Palanque-G. Bardy-P. de Labriolle, *op. cit.*, pp. 115-116. N. Baynes, *The return of Athanasius from his first exile*, în *Journal of Egyptian Archeological*, XI (1925), pp. 58 sq.

13. *Scrisoarea Sinodului din Alexandria* (338) *către episcopii Bisericii universale*,

Eusebienii, însă, nu priviră cu ochi buni întoarcerea Sf. Atanasie la scaunul său.

Într-un sinod întrunit la Constantinopol în 338, eusebienii reușiră să alunge pe episcopul Pavel, venit de curînd din exil și să pună în locul lui pe Eusebiu de Nicomidia, căpetenia semiarienilor, iar la Nicomidia pe Amphion [14]. Semiarienii, în frunte cu Eusebiu de Nicomidia, se străduiră să ignoreze prezența Sf. Atanasie pe scaunul Alexandriei. Neînsemnata minoritate ariană din Alexandria își alese ca episcop pe preotul Pistos, care servise în provincia Mareotida, condamnat la Sinodul I Ecumenic împreună cu Arie. Acesta a fost hirotonit episcop de un alt condamnat la Niceea, episcopul Secundus de Ptolemiada. Eusebienii nu voiră să intre în comuniune bisericească cu Sf. Atanasie, ci cu episcopul arian Pistos. Îndată după reocuparea scaunului de Alexandria, Sf. Atanasie scrie întregului episcopat al Bisericii, dezvăluindu-le cine era Pistos și la ce manevre murdare recurg eusebienii [15].

Semiarienii se gîndiră atunci să cîștige pentru cauza lor pe papa Iuliu al Romei (337-352). Ei trimiseră la Roma pe preotul Macarie și doi diaconi, Hesychius și Martirius, cu misiunea de a prezenta papei Iuliu actele sinodului din Tyr, demonstrîndu-i ilegalitatea întoarceri Sf. Atanasie, și să obțină totodată recunoașterea lui Pistos ca episcop al Alexandriei [16]. În același timp, ei trimiseră delegați și la cei trei împărați Constantius, Constans și Constantin II, ca să-i cîștige pentru cauza lor. Delegații semiarienilor au fost mai bine primiți de Constantius, care luă în serios învinuirile care se aduceau Sfîntului Atanasie [17].

Hotărîrea sinodului episcopilor egipteni din 338 cu privire la reintegrarea Sf. Atanasie în Biserica Alexandriei, condamnat pe nedrept și anticanonic, datorită manevrelor semiarienilor, la sinodul din Tyr, fu adusă la cunoștința papei Iuliu printr-o scrisoare sinodală de preoții din Alexandria, trimiși de Sf. Atanasie. «Eusebienii», se accentua în această hotărîre, voiesc să distrugă sinodul I ecumenic din Niceea, *«acest adevărat*

---

la Sf. Atanasie, *Apologia contra arienilor*, 3-19, în Migne, P.G., t. XXV, col. 252-280; Ch.-J. Hefele-H. Leclercq, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, t. I, 2, Paris, 1907, pp. 691-698.

14. Sf. Atanasie, *Apologia contra arienilor*, în Migne, t. XXV, col. 260 B; Socrate, *Ist. Bis.*, II, 7, în Migne, P.G., t. LXVII, col. 193 C; Sozomen, *Ist. Bis.*, III, 3, *ibidem*, col. 1057; Teodoret, *Ist. Bis.*, II, 5-6, ed. Parmentier, pp. 99-100; V, 40, ed. Parmentier, p. 349; Cassiodorus, *Historia Tripartita*, IV, 22, în Migne, P.L., t. LXIX, col. 967; C. Bareille, art. *Eusèbe de Nicomédie*, în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. V, 2, Paris, 1924, col. 1539-1553; A. Lichtenstein, *Eusebius von Nicomedien, seine Persönlichkeit, sein Leben und seine Führerschaft im arianischen Streit*, Halle, 1903.

15. Sf. Atanasie, *Epistola enciclică către coliturghisitorii din orice loc*, 6, în Migne, P.G., t. XXV, col. 233 și 235; P. Batiffol, *op. cit.*, p. 408.

16. Sf. Atanasie, *Apologia contra arienilor*, 19, în Migne, P.G., t. XXV, col. 280; vezi și *Scrisoarea Papei Iuliu către episcopii orientali*, la Sf. Atanasie; *ibidem*,, 22-24, în Migne, *ibidem*, col. 286 A-289 A.

17. Sf. Atanasie, *Apologia contra arienilor*, 6, în Migne, P.G., t. LXVII, col. 260 A: **Ταῦτα ἔγραψαν καὶ βασιλεῦσιν**; idem, *Istoria arienilor către monahi*, 9, *ibidem*, col. 704 C; idem, *Apologia către împăratul Constantius*, 4, *ibidem*, col. 600 C și 601 A.

sinod și țin să acopere murdarul lor complot de la Tyr cu numele de sinod» [18]. Ea fu comunicată în același timp și celor trei împărați [19].

Semiarienii, văzînd că la Alexandria nu pot impune ca episcop pe Pistos, aleseră mai întîi pe un oarecare Eusebiu, originar din Edessa, care locuise în trecut la Alexandria, iar atunci se afla la Antiohia, lîngă episcopul Flacillus, însă acesta refuză [20]. Atunci ei aleseră pe Grigorie de Capadocia, care fu sfințit și trimis în Egipt. Acest intrus își făcu intrarea la Alexandria la 22 martie 339, fiind aclamat de arieni și păgîni [21]. Tulburările care au durat patru zile, între 18 și 22 martie s-au terminat cu morții și răniți. Sf. Atanasie, înțelegînd că într-o asemenea situație nu mai are nimic de sperat, părăsi Alexandria după 22 martie 339 și adresă episcopilor ortodocși un protest plin de indignare [22].

Sosirea delegaților Sf. Atanasie la Roma surprinse pe preotul Macarie și cei doi diaconi, trimiși în delegație de eusebieni. Conducătorul delegației, preotul Macarie, lăsînd în urmă pe însoțitorii săi, plecă în Orient spre a informa pe eusebieni. Aceștia, văzîndu-și uneltirile demascate de alexandrini, neavînd altă ieșire, cerură papei Iuliu să convoace un sinod care să cerceteze întreaga neînțelegere dintre semiarieni și ortodocși [23].

Papa Iuliu invită pe Sf. Atanasie la Roma, care, fiind alungat din scaunul său de la 22 martie 339, sosi înainte de sfîrșitul anului 339. La Roma, Sf. Atanasie rămase un an și șase luni [24]. În același timp, episcopul Romei, Iuliu, trimise în Orient pe preoții Elipidius și Philoxenus ca să ducă scrisorile de convocare la viitorul sinod [25]. Orientalii, însă, întîrziară cu răspunsul. Abia în ianuarie 340, eusebienii scriseră episcopului Romei prin doi delegați. Răspunsul, redactat în numele episcopilor Dianius al Cezareei Capadociei, Flacillus al Antiohiei, Eusebiu al Constantinopolului și cîțiva alții, întruniți la Antiohia, unde se afla augustul

18. *Scrisoarea Sinodului din Alexandria din 338 către toți episcopii Bisericii* ne-a fost păstrată de Sf. Atanasie, *Apologia către arieni*, 3-19, în Migne, P.G., t. LXVII, col. 252-280. Aci citățm din cap. 7, *ibidem*, col. 261 A; P. Batiffol, *op. cit.*, pp. 410-411.

19. Sf. Atanasie, *Apologia contra arienilor*, 37, în Migne, P.G., t. XXV, col. 308 D; J.-R. Palanque-G. Bardy-P. de Labriolle, *op. cit.*, p. 117.

20. Socrate, *Ist. Bis.*, II, 9 și 11, în Migne, P.G., t. LXVII, col. 197, 200 și 205; Sozomen, *Ist. Bis.*, III, 6, în Migne, *ibidem*, *col.* 1045 și 1048.

21. Sf. Atanasie, *Epistolele festale. Chronicon praevium*, 5, în Migne, P.G., t. XXVI, col. 1353 D-1354 A; idem, *Epistola enciclică*, 2 și 3, în Migne, P.G., t. XXV, col. 225-229; idem, *Istoria arienilor către monahi*, 9-10, în Migne, P.G., t. XXV, col. 704-705; Socrate, *Ist. Bis.*, II, 10, în Migne, P.G., t. LXVII, col. 200 A; Sozomen, *Ist. Bis.*, III, 6, în Migne, *ibidem*, col. 1045 și 1048; Teodoret, *Ist. Bis.*, II, 4, ed. L. Parmentier, p. 98.

22. Sf. Atanasie, *Epistola enciclică*, în Migne, P.G., t. XXV, col. 221-240; J.-R. Palanque-G. Bardy-P. de Labriolle, *op. cit.*, p. 118; P. Batiffol, *op. cit.*, pp. 415-418.

23. *Scrisoarea Papei Iuliu către episcopii orientali*, la Sf. Atanasie, *Apologia contra arienilor*, 24, în Migne, P.G., t. XXV, col. 289 A.

24. Sf. Atanasie, *Apologia contra arienilor*, 29, în Migne, *ibidem*, t. XXV, col. 297 A; idem, *Istoria arienilor către monahi*, 11, în Migne, *ibidem*, col. 705 BC; Socrate, *Ist. Bis.*, II, 11, în Migne, t. LXVII, col. 205; Chapman, *St. Athanasius and Pope Julius I*, în *The Dublin Review*, 1905, pp. 29-50.

25. *Scrisoarea Papei Iuliu către episcopii orientali*, trimisă prin preoții Elpidius și Philoxenus, păstrată de Sf. Atanasie, *Apologia contra arienilor*, 21-35, în Migne, P.G., t. XXV, col. 271-308; Sozomen, *Ist. Bis.*, III, 8, în Migne, t. LXVII, col. 1052.

Constantius, era negativ și amenința cu ruperea oricăror raporturi de comuniune cu episcopul Romei, dacă va recunoaște pe Sf. Atanasie. Lipsa participării la sinodul de la Roma o motivară eusebienii cu pretextul că perșii amenințau Orientul cu războiul [26]. Papa Iuliu, deși era indignat de purtarea eusebienilor, mai ales că ei apelaseră la ajutorul său, ținu totuși sinodul. Episcopii se întruniră la Roma, în iarna anului 340-341, în număr de cincizeci, în biserica preotului Vitus, cel ce fusese trimis în delegație de papa Silvestru (314-335) la sinodul I de la Niceea. La Roma, se prezentară clericii și episcopii persecutați de eusebieni din Thracia, din provinciile Asiei Mici, dn Coele-Syria, Fenicia, Palestina, preoții din Alexandria și din alte părți din Răsărit. Între aceștia se remarcau, *Sf. Atanasie, Pavel de Constantinopole* (337-339, 341-342), *Marcel al Ancyrei, Asclepios de Gaza, Lucius de Adrianopole* ș. a. [27].

Dintre exilați, în afară de *Sf. Atanasie,* personalitatea cea mai marcantă era episcopul *Marcel de Ancyra,* depus în 330, într-un sinod local întrunit la Constantinopol de eusebieni, fiind învinuit că învață cu privire la raportul persoanelor Sfintei Treimi, un gen de subordinațianism înrudit de aproape cu erezia monarhiană a lui Sabelie, cunoscută sub numele de antitrinitarism modalist sau sabelianism.

Marcel de Ancyra fu apărat cu căldură de preoții Vitus și Vincentius, delegații Bisericii Romane împreună cu episcopul Osius de Cordova, la sinodul I ecumenic de la Niceea, fiind prezentat episcopilor din sinod ca unul din cei mai aprigi apărători ai Ortodoxiei față de erezia ariană, încît Marcel putu rămîne în comuniunea Bisericii. Papa Iuliu al Romei îi ceru o mărturisire de credință scrisă, care fu socotită satisfăcătoare [28].

---

26. Nu ni s-a păstrat textul scrisorii episcopilor orientali, dar noi îl cunoaștem din Scrisoarea de răspuns a Papei Iuliu, la Sf. Atanasie, *Apologia contra arienilor,* 21-35, în Migne, P.G., t. XXV, col. 281-308 și după analiza pe care ne-o face Sozomen, *Ist. Bis.,* III, 8, în Migne, P.G., t. LXVII, col. 1052-1053, după culegerea lui Sabinos; vezi și Sf. Atanasie, *Istoria arienilor către monahi,* 11, în Migne, P.G., t. XXV, col. 705 C; J.-R. Palanque-G. Bardy-P. de Labriolle, *op. cit.,* p. 119.

27. Sf. Atanasie, *Istoria arienilor către monahi,* 15, în Migne, P.G., t. XXV, col. 709 B; idem, *Apologia contra arienilor,* 20, *ibidem,* col. 280 D-281 A; Teodoret, *Ist. Bis.,* III, 4 și 8, ed. L. Parmentier, pp. 97-98 și 101-118: *Scrisoarea Sinodului din Sardica, către episcopii și coliturghisitorii de pretutindeni.* Roethe Gerwin, *Römische Synoden im 3. und 4. Jahrhundert,* în *Forschungen zur Kirchen-und Geistesgeschichte,* 11, 1937, nr. 2, pp. 85 sq. Hilaire Marot, *Les conciles romains du IV-e et V-e siècle et le développement de la primauté,* în 1054-1954. *L'Église et les Églises. Neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident,* t. I, Chevetogne, 1955, pp. 209-240. La pp. 219-226: Concile de Rome de 340 et concile de Sardique (343).

28. Marcel de Ancyra a fost condamnat totuși mai tîrziu prin Canoanele 1 și 2 ale Sinodului Ecumenic de la Constantinopol din 380-381.

Pentru Marcel de Ancyra să se vadă: Chr. H. G. Rettberg, *Marcelliana,* Gottingae, 1794, reproduse de Migne, P.G., t. XVIII, col. 1299-1306; *Die Fragmente Marcells,* ed. Erich Klostermann, în *Eusebius Werke,* Band IV, în *Die griech. christ. Schriftsteller,* B. 14, Leipzig, 1906, pp. 185-215; Eusebiu de Cezareea, *Contra lui Marcel, ibidem,* pp. 1-58, și *Despre teologia bisericească, ibidem,* pp. 60-182. Aceste lucrări se găsesc și în Migne, P.G., t. XXIV, col. 707-1046, care reproduce textul lui Nolte, Paris, 1757.

Dintre studii să se vadă: M. Pourchet, *Marcel d'Ancyre et ses sources théologiques,* Roma, 1935; M.-D. Chenu, art. *Marcel d'Ancyre,* în *Dictionnaire de Théologie Catholique,* t. IX, 2, Paris, 1927, col. 1993-998; F. Loofs, *Der Begriff des Nicaenums,* în *Festgabe*

Sinodalii se ocupară apoi de situația Sf. Atanasie, pentru care eusebienii ceruseră papii Iuliu să mențină condamnarea și depunerea făcută de Sinodul din Tyr din vara anului 335. După ce Sf. Atanasie a fost audiat, s-au studiat cu grijă toate documentele sinodului din Tyr. Episcopii s-au convins repede de manevrele, viclenițile și uneltirile seminarienilor față de reprezentanții Ortodoxiei, încît l-au declarat nevinovat și l-au recunoscut ca singurul episcop al Alexandriei, ales după toată rînduiala canonică [29].

Papa Iuliu fu însărcinat să aducă la cunoștința orientalilor hotărîrea sinodului din Roma. Scrisoarea sa către episcopii Dianius al Cezareei Capadociei, Flacillus al Antiohiei, Narcis al Neroniadei, Eusebiu al Constantinopolului, Maris al Calcedonului, Macedonius al Mopsuestiei, Teodor al Heracleei și către cei ce i-au scris din Antiohia cu aceștia, este după părerea lui Tillemont, «unul din cele mai frumoase monumente ale antichității» [30].

Orientalii nu răspunseră deocamdată la scrisoarea papei Iuliu. Sf. Atanasie rămase la Roma și administră din exil patriarhia Alexandriei.

În curînd situația politică se schimbă. După cum am arătat la începutul studiului, în aprilie 340, Constantin II, Augustul Occidentului năvălind în Italia, fu bătut și omorît aproape de Aquileea, iar Constans intră în posesiunea provinciilor acestuia. Acum puterea politică a lui Constans, apărătorul Ortodoxiei, era cu mult mai mare decît a lui Constantius, susținătorul arienilor în Orient [31].

În toamna anului 341, Constantius, Augustul Orientului, luă măsuri să se sfințească marea catedrală din Antiohia, începută de Constantin cel Mare. Cu acest prilej, se întruni la Antiohia un mare sinod la care luară parte peste nouăzeci de episcopi orientali, după cum ne informează

---

von Fachgenossen und Fremden Karl Müller zum 70. Geburtstag dargebracht, Tübingen, 1922; idem, *Marcellus von Ancyra*, în *Realenzyklopädie für prot. Theologie und Kirche*, dritte Aufl., B. XII 1903, col. 259-265; idem, *Die Trinitätslehre Marcells von Ancyra und ihr Verhältnis zur älteren Tradition, in Sitzungsberichte der K. preuss. Akad. der Wiss. zu Berlin*, 1902, pp. 764-781; J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, t. II, 8-e éd., Paris, 1924, pp. 36-43; Th. Zahn, *Marcellus von Ancyra*, Gotha, 1867. Să se consulte și tratatele de Patrologie de O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, dritter B., zweite Aufl., Freiburg im Breisgau, 1923 pp. 117-123, și Aimé Puech, *Histoire de la littérature grècque chrétienne*, t. III, Paris, 1930, pp. 227-232 ș.a.

Textul mărturisirii de credință prezentată de Marcel de Ancyra în Sinodul de la Roma din 340 ni s-a păstrat de Epifaniu, *Contra ereziilor*, liber III, 72, 2-3, în Migne, P.G., t. XLII, col. 384-388. Vezi și liber III, 72 1-12, *ibidem*, col. 381-396, despre doctrina lui Marcel de Ancyra.

29. *Scrisoarea Papei Iuliu către episcopii orientali*, la Sf. Atanasie, *Apologia contra arienilor*, 27-35, în Migne, P.G., t. XXV, col. 292-308; idem, *Istoria arienilor către monahi*, 11-15, *ibidem*, col. 705-709; G. Bardy, *L'Occident en face de la crise arienne*, în rev. *Irénikon*, t. XVI (1939), nr. 5, sept.-oct. pp. 385-424, în special pp. 401-405.

30. Lenain de Tillemont, *Mémoire pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. VII, 2, Bruxelles, 1715, p. 487; P. Batiffol, *op. cit.*, pp. 422-431; J.-R. Palanque-G. Bardy-P. De Labriolle, *op. cit.*, pp. 120-121; Ch. J. Hefele, *op. cit.*, I, 2, Paris, 1907, pp. 699-702.

31. Vezi bibliografia la notele 5, 6, 7 și 8.

Sf. Atanasie [32], sau nouăzeci și șapte, după relatările lui Ilarie de Pictavium [33] și Sozomen [34], în care eusebienii nu formau decît o minoritate. El e cunoscut în istorie sub numele de sinodul «*sfințirii*» sau «*înnoirii*» — grecește ἐγκαινίων, iar latinește «*in encaeniis*» sau «*in dedicatione*». Era răspunsul orientalilor la sinodul ținut la Roma în iarna anului 340-341 de papa Iuliu și episcopatul occidental.

În enciclica trimisă episcopilor Bisericii universale despre hotărîrile luate, sinodalii întruniți la Antiohia spuneau: «*Noi nu ne-am făcut următorii lui Arie. Cum am putea noi fiind episcopi, să urmăm un preot? Nici n-am primit altă credință decît cea transmisă de la început. Dar, trebuind să cercetăm credința lui și s-o apreciem, noi mai degrabă l-am primit decît l-am urmat*» [35]. Episcopii orientali par să se scuze pentru faptul că în sinodul de la Ierusalim din septembrie 335, au primit pe Arie în comuniunea Bisericii. Cu acest prilej ei alcătuiră și aprobară *trei noi formule de credință*. Formula a doua a fost mult timp privită ca adevăratul Simbol al Bisericii din Antiohia [36].

Împăratul Constans, Augustul Occidentului, ceru fratelui său Constantius informații asupra sinodului din Antiohia. Episcopii Narcis de Neroniada, Maris de Calcedon, Teodor de Heracleea, în Thracia, și Marcu de Arethusa părăsiră Antiohia la începutul anului 342 pentru a merge la curtea din Treveri (Augusta Treverorum), în Gallia de Nord, unde se afla reședința lui Constans, ducînd cu ei o formulă de credință, socotită ca «*al patrulea Simbol de la Antiohia*», care nu are nimic de-a face cu Simbolul «sfințirii» — *in encaeniis* — de la Antiohia din 341 [37].

În această situație, papa Iuliu, Ossius de Cordova și Maximinus de Treveri socotiră că a sosit momentul prielnic să se reexamineze toate

32. Sf. Atanasie, *Scrisoarea despre sinoadele de la Arimini, în Italia, și Seleucia, în Isauria*, 25, în Migne, P.G., t. XXVI, 725 A.

33. Ilarie de Pictavium, *Liber de synodis seu de fide orientalium*, 29, în Migne, P.L., t. X, col. 502 A.

34. Sozomen, *Ist. Bis.*, III, 5, în Migne, P.G., t. LXVII, col. 1041 A.

35 Sf. Atanasie, *Scrisoarea despre sinoadele de la Arimini, în Italia, și Seleucia, în Isauria*, 22, în Migne, P.G., t. XXVI, col. 720 CD; compară și Sozomen, *Ist. Bis.*, III, 5, în Migne, P.G., t. LXVII, col. 1041 C.

36. Sf. Atanasie, *Scrisoarea despre sinoadele de la Arimini și Seleucia*, 22-26, în Migne, P.G., t. XXVI, col. 720-736; Ilarie de Pictavium, *Liber de synodis seu de fide orientalium*, 29-37, în Migne, P.L., t. X, col. 502-509; Socrate, *Ist. Bis.*, II, 19, în Migne, P.G., t. LXVII, col. 224-233. Vezi și informațiile lui Sozomen, *Ist. Bis.*, III, 5, în Migne, P.G., t. LXVII, col. 1041-1045; Hefele, *op. cit.*, I, 2, Paris, 1907, pp. 702-733. Pentru formula întîia, a treia și a patra, vezi August Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, Breslau, 1877, pp. 103-105. Dritte Auflage, Breslau, 1897, pp. 183-188; G. Bardy, *Le symbole du Lucien d'Antioche et les formules du synode in Encaeniis*, în *Recherches des Sciences religieuses*, t. III (1912), pp. 230 sq.

37. Sf. Atanasie, *Despre sinoadele de la Arimini și Seleucia*, 25, în Migne, P.G., t. XXVI, col. 725 și 728 A; Socrate, *Ist. Bis.*, II, 18, în Migne, P.G., t. LXVII, col. 1057 și 1060; Cassiodorus, *Historia Tripartita*, IV, 20, în Migne, P.L., t. LXIX, col. 221 B-224; Sozomen, *Ist. Bis.*, III, 10, în Migne, P.G., t. LXVII, col 1057 și 1060; Cassiodorus, *Historia Tripartita*, IV, 20, în Migne, P. L., t. XLIX, col. 966; J.-R. Palanque-G. Bardy-P. de Labriolle, *op. cit.*, pp. 122-123; Dom Charles Poulet, *Histoire du christianisme*. Antiquité, Paris, 1932, p. 254.

problemele rămase în suspensie prin refuzul episcopilor orientali de a veni la Roma în iarna anului 340-341. Ei cerură lui Constans să convingă pe fratele său din Orient, Constantius, că numai un nou sinod ar putea aduce cele mai mari servicii cauzei creștinismului și ar permite să se rezolve și situația episcopului Atanasie al Alexandriei [38]. Cei trei delegați din Răsărit, întîlniră pe Constans la Mediolanum. Ei afirmară în fața împăratului că credința lor este credința de la Niceea, iar Atanasie este condamnat pe drept. Constans chemă pe Atanasie la Milan. Acesta află că unii episcopi au rugat pe împărat să scrie fratelui său Constantius pentru convocarea unui sinod care să discute toate problemele rămase nelămurite dintre orientali și occidentali.

S-a hotărît în urma acestui schimb de corespondență ca episcopii celor două jumătăți ale imperiului să se întrunească la *Sardica*, azi *Sofia*, în Republica Populară Bulgaria, care era ultimul oraș al imperiului occidental aproape de Thracia, de unde începea stăpînirea lui Constantius.

II. SINODUL DIN SARDICA

1. EPISCOPII PARTICIPANȚI LA SINOD

După o informare greșită dată de vechii istorici ai Bisericii, Socrate [39] și Sozomen [40], sinodul de la Sardica sau Serdica, veche localitate tracă, azi Sofia, în Republica Populară Bulgaria, s-ar fi ținut în 347. Această dată a rămas legată de actele sinodului în vechile colecții și la scriitorul latin Ilarie de Pictavium († 368), dar, după studii mai recente, ea este inacceptabilă. Sinodul de la Sardica s-a ținut, după toată probabilitatea, *în toamna anului* 343, începînd probabil de la sfîrșitul lunii august, cum

38. Sf Atanasie, *Apologia către împăratul Constanțiu*, 3 și 4, în Migne, P.G., t. XXV, col. 597-601; Ilarie de Pictavium, *Fragmentum historicum*, III, 14, în Migne, P.L., t. X, col. 667 BC; Sozomen, *Ist. Bis.*, III, 10, în Migne, P.G., t. LXVII, col. 1057-1060; Teodoret, *Ist. Bis.*, II, 4, ed. Parmentier, p. 98; Cassiodorus, *Historia Tripartita*, IV, 21, în Migne, P.L., LXIX, col. 967; J.-R. Palanque-G. Bardy-P. de Labriolle, *op. cit.*, p. 123; P. Batiffol, *op. cit.*, p. 432-433; Ch. J. Hefele, *op. cit.*, I, 2, pp. 733-736; Erich Caspar, *Geschichte des Papsttums*, Band I, Tübingen, 1930, pp. 131-165: *Julius I* (337-352) *und das Konzil von Sardica*; Oberhummer, art. *Serdica*, în *Real-encyclopädie der classischen Altertumwissenschaft*, Neue Bearbeitung, dritter Halbband, Zweiter Band, Stuttgart, 1923, col. 1669-1671, e de părere că Sinodul din Sardica sau Serdica s-a ținut în 344. Pentru Osius de Cordova și Papa Iulius să se vadă: M. Aubineau, *La vie grecque de «saint» Ossius de Cordoue*, în *Analecta Bollandiana*, 78 (1960), pp. 356-361; F. Sureda Blanes, *Cuestiones selectas de critica historica. La cuestion di Osio, obispo de Cordova, y de Liberio obispo de Roma*. Madrid, 1928; E. Amann art. *Jules I*, în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. VIII, 2, Paris, 1925, col. 1914-1917.

39. Socrate, *Ist. Bis.*, II, 20, în Migne, P.G., t. LXVII, col. 233 B-240 A.

40. Sozomen, *Ist. Bis.*, III, 12, în Migne, P.G., t. LXVII, col. 1064-1065; Ch.-J. Hefele, *op. cit.*, I, 2, p. 737. Pentru numele de Sardica sau Serdica, să se vadă studiul: Radu Vulpe, *Le nom de Serdica*, în *Studia in honorem Acad. D. Decev*, Sofia, 1958, pp. 93-104.

ne informează Sfîntul Atanasie în Cronica Pascală, și cum a demonstrat J. Zeiller [41]. E. Schwartz a opinat pentru anul 342 [42].

Papa Iulius II, împreună cu episcopii *Osius de Cordova* și *Maximinus de Treveri* (Augusta Treverorum) au concovat sinodul de la Sardica, cu încuviințarea împăraților Constans, Augustul Occidentului și Constantius, Augustul Orientului. Un rol important l-a jucat la sinod *Protogenes*, episcopul Sardicei, reședința Daciei Mediterranea (Interioară).

Episcopii din Occident s-au prezentat în număr de aproape optzeci, grupați în jurul bătrînului Osius de Cordova, conducătorul delegației Bisericii Romane la sinodul I ecumenic din 325 de la Niceea. *Aproape jumătate dintre ei erau din provinciile Illyricului, Noricum, Pannonia Superior* (Prima) și *Inferior* (Secunda), *Savia, Moesia Superior, Dacia Ripensis* și *Mediterranea, Dardania, Macedonia, Epir, Tesalia, Achaia* și insula *Creta*, iar jumătate din provinciile Occidentului, Italia, Africa, Gallia și Spania, și cîțiva din provinciile Răsăritului [43].

Papa Iulius II, neputînd participa la sinod, a fost reprezentat prin preoții Archidamus și Philoxenus și diaconul Leon.

---

41. Sf. Atanasie, *Chronicon Praevium*, care servește ca introducere la *Epistolae heortasticae*, în Migne, P.G., t. XXVI, col. 1354 C: J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romaine*, Paris, 1918, pp. 228-231.

42. E. Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius*, în *Nachrichten von der königliche Geselschaft der Wissenschaften zu Götingen*, Philologisch-historische Klasse, Band V, 1904, Heft 4, p. 341; idem, *Zur Geschichte des Athanasius*. (Gesammelte Schriften, Band 3, Berlin, 1959); F. Loofs, *Zur Synode von Sardica*, în *Theologische Studien und Kritik*, 1909, pp. 292-293. Vezi și J.-R. Palanque-G. Bardy-P. de Labriolle, *op. cit.*, pp. 123-124; G. Bardy, art. *Athanase d'Alexandrie*, în *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, t. IV, Paris, 1925, col. 1313-1340, aici col. 1327; idem, *Saint Athanase*, 3-e édition, Paris, 1925, pp. 80-90. F. Cavallera, art. *Arianisme, ibidem*, col. 103-113, aici col. 106; X. Le Bachelet, art. *Athanase (saint)*, în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. I, 2, Paris, 1923, col. 2143-2178, aici col. 2147-2148; idem, art. *Arianisme. Réaction anti-nicéenne*, pp. 330-361; *ibidem*, col. 1709-1830, aici col. 1812-1815.

43. Pentru istoria creștinismului în provinciile dunărene și situația lor politică în sec. al IV-lea, să se vadă, în afară de actele Sinodului de la Sardica, menționate la nota 46, studiile recente: I. Zibermayer, *Noricum. Bayern und Österreich*. 2 verb. Auflage, Horn, Ferdinand Berger, 1956, XXII, 555 pp.; Emerich Schaffran, *Frühchristentum und Völkerwanderung in den Ostalpen*, în *Arhiv für Kulturgeschichte*, B. XXXVII, Münster-Köln, 1955, Heft 1, pp. 16-43; R. Noll, *Frühes Christentum in Österreich*, Wien, 1954; Massimiliano Paven, *La provincia romana della Pannonia Superior*, în *Atti della Academia Nazionale dei Lincei*. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche. Memorie, Anno CCCLII (1955), Serie VIII, volume VI, fascicolo 5, pp. 373-574; Ejnar Dyggve, *History of salonitam Christianity*, Oslo, 1951; Hermann Vetters, *Dacia Ripensis*, (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Schriften der Balkankommission. Antiquarische Abteilung, XI (1), Wien, 1950; Fr. Dvornik, *Les slaves, Byzance et Rome*, Prague, 1926, pp. 75-82. Adolf von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, vierte Auflage, zweiter Band, Leipzig, 1924, pp. 786-798. Vezi de asemenea: Jacques Zeiller, *Sur l'ancien évêché de Sirmium*, în *Orientalia Christiana Periodica*, t. XIII (1947), nr. 3-4, pp. 669-674; idem, *L'expansion du christianisme dans la péninsule des Balkans, du I-er au V-e siècle*, în *Revue internationale des études balcaniques*, I-ère partie, Beograd, 1935, pp. 76-81; *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain*, Paris, 1918. Pentru istoria Episcopiei de Skupi (Uesküp, Skoplje din Dardania), vezi Iw. Snejegarow, *Die Uesküpeparhie*,

Din Spania au luat parte șase episcopi, printre care se aflau: *Osius de Cordova,* Praetextatus de Barcelona, și Florentius de Emerita. Din Gallia au luat parte *Verissimus de Lugdunum* (Lyon) care a reprezentat și pe Maximinus de Treveri (Augusta Treverorum), azi Trèves în Franța de Nord, mîna dreaptă a împăratului Constans în Occident, episcopul Maximinus neputînd participa la sinod. Din Germania, de pe valea Rinului a participat Euphrates de Agrippina (Colonia). Din Africa, a luat parte Vitalis de Bartanensis și Gratus de Cartagina, pe care-l cunoaștem din textul canoanelor sinodului din Sardica. Din Italia, au participat, între alții, Protasius de Mediolanum, Lucius de Verona, Severus de Ravena, Fortunatianus de Aquileea, iar din provincia Campania, Calepodius de Neapoli, Vincentius de Capua și Ianuarius de Beneventum.

Pentru cunoașterea situației creștinismului în provinciile dunărene ale imperiului roman, este de mare importanță să cunoaștem numele episcopilor prezenți la sinodul din Sardica din 343. Astfel din Noricum Mediterraneum a luat parte *Aprianus de Poetovio,* azi Pettau, în Austria, care înainte de 333 făcea parte din provincia Pannonia Superior (Prima); din provincia Savia, a participat *Marcus de Siscia* (Șisak); din Pannonia Inferior (Secunda) a participat *Eutherius de Sirmium* (Mitrovitza), capitala Illyricului occidental, reședință imperială în secolul al IV-lea. Din Moesia Superior (Prima) au participat episcopii Amantius de Viminacium (azi Costolaț, în Serbia), oraș situat pe malul drept al Dunării, fiind reprezentat «*per presbyterum Maximum*», și *Zosimus de Horreum-Margi,* (azi Ciupria, în Serbia), cetate așezată pe partea dreaptă a cursului inferior al rîului Margus (Morava sîrbească).

Din provincia *Dacia Ripensis,* situată în sudul Dunării, în dreptul Olteniei de astăzi, care corespunde Serbiei de la Răsărit de rîul Morava și Bulgariei nord-apusene, au participat episcopii: *Vitalis de Aquae,* (azi Negotin, în Serbia), cetate situată pe țărmul drept al Dunării, *Calvus,* numit de unii și *Salvus de Castra Martis,* cetate așezată în partea dreaptă a Dunării între Ratiaria (Arcer) și Oescus (Gigen), probabil ceva mai la apus de vărsarea rîului Ogusta în Dunăre, azi în Bulgaria, și *Valens de Oescus* (Gigen, în Bulgaria), cetate situată pe partea dreaptă a Dunării, la vărsarea rîului Oescus (Isker), în Dunăre, în fața cetății Sucidava (Celei) din Dacia Malvensis (Oltenia).

Din provincia *Dacia Mediterranea* (Interioară), situată la sud de Dacia Ripensis, avînd ca reședință orașul Sardica, sau Sedica, azi Sofia, capitala Republicii Populare Bulgaria, a participat bătrînul episcop *Protogenes de Sardica, care a luat parte și la sinodul I ecumenic de la Niceea în 325*[44], *unul dintre conducătorii Sinodului de la Sardica împreună cu*

Ein historischer Umriss und Einwendungen über das Werk «Skopska Mitropolija». Das Bistum vor Uesküp-serbisch, Skoplje, 1935, von Prof. R. Gruitsch, Sofia, 1938.

44. Pentru episcopii participanți la Sinodul I Ecumenic din 325 de la Niceea, să se vadă studiile: Ernest Honigmann, *The Original Lists of the members of the council of Nicaea, the robber-synod and the council of Chalcedon,* în *Byzantion,* t. VI (1942-1943), 1, pp. 20-80; idem, *La liste originale des pères de Nicée. A propos de l'évêché de «Sodome» en Arabie,* în *Byzantion,* t. XIV (1939), 1, pp. 17-76; idem, *Recherches sur les listes des pères de Nicée et de Constantinople,* în *Byzantion,* t. XI (1936), 2,

Osius de Cordova (Spania), și episcopul Gaudentius de Naissus, azi Niș, în Serbia, prietenul Sfîntului Atanasie.

Din provincia *Dardania,* situată la sud de Dacia Mediterranea, au luat parte episcopii *Paregorius de Scupi* (azi Skoplje) și *Macedonius de Ulpiana* (azi Lipljan), în Serbia de Sud.

Din provincia Macedonia au luat parte următorii nouă episcopi: *Aetius de Tesalonic, Porfirius de Philippi, Gerontius de Bereea, Antigonus de Pella, Bassus de Diocletianopolis,* în Macedonia de Vest, *Eugenius de Eraclea Linci, Palladius de Dio, Ionas de Particopolis,* și *Zosimos de Lychnidus* (Ochrida).

Din provincia Thracia, care aparținea imperiului de Răsărit, au luat parte alături de occidentali, episcopii: *Lucius de Hadrianopolis* (în acte Cainopoli), *Theodulos de Traianopolis, Olympios de Ennos,* în provincia Rodope și *Eutherios de Gannos,* la Marea Propontidei (Marea de Marmara).

Episcopii orientali au luat parte la sinodul din Sardica în număr de aproape optzeci, în frunte cu Ștefan de Antiohia, care urmă lui Flacillus. Eusebiu al Nicomidiei, căpetenia semiarienilor sau eusebienilor, murise la sfîrșitul anului 341. Printre ei se remarcau Menophantus de Efes, Acacius de Cezareea Palestinei, Dianius de Cezareea Capadociei, Maris de Calcedon, Narcissus de Neroniada (Cilicia) ș. a.

Pentru cunoașterea răspîndirii creștinismului în Peninsula Balcanică merită să arătăm și pe episcopii din Tracia care au luat parte la sinod alături de orientali. Dioceza Thracia, în urma reformei administrative a lui Dioclețian (284-305) din 392, era împărțită în provinciile: Europa, Haemimontus, Rhodope, Thracia și Scythia Minor. La sinodul din Sardica din 343, au făcut parte din grupul orientalilor episcopii: *Theodorus de Heraclea,* din provincia Europa, numit de istoricul Socrate Θεόδωρος ὁ Θρᾷξ [45],=Teodor Tracul, care a luat parte și la sinodul I de la Niceea, *Timotheus de Anchialos,* din provincia Haemimontus, *Eutichius de Philippopolis,* vechiul oraș trac *Pulpudava* «orașul lui Filip», și *Demofilus de Bereea,* din Thracia.

La grupul orientalilor s-au adăogat și doi tineri episcopi illyrieni, atrași de Arie la erezia sa, în timpul exilului său, și a prietenilor săi episcopii *Secundus de Ptolemaida* și *Theonas de Marmarica* în Illyricum, între 325 și 328, anume *Valens de Mursa,* oraș situat pe malul drept al rîului Dravus, din Pannonia Inferior, azi Osiec (Oszec) în Iugoslavia și

pp. 429-449; Eduard Schwartz, *Über die Bischofslisten der Synoden von Chalcedon. Nicaea und Konstantinopel,* în *Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften zu München, Philosophisch-hist. Abt.,* Neue Folge, Heft XIII, München, 1937, pp. 1-90; Han. Gelzer-H. Hilgenfeld-Otto Cuntz, *Patrum Nicaenorum nomina latinae, graece, coptice, syriace, arabice, armenice,* Lipsiae, 1898. Unii istorici au crezut că la Sinodul de la Sardica din 343 a participat și Maximinus de Treveri, din Gallia de Nord, dar acesta a fost reprezentat prin episcopul Verissimus de Lyon. Vezi G. Bardy, *L'Occident en face de la crise arienne,* în rev. *Irénikon,* t. XVI (1939), nr. 5, sept.-oct., p. 407; A. L. Feder, *Studien zu Hilarius von Poitiers,* II, în *Sitzungsberichte der K. Akad. der Wiss., Philos.-hist. Klasse,* B., CLXVI, 9, Wien, 1911, pp. 52-53. René Aigrain, *St. Maximin de Trèves,* în *Bulletin de la Société des Antiquaires de l'Ouest,* 3-4 série, IV, 1916, pp. 69 sq.

45. Socrate, *Ist. Bis.,* II, 18, în Migne, P.G., t. LXVII, col. 221 B.

Ursacius de Singidunum (Belgrad), din Moesia Superior, care încă de la sinodul de la Tyr din 335 combăteau credința ortodoxă și luptau împotriva Sfîntului Atanasie[46]. Din actele sinodului din Sardica, se vede

46. I. Rămureanu, *Lupta Ortodoxiei contra arianismului de la Sinodul I Ecumenic pînă la moartea lui Arie*, în rev. «Studii Teologice», an. XIII, București, 1961, nr. 1-2, ian.-febr., pp. 23-28: Sinoadele de la Tyr și Ierusalim. Referitor la numărul și numele episcopilor participanți la Sinodul din Sardica, să se vadă: *Concilium Sardicense. Nomina episcoporum*, la Cuthbertus Hamilton Turner, în *Ecclesiae Occidentalis Monumenta iuris antiquissima*, t. I, fasc. II, pars III, Oxonii, 1930, pp. 555-560; J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. III, Florentiae, 1759, reproduction, Paris-Leipzig, 1901, col. 43-51: *Catalogus alfabeticus Patrum Sardicensium ex monumentis contextus; Scrisoarea Sinodului din Sardica adresată tuturor episcopilor și coliturghisitorilor Bisericii universale*, textul grec, ni s-a păstrat la Sf. Atanasie, *Apologia contra arienilor*, 44-50, în Migne, P.G., t. XXV, col. 324-341, la Mansi, t. III, col. 57-69, text grec și latin, și în colecția alexandrină a diaconului Teodosie, la Mansi, t. VI, col. 1210-1217. Vezi și *Ad opera S. Leonis Magni appendix*, în Migne, P.L., t. LVI, col. 840-850, la Teodoret, *Ist. Bis.*, II, 8, ed. Parmentier, pp. 101-119, numai textul grec; Cassiodorus, *Historia tripartita*, IV, 24, în Migne, P.L., LXIX, col. 968-974, text latin.

Scrisoarea Sinodului din Sardica adresată Bisericii din Alexandria, text grec și latin, ni s-a păstrat la Mansi, t. III, col. 51-56, și în colecția alexandrină a diaconului Teodosie, la Mansi, t. VI, col. 1221-1223; la Sf. Atanasie, *Apologia contra arienilor*, 37-40, în Migne, P.G., t. XXV, col. 312-317. Vezi tot aci, 41-43, Migne, *ibidem*, col 317-324: *Scrisoarea Bisericii din Sardica adresată Bisericilor din Egipt și Libia*, care se deosebește puțin de prima; Sf. Atanasie, *Istoria arienilor către monahi*, 16-21, în Migne, P.G., t. XXV, col. 712-717. Vezi și *Scrisoarea Sf. Atanasie către Biserica din Alexandria*, latinește, în *Ad opera S. Leonis Magni appendix*, Migne, P.L., t. LVI, col. 852-854. Tot aci, col. 848-849, vezi *Concilii Sardicensis ad Mareoticas ecclesias epistola*, și col. 850-852, *S. Athanasii ad easdem ecclesias epistola*, în colecția alexandrină a diaconului Teodosie. Autenticitatea epistolelor Sf. Atanasie către Biserica din Alexandria și Biserica din provincia Mareotida trebuie menținută, deși Ch.-J. Hefele, *op. cit.*, t. I, 2, p. 812, le contestă autenticitatea.

Synodi Sardicensis epistola ad universas ecclesias, text latin, la Mansi, t. III, col. 69-74, și text latin la Ilarie de Pictavium, *Ex opere historico. Fragmentum II*, 1-8, în Migne, P.L., t. X, col. 632-639 A, și Ilarie de Pictavium, *Fragmenta hitorica, Collectanea Antiariana Parisiana*, ed. Alfred Feder, în *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, tom. LXV, Vindobonnae-Lipsiae, 1916, pp. 13-126, text latin: *Exemplum Epistolae synodi Sardicensis ad Universas Ecclesias*. I. Gelzer, *Das Rundschreiben der Synode von Serdica*, în *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft*, XL, 1941, pp. 9-23.

Synodi Sardicensis epistola ad Julianum urbis Romae episcopum, text latin, în Mansi, t. III, col. 40-42, și la Ilarie de Pictavium, *Fragmentum historicum*, II, 9-15, în Migne, P.L., t. X, col. 639-643, și ed. A. Feder, în col. cit., pp. 126-130; Cassiodorus, *Historia Tripartita*, IV, 23, în Migne, P.L., t. LXIX, col. 967-968.

Pentru episcopii orientali disidenți, vezi: *Decretum synodi orientalium apud Serdicam episcoporum a parte Arianorum*, în Mansi, t. III, col. 125-140, text latin, și la Ilarie de Pictavium, *Ex opere historico. Fragmentum III*, 1-29, în Migne, P.L., t. X, col. 658-678; Le Quien (M.), *Oriens Christianus*, t. II, Paris, 1740, col. 301-318.

Dintre studii, să se vadă: Ch.-J. Hefele, *op. cit.*, t. I, 2, pp. 743-754; A. L. Feder, *Studien zu Hilarius von Poitiers*, I, în *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akad. der Wiss., Philos.-Hist. Klasse*, B. CLXVI, 5, Wien, 1911, pp. 1-100, pentru numele episcopilor și al provinciilor, și idem, *Studien zu Hilarius von Poitiers*, I: *Die sogenannten «Fragmenta historica»*, und der sogenannte *«Liber ad Constantium imperatorem...*, *ibidem*, B. CLXII, 4, Wien, 1910, pp. 1-188; J. Zeiller, *op. cit.*, pp. 233-235; A. Wilmart, *L'Ad Constantium liber primus de saint Hilaire de Poitiers et les fragments historiques*, în *Revue Bénédictine*, t. XXIV, 1907, pp. 140-170.

că episcopii illyrieni prezenți la sinodul din Sardica din 343 erau destul de numeroși. «Așa de mulți episcopi dunăreni ca la Sardica, scrie V. Pîrvan, nu mai întîlnim la nicium alt conciliu: căci la Sardica ei erau oarecum cu toții acasă la ei, orașul fiind așezat tocmai în mijlocul ținutului moeso-dacic; dimpotrivă celelalte sinoade fiind ținute mai departe în Apus, ori în Italia, sau la Constantinopol, ori în Asia, episcopii de la Dunărea de Jos se hotărau mai cu greu să ia parte la ele și de aceea nu întîmpinăm în actele altor concilii decît foarte puține subscrieri de ale lor» [47].

La sinod, episcopii orientali s-au prezentat în grup sub conducerea a doi funcționari imperiali, numiți de împăratul Constantius, comitele Musonianus și Hesychius, care purta titlul de «castrensis».

Măsuri speciale au fost luate de grupul episcopilor orientali ca unii dintre ei să nu treacă de partea episcopilor din Illyric și provinciile Occidentului, care apărau atunci cauza Ortodoxiei împotriva ereziei ariene. Cu toate acestea, cînd episcopii orientali sosiră la Sardica, doi dintre ei, Asterius de Petra, din Arabia, numit și Ștefan și cu Arius, episcop în Palestina, numit și Macarie, se alăturară episcopilor illyrieni și occidentali [48].

De la început, episcopii orientali puseră drept condiție prealabilă a participării lor la sinod ca episcopii depuși mai înainte de ei, anume *Atanasie al Alexandriei*, depus de sinodul de la Tyr din 335, *Marcel de Ancyra*, depus în 330 de un sinod ținut la Constantinopol și *Asclepius de Gaza*, depus probabil din 326 de semiarieni, să nu fie primiți la sinod, întrucît situația lor urmează să fie cercetată de sinodali. Episcopii illyrieni și occidentali n-au voit. Văzînd situația creată, bătrînul episcop Osius de Cordova, încercă o mediațiune între cele două grupuri, mergînd pînă la a le promite orientalilor că dacă sinodul va găsi nevinovat pe Sf. Atanasie și ei s-ar împotrivi să-și reia scaunul Bisericii din Alexandria, el îl va lua cu sine în Spania. Incercarea de împăcare a lui Osius de Cordova n-a avut rezultatul așteptat [49].

Episcopii orientali ținură ședință aparte, după care părăsiră Sardica noaptea, pretextînd că au aflat vestea unei mari victorii a împăratului Constantius contra perșilor și se mutară pe teritoriul imperiului roman de Răsărit, la Philippopolis, în Thracia, unde ținură sinodul lor, fără episcopii occidentali.

---

47 Vasile Pîrvan, *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman*, București, 1911, p 48.

48. *Scrisoarea Sinodului din Sardica adresată tuturor Bisericilor*, la Mansi, t. III, col. 72 E, și la Ilarie de Pictavium, *Fragmentum historicum*, II, 7, în Migne, P.G., t. X, col. 657. *Scrisoarea Sinodului din Sardica adresată tuturor episcopilor și coliturghisitorilor Bisericii universale*, în Mansi, III, col. 64 D, și la Sf. Atanasie, *Apologia contra arienilor*, 48, în Migne, P.G., t. XXV, col. 333 AB. Vezi și Teodoret, *Ist. Bis.*, II, 8, ed. Parmentier, pp. 109-110.

49. *Scrisoarea episcopului Osius către împăratul Constantius*, la Sf. Atanasie, *Istoria arienilor către monahi*, 44, în Migne, P.G., t. XXV, col. 744-745 A. Comp. la Sf. Atanasie, *ibidem*, cap. 16, în Migne, *ibidem*, col. 712; *Scrisoarea Sinodului de la Sardica adresată Bisericii din Alexandria*, la Sf. Atanasie, *Apologia contra arienilor*, 48, în Migne, P.G., t. XXV, col. 333; Sozomen, *Ist. Bis.*, III, 11, în Migne, P.G., t. LXVII, col. 1060-1064.

Înainte de plecarea lor la Philippopolis, episcopii orientali redactară o enciclică pe care o adresară întregului episcopat, clericilor și credincioșilor Bisericii, în deosebi episcopilor Grigorie al Alexandriei, Donat al Carthaginei, Maxim de Salona, în Dalmația și altora. Scrisoarea insistă asupra istoriei depunerii episcopilor Marcel al Ancyrei, Atanasie al Alexandriei și Asclepius de Gaza, în Palestina. Ei arată după părerea lor erezia lui Marcel de Ancyra, dovezile despre vinovăția lui Atanasie pentru care a fost depus de sinodul de la Tyr din 335, și dezordinile provocate în Biserică după moartea lui Constantin cel Mare (22 mai 337) prin întoarcerea episcopilor depuși din scaune. Ei își exprimă mirarea că la Sardica, persoane ca Marcel al Ancyrei și Atanasie al Alexandriei iau parte la sinod ca episcopi alături de colegii lor, deși au fost depuși din scaune mai înainte. La sfîrșitul scrisorii, episcopii orientali condamnă pe papa Iuliu al Romei și pe episcopii *Osius de Cordova, Protogenes de Sardica, Gaudentius de Naïssus, Maximinus de Treveri, pentru că «datorită lor, Marcel, Atanasie și alți nelegiuiți au putut fi aduși la comuniune», iar pe deasupra s-au făcut părtași la nelegiuirile episcopului Pavel de Constantinopol. «Sinodul a condamnat pe Iuliu al orașului Roma, autorul și cauza tuturor relelor — principem et ducem malorum —, fiindcă el, cel dintîi, a deschis poarta comuniunii nelegiuților și condamnaților, și a atras pe alții să înfrîngă legile divine»* [50].

Începutul epistolei făcea apel la unirea și bună înțelegere a episcopilor. *«Noi toți ne rugăm continuu, prea iubiți frați, mai întîi ca Sfînta Biserică universală a Domnului să fie ferită de orice sfîșieri și schisme și să păstreze pretutindeni unitatea duhului și legătura dragostei în credința cea dreaptă... Ne rugăm, de asemenea, ca regula Bisericii și sfînta tradiție a părinților și hotărîrile lor, să rămînă continuu statornice și neclintite și să nu vină niciodată peste noi secte sau tradiții rele ca să arunce tulburarea printre noi, mai ales cu privire la numirea și depunerea episcopilor...»* [51].

La sfîrșitul scrisorii sinodale, episcopii răsăriteni adăugară o *mărturie de credință*, care nu era alta decît a patra formulă de la Antiohia, cu unele anateme în plus [52].

50. *Decretum synodi orientalium apud Serdicam episcoporum a parte arianorum*, la Ilarie de Pictavium, *Fragmentum historicum*, III, 27, în Migne, P.L., t. X, col. 674 AB; Mansi, t. III, col. 136 CD. Vezi și Ilarie de Pictavium, *Fragmenta historica, Collectanea Antiariana Parisina*, ed. Alfred Feder, în *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, t. LXV, Vindobonae-Lipsiae, 1916, pp. 48-67, mai ales p. 66. Dom Ch. Poulet, *Histoire du christianisme. Antiquité*, Paris, 1932, p. 255.

51. *Ibidem*, la Ilarie de Pictavium, *Fragmentum historicum*, III, 1, în Migne, P.L., t. X, col. 659 B-660 A, și ed. A. Feder, în col. cit., p. 49; Mansi, t. III, col. 126 E-127 A. Textul este citat și de J.-R. Palanque-G. Bardy-P. de Labriolle, *op. cit.*, p. 125.

52. *Mărturisirea de credință a episcopilor orientali* ni s-a păstrat numai în limba latină. Vezi Mansi, t. III, col. 125-126, și 137 CDE-138 A; Ilarie de Pictavium, *Fragmentum Historicum*, III, 29, în Migne, P.L., t. X, col. 675-676 A, și ed. A. Feder, în col. cit., pp. 68-78; *Pseudosynodi Sardicensis formula fidei*, în *Vetus interpretatio latina canonum Nicaenorum, Sardicensium et Chalcedonensium*, la Mansi, t. VI, Paris-Leipzig, 1901, col. 1224-1225, și în *Ad opera Sancti Leonis appendix*, în Migne, P.G., t. LVI, col. 854-856; dr. Augustin Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*. Mit einem Anhang von Adolf Harnack, dritte Auflage, Breslau, 1897, pp. 190-191.

2. HOTĂRÎRILE SINODULUI DIN SARDICA

Retragerea de la sinodul din Sardica a episcopilor răsăriteni nu descurajă pe episcopii din provinciile Illyricului și ale Occidentului. *Scrisoarea sinodului din Sardica*, adresată tuturor episcopilor Bisericii ne arată provinciile care au fost reprezentate la sinod prin episcopii lor. Ea începe astfel: «*Sfîntul Sinod întrunit la Sardica de la Roma, din Spania și Gallia, din Italia, Campania, Calabria, Africa, Sardinia, Pannonia, Moesia, Dacia (Dacia Mediterranea), Dardania, din cealaltă Dacie (Dacia Ripensis), Macedonia, Thesalia, Achaia, Epir, Thracia, Rodope, Asia, Caria, Bithynia Hellespontului, Phrygia, Pisidia, Capadocia, Pontus, Cilicia, cealaltă Phrygie, Pamphylia, Lydia, insulele Ciclade, Egipt, Thebaida, Libya, Galatia, Pelestina, Arabia, episcopilor și colîturghisitorilor Bisericii universale și apostolice, prea iubiților frați în Domnul, sănătate*» [53].

Sinodalii au trecut dinadins mai multe provincii care și-au trimis reprezentanții lor la sinodul din Sardica, chiar dacă unii nu au luat efectiv parte, pentru a scoate în relief universalitatea lui.

Din *Scrisoarea trimisă la Roma papei Iuliu*, aflăm că sinodul a îndeplinit o triplă misiune.

a) S-a ocupat mai întîi de sfînta și dreapta credință pe care au stricat-o semiarienii;

b) S-a cercetat apoi situația episcopilor, depuși din scaune de semiarieni și legalitatea acestor depuneri;

c) În sfîrșit, sinodalii de la Sardica s-au ocupat de violențele intolerabile săvîrșite de eusebieni împotriva multora dintre episcopi, preoți, diaconi și credincioși, trimiși în exil sau în locuri deșerte să moară de foame, de sete, lipsă de îmbrăcăminte și tot felul de alte lipsuri, care pot fi socotiți martiri, în timp ce alții se aflau încă în închisori și lanțuri, numai pentru că au respins erezia lui Arie și Eusebiu de Nicomidia și au refuzat să intre în comuniune cu partizanii lor [53 bis].

Scrisoarea sinodului din Sardica adresată tuturor episcopilor Bisericii ne relatează că arienii au născocit multe împotriva credincioșilor lui Dumnezeu care păstrează dreapta credință. Pioșii împărați au propus episcopilor din diferite provincii ale imperiului să se întrunească la sinodul din Sardica ca să cerceteze toate neînțelegerile din Biserică, să înlăture credința cea falsă și toți oamenii să păstreze credința cea adevărată în Hristos.

Episcopii orientali, în majoritate semiarieni sau eusebieni, au venit la sinod pentru a se supune poruncii împăraților și a dovedi în fața tuturor episcopilor învinuirile aduse de mai înainte de ei contra lui Atanasie, episcopul Alexandriei, și a lui Marcel, episcop de Ancyra. Dar cînd ei au aflat despre prezența celor doi la sinod și a episcopului Asclepius de Gaza, depus de semiarieni într-un sinod local, încă din 326, n-au mai venit să

53. Teodoret, *Ist. Bis.*, II, 8, ed. Parmentier, p. 101, și ed A. Feder, în col. cit., pp. 128-129.

53 bis. *Synodi Sardicensis epistola ad Julianum urbis Romae episcopum*, la Mansi, t. III, col. 40-42, și la Ilarie de Pictavium, *Fragmentum historicum*, II, 9-11, în Migne, P.L., t. X, col 639-641.

ia parte la cercetarea acestora, cu toate rugăminţile ce li s-au făcut nu odată sau de două ori, ci de multe ori, mai ales de bătrînul Osius al Cordovei. Ceea ce i-a speriat în deosebi a fost faptul că mulţi episcopi şi preoţi, maltrataţi şi îndepărtaţi din scaunele lor de semiarieni, veniră în persoană la sinodul din Sardica spre a prezenta sinodalilor plîngerile lor, făcînd apel la cunoştinţe şi prieteni. Aceştia voiau să arate în faţa episcopilor lanţurile pe care le-au purtat de la semiarieni, iar alţii rănile şi cicatricele.

După plecarea episcopilor semiarieni din Sardica, vinovăţia lor a fost dovedită de calomniile, actele de violenţă, loviturile, scrisorile falsificate, întemniţările servilor lui Dumnezeu, de violul fecioarelor, de incendierea bisericilor, de mutările dintr-o cetate mai mică într-una mai mare, toate săvîrşite pentru susţinerea nelegiuitei erezii a lui Arie. Furia semiarienilor împotriva ortodocşilor fusese împinsă atît de departe că mulţi episcopi ortodocşi, între alţii Teodul de Trajanopolis în Thracia, n-au putut scăpa de moarte decît prin fugă [54].

În locul episcopilor depuşi, ne spune *Scrisoarea trimisă papei Iuliu*, au fost ridicaţi intruşii arieni, provocînd pretutindeni turburare şi nemulţumire [55].

Prietenii arianismului, ni se spune în *Scrisoarea trimisă de Sinodul din Sardica Bisericii Alexandriei*, s-au temut de conştiinţa lor cea rea să ia parte la sinod alături de apărătorii dreptei credinţe [56]. Episcopii orientali, văzînd deci cauza lor pierdută, s-au temut să vină la judecată şi au părăsit sinodul din Sardica.

Cu toate acestea, episcopii rămaşi la sinod, în majoritate din provinciile Illyricului şi ale Occidentului, continuară şedinţele şi examinară cu grije toate problemele.

În ceea ce priveşte acuzaţiile aduse de episcopii orientali contra Sf. Atanasie, a lui Marcel de Ancyra şi Asclepius de Gaza, actele au dovedit că nu erau decît pure calomnii, făcute de martori neîndemînateci şi falşi. S-au cetit în sinod scrisorile cu acuzaţiile pe care le-a inventat Theognis, episcop de Niceea, contra lui Atanasie al Alexandriei, Marcel al Ancyrei şi Asclepios de Gaza, pentru a atîţa pe împăraţi împotriva lor.

Cazul Sfîntului Atanasie era simplu, fiindcă situaţia sa fusese cercetată în sinodul de la Roma din iarna anului 340-341. Ancheta din provincia Mareotida din Egipt împotriva Sf. Atanasie, s-a dovedit că a fost făcută de semiarieni cu partialitate şi era plină de neadevăruri şi calomnii. Învinuirea adusă lui Macarie, preotul lui Atanasie, că a spart potirul preotului meletian Ischyras, în neregulă cu hirotonia, s-a dovedit a fi neadevărată. De asemenea, episcopul Arsenie din Egipt, despre care se-

54. Mansi, t. III, col. 57-69, text grec şi latin; Teodoret, *Ist. Bis.*, II, 8, ed. L. Parmentier, pp. 101-119, text grec.

55. Mansi, t. III, col. 41 A; Ilarie de Pictavium, *Fragmentum historicum*, II, 11, în Migne, P.L., t. X, col. 641 A.

56. *Scrisoarea Sinodului din Sardica adresată Bisericii din Alexandria*, la Mansi, t. III, col. 51-56; aici col. 52 E; Sf. Atanasie, *Apologia contra arienilor*, în Migne, P.G., t. XXV, col. 313 A.

miarienii au afirmat la sinodul din Tyr din 355 că a fost omorît de Atanasie, s-a dovedit că trăia încă [57].

S-a examinat apoi situația lui Marcel de Ancyra. Episcopii citiră în sinod cartea scrisă de Marcel al Ancyrei și s-a stabilit lămurit perfidia eusebienilor. Căci ceea ce nu fusese zis de Marcel decît ipotetic, sub formă de cercetare, — ζητῶν — proponens — , ei au prezentat-o în chip calomnios ca părerea lui sigură. Pasajele incriminate s-au cercetat în contextul lor, s-a cercetat ceea ce le preceda și ceea ce urma, încît credința autorului a fost găsită ortodoxă. Căci Marcel nu atribuia Logosului lui Dumnezeu, cum pretindeau semiarienii, *un început din Maria, nici nu stabilea un sfîrșit împărăției sale; dimpotrivă, el a scris că Fiul era fără început și fără sfîrșit* — «*sine principio ac sine fine esse consripsit*» [58]. Episcopii illyrieni și occidentali nu erau în curent cu toate subtilitățile teologiei, de care puteau face dovadă episcopii greci. Talentul și puterea de argumentare a lui Marcel făcu impresie asupra sinodalilor, și ei declarară că credința sa este cea dreaptă.

După aceasta, Asclepius de Gaza a prezentat sinodalilor actele adunării care l-a condamnat la Antiohia fiind de față și Eusebiu de Cezareea, și după reexaminarea mărturiilor depuse, s-a constatat nevinovăția sa [59].

---

57. *Scrisoarea Sinodului din Sardica adresată tuturor episcopilor și coliturghisitorilor Bisericii Universale*, la Mansi, t. III, col. 62; Sf. Atanasie, *Apologia contra arienilor*, 45, în Migne, P.G., t. XXV, col. 329 și 332; Teodoret, *Ist. Bis.*, II, 8, ed. Parmentier, pp. 103-108. *Scrisoarea Sinodului din Sardica adresată Bisericii din Alexandria*, la Mansi, t. III, col. 52 E-56 și la Sf. Atanasie, *Apologia contra arienilor*, *37-39*, în Migne, P.G., t. XXV, col. 312 D-316. Pentru combaterea temeinică a arienilor, Sf. Atanasie a scris, în afara lucrărilor citate, *patru discursuri*. Vezi în Migne, P.G., t. XXVI, col. 12-525, și *Discours contre les Ariens de Saint Athanase*. Version slave et traduction en francais par A. Vaillant..., sous la rédaction de Stoyan Romansky, Sofia, 1954; *Apologia către împăratul Constantin*, în Migne, P.G., t. XXV, col. 596-641; *Apologia despre fuga sa*, *ibidem*, col. 644-680, și traducerea franceză: *Athanase d'Alexandrie, Apologie à l'empereur Constance. Apologie pour sa fuite*. Introduction, text critique, traduction et notes par Jean M. Szymusiak («Sources chrétiennes», 63), Paris, 1958; Ed. Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius. Gesammelte Schriften*, B. 3, Berlin, 1959; B. IV, Berlin, 1960; idem, *Zur Geschichte des Athanasius*, în *Nachrichten von der königl. Geselschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Philologische-historische Klasse, B. V (1904), Heft 5, pp. 518-647; B. VI (1905), Heft 2, pp. 164-187 și Heft 3, pp. 257-299; B. IX (1908), Heft 3, pp. 305-374; B. XII (1911), Heft 4, pp. 367-426; G. Bardy, *Athanase*, art. în *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, t. IV, Paris, 1925, col. 1313-1340, și studiul: *Saint Athanase*, Paris, 1914, 3-e éd., Paris, 1925; X. Le Bachelet, art. *Athanase* (Saint), în *Dict. de Théol. Cath.*, t. I, 2, Paris, 1923, col. 2143-2178, îndeosebi col. 2146-2148; F. Cavallera, *Saint Athanase*, Paris, 1908.

Pentru bibliografia în limba română, cu privire la Sf. Atanasie, vezi: Traian Sevici, *Sf. Atanasie cel Mare în Biserica Românească*, în rev. «Mitropolia Olteniei», an. XII, Craiova, 1960, nr. 9-12, sept.-dec., pp. 583-600, îndeosebi pp. 596-599, notele 49, 50, 51.

58. *Synodi Sardicensis epistula ad universas ecclesias*, la Mansi, t. III, col. 72 B; Ilarie de Pictavium, *Fragmentum historicum*, II, 6, în Migne, P.L., t. X, col. 656 C; *Scrisoarea Sinodului din Sardica adresată tuturor episcopilor...*, la Mansi, t. III, col. 63 AB, și la Sf. Atanasie, *Apologia contra arienilor*, 47, în Migne, P.G., t. XXV, col. 332 BC; Teodoret, *Ist. Bis.*, II, 8, ed. Parmentier, p. 108.

59. *Ibidem*.

S-a trecut după aceasta la examinarea situației din Orient, care era gravă. Părinții illyrieni și occidentali primiră toate plîngerile celor persecutați de arieni, le cercetară cu grijă și luară mai multe hotărîri de depunere și excomunicare. Astfel, fură excomunicați Grigorie de Alexandria, care ocupa scaunul Sf. Atanasie, Vasile de Ancyra, care ocupa locul lui Marcel de Ancyra și Quintianus de Gaza, care ocupa scaunul lui Asclepius de Gaza. Credincioșii erau îndemnați să nu aibă nici o comuniune cu acestia, întrucît și-au ocupat scaunele lor—*more luporum*—după obiceiul lupilor. Pe lîngă acestia, au fost condamnați cu excomunicarea episcopii semianieni Ștefan de Antiohia, Acaciu de Cezareea Palestinei, Menofant al Efesului, Narcis de Neroniada (Cilicia), Teodor de Heracleea și *doi tineri episcopi illirieni Valens de Mursa, din Pannonia Inferior* și *Ursacius de Singidunum (Belgrad), din Moesia Superior*, despre care *Scrisoarea sinodului către toti episcopii*, după redactarea greacă păstrată de Teodoret, se exprimă astfel: «*Încă și două vipere s-au născut pe pămînt din aspida ariană, Valens și Ursacius, care se fălesc și nu se îndoiesc a se numi pe sine creștini, în timp ce susțin că Logosul și Duhul s-a răstignit și junghiat, a murit și a înviat, și erezia pentru care luptă adunarea ereticilor că ipostasa (vadică ființa) Tatălui și a Fiului și a Sfîntului Duh, este deosebită și despărțită*»[60].

Din *Scrisoarea trimisă de Părinții din Sardica papei Iuliu*, aflăm ca Valens de Mursa era un temperament violent. Între altele Valens părăsise episcopia sa, *pentru a pune mîna pe scaunul Aquileei*. S-au produs cu această ocazie turburări, în timpul cărora un frate episcop, Victor sau Viator, care n-a putut fugi, a fost călcat în picioare și după trei zile a murit la Aquileea. Cauza morții a fost Valens de Mursa care a produs turburarea și a cerut scaunul de Aquileea[61].

Episcopii semiarieni, mergînd spre Sardica, au ținut pe drum conciliabule între ei și au împiedicat pe alți episcopi orientali să ia parte la sinod, precum au declarat episcopul Arie, numit și Macarie din Palestina și Asterius de Petra din Arabia, numit și Ștefan, însoțitorii lor, care s-au retras la Sardica din grupul lor[62].

Pe lista celor osîndiți sinodul din Sardica adaugă și numele lui Gheorghe de Laodiceea, din Syria, care, deși nu se prezentase la sinod, fusese depus din preoție de episcopul Alexandru al Alexandriei (313-328), și ca atare nu era vrednic să fie ridicat la treapta de episcop[63].

Sinodul a declarat nevinovați pe Sf. Atanasie al Alexandriei, pe Marcel al Ancyrei și Asclepius de Gaza, excomunicați și depuși pe nedrept de conducătorii semiarienilor[64].

60. Teodoret, *Ist. Bis.*, II, 8, ed. Parmentier, p. 113.

61. Mansi, t. III, col. 41 B: Ilarie de Pictavium, *Fragmentum historicum*, II, 12, în Migne, P.L., t. X, col. 641 AB.

62. *Scrisoarea Sinodului din Sardica adresată tuturor episcopilor....* la Mansi, t. III, col. 65 CD; Sf. Atanasie, *Apologia contra arienilor*, 48, în Migne, P.G., t. XXV, col. 333 AB; Teodoret, *Ist. Bis.*, II, 8, ed. Parmentier, pp. 109-110.

63. *Ibidem*, la Mansi, t. III, col. 65 AB; Sf. Atanasie, *Apologia contra arienilor*, 49, în Migne, P.G., t. XXV, col. 336 AB; Teodoret, *Ist. Bis.*, II, 8, ed. Parmentier, p. 108.

64. *Scrisoarea Sinodului din Sardica adresată tuturor episcopilor...*, la Mansi,

Scrisoarea sinodului din Sardica adresată Bisericii din Alexandria ne relatează că Părinții episcopi au raportat totul prea teofililor împărați și au făcut apel la iubirea lor de oameni ca să elibereze pe toți care mai sufăr încă din pricina arienilor. Sinodalii au mai cerut împăraților *«să dea ordin ca niciunul dintre judecători, întrucît aceștia trebuie să îngrijească numai de treburile publice* — τῶν δημοσίων μέλειν προσήκει, — *să nu judece pe clerici, iar pe viitor, în genere, să nu unelteaască, cevа împotriva fraților, sub pretextul apărării Bisericilor,* — προφάσει τῶν ἐκκλησιῶν, *ci fiecare dintre credincioși să trăiască cum dorește și voiește, fără persecuție, violență și jefuire, și să mărturisească în liniște și pace credința universală și apostolică»* [65]. Principiul pus de sinodalii de la Sardica era ca treburile Bisericii să fie rezolvate de Biserică și nu de magistrații, guvernatorii și împărații romani, a căror competință nu trebuie să se extindă decît asupra treburilor publice ale Statului — τὰ δημόσια.

Scrisoarea către Biserica din Alexandria ne mai informează că sinodalii au cerut alexandrinilor să nu recunoască pe intrusul Grigorie, care n-a fost niciodată hirotonit canonicește, fapt pentru care, sinodul din Sardica l-a depus, și să se pregătească să primească cu bucurie pe Atanasie. Sinodalii le mai făcură cunoscut totodată că preoții Aphton, Atanasie, fiul lui Capito, Pavel și Plution, alungați de eusebieni, au fost primiți și declarați nevinovați de sinod și ca atare puteau să-i primească în Biserica lor [66].

3. SIMBOLUL DE CREDINȚĂ DE LA SARDICA

La Sardica, unii episcopi au fost de părere că trebuie să se formuleze un nou Simbol de credință. Deoarece episcopii orientali nu se mulțumeau cu Simbolul de la Niceea, episcopii occidentali credeau că e datoria lor să caute o mărturisire mai precisă care să mulțumească pe toți. Cei ce militară în această direcție au fost Ossius de Cordova și Protogenes de Sardica. Textul acestei mărturisiri care ni s-a păstrat în grecește și latinește proclamă unitatea ființei divine și consubstanțialitatea Tatălui cu Fiul. Ea se străduiește totodată să ne arate de ce se deosebește Tatăl de Fiul. Față de unii termeni neprecișI puși în circulație de Marcel al Ancyrei, Simbolul de la Sardica afirmă că Fiul există și domnește din

t. III, col. 65 A, la Sf. Atanasie, *Apologia contra arienilor,* 49, în Migne, P.G., t. XXV, col. 333 C, și Teodoret, *Ist. Bis.,* II, 8, ed. Parmentier, pp. 110-111; *Synodi Sardicensis epistula ad universas ecclesias,* la Mansi, t. III, col. 72 B, și Ilarie de Pictavium, *Fragmentum historicum,* II, 8, în Migne, P.L., t. X, col. 638 B; *Scrisoarea Sinodului din Sardica adresată Bisericii din Alexandria,* la Mansi, t. III, col. 53 E-54, și la Sf. Atanasie, *Apologia contra arienilor,* 39, în Migne, P.G., t. XXV, col. 316 C; *Synodi Sardicensis epistula ad Julianum urbis Romae episcopum,* la Mansi, t. III, col. 40 C, și la Ilarie de Pictavium, *Fragmentum historicum,* II, 10, în Migne, P.L., t. X, col. 640 AB; M. Aurelius Cassiodorus, *Historia Tripartita,* IV, 24, în Migne, P.L., t. LXIX, col. 967-968; J. P. Kirsch, *Die Kirche in der antiken griechisch-römischen Kulturwelt,* B. I, Freiburg im Breisgau, 1930, pp. 390-392.

65. Mansi, t. III, col. 56 B; Sf. Atanasie, *Apologia contra arienilor,* 39, în Migne, P.G., t. XXV, col. 316 B.

66. Mansi, t. III, col. 56 CD; Sf. Atanasie, *Apologia contra arienilor,* 40, în Migne, P.G., t. XXV, col. 318 A.

eternitate cu Tatăl și n-a existat niciun timp în care să-și fi pierdut calitatea lui de Fiu al lui Dumnezeu deoființă cu Tatăl.

Trecînd la *Întruparea Fiului*, Simbolul de la Sardica afirmă că nu Dumnezeu Fiul a suferit și a înviat, ci numai omul în care s-a întrupat Fiul și trupul pe care l-a primit El din sînul Fecioarei Maria a suferit patimile și a înviat [67].

Sinodalii făceau confuzie de termeni, în exprimare, înțelegînd prin ὑπόστασις ființa lui Dumnezeu, în loc de — οὐσία — latinește *substanția*, întrucît în acest timp, termenii teologici pentru definirea raportului dintre ființa — οὐσία — lui Dumnezeu și cele trei persoane ale Dumnezeu — πρόσωπα — nu se precizase încă definitiv. Cum se vede, sinodalii puneau accentul în mărturisirea lor de credință pe explicarea formulelor eretice și pe absurditățile acestora, în loc să definească lămurit doctrina, stabilită prin Simbolul de la Niceea.

Sf. Atanasie se ridică împotriva acestui proect de Simbol. Simbolului de la Niceea nu-i lipsește nimic, a spus Sf. Atanasie, și ar fi inutil să se încurajeze aceia care nu încetează să scrie spre a defăima credința. Sinodalii ascultară sfaturile sale și nu aprobară formularea unui nou Simbol [68]. Mai tîrziu, la Antiohia, în 361, episcopii intransigenți, încercară să-l reac-

---

67. Textul grec al «*Simbolului de la Sardica*» ni s-a păstrat la Teodoret, *Ist. Bis.*, II, 8, ed. Parmentier, pp. 113-118. Vezi și ediția A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*. Mit einem Anhang von Adolf Harnack. Dritte Auflage, Breslau, 1897, cap. 157, pp. 188-190.

Versiunea latină a «*Simbolului de la Sardica*» și a proiectului de scrisoare către Papa Iuliu se află în colecția alexandrină a diaconului Teodosie, păstrată într-un manuscris din Verona, *Codex Veronensis*, 60, publicat de Scipion Maffei, *Observationi letterarie*, t. III, Verona, 1738. Vezi în *Vetus interpretatio latina canonum Nicaenorum, Sardicensium et Chalcedonensium*, la Mansi, t. VI, Florentiae, 1761, reproduction, Paris-Leipzig, 1901, col. 1215-1217, și în *Ad opera Sancti Leonis Magni appendix*, în Migne, P.L., t. LVI, col. 846-848; Cassiodorus, *Historia Tripartita*, IV, 24, în Migne, P.L., t. LXIX, col. 973-974.

Sozomen, *Ist. bis.*, III, 12, în Migne, P.G., t. LXVII, col. 1063-1065, semnalează *Scrisoarea către Papa Iuliu*.

Să se vadă și studiile: F. Loofs, *Das Glaubenbekenntnis der Homousianer von Sardika*, în *Abhandlungen der königlichen preuss. Akademie der Wissenschaften*, zu Berlin, 1909, pp. 1-39; G. Rasneur, *L'Homoïousianisme dans ses rapports avec L'Orthodoxie*, în *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. IV, 1903, 12, pp. 189-206; IV, 3-4, pp. 411-431; R. Rougier, *Le sens des termes* οὐσία, ὑπόστασις et πρόσωπον *dans les controverses trinitaires postnicéenes*, în *Revue de l'histoire des religions*, t. LXXIII, 1916, pp. 48-63; t. LXXIV, 1917, pp. 133-189; J.-R Palanque-G. Bardy-P. de Labriolle, *op. cit.*, p. 126; J. Zeiller, *op. cit.*, pp. 237-239; G. Bardy, art. *Sardique (Conciles de)*, în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. XIV, 1, Paris, 1939, col. 1109-1114. J. Gummerus, *Die homöusianische Partei*, pp. 52-57, nouă inaccesibilă; E. Weigel *Untersuchungen zur Christologie des heiligen Athanasius*, Paderborn, 1914; L. Coulange (Turmel), *La réaction contre le consubstantiel, et la métamorfose du consubstantiel*, în *Revue d'histoire religieuse*, 1921, Dec.; 1922, Avril. J. F. Bethuse-Baker, *The Meaning of Homousios in the «Constantinopolitan» Cred*, în *Texts and Studies*, t. VII, Cambridge, 1901, nr. 1, pp. 26-28 și sq.

68. Sf. Atanasie, *Tomosul către Antiohieni*, 5, în Migne, P.G., t. XXVI, col. 800 C-801; Gustave Bardy, *Saint Athanase*, 3-e éd., Paris, 1925, pp. 83-86.

tualizeze, dar un sinod întrunit la Alexandria în 362, condamnară încercarea lor [69].

Sinodul de la Sardica s-a ocupat de asemenea cu stabilirea sărbătorii Paștelui. În prefața *Scrisorilor pascale sau festale*, ale Sf. Atanasie, se spune: «La Sardica, s-a ajuns la înțelegere cu privire la sărbătoarea Paștelor. Se hotărî ca timp de cincizeci de ani, romanii și alexandrinii, să anunțe pretutindeni, după obicei, ziua sărbătorii Paștelor» [70]. Episcopii orientali în sinodul de la Philippopolis avură aceeași grijă, pentru că la sfîrșitul Mărturisirii lor de credință, adăugară un calcul pascal [71].

4. CANOANELE SINODULUI DE LA SARDICA

La sfîrșitul ședințelor, Părinții de la Sardica au stabilit un număr de 21 de canoane, după redacțiunea greacă, care să corespundă noilor situații create în Biserică, precizînd în deosebi disciplina bisericească referitoare la *alegerea episcopilor, la drepturile și datoriile lor* [72].

69. *ibidem*; F. Loofs, *Zur Synode von Sardica*, în *Theologische Studien und Kritik*, 1909, pp. 291-292; Ch.-J. Hefele-Dom H. Leclercq, *Histoire des conciles*, t. I, 2, pp. 963-969, pentru Sinodul de la Alexandria din 362. *Ibidem*, pp. 959-962, pentru Sinodul de la Antiohia din 361.

70. F. Larsow, *Die Festbriefe des heiligen Athanasius*, Leipzig, 1858, p. 45; Ch.-J. Hefele-H. Leclercq, t. I, 2, pp. 804-805; J. Zeiller, *op. cit.*, pp. 241-242.

71. Vezi ed. E. Schwartz, *Christliche und Jüdische Ostertafeln*, în *Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Band VIII (1905), nr. 6. Cit. apud J. Zeiller, *op. cit.*, p. 242, n. 1.

72. Textul Canoanelor din Sardica ni s-a păstrat în limbile greacă și latină cu deosebiri redactionale destul de accentuate. Textul grec ne vine de la Ioan de Constantinopol (sec. VI). Vezi Mansi, t. III, col. 5-22, text grec și latin; Ch.-J. Hefele-H. Leclercq, *op. cit.*, t. I, 2, pp. 760-804, text grec cu traducere franceză. Textul latin se află în cele mai cunoscute colecții de Canoane din Occident. Vezi colecția alexandrină a diaconului Teodosie, intitulată: *Prisca canonum editio latina. Capitula canonum Sardicensium*, în *Ad opera S. Leonis Magni appendix*, în Migne, P.L., t. LVI, col. 773-785, și *Vetus interpretatio latina canonum... Sardicensium, ibidem*, col. 832-839. Vezi acest text latin și la Mansi, t. VI, col. 1140-1151 și 1202-1219; C. H. Turner, *The Verona manuscrips of canons. The Theodosian manuscript and his connection with St. Cyril*, în *The Guardian*, 11 dec. 1895, pp. 1921-1922: *Literature and Science*, cf. și P. Batiffol, *Le Synodicon de S. Athanase*, în *Byzantinische Zeitschrift*, Band X, 1901, pp. 128-143; Colecția lui Dionisie Exiguus, *Canones concilii Sardicensis ex interpretatione Dionysii Exigui*, la Mansi, t. III, col. 22-30; colecția lui Isidor de Sevilla, *Canones concilii Sardicensis ex interpretatione Isidori Mercatoris*, la Mansi, t. III, col. 30-34, și în Migne, P.L., t. LXXXIV, col. 115-130. Versiunile acestor trei colecții se acordă între ele și provin dintr-un text original latin. Ediția cea mai bună a textului latin a publicat-o Cuthbertus Hamilton Turner, în *Ecclesiae Occidentalis Monumenta iuris antiquissima*, tomus I, fasc. II, pars III, Oxonii, 1930, pp. 452-488, text latin; pp. 489-531, texte latin și grec.

C. H. Turner, *The Genuineness of the Sardican Canons*, în *The Journal of theological Studies*, III (1902), pp. 370 sq. Ed. Schwartz, *Die Kanonessammlungen der alten Reichskirche*, în *Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte*, LVI = Kanonistische Abteilung, XXV, Weimar, 1936, pp. 1-114.

Pentru limba romînă să se vadă, Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, trad. de Uroș Kovincici și Nicolae Popovici, t. II, partea I-a, Arad, 1934, pp. 120-146: *Canoanele Sinodului de la Sardica*.

S-a discutat mult asupra limbii originale a Canoanelor de la Sardica. În trecut s-a crezut că ele au fost redactate în grecește și latinește. G. von Hankiewicz, *Die Canones von Sardica, Ihre Echtheit, und ursprüngliche Gestalt*, în *Zeitschrift der Savigny-*

Astfel, canoanele 1, 2, 11 și 12 opresc cu severitate mutările de episcopi, care n-au alt motiv decît interesul, ambiția, lăcomia după averi, trufia și pofta de stăpînire. Hotărîrea acestor canoane e un ecou a încercării lui Valens de Mursa de a ocupa prin violență scaunul de Aquileea, fapt care a impresionat pe sinodali.

Sînt importante canoanele 3, 4 și 5 pentru situația episcopilor depuși din treaptă din felurite motive, care vor voi să facă apel după prima sentință, cum a fost cazul Sf. Atanasie al Alexandriei, al lui Marcel al Ancyrei și Asclepius de Gaza. Sinodalii de la Sardica au pus în valoare o veche tradiție, după care un episcop nu poate fi judecat în primă instanță decît de sinodul provinciei căreia aparține. Dacă acesta nu e mulțumit de judecata făcută, episcopii provincei respective trebuie să scrie episcopului Romei, pentru a cerceta dacă e cazul de revizuire. Papa poate declara nulă prima sentință și va lua măsuri să se facă o nouă examinare a procesului. Judecarea în a doua instanță a celui învinovățit se va face de episcopii unei eparhii vecine cu a celui în cauză. Episcopul Romei va putea trimite la sinod unul sau doi preoți, să-l reprezinte, dacă vrea. Dacă se dovedește, însă, că pricina celui condamnat nu are nevoie de a doua judecată, atunci, cele odată făcute să nu se desfacă, ci să rămînă confirmate. Faptul acesta arată că s-a voit împăcarea dintre Orient și Occident și de aceea s-a recurs la această procedură de compromis între pretențiile episcopului Romei și dorința episcopilor orientali. Este sigur că recursul la Roma n-a fost obligatoriu pentru întreaga Biserică ecumenică și practic nu s-a aplicat decît numai pentru provinciile care s-au aflat sub jurisdicția directă a episcopului roman.

Canonul 6 confirmă vechea tradiție a Bisericii ca *la alegerile de episcopi să ia parte și poporul.* În genere, să nu fie iertat a se numi episcop într-un sat sau într-o cetate mică, pentru care ajunge un singur preot, ca să nu se micșoreze autoritatea episcopului.

Canoanele 7, 8 și 9 dezaprobă neîncetatele călătorii și intervenții la curtea imperială, afară de cazul cînd vreun episcop ar fi chemat de autoritatea de Stat.

Canonul 10 hotărăște să se cerceteze cu toată grija și atenția situația vreunui bogat sau scolastic (avocat) din for, care ar cere să fie episcop. Iar dacă este găsit vrednic, să nu se așeze în episcopat mai înainte de a fi îndeplinit slujba de citeț, de diacon și de preot, ca, trecînd prin fiecare treaptă, să poată păși progresînd spre înălțimea episcopiei.

Canoanele 13, 14 și 15 cer episcopilor să locuiască în eparhiile lor, din care, în caz de nevoie, nu pot lipsi mai mult de trei dumineci în trei săptămîni, spre a nu mîhni poporul ce li s-a încredințat. De aseme-

Stiftung für Rechtsgeschichte, XXX Band, *Kanonistische Abteilung,* II, 1913, pp. 44-49, a argumentat în favoarea textului grec, iar opinia sa a fost adoptată, între alții, de E. Caspar, *Geschichte des Papsttums,* Bd. I, Tübingen, 1930, pp. 159-160. Din contra, alți istorici, ca Turner, în *art. cit.,* și E. Schwartz, *Der griechische Text der Kanones von Serdika,* în *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche,* Band XXX, 1931, Heft 1, pp. 1-35, dau întîietate textului latin. Vezi J.-R. Palanque-G. Bardy-P. de Labriolle, *op. cit.,* p. 128, nota 1; F. Maasen, *Geschichte der Quellen und der Litteratur des Kanonischen Rechts,* Bd. I, Gratz, 1871, pp. 50-65.

nea, nu trebuie să apară dumineca la biserica altui episcop, părăsind biserica lor. Pe lîngă aceasta, episcopii nu trebuie să ceară clericilor altui episcop să treacă la Biserica lor, spre a nu produce tulburare, nici nu trebuie să hirotonească, sub pedeapsă de nulitate, pe clericii altui episcop, fără autorizația acestuia din urmă. Ei nu trebuie să primească comuniunea clericilor excomunicați de propriul lor episcop, pe orice treaptă ar fi.

Canonul 17 hotărăște ca episcopul care a fost depus pe nedrept din scaun, pentru mărturisirea credinței celei drepte și apărarea adevărului să fie primit frățește în altă cetate, pînă cînd s-ar putea înapoia sau pînă ce ar putea găsi scăpare de ocara ce i s-a făcut.

Canoanele 16, 18, 19, 20 și 21 se ocupă de unele situații speciale din Biserica Tesalonicului. Canonul 16 oprește pe preoții și diaconii altor eparhii să-și petreacă timpul la Tesalonic, părăsind bisericile lor [73].

73. Autenticitatea Canoanelor din Sardica a fost negată mai întîi de J. Friedrich, *Die Unächtheit der Kanones von Sardika*, în *Sitzungsberichte der königlich. bayerischen Akademie der Wissenschaften zu München, Philosophisch-philologische und historische Klasse*, München, 1901, Heft 1, pp. 417-476, în care a susținut teza că un african a alcătuit la Roma, în 416 sau 417, Canoanele de la Sardica, dorind să dea o bază juridică practicii apelurilor la episcopul Romei. Studiul a fost continuat și modificat de autor, *ibidem*, 1902, Heft 3, pp. 383-426; idem, *Die sardicensischen Aktenstücke der Sammlung des Theodosius diaconus, ibidem*, München, 1903, Heft 1, pp 321-343; idem, *Zur Kritik meiner Abhandlung: Die Unechtheit der Kannones von Serdica*, în *Revue internationale de théologie*, t. XI, 1903, nr. 43, Juillet-Septembre, pp. 427-454.

Dintre învățații care au combătut teza lui J. Friederich menționăm: L. Duchesne, *Les canons de Sardique*, în rev. *Bessarione*, 2-e série, t. VII, 1902, pp. 129-144; C. H. Turner, *The genuineness of the Sardican canons*, în *Journal of theological studies*, t. III, 1902, pp. 370 sq.

In urma acestora, E. Ch. Babut, în studiul *L'authenticité des canons de Sardique*, în *Transactions of the third international congress for the history of religions*, Oxford, 1908, t II, pp. 345-352, a susținut că în general Canoanele de la Sardica sînt autentice, dar cele ce se referă la Scaunul de la Roma, și anume Canoanele 3, 4, 7 și 10 au fost interpolate. Teza asupra neautenticității Canoanelor 3, 4, 7 și o parte a Canonului 10 a fost combătută de Pierre Batiffol, în studiul *M. Babut sur l'authenticité des canons de Sardique*, în *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, t. IV, 1914, pp. 202-208.

Vezi textele grec și latin al Canoanelor 3, 4, 7 și 10 la Carl Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus*, vierte Auflage, Tübingen, 1924, pp. 48-50.

F. X. Funk, *Die Echtheit der Kanones von Sardica*, în *Historisches Jahrbuch*, B. XXIII, 1902, pp. 497-516, și 1905, pp. 1 sq. și 224 sq. a apărat de asemenea autenticitatea Canoanelor de la Sardica.

Asupra valorii acestor studii, vezi J. Zeiller, *op. cit.*, pp. 234-256, și studiul său, sub titlul: *Donatisme et arianisme. La falsification donatiste des documents du concile arien de Sardique*, în *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1933, pp. 65 sq.; G. von Hankiewicz, *Die Kanones von Sardica. Ihre Echtheit und ursprüngliche Gestalt* în *Zeitschrift der Savigny-Stiftung, für Rechtgeschichte*. Kan. Abt., B. XXXIII, 1912, pp. 44-49; E. Heckrodt, *Die Kanones von Sardica aus der Kirchengeschichte erläutert*, Bonn, 1917. P. Batiffol, *La Paix constantinienne et le catholicisme*, 3-e éd., Paris, 1914, pp. 440-450; Ch-J. Hefele-J. Leclercq, *op. cit.*, t. I, 2, pp. 759-804; J.-R. Palanque-G. Bardy-P. de Labriolle, *op. cit.*, t. III, p. 928, nota 1; G. Bardy, art. *Sardique (Concile de)*, în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. XIV, Paris, 1939, col. 1109-1114). Hilaire Marot, *Les conciles romains de IV-e et V-e siècles et le developpement de la primauté*, în *1054-1954. L'Eglise et les Eglises. Neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident*, t. I, Chevetogne, 1955, pp. 209-240.

5. ÎNCHIDEREA SINODULUI DIN SARDICA

Înainte de a se despărți, Părinții de la Sardica au trimis cu ocazia Paștelui anului 344, doi delegați: pe Vincentius de Capua și Euphrates de Agrippina (Colonia), însoțiți de generalul Salianus, cu o scrisoare către împăratul Constantius al Orientului, prin care-l ruga să pună capăt intrigilor și violențelor unei părți dintre episcopi contra fraților lor, iar episcopii depuși, în primul rînd Sf. Atanasie, să-și recapete scaunele lor, și să interzică magistraților să se amestece în afacerile religioase [74].

Istoricii Teodoret și Socrate ne relatează că împăratul Constans al Occidentului s-a întristat din pricina fratelui său, fiindcă susținea pe semiarieni și s-a mîniat asupra celor ce mesteșugeau învățături eretice. El i-a trimis o scrisoare prin generalul Salianus, plină nu numai de îndemnuri și sfaturi, ci și de mustrare și amenințare [75].

La închiderea ședințelor, membrii sinodului din Sardica au întocmit patru scrisori asupra celor discutate, din care am culeș informațiile noastre: *prima către toți episcopii Bisericii, a doua către Biserica din Alexandria, alta către creștinii din provincia Mareotis din Egipt,* asemănătoare în conținut cu cea trimisă Bisericii Alexandriei, și *alta către papa Iuliu al Romei* [76].

Sinodul trimise scrisori analoage și altor Biserici ai căror episcopi fuseseră găsiți nevinovați, care, prin hotărîrea sinodului, trebuiau să-și reocupe scaunele lor [77].

În scrisoarea trimisă papei Iuliu, sinodalii își exprimă mai întîi regretul că acesta nu a putut lua parte la sinod. La începutul scrisorii s-a adăugat în text, o notă marginală, scrisă de vreun canonist sau teolog

---

Hamilton Hess, *The canons of the council of Sardica,* A.D. 343. A. Landmark, în *The early developement of canon,* la Oxford (England), 1958; G. Joussard, *Sur les décisions des conciles générales du IVe et V-e siècles dans leurs rapport avec la primauté romaine,* în *Istina,* IV (1957), nr. 4, oct.-dec., pp. 485-496.

74 *Scrisoarea Sinodului din Sardica adresată Bisericii din Alexandria,* la Mansi, t. III, col. 56 B; Sf. Atanasie, *Apologia contra arienilor,* 39, în Migne, P.G., t. XXV, col. 316 B. Socrate, *Ist. Bis.,* II, 23, în Migne, P.G., t. LXVII, col. 245 B; M. Aurelius Cassiodorus, *Historia Tripartita,* IV, 25, în Migne, P.L., t. LXIX, col. 975-976.

Scrisoarea Sinodului din Sardica trimisă împărtului Constantin formează conținutul primelor capitole din lucrarea lui Ilarie de Pictavium, *Liber I ad Constantium Augustum,* 1-7, în Migne, P.L., t. X, col. 557-562; și ed. A. Feder, în *Corp. Script. Eccl. Lat.,* t. LXV, Vindobonae-Lipsiae, 1916, pp. 180-187. Vezi A. Wilmart, *L'Ad Constantium liber primus de saint Hilaire de Poitiers et les fragments historiques,* în *Revue Bénédictine,* XXV, 1908, pp. 225-229; A. L. Féder, *Studien zu Hilarius von Poitiers.* I. *Die sogenennten «Fragmente historica» und der sogenannte «Liber I ad Constantinium imperatorem» nach ihrer Uberlieferung, inhaltlichen Bedeutung und Enstehung,* în *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.* Philosophisch-Hist. Klasse, t. CLXI, 4, Wien, 1910, pp. 1-188; J. R. Palanque-G. Bardy-P. de Labriolle, *op. cit.,* pp. 129, n. 2.

75. Teodoret, *Ist. Bis.,* II, 8, pp. 54-57; ed. Parmentier, pp. 118-119.

76. Pentru edițiile lor, vezi nota 46.

77. *Scrisoarea Sinodului din Sardica adresată tuturor episcopilor și coliturghisitorilor Bisericii universale,* la Mansi, t. III, col. 66 C, și Sf. Atanasie, *Apologia contra arienilor,* cap. 49, în Migne, P.G., t. XXV, col. 337 A; Ch.-J. Hefele, *op. cit.,* I, 2, p. 809.

latin, spre a scoate în relief primatul papal, care e neautentică. *«Căci acest fapt,* spune nota neautentică, *va părea foarte bun şi potrivit ca slujitorii Domnului, oricărei provincii ar aparţine, să refere capului lor, adică scaunului apostolului Petru»* — *«Hoc enim optimum et valde congruentissimum esse videbitur, si ad caput id est ad Petri apostoli sedem, de singulis quibusque provinciis Domini referant sacerdotes»* [78].

Cei doi preoţi, Archidamus şi Philoxenus şi diaconul Leon, legaţii Romei la sinodul din Sardica, spune mai departe scrisoarea, îi vor prezenta documentele, pentru ca papa Iuliu să cunoască deliberările sinodului din Sardica şi hotărîrile luate. Episcopii orientali, cu toate că mulţi dintre ei sînt atinşi de otrava mortală a arianismului, au refuzat, din neîncredere în propria lor cauză, să ia parte la şedinţele sinodului din Sardica, după cum au refuzat să se prezinte şi la sinodul din Roma, în iarna anului 340-341. Ar fi fost o greşeală să li se cedeze acestora şi să fie respinşi Atanasie al Alexandriei şi Marcel al Ancyrei de la comuniunea Bisericii, fiindcă aceştia au fost susţinuţi la sinod de mărturia unui mare număr de episcopi.

Papa Iuliu era rugat să accepte hotărîrile luate şi în deosebi sentinţa dată *«împotriva nelegiuiţilor şi neexperimentaţilor tineri episcopi Valens de Mursa şi Ursacius de Singidunum — de impiis et de imperitis adolescentibus Ursacio et Valente — fiindcă aceştia nu încetează să răspîndească seminţele aducătoare de moarte ale falsei doctrine — quia... non cessare adulterinae doctrinae lethalia semina spargere»* [79].

Totodată, episcopul Romei, Iuliu, era rugat să ia cunoştinţă de scrisorile sinodului către împăraţii Constans şi Constantius şi să comunice episcopilor din Sicilia, Sardinia şi Italia hotărîrile deliberărilor sinodale [80].

---

78. *Synodi Sarcicensia epistula ad Julianum urbis Romae episcopum,* text latin, la Mansi, t. III, col 40 B, şi la Ilarie de Pictavium, *Fragmentum historicum,* II, 9, în Migne, P.L., t. X, col. 639 C, şi ed. Alfred Feder, în *Corp. Script. Eccl. Lat.,* t. LXV, Vindobonae-Lipsiae, 1916, pp. 128-129. Unii istorici romano-catolici menţin autenticitatea acestui text *pentru a scoate în relief primatul papal jurisdicţional.* Vezi Pierre Batiffol, *La paix constantinienne et le catholicisme,* 3-e éd., Paris, 1914, p. 419. E. Caspar, *Geschiche des Papsttums,* Band I, p. 587, apără ipoteza interpolării; vezi şi studiile: Dom Hilaire Marot, *Les conciles de IV-e et V-e siècles et le développement de la primauté,* în *Istina,* t. IV (1957), nr. 4, Oct.-Déc., pp. 435-462, reproducere din lucrarea *L'Eglise et les Eglises,* Chevetogne, t. I, pp. 209-240. J. Meyendorf, *La primauté romaine dans le tradition canonique jusqu'au concile de Chalcédoine, ibidem,* pp. 462-482, îndeosebi pp. 470-471; G. Joussard, *Sur les décisions des conciles généraux du IV-e et V-e siècles dans leur rapport avec la primauté romaine, ibidem,* pp. 485-496; H. Lietzmann, *Histoire de l'Église ancienne,* III, traduction française par A. Jundt, Paris, 1941, p. 206.

79. *Synodi Sardicensis epistula ad Julianum urbis Romae episcopum,* la Mansi, t. III, col. 41 B, şi Ilarie de Pictavium, *Fragmentum historicum,* II, 12, în Migne, t. X, col. 641.

80. *Ibidem,* la Mansi, t. III, col. 41 BC, şi Ilarie de Pictavium, *Fragmentum* historicum, II, 12-13, în Migne, P.L., t. X, col. 641 BC.

Papa Iuliu s-a bucurat de rezultatele sinodului din Sardica, după cum arată scrisoarea sa către alexandrini în Apologia Sf. Atanasie contra arienilor [81].

Sinodul de la Sardica este unul dintre cele mai importante din seria sinoadelor care au încercat aplanarea certurilor și turburărilor provocate în Biserica universală de arieni, după condamnarea lui Arie în 325 la sinodul I de la Niceea.

Hotărîrile sinodului din Sardica n-au fost aplicate decît în provinciile Illyricului și ale Occidentului.

În Răsărit, însă, împăratul Constanțiu continuă să sprijine pînă la moartea sa în 361 pe semiarieni, încît ele rămaseră literă moartă. Datorită uneltirilor partidei semiarienilor, *sinodul de la Sardica pe care contemporanii l-au crezut că poate fi un al doilea sinod ecumenic*, n-a putut aduce înțelegerea și pacea în Biserica universală, deoarece, după închiderea lui, s-a mărit tulburarea și confuzia în spiritele clericilor și ale credincioșilor. *Cele două mari ramuri ale creștinismului, creștinismul de rit oriental și creștinismul de rit occidental, se găseau acum în opoziție formală. Încep să se manifeste primele simptome de rivalitate religioasă dintre Orient și Occident, dintre Roma și Constantinopol.*

Ceea ce a agravat și mai mult situația, a fost faptul că după sinodul de la Sardica, semiarienii depuseră din treaptă pe cei doi episcopi orientali, pe Asterius de Petra din Arabia numit și Ștefan și pe Arie, numit și Macarie din Palestina, care la Sardica s-au alăturat episcopilor illyrieni și occidentali. Apoi depuseră pe episcopii Lucius de Adrianopole, Diodor de Tenedos și alții, care s-au alăturat episcopilor din provinciile Occidentului și ale Illyricului, pentru păstrarea adevăratei credințe [82].

În această situație, Sf. Atanasie nu putu să-și reocupe scaunul său, după închiderea ședințelor sinodului de la Sardica, și rămase în Illyricum, peste un an, peregrinînd în diferite localități, întărind zelul și curajul clericilor și credincioșilor ortodocși. După Cronica Pascală, el sărbători Paștele anului 344 la Naissus (azi Niș, în Serbia) din Dacia Mediterranea, înainte de Dioclețian (284-305), Moesia Superior, iar de sărbătoarea Paștelui din anul 345, se duse la Aquileea, răspunzînd invitației speciale a împăratului Constans [83].

Semiarienii au continuat să agite și mai departe spiritele credincioșilor, încît a fost necesar să se întrunească noi sinoade în a doua jumătate a sec. al IV-lea, pînă cînd erezia ariană combătută puternic de marii scriitori ai Bisericii, în frunte cu Sf. Atanasie († 373) și Sfinții capadocieni, Sf. Vasile cel Mare († 379), Sf. Grigorie de Nazianz († 389 sau 390) și Sf. Grigorie de Nyssa († 395), începu să apună și să se stingă.

---

81. Migne, P.G., t. XXV, col. 344-348. Vezi și G. D. Șerban, *Sinodul local din Sardica*. Teză pentru licență, București 1898.

82. Sf. Atanasie, *Istoria arienilor către monahi*, 18 și 19, în Migne, P.G., t. XXV, col. 714 BC.

83. Sf. Atanasie, *Chronicon Praevium*, care servește ca introducere la *Epistolae heortasticae*, în Migne, P.G., t. XXVI, col. 1354 D-1355 A; Gustave Bardy, *Saint Athanase*, 3-e éd., Paris, 1925, p. 88.

III. IMPORTANȚA SINODULUI DE LA SARDICA PENTRU ISTORIA PĂTRUNDERII CREȘTINISMULUI LA GETO-DACO-ROMANII DIN SUDUL ȘI NORDUL DUNĂRII

Pentru istoria pătrunderii creștinismului în provinciile sud-dunărene ale imperiului roman și chiar pentru istoria pătrunderii lui la Nordul Dunării, în Dacia Traiană, sinodul de la Sardica din 343 este de cea mai mare importanță.

Se constată în prima jumătate a sec. al IV-lea, în provinciile romane sud-dunărene existența unei organizări temeinice a Bisericii creștine în episcopate numeroase, care desfășoară o vie activitate bisericească-misionară, cu cel puțin un sfert de veac înaintea Sfîntului Niceta de Remesiana (366-414), în persoana căruia Vasile Pîrvan[84] *a crezut că poate vedea pe «Apostolul daco-romanilor din dreapta și din stînga Dunării... el însuși daco-roman», părere adoptată apoi și de alți istorici romîni,* ca Radu Vulpe[85], C. C. Giurescu[86], preot profesor Ioan Coman[87] ș. a. O părere asemănătoare a fost pusă în circulație, cu peste un secol și jumătate înaintea eruditului arheolog V. Pîrvan, de preotul romano-catolic ungur Stephanus Pongrácz, în lucrarea «*Gesta Nicetae veteris Daciae episcopi et apostoli*», Cluj, 1750, 76 p., în care susține că Sf. Niceta de Remesiana a fost «*episcopul și apostolul vechei Dacii*».

Lucrarea însă a rămas necunoscută și n-a putut fi utilizată pentru ideea apostolicității Sf. Niceta la daco-romani, nici de V. Pîrvan, nici de istoricii și cercetătorii care și-au însușit părerea acestuia, nici de Jacques Zeiller[88], eruditul istoric francez al creștinismului illyrian, nici de Dl. prof. D. M. Pippidi, care în studiul său recent[89] limitează activitatea misionară a Sf. Niceta numai la episcopia Remesianei și la bessii, goții și daco-romanii din dreapta Dunării, din jurul ei, deși cartea lui Pongrácz a fost semnalată în 1931 de Andrei Veress în *Bibliografia romînă-ungară*[90].

Din cetățile romane mai apropiate sau mai îndepărtate de Remesiana, unde va păstori Sf. Niceta de la 366, mai precis după 370, au participat la sinodul din Sardica din 343 un număr important de episcopi în funcțiune.

Astfel, împreună cu ceilalți episcopi illyrieni și occidentali a luat parte la sinodul din Sardica, din Pannonia Inferior, *Eutherius de Sirmium,*

84. V. Pîrvan, *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman*, București, 1911, pp. 158-194, îndeosebi p. 171.

85. Radu Vulpe, *Histoire ancienne de la Dobrogea*, Bucarest, 1938, p. 351.

86. Constantin C. Giurescu, *Istoria romînilor*, t. I, ed. 4, București, 1942, p. 223.

87. Pr. prof. Ioan G. Coman, «*Aria misionară*» *a Sf. Niceta de Remesiana*, în rev. «Biserica Ortodoxă Romînă», an. LXVI (1948), nr. 5-6, mai-august, pp. 337-356.

88. J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain*, Paris, 1988, passim.

89. D. M. Pippidi, *Niceta din Remesiana și originile creștinismului daco-roman*, în *Contribuții la istoria veche a Romîniei*, București, 1958, pp. 248-264, și *Niceta di Remesiana e le origini del cristianesimo daco-romano*, în *Revue Historique du Sud-Est Européen*, an. XXIII, Bucarest, 1946, pp. 99-117.

90. A. Veress, *Bibliografia romînă ungară (1473-1780)*, vol. I, București, 1931, p. 225.

capitala Illyricului occidental, reședință imperială în sec. al IV-lea, azi Mitrovitza, în Serbia, pe rîul Sava.

Din *Moesia Superior*, au participat doi episcopi: *Amantius de Viminacium*, cetate importantă în dreapta Dunării, azi Costolaț, în Serbia, *prin preotul Maximus*, și *episcopul Zosimus de Horreum Margi*, cetate situată pe partea dreaptă a cursului inferior al rîului Margus (Morava sîrbească), azi Ciupria, în Serbia.

Din *Dacia Ripensis*, care se afla de-a lungul Dunării, în dreptul Olteniei de azi, au luat parte trei episcopi: *Vitalis de Aquae*, cetate situată în dreapta Dunării, azi Negotin, în Serbia, *Calvus* sau după unii istorici *Salvus de Castra Martis*, cetate situată în dreapta Dunării, între Ratiaria (Arcear) și Oescus (Gigen), probabil pe rîul Ogusta, azi în Bulgaria, și *Valens de Oescus* (azi Gigen) în Bulgaria, cetate situată în dreapta Dunării, la răsărit de vărsarea rîului Oescus (Isker) în Dunăre.

Din *Dacia Mediterranea* (Interioară), au luat parte doi episcopi, bătrînul *episcop Protogenes de Sardica*, azi Sofia, capitala Republicii Populare Bulgaria, cel care a participat și la sinodul I de la Niceea din 325, și *Gaudentius de Naïssus*, azi Niș, în Serbia.

Din *provincia Dardania*, au participat doi episcopi: *Paregorius de Scupi*, azi Skoplje, în Macedonia și *Macedonius de Ulpiana*, azi Lipljan, în Serbia de Sud.

La grupul episcopilor orientali, s-au asociat la Sardica și tinerii episcopi atrași de Arie la erezia sa după condamnarea lui la sinodul I de la Niceea din 325, în timpul exilului său în Illyricum, *Valens de Mursa*, cetate din Pannonia Inferior, situată pe malul drept al rîului Dravus (Drava), la oarecare distanță de vărsarea lui în Dunăre, azi orașul Osiec (Eszeg) din Iugoslavia, și *Ursacius de Singidunum*, cetate importantă în Moesia Superior, așezată într-un punct strategic la confluența rîului Savus (Sava) cu Dunărea, azi Belgrad, capitala Republicii Populare Iugoslavia.

Faptul istoric important este că la 343 existau mai aproape sau mai departe, în jurul Remesianiei, cu un sfert de secol înaintea păstoriei Sf. Niceta un număr de douăsprezece episcopii, ai căror titulari au luat parte la sinodul din Sardica, dintre care cinci așezate chiar pe Dunăre și anume: Singidunum (Belgrad), Viminacium (Costolaț), Aquae (Negotin), Castra Martis, localitate neidentificată, și Oescus (Gigen), fără să mai menționăm și alte episcopii ai căror titulari n-au participat la sinod, precum și episcopiile mai depărtate, existente în provinciile Moesia Inferior, Scythia Minor, Thracia, Macedonia, Dalmația, Savia, Pannonia Superior (Prima) și Noricum.

Cînd ereziarhul Arie, în urma condamnării sinodului I ecumenic de la Niceea, a fost exilat în toamna anului 325 în Illyricum, se aflau în această prefectură mai multe episcopate. Existența unora dintre ele se poate constata chiar la începutul sec. al IV-lea.

La sinodul I ecumenic de la Niceea din 325 au luat parte din provinciile romane sud-dunărene episcopii: *Dominius sau Domnus de Sirmium* (azi Mitrovița, în Serbia), din Pannonia Inferior, *Protogenes de Sardica*

(azi Sofia), din Dacia Mediterranea, *Dacus de Scupi* (azi Skoplje), din Dardania, și *Pistus de Marcianopolis* (azi Devna, în Bulgaria de Est), din Moesia Inferior [91].

Arie însuși a ademenit la erezia sa doi tineri episcopi, *Valens de Mursa* (Eszeg), din Pannonia Inferior și *Ursacius de Singidunum* (Belgrad), din Moesia Superior, care au jucat, începînd cu sinodul de la Tyr din vara anului 335, un mare rol în controversele ariene din secolul al IV-lea [92].

De asemenea, Sf. Atanasie, marele apărător al Ortodoxiei față de arieni, a cunoscut bine provinciile Illyricului. Întorcîndu-se de la Treveri din Gallia de Nord (azi Trèves în Franța), unde fusese exilat la 5 februarie 336 de Constantin cel Mare, în drum spre Alexandria, a trecut prin provinciile Illyricului și s-a oprit la *Viminacium* pe Dunăre, azi Costolaț în Serbia, unde la 9 septembrie 337 se întîlni cu împăratul Orientului, Constanțiu, pe care-l însoți apoi la Cezareea Capadociei și la Antiohia [93].

După închiderea sinodului de la Sardica, Sf. Atanasie petrecu, în 344-345, peste un an, în provinciile romane sud-dunărene, propovăduind credința cea adevărată, încurajînd și întărind pe ortodocși în rezistența lor față de ereticii arieni. Paștele anului 344 l-a sărbătorit la Naïssus, azi Niș în Serbia, unde păstorea episcopul Gaudentius, iar Paștele anului 345 l-a sărbătorit la Aquileea, în vestul Illyricului [94].

---

91. Numele lor se află între semnăturile episcopilor participanți la Sinodul I Ecumenic de la Niceea. Vezi Ernest Honigmann, *The original Lists of the members of the council of Nicaea, the robber-synod and the council of Chalcedon*, în *Byzantion*, t. VI (1942-1943), 1, pp. 20-80; idem, *La liste originale des pères de Nicée. A propos de l'évêché de «Sodoma» en Arabie*, în *Byzantion*, t. IV (1939), 1, pp. 17-76; idem, *Recherches sur les listes des pères de Nicée et de Constantinople*, în *Byzantion*, t. XI (1936), 2, pp. 429-449; Eduard Schwartz, *Über die Bischofslisten der Synoden von Chalcedon, Nicaea und Konstantinopel*, în *Abhandlungen der bayerischen Akademie der Wissenschaften zu München*, Philosophisch-hist. Abt., Neue Folge, Heft XIII, München, 1937, pp. 1-90; Hen. Gelzer-H. Hilgenfeld-Otto Cuntz, *Patrum Nicaenorum nomina* latine, graece, coptice, syriace, arabice, armenice, Lipsiae, 1898; J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans le provinces danubiennes de l'empire romain*, Paris, 1918, pp. 143, 156, 160, 164 și 214.

92. Sf. Atanasie, *Apologia contra arienilor*, cap. 72 și 74, în Migne, P.G., t. XXV, col. 378 C și 383 A; Socrate, *Ist. Bis.*, II, 25, în Migne, P.G., t. LXVII, col. 1005 D; *Scrisoarea Sinodului din Sardica adresată tuturor episcopilor și coliturghisitorilor Bisericii universale*, la Sf. Atanasie, *Apologia contra arienilor*, 48, în Migne, P.G., t. XXV, col. 333 A și 336 A, Mansi, t. III, col. 83 A și Teodoret, *Ist. Bis.*, II, 8, ed L. Parmentier, pp. 102, 109, 6, 28 și 111, 33; Ilarie de Pictavium, *Ad Constantium Augustum*, 5, în Migne, P.L., t. X, col. 560 A, și *Ex opere hisotrico. Fragmentum II: Epistola (synodi Sardicensis) ad Julium urbis Romae episcopum*, 12, în Migne, P.L., t. X, col. 614 AB, și J. D. Mansi, t. III, col. 41 B; J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes...*, pp. 270-276, 280-209, 302-307 și alte locuri.

93. Sf. Atanasie, *Apologia către împăratul Constanțiu*, 5, în Migne, P.G., t. XXV, col. 661 BC; Ilarie de Pictavium, *Fragmentum historicum*, III. *Decretum synodi orientalium apud Serdicam*, 8, în Migne, P.L., t. X, col. 664 C-665 A; M. A. Cassiodorus, *Historia Tripartita*, IV, 2, în Migne, P.L., t. LXIX, col. 957 C-958 A.

94. Sf. Atanasie, *Chronicon Praevium*, care servește ca introducere la *Epistolae heortasticae*, în Migne, P.G., t. XXVI, col. 1354 D-1355 A.

Înființarea unei episcopii presupune un număr suficient de slujitori, diaconi și preoți, avînd în frunte un episcop, precum și un număr mare de credincioși. Altfel pentru cine s-ar fi întemeiat atîtea episcopate de-a lungul Dunării și în interiorul provinciilor romane sud-dunărene?

Episcopiile existente în provinciile romane din sudul Dunării, unele chiar de la începutul sec. al IV-lea, ca episcopia de Sirmium, (Mitrovița), unde păstorea Sf. Irineu, mort ca martir în persecuția împăraților Dioclețian și Maximian, la 6 aprilie 304 [95], constituie o mărturie temeinică și sigură că creștinismul începuse să pătrundă la geto-daco-romanii din dreapta Dunării, din a doua jumătate a secolului al III-lea, cu peste un secol înaintea ocupării scaunului de Remesiana din Dacia Mediterranea de Sf. Niceta.

Se știe că înființarea și organizarea unei noi episcopii se făcea după oarecare trecere de timp de la răspîndirea credinței creștine într-o nouă localitate, în momentul în care numărul credincioșilor sporea, încît aceștia erau în stare să susțină cerințele și aparatul administrativ bisericesc al unei episcopii, oricît de modest ar fi fost acesta.

Desigur, numele primilor misionari nu se pot cunoaște. Mai sigur este că creștinarea s-a făcut mai mult, de la om la om, prin contactul direct al populației autohtone păgîne cu populația creștină din imperiu, precum și prin activitatea misionară a clericilor de la diferite centre episcopale vecine sau depărtate mai vechi din imperiul roman, fără să fi existat vreun anume «Apostol», fie chiar în sensul larg al cuvîntului, căruia să i se poată atribui în mod special convertirea la creștinism a geto-dacoromanilor.

Avînd în vedere caracterul misionar al creștinismului primelor secole, logic este sigur, deși formal ne lipsesc documentele, în afară de unele mărturii arheologice, că creștinismul a pătruns în același timp și la nordul Dunării, în Dacia Carpatică, mai ales prin mijlocirea numeroaselor centre episcopale din sudul Dunării, în primul rînd prin mijlocirea episcopiilor așezate chiar de-a lungul Dunării în Pannonia Inferior (Secunda), Moesia Superior (Prima), Dacia Ripensis, Moesia Inferior (Secunda) și Scythia Minor (Dobrogea).

Numărul important de termeni creștini latini, care au pătruns în fondul principal de cuvinte latine al limbii române, în timpul romanizării

95. *Passio Sancti Iraenei* († 6 aprilie 304), la Rudolf Knopf-Gustav Krüger, *Ausgewählte Märtyrerakten (Sammlung ausgewählter Kirchen und Dogmengeschichtlicher Quellenschriften)*, Tübingen, 1929, pp. 103-105, text latin; *Acta Sanctorum*, t. IX, Martii, tomus III, la 23 martie, Parisiis et Romae, 1865, pp. 554-555, text latin; la p. 19, la sfîrșit, 23 martie, text grec; *Prophylaeum ad Acta Sanctorum Novembris. Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae, opera et studio Hippolyti Delehaye*, august 23, Bruxellis, 1902, col. 917, text grec prescurtat. *Bibliotheca hagiographica graeca*. Troisième édition, mise à jour et considérablement augmentée par François Halkin, t. II, Bruxelles, 1957, p. 41. Jacques Zeiller, *Sur l'ancien évêché de Sirmium*, în *Orientalia Christiana Periodica* (Miscellanea Guillaume de Jerphanion), t. XIII (1947), nr. 3-4, pp. 669-674; idem, *L'expansion du christianisme dans la péninsule des Balkans du I-er au V-e siècle*, în *Revue internationale des études balcaniques*, I-ère partie, Beograd, 1935, pp. 76-81; *Les origines chrétiennes dans le provinces danubiennes de l'empire romain*, Paris, 1918, pp. 79-80 și 143-145.

populației autohtone păgîne traco-geto-dace, și au persistat de-a lungul secolelor, cu toate aporturile lingvistice ulterioare, sînt un argument puternic și indiscutabil că creștinismul s-a răspîndit între secolele III și VI, mai intens de la începutul sec. al IV-lea, în limba latină, nu greacă, nu numai în provinciile romane din sudul Dunării, ci și la nordul marelui fluviu, în Dacia Carpatică[96]. *Trebuie să relevăm, de asemenea, că numeroase cuvinte grecești creștine au intrat în fondul principal de cuvinte al limbii romîne prin intermediul limbii latine, în timpul creștinării traco-geto-daco-romanilor.*

Pătrunderea creștinismului la nordul Dunării la populația geto-daco-romană a fost înlesnită și de faptul că, după părăsirea Daciei Traiane în 271 de împăratul Aurelian (270-275), imperiul roman de răsărit reuși să ocupe sub împăratul Constantin cel Mare (305-337), care a acordat libertate religioasă creștinilor prin edictul de la Milan din ianuarie 313, o largă porțiune de teritoriu în stînga Dunării, în Dacia Carpatică. Întreaga cîmpie olteană și munteană se afla acum sub stăpînirea imperiului roman din Orient, pe care împăratul de Constantinopol o închise prin valul cunoscut sub numele de Brazda lui Novac, care tăia pe sub linia dealurilor întreaga Oltenie și Muntenie de azi, pînă la Brăila. După înfrîngerea lui Licinius în 324, împăratul Constantin cel Mare puse să se construiască peste Dunăre, un pod în piatră, lemn și fier, în lungime de 2.500 m., cel mai lung pod din antichitate, între cetățile Sucidava (Celei) și Oescus (Gigen), în Oltenia actuală, pentru a lega regiunea de la nordul Dunării cu provinciile romane din sud, pe care-l inaugură în 328. Cîmpia olteană și munteană rămase sub stăpînirea imperiului roman de răsărit mai bine de o jumătate de secol, pînă în 378, în timpul împăratului Valens (364-378), care o pierdu în favoarea goților, prin lupta de la Adrianopol din 9 august 378, cînd armata romană a fost învinsă de goți. Atacul hunilor lui Atila din anii 442 și 447, cînd a fost arsă cetatea Sucidava cu alte 70 de orașe și castele romane pe ambele maluri ale Dunării, a ruinat stăpînirea romană din sudul Olteniei și Munteniei. Ea s-a putut restabili parțial, abia sub împăratul Justinian cel Mare (527-

96. Al Graur, *Fondul principal al limbii romîne*, București, 1957, pp. 1-106; idem, *Încercări asupra fondului principal lexical al limbii romîne*, București, 1954, pp. 30-183; H. Mihăescu, *Limba latină în provinciile dunărene ale imperiului roman*, București, 1960, pp. 35-36; Gh. Bulgăr, *Despre lexicul vechi (de origine latină)*, în *Omagiu lui Iorgu Iordan...*, București, 1958, pp. 129-133; Pr. Ioan Ionescu, *Privire asupra cuvintelor cu sens religios din fondul principal lexical al limbii romîne*, în revista «Mitropolia Olteniei», an. VIII, Craiova, 1956, nr. 6-7, iunie-iulie, pp. 343-359; M. Șesan, *Creștinismul și limba dacilor*, în rev. «Mitropolia Ardealului», an. III, Sibiu (1958), nr. 5-6, mai-iunie, pp, 384-388; Al. Rosetti, *Istoria limbii romîne*, vol. I, *Limba latină*, ed. 3-a, București, 1960; E. Petrovici, *Fondul principal de cuvinte al limbii romîne*, în rev. «Limba romînă», an. II, București, 1953, nr. 1, pp. 21-27; D. Macrea, *Contribuții la studiul fondului principal de cuvinte al limbii romîne*, în *Studii și cercetări lingvistice*, an. V, București, 1954, nr. 1-2, ianuarie, pp. 7-18; idem, *Despre originea și structura limbii romîne*, în rev. «Limba romînă», an. III (București, 1954), nr. 4, pp. 11-30.

565), care, după marea invazie a hunilor, reuși să recucerească malul nordic al Dunării, cu unele cetăți, fără să se poată menține mult timp [97].

Astfel fiind situația politică și religioasă în prima jumătate a sec. IV, în provinciile romane sud-dunărene și în Dacia Carpatică, *părerea că Sf. Niceta este «Apostolul daco-romanilor» trebuie revizuită și corectată în sensul că nu el este cel dintîi propoveduitor al creștinismului la geto-daco-romanii din dreapta și din stînga Dunării, pentru a putea fi numit «Apostolul daco-romanilor», în înțelesul strict al cuvîntului, deoarece creștinismul pătrunsese cu mult înaintea lui, încît în timpul sinodului de la Sardica din 343 îl găsim în provinciile romane sud-dunărene bine organizat în episcopate, ci cel ce a continuat și desăvîrșit opera misionară a episcopilor, preoților, diaconilor și credincioșilor de la centrele episcopale existente cu mai mult de o jumătate de veac înaintea suirii sale pe scaunul episcopiei de Remesiana.*

Referitor la creștinarea daco-romanilor, A. Macrea, în vol. I din lucrarea colectivă asupra *Istoriei Romîniei*, a ajuns la această concluzie: «Creștinismul introdus în sec. IV la daco-romani, după cum putem deduce atît din conținutul modest al descoperirilor arheologice, cît și din termenii latini din limbă, *era de factură populară, propagat nu de misionari oficiali, ci răspîndit mai mult din om în om, prin contactul direct cu populația creștină din imperiu. Populația daco-romană din Dacia nu a avut un «apostol», căruia să i se atribuie în mod special conversiunea la creștinism. Nicetas de Remesiana nu pare să fi predicat și în nordul Dunării, cum s-a crezut*» [98].

Rămîne așadar o problemă deschisă încă, dacă activitatea misionară a Sf. Niceta s-a limitat numai la episcopia Remesianei și la besii, goții și daco-romanii din dreapta Dunării, din jurul ei, cum cred unii

97. D. Tudor, *Oltenia romînă*, ed. II-a, București, 1958, pp. 201-206, 337-376; idem, *Stăpînirea romană în sudul Daciei, de la Aurelian la Constantin cel Mare*, în «Revista istorică romînă», an. X (1940), pp. 216-226; idem, *Podul lui Constantin cel Mare de la Celei*, în «Arhivele Olteniei», an. XIII, Craiova, 1934, pp. 238-246; idem, *Constantin cel Mare și recucerirea Daciei*, în «Revista istorică romînă», an. XI-XII, București, 1941-1942, pp. 134-149; A. Alföldi, *Donaubrücke Constantins des Grossen und verwandte historische Darstellungen auf spätrömischen Münzen*, în *Zeitschrift für Numismatik*, B. XXXVI (1926), pp. 161-174; E. A. Thompson, *Constantin, Constantius II and the lower Danube frontier*, în *Hermes*, t. LXXXIV (1956), pp. 372-381; Herman Vetters, *Dacia Ripensis*, Wien, 1950, pp. 24-28. Pentru huni: E. A. Thompson, *A history of Attila and the Huns*, Oxford, 1948; F. Altheim, *Das Auftreten der Hunnen in Europa*, în *Acta Arch. Scien. Hung.*, t. II, 1952, pp. 269-276, și J. Harmata, *The Dissolution of the Hun empire, ibidem*, pp. 277-306. René Grousset, *L'empire des steppes. Attila. Gengis-Khan. Tamerlan*, Paris, 1960. Altheim (Franz)-Stiehl (Ruth), *Die Hunnen zwischen Altertum und Mittelalter*, în *Das Altertum*, Band 7 (1961), Heft 3, pp. 178-188.

98. A. Macrea, capitolul: *Răspîndirea creștinismului la daco-romani*, în *Istoria Romîniei*, vol. I, București, 1960, pp. 629-637.

cercetători[99], ori s-a extins chiar și la populația daco-romană din stînga Dunării, în Dacia Carpatică, cum cred alți cercetători și istorici romîni.

Cu toate încercările făcute, în deosebi de istoricii romîni, nu se poate da încă o explicație pe deplin satisfăcătoare, în stadiul actual al cercetărilor.

99. D. M. Pippidi, *Niceta din Remesiana și originile creștinismului daco-roman*, în *Contribuții la istoria veche a Romniei*, București, 1958, pp. 248-264; idem, *Niceta di Remesiana e le origini del cristianismo daco-romano*, în *Revue Historique du Sud-Est Européen*, an. XXIII, București, 1946, pp. 99-117. I. Barnea, *Vasile Pîrvan și problema creștinismului în Dacia*, în rev. «Studii Teologice», an. X, București, 1958, nr. 1-2, ian.-febr., pp. 93-105, crede că trebuie să ne însușim concluzia la care a ajuns dl. D. M. Pippidi, că *«din nici unul* (din texte) *nu rezultă clar că activitatea de misionar a lui Niceta s-a întins și la nordul Dunării»* (p. 99).

Nicolae Iorga, *Istoria Romînilor*, t. II, București, 1936, p. 104, păstrează rezervă față de rolul misionar al Sf. Niceta, *«măiestrit exagerat de Pîrvan»*; Hermann Vetters, *Dacia Ripensis*, Wien, 1950, p. 36, crede că Sf. Niceta a făcut misiune și în afara hotarelor eparhiei sale: *«Niketas Bischof in Remesiana griff missionierend über die Grenzen seines Sprengels hinaus, wie uns ein Gedicht Paulins von Nola schildert»*. «Carmen», XVII, vers. 245-264. Vezi ediția Gulielmus de Hartel, în *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. XXX, Vindobonnae, 1894, pp« 92-93. J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain*, Paris, 1918, p. 557, crede că activitatea misionară a Sf. Niceta *«depășea probabil pe aceea a vechii circumscripții episcopale a Remesianei»*.

Diac. prof. N. Balca

CONCEPŢIA DESPRE LUME ŞI VIAŢĂ ÎN TEOLOGIA FERICITULUI AUGUSTIN

Cum se poate deduce din epitetele atribuite gînditorului Augustin, acesta a fost o mare personalitate creştină a cărui viaţă însă nu s-a istovit numai în speculaţii filozofice, şi aceasta din pricină că, pentru el, filozofia n-a fost decît un domeniu parţial de preocupări al unei năzuinţe axiologice universale. Este adevărat că, entuziasmat de lauda înaltă pe care Cicero i-o aducea filozofiei în *Hortensius,* inima acestui african înzestrat cu o natură faustică, în care se uniseră temperamentul punic cu spiritul elin şi cu voinţa romană, s-a aprins de dorul după înţelepciune. Cartea aceasta a făcut asupra tînărului Augustin o impresie adîncă. Aşa se face că, după ce colindă pe la toate şcolile filozofice ale timpului său şi după o titanică luptă cu sine însuşi, pe care el o descrie în chip genial în ale sale *Confessiones,* aruncînd uneori umbre prea sumbre asupra istoriei tinereţii sale, Augustin îngenunchie în faţa Mîntuitorului, Care-i va zice: «Paşte oile Mele!». Căci acest fericit Părinte al Bisericii a fost un «homo religiosus», o uriaşe personalitate religioasă şi o natură arsă de dogoarea căutării lui Dumnezeu. Într-un moment critic al existenţei sale, el zice: «Dic animae: salus tua ego sum». Iar în ale sale *Confessiones* se găsesc clasicele cuvinte: «Neliniştit este sufletul meu pînă ce se va odihni în Tine, Doamne!», cuvinte ce descoperă una din trăsăturile esenţiale ale acestui mare fericit gînditor al Bisericii. O altă trăsătură a «acestui om vestit pentru erudiţia sa divină şi umană» — cum îl numeşte un scriitor [1] — a fost o aprinsă năzuinţă după desăvîrşirea morală şi transfigurarea duhovnicească. Căci, deşi trece prin multe peripeţii ale existenţei umane, Augustin reuşeşte totuşi, printr-un efort uriaş, să se ridice pînă la culmile unei vieţi spirituale destul de înalte şi bogate în opere nemuritoare şi în unirea sufletului cu Dumnezeu. Întreaga evoluţie a acestui uriaş teolog creştin trădează un ritm dramatic. Este drumul pe care Augustin a trebuit să-l parcurgă de la speculaţiile filozofice ale tinereţii la maturitatea teologică, de la lupta pe care a dus-o ca să soluţioneze problema mare care-i chinuia fiinţa, «Dumnezeu şi sufletul» [2] la lupta pe care el o va duce, pe temeiul adevărului evanghelic, împotriva tuturor ereticilor [3].

---

1. Ghenadie de Marsilia, *De viris illustribus,* 39.

2. Augustin, *De ordine,* 1, 2, nr. 47. Vezi: P. Alfaric, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin,* Paris, 1918.

3. Numai din acest punct de vedere poate fi înţeles Fer. Augustin. «Un Augustin care «să simpatizeze cu Luther ori Jansenius este un non-sens tot atît de mare ca şi

Dumnezeu și sufletul: în soluționarea acestei probleme, Augustin vede toată înțelepciunea. Într-o formă clasică a formulat el acest lucru în cunoscuta sa rugăciune: «O, Doamne, Tu Care ești mereu același: fă ca eu să mă cunosc și să Te cunosc (noverim me, noverim te)» [4]. Iar la întrebarea pe care i-a pus-o cineva: «Ce vrei să știi?», el răspunde: «Dumnezeu și sufletul» — nimic altceva.

Augustin își creează peste tot, mereu și mereu, noi probleme și aporii. Pînă și viața sa sufletească — pe care a analizat-o în ale sale *Confessiones* — cu o uluitoare perspicacitate, cum n-o mai făcuse nimeni pînă la el, i-a devenit problematică. «Mihi quaestio factus sum», mie însumi mi-am devenit problematic, mărturisește Augustin. Apoi și fiindcă acest teolog a suferit o influență multiplă. După cum mărturisește el însuși, a fost influențat de lucrarea lui Cicero, *Hortensius*, din care și-a însușit cunoștințele istorice despre filozofia preclasică greacă. De asemenea a cunoscut *Categoriile* aristotelice. Dar mai hotărîtoare a fost influența platonismului și a neoplatonismului, care a avut darul să-l apropie de creștinism. Căci în urma acestei influențe, Augustin a elaborat lucrările *Contra academos, De beata vita, De ordine* și *Soliloquia*, în care Augustin, în lupta lui împotriva scepticismului, se pregătește pentru a primi creștinismul.

O importanță mare în dezvoltarea acestui teolog vestit a avut și studiul matematicii și al astronomiei, care l-a dus la părăsirea maniheismului și a scepticismului. Entuziasmat de exactitatea acestor științe, Augustin a comparat rezultatele exacte la care au ajuns acestea cu fabulele și naivitățile pe care le debitau maniheii despre lume. Științele matematice și astronomia l-au trezit din somnul dogmatic în care-l cufundaseră maniheii. Critica și îndoiala, pîrghiile progresului în știință, au pus stăpînire pe spiritul lui Augustin. Înșelat de ignoranța maniheilor, el devine o vreme sceptic. Dar Fericitul Părinte nu era o fire sceptică, de aceea nu i-a fost greu să depășească scepticismul. Două motive l-au ajutat să facă acest lucru: unul religios și altul filozofic. Augustin era catehumen al Bisericii creștine, un catehumen care-și cîștigase din familie un fond aperceptiv creștin destul de temeinic și pe care nici în cele mai cumplite vînzoleli ale îndoielilor el nu l-a putut pierde. La reactivarea acestui fond aperceptiv a contribuit și predica lui Ambrozie.

De o importanță tot atît de mare, pentru evoluția gîndirii lui Augustin, a fost faptul amintit că el a cunoscut, prin Porfirius și Plotin, neoplatonismul, o viziune despre lume și viață ce putea fi unită cu creștinismul [5].

---

un Augustin care să simpatizeze cu Pelagiu ori Donatus» (Augustinus, *Das Antlitz der Kirche*, p. 17).

4. *Soliloq.*, 1, 2, nr. 1.

5. Istoricii filozofiei sînt de acord că Fer. Augustin n-a citit nici o operă platonică în original, din pricină că nu cunoștea destul de temeinic limba greacă. (Vezi: Combès, *Saint Augustin et la culture classique*, Paris, 1927, pp. 4-6; S. Salaville, *La connaissance du grec chez saint Augustin, ap. Aclus d'Orient*, 1922). Din Aristotel el a cunoscut cu siguranță «Categoriile», vezi: *Confessiones*, 4, 16, care au fost traduse de M.

1. *Epistemologia.* După cum am arătat mai sus, Augustin a fost chinuit de o arzătoare dorință de a soluționa o singură problemă mare: de a cunoaște adevărul cu privire la Dumnezeu și la sufletul omului. Și drumul la acest adevăr el l-a găsit în interiorul său. «Nu rătăci în afară de tine, întoarce-te în tine însuți, în omul interior se găsește adevărul» [6]. Iar în *Soliloquia* Augustin transformă rațiunea în ceva obiectiv, cu care se lasă apoi într-o dispută, al cărei rezultat trebuie să fie cunoașterea lui Dumnezeu și a sufletului. Dialogul acesta se termină cu întrebarea: «Știi tu că gîndești?». Iar rațiunea răspunde: «Știu!» [7]. Acesta este punctul de la care pleacă Augustin, pentru a ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu și a sufetului: el pleacă de la îndoiala proprie ce duce la certitudinea de sine a subiectului, care gîndește. În actul îndoielii Augustin descoperă stînca de granit de care se sparge orice scepticism și în care spiritul devine conștient de puterile sale proprii. Căci se poate trage totul la îndoială, dar nu și faptul că, cel care se îndoiește, nu se îndoiește, nu există, nu trăiește, nu gîndește și voiește [8]. «Dacă nu înțelegi ce spun și te îndoiești, dacă aceasta este adevărat, trebuie să fii atent dacă nu te îndoiești cumva de îndoiala ta. Îți este însă îndoiala sigură, cercetează după temeiul de ce îți este sigură. Dar cine se cunoaște ca unul care se îndoiește, acela cunoaște un adevăr și aceasta cu o certitudine nemijlocită. Fiecare, așadar, care se îndoiește de adevăr, poartă în sine un adevăr, de care el nu se mai poate îndoi» [9]. Așadar, pentru Augustin, în faptul înșelării este dată și existența eului. Pentru acesta există două adevăruri fundamentale, ce nu pot fi atinse de îndoială: știința despre existența eului și despre *dubitare, cogitare, vivere,* și cu aceasta știința despre toate conținuturile conștiinței. Prin aceste argumente gînditorul din Hippo Regius afirmă, cu un mileniu înaintea lui Descartes, principiul «cogito, ergo sum» și devine, într-un anumit sens, întemeietorul gîndirii moderne.

Dar pentru Augustin, recunoașterea certitudinii nemijlocite a faptelor de conștiință nu soluționează întru totul problema cunoașterii. Acestea sînt numai adevăruri de fapt, ce nu pot fundamenta întreaga cunoaștere. Pentru aceasta sînt necesare adevăruri raționale. Augustin descoperă asemenea adevăruri în domeniul dialecticii; sînt legile sau principiile gîndirii logice. Acestea au o valabilitate indubitabilă, din pricină că au o natură general-valabilă. La fel și adevărurile matematice, principiile geometrice cît și normele morale și estetice sînt adevăruri sigure. Dar pentru Augustin adevărul relativ științific este un adevăr numai întrucît participă la un adevăr absolut. Adevăruri ca acesta: 7+3=10 sînt independente de bunul nostru plac. În *Retractationes,* Augus-

Victorinus. Fer. Augustin a studiat însă operele neoplatonicilor, fiindcă acestea erau traduse în limba latină de același Victorinus.

6. *De vera relig.,* c. 39, 72. De aceea Fer. Augustin zice: «Dă-mi, o, Doamne, ca să mă cunosc» (*Soliloq.,* I, 2, 7).

7. Vezi *Soliloq.,* II, 1, și *De lib. arbitr.,* II, 3, 7. «Ergo esse te scis, vivere te scis» (*Soliloq.,* 2, 1, 1, t. 32, c. 885).

8. Vezi *De trinitate,* IX, 10, 14; *Confessiones,* XV, 12.

9. *De trinitate,* IX, 10, 14. Descartes a cunoscut această idee augustiniană.

tin respinge teoria platonică a reamintirii și, ca un copil al timpului său, acceptă teoria iluminării divine [10]. După această teorie intelectul uman este iluminat de lumina adevărului divin, așa că el poate intui în această lumină adevărul. «Așa cum ochii... au nevoie de lumina externă, așa că lipsiți de aceasta ei, chiar dacă sînt sănătoși, nu văd, tot asemenea și spiritul nostru, care este ochiul sufletului, dacă nu e iluminat de lumina adevărului și de Acela care luminează, fără să fie însuși luminat, nu poate ajunge la înțelepciune și nici la dreptate», scrie Augustin. Și el mai adaugă: «Trebuie să se accepte faptul că de aceea cei neștiutori dau răspunsuri juste la chestiunile științifice, tocmai fiindcă în aceștia — atîta cît pot ei sesiza — se află lumina eternului adevăr în care ei intuiesc adevărurile netrecătoare». Augustin numește pe Dumnezeu soarele, lumina, care face ca lucrurile să poată fi percepute senzorial. Așa cum soarele face ca lucrurile să fie percepute cu simțurile, tot asemenea noi, spirite mărginite, intuim adevărurile singulare în lumina veșnicului soare [11].

În acest sens vorbește și Evanghelia lui Ioan despre «lumina cea adevărată, care luminează pe tot omul, venind în lume» (Ioan I, 9).

Dar totuși, împotriva scepticilor, Augustin apără dreptul cunoașterii senzoriale [12]. Aceasta din pricină că nu tot conținutul cunoașterii are o obîrșie transcendentă, ci numai adevărurile general-valabile, toate celelalte își au izvorul în experiență [13]. Cunoașterea științifică este produsul celor doi factori: simțurile și rațiunea. «Noi, zice Augustin, n-am cunoaște numărul, mărimea și structura lucrurilor, dacă nu le-am percepe cu simțurile». «Departe de noi gîndul de a trage la îndoială adevărul experienței senzoriale, căci grație ei am cunoscut cerul și pămîntul și cu tot ceea ce le aparține...» [14]. Simțurile nu ne înșeală, ci numai o judecată pripită asupra datelor percepților senzoriale ne duce la erori. Augustin reprezintă totuși concepția că simțurile ne mijlocesc doar o cunoaștere relativă despre lucruri. Facultatea mai înaltă a cunoașterii este rațiunea (ratio), fiindcă aceasta poate să ajungă la cunoașterea adevărurilor eterne (rationes aeternae) și aceasta fără de mijlocirea corpului. Spiritul, rațiunea își ia aceste adevăruri din legile logicii, matematicii, esteticii și eticii din sine însuși, prin abstracție. Cu o mare claritate accentuează Augustin caracterul general-valabil al cunoașterii științifice. Rațiunea este ceea ce e mai înalt în om, ea este ochiul spiritual al sufletului. Nimic nu e mai bun decît aceasta, și dacă am voi să găsim ceva

10. Vezi J. Hessen, *Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus*, 1916 (Beiträge, Bd. XIX, 2); *De trinitate*, X, 10; *Contra Acad.*, III, 11; *De beata vita*, II, 17; *De lib. arbitr.*, II, 3.

11. «Deus intelligibilis lux in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent quae intelligibiliter lucent omnia» (*Soliloq.*, 1, 1).

12. Vezi Cartea a X-a din *Confessiones* și a XI-a din *De trinitate*.

13. Vezi *De trinitate*, IX, 12, 18; *Soliloq.*, I, 6.

14. *De imortal. animae*, c. 6, 10; *De magistr.*, c. 10, nr. 34. «Absit namque, ut hoc in nobis deus aderit in quo nos reliquis animatibus excelentiores creavit. Absit, inquam ataseo credamus, ne rationem accipiamus sive quaeramus, cum etiam credere non possemus nisi rationales animas haberemus» (Ep. 120, 3).

mai presus de ea, atunci acest ceva poate fi numai Dumnezeu. Deci Augustin găsește obîrșia adevărurilor generale în Dumnezeu. Spiritul nostru ajunge la aceste cunoștințe și printr-o intuiție nemijlocită. Ele sînt universal-valabile și, ca «incommutabiliter vera», sînt ca și razele ce indică izvorul divin de lumină, care este «veritas aeterna et incommutabilis». «Există, zice Augustin, un adevăr neschimbător, care cuprinde în sine tot adevărul schimbător». Acest adevăr este Dumnezeu.

Cu toate acestea Augustin nu neagă importanța materialului senzorial pentru cunoașterea noastră. Căci adevărurile raționale sînt norme, legi și măsuri pentru judecarea atît a spiritului nostru cît și a lucrurilor din lume. Noi subsumăm aparițiile, fenomenele, regulilor eterne ale rațiunii. Așa, de exemplu, numerele și legile matematicii sînt norme după care numărăm lucrurile, reguli neschimbătoare pe care le aplicăm la figuri, tonuri și mișcări. Așa că numai materialul senzorial și adevărurile general-valabile constituie cunoașterea științifică.

Dar cum ajunge spritul nostru în posesia acestor adevăruri? După cum am spus, ele deși sînt în spirit, nu sînt produse ale spiritului, nu sînt funcțiunile logice ale acestuia, cum sînt, de exemplu, categoriile kantiene. Aceasta din pricină că spiritul nu poate produce ceva etern din sine însuși, căci el este schimbător. Spiritul este numai descoperitorul acestora, cu ajutorul unei iluminări lăuntrice. Așa că nu spiritul omului, ci o realitate deasupra acestuia este obîrșia adevărurilor universale: Dumnezeu.

Conducîndu-se după doctrina creștină, Augustin nu-și poate explica temeiurile ultime ale științei decît prin faptul că Dumnezeu este legiuitorul existenței și al gîndirii.

Din acest punct de vedere caută Augustin să soluționeze și arzătoarea problemă a raportului dintre credință și știință. În lucrările sale se află afirmații ca acestea: «Noi credem, pentru ca să cunoaștem, nu cunoaștem pentru ca să credem»[15]. Augustin definește credința ca fiind «o cugetare consimțită». Credința este pentru acesta un fel de cunoaștere primitivă și se raportă la știință, așa cum se raportă cunoașterea nemijlocită la cunoașterea mijlocită și de aceea ea poate deveni știință[16]. El îi dă credinței și un înțeles practic, din pricină că ea este temelia vieții omenești în comunitate[17]. Dar și la religia adevărată nu se ajunge decît prin credința în ceea ce fiecare abia mai tîrziu, după ce a trăit pe temeiurile credinței, va fi demn și capabil să înțeleagă. De aceea în domeniul religiei joacă mare rol autoritatea[18]. În timp autoritatea este cea dintîi, dar în ceea ce privește demnitatea, este mult mai înaltă rațiunea.[19]. Din acest motiv Augustin combate pe aceia care desconsideră rațiunea și știința, și consideră drept eretici pe aceia care sînt partizanii credinței

15. «Credimus ut cognoscamus, non cognoscamus ut credamus. Fides antecedit rationem».
16. Vezi *De lib. arbitr.*, II, 2.
17. *De utilit. cred.*, c. 12, 26.
18. Idem, c. 9, 21.
19. *De ordine*, II, 9, 26.

oarbe[20]. Fericitul Părinte ajunge la concluzia că și rațiunea premerge credinței. Contradicția aceasta părută se soluționează la Augustin printr-o distincție importantă pe care el o face. Credința premerge științei în ceea ce privește adevărurile revelate, care silesc rațiunea la recunoaștere și o introduce în lumea suprarațională. Dar și rațiunea este importantă pentru înțelegerea lumii și a lucrurilor și pentru justificarea caracterului revelațional al credinței religoase[21].

2. *Doctrina despre Dumnezeu.* În încercarea pe care Augustin o face de a fundamenta cunoașterea adevărului, el se folosește de ideea lui Dumnezeu, sau, mai corect, pleacă de la afirmarea existenței lui Dumnezeu. Pentru a dovedi existența lui Dumnezeu, Augustin formulează un argument interesant. El pleacă în argumentarea sa de calitățile adevărului. Dacă ne adîncim în interiorul nostru, zice el, noi descoperim aici cele mai înalte adevăruri ale logicii, matematicii, esteticii, eticii și religiei, cărora le revine caracterul eternității. Prezența în spiritul nostru a acestor adevăruri trebuie să aibă o cauză. Spiritul nostru nu poate fi această cauză, din pricină că el este mărginit și creat în timp și — deși nemuritor —, el este schimbător în activitatea sa și de aceea el nu poate produce ceva etern. Cauza acestor adevăruri nu poate fi decît Dumnezeu, Care este cel mai înalt adevăr și izvorul originar al tuturor adevărurilor. Deci Dumnezeu există.

Augustin reprezintă ideea că ființa lui Dumnezeu nu poate fi cunoscută și că este, de aceea, mai corectă o «neștiință evlavioasă» decît o «știință închipuită» cu privire la ființa lui Dumnezeu, și că este mai ușor să spunem ceea ce Dumnezeu nu este, decît ceea ce El este[22]. Despre ființa lui Dumnezeu nu există decît «o știință a neștiinței».

Totuși Augustin afirmă că între spiritul omului și Dumnezeu există un raport nespus de intim. «Creatorul este mai aproape de noi decît multe creaturi», zice el. Așa cum ochiul vede lumina, tot asemenea și spiritul omului intuiește pe Dumnezeu. Această certitudine îl face pe Augustin să zică: «Prin imbolduri interioare m-ai mișcat Tu, Doamne, așa că n-am găsit nici o liniște, pînă cînd n-am devenit sigur de Tine prin intuiția internă!». Desigur că aici nu e vorba despre o cunoaștere adecvată a esenței și a ființei lui Dumnezeu, ci numai despre o «atingere» a Acestuia. «A atinge pipăind în *spirit* pe Dumnezeu este o mare fericire; a-L cuprinde cu mintea este o imposibilitate»[23]. Orice antropomorfism, chiar și cel biblic, este insuficient, din pricină că Dumnezeu se află deasupre oricărei categorii a gîndirii[24]. Pentru Augustin Dum-

20. Vezi Ep. 120, 3.

21. Vezi I. Hähnel, *Das Verhältnis des Glaubens zum Wissens bei Augustin*, 1891, p. 150; *Contra acad.*, III, 43.

22. Fer. Augustin este adeptul teologiei negative. Vezi Sermo, 117, c. 3, 5; *De vera relig.*, 52, 72.

23. Vezi P.L. 38, p. 662.

24. Această idee este comună mai multor Părinți ai Bisericii. Ea se mai găsește în scrierile lui Pseudo-Dionisie, Porfirius și Eriugena. Aceștia cred că Dumnezeu este deasupra oricărui nume și de aceea știm mai bine ceea ce El nu este, decît ceea ce este: melius nesciendo scitur, cujus ignorantia vera est sapientia, qui verius fide-

nezeu este «summa essentia», sau cea mai înaltă esență în trei persoane. El este esență pură [27], obîrșia originară a întregii existențe, despre care este scris în Exod :«Eu sînt, Cel ce sînt». Dumnezeu este adevărul, bunătatea și frumusețea absolută, «veritas ipsa», «bonitas ipsa», «pulchritudo ipsa». El este viața cea mai înaltă, cel dintîi și cel mai înalt intelect în care existența, viața și cunoașterea sînt una [26].

Un loc important în teologia lui Augustin îl are cosmologia sa. Pentru episcopul din Hippo, Dumnezeu nu este numai obîrșia tuturor adevărurilor, ci El este, în același timp, și Creatorul tuturor lucrurilor și al întregii existențe. Dumnezeu n-a creat lumea cu ajutorul unui Demiurg, cum credea Platon, ci El a chemat-o la viață din nimic [27]. De asemenea Augustin respinge și teoria neoplatonică, după care lumea este o emanație din Dumnezeu, căci pentru el această teorie conține o eroare profundă. Augustin osîndește atît panteismul, panenteismul cît și panpsihismul filozofilor greci, și accentuează că Dumnezeu nu este nici esența și nici sufletul lumii, ci Creatorul acesteia [28]. Lumea nu este creată din Dumnezeu, ci de către Acesta, din nimic. Această faptă creatoare a fost însă făcută după un plan sau după anumite idei. Deși influențat de Platon, Augustin modifică totuși teoria platonică a ideilor, în sensul că acestea sînt transformate în gînduri creatoare ale lui Dumnezeu și, ca atare, acestea sînt temeiuri ale lucrurilor [29]. Creația lumii este fapta liberă a lui Dumnezeu. Voința lui Dumnezeu este temeiul ultim al acesteia și această pentru a-Și arăta bunătatea și atotputernicia Sa [30].

Interesante sînt considerațiile pe care Augustin le face cu privire la timp. Timpul este în general, pentru el, întindere în cele trei dimensiuni ale trecutului, prezentului și viitorului [31]. Prima și ultima dimensiune alcătuiesc granițele celei medii. Dacă prezentul ar rămîne liniștit, el ar fi identic cu eternitatea. Timpul devine prezent numai prin țărcuirea schimbătoare a celorlalte două dimensiuni, ce se descopere ca o continuă trecere și naștere. Timpul nu este ceva făcut, ci ceva ce se face mereu și nu este niciodată făcut. Numai spiritul este capabil să experieze și să măsoare timpul, din pricină că numai el cuprinde, în același timp, în sine cele trei dimensiuni ale acestuia, fără să depindă de nici una dintre acestea. În clipa în care spiritul sesizează, în intuiție, prezentul, el posedă și trecutul în amintire și viitorul în așteptare, ca ceva prezent. În acest chip el le poate compara și măsura [32].

---

iusque negatur in omnibus quam affirmatur. Așa s-a pus în circulație conceptul de «docta ignorantia».

25. Din pricină că termenul «substanță» este substratul accidenților, Fer. Augustin întrebuințează pentru Dumnezeu conceptul «essentia».

26. *De trinitate,* VI, 10, 11.

27. «Ex nihilo creavit» *(De civit. Dei,* XII, 2).

28. Idem, IV, 12-13.

29. In «rationes rerum stabiles atque immutabiles in divina intelligentia».

30. Fer. Augustin respinge ideea după care lumea ar fi o urmare a păcatului. Vezi *De civit.,* VIII, 4.

31. Vezi *Confessiones,* XI, 23, 30.

32. Idem, XI, 28, 37.

Augustin mai reprezintă ideea că, deoarece noi sîntem temporari iar Dumnezeu etern, nu sîntem capabili să soluționăm problema raportului dintre timp și eternitate. Timpul rămîne în acest sens pentru noi un mister.

În actul creației divine nu se poate distinge nici un moment temporal, deoarece Dumnezeu a creat totul într-o clipită. Cele șase zile, despre care ne vorbește Scriptura, trebuie să fie înțelese numai ca niște metafore [33]. Într-un act simplu, netemporal, a creat Dumnezeu totul, cerul și pămîntul, lucrurile și materia. Cu privire la aceasta din urmă, Fericitul Augustin părăsește doctrina creștină și se lasă influențat de platonism și neoplatonism. El afirma că materia a fost pusă, prin actul creației, în relație cu eternele idei în Dumnezeu. Căci totul a fost creat după ideile divine, așa că ideile ar fi formele fundamentale ale lucrurilor, conținutul spiritual, neschimbător, al creaturilor: căci ideile, fiind neformate, sînt eterne și deasupra schimbării timpului, și de aceea ele s-ar găsi în intelectul divin. Lucrurile ar avea, astfel, după Fericitul Augustin, o existență dublă: una reală, creată, și alta în Dumnezeu gîndită [34].

Fericitul Augustin face această teorie pentru a arăta că, în acest sens, actul creator divin se exteriorizează în două chipuri: El creează și desăvîrșește în același timp. Existența lumii este în acest mod dependentă de Dumnezeu, căci susținerea lumii înseamnă o continuă evoluție, sau, mai corect, o continuă creație (creatio continua). Conceptul creației nu exclude pe acela al evoluției. Numai cît Fericitul Augustin interpretează evoluția «teo-logic», aceasta din pricină că evoluția lumii se află sub continua îndrumare a înțelepciunii lui Dumnezeu. Căci de la început Dumnezeu a pus în creația Sa, în materia originară, anumite puteri seminale (rationes seminales seu causales) ce au menirea de a se dezvolta în timp [35]. Din pricina acestor *rationes seminales,* pămîntul este plin de cauze ce produc evoluția; pămîntul este asemenea unui ogor, a unui «Seminarium» nemărginit semănat cu grăunțe ce năzuiesc spre dezvoltare și maturitate. Esența acestor *rationes seminales* este înrudită cu aceea a umedului și posedă o anumită energie de a evolua. Ea se apropie de numeri [36].

Lumea a fost umplută, în felul acesta, din clipa creației, cu conținuturi și puteri ce împing lucrurile la dezvoltare. Ceea ce lumea cuprinde în realitate și în posibilitate ca *rationes seminales* i-a fost comunicat acestea de către Dumnezeu. Și fiindcă aceste puteri ajung, după Fericitul Augustin, pînă la viața trinitară a lui Dumnezeu, lumea poartă în ea urmele Sfintei Treimi.

Universul, așa cum a fost el creat, reprezintă pentru Fericitul Părinte o ordine ierarhică [37]. Treapta cea mai înaltă în această ordine

33. Vezi *De gen. ad Litt.*, 4, 33.
34. Idem, 5, 14; *De trinit.*, 4, 1, 3.
35. Cu aceasta, Fer. Augustin reia ideea «logoi spermaticoi» despre care vorbeau stoicii. Vezi H. Meyer, *Geschichte der Lehre von der Kreimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik nach den Quellen dargestellt,* 1914.
36. Et. Gilson u. Böhner, *op. cit.*, p. 185.
37. Vezi *De civit. Dei,* 12, 2.

reprezintă omul, fiindcă în acesta se unesc, ca într-o ființă amestecată din trup și suflet, toate contradicțiile lumii create. După părerea autorului nostru, fiecare creatură este cuprinsă, într-un anumit chip, în om. Omul este constituit din două lumi : una de natură senzorială și alta spirituală. Cu spiritul el cunoaște, cu sufletul simte, iar cu corpul se mișcă, și cu aceasta face dovada că el este o ființă de mijloc între îngeri și natură [38]. Omul este un «animal rationale mortale», o ființă rațională muritoare [39]. «Prin calitatea «rational», omul se deosebește de animale, iar prin aceea de «muritor» el se deosebește de Dumnezeu. Dacă nu ține la cea dintîi, omul devine animal ; dacă nu se întoarce de la cea de a doua, el nu poate să ajungă la Dumnezeu» [40]. Rațiunea presupune un suflet nemuritor, căci muritor este numai corpul. Dar cu toate că este muritor corpul, Augustin vorbește despre corpul omenesc ca despre o capodoperă a bunătății lui Dumnezeu și-L numește «o admirambilă unealtă a sufletului», și nu, cum credeau manicheii, ceva rău și nici, cum credea Platon, că este o carceră a sufletului [41]. De aceea omul trebuie să fie definit ca fiind «un suflet, care se folosește de un corp pămîntesc și muritor» [42].

Chiar și materia, ce era considerată, greșit, de unii filozofi a fi entitatea cea mai de jos a existenței și ca obîrșie a răului, e privită de Fericitul Augustin ca ceva bun, din pricină că în ea poate fi realizat binele. Fericitul Părinte combate pe Origen, fiindcă acesta afirma că materia corporală ar fi luat naștere numai din pricina răului și după căderea în păcat.

Pentru Fercitul Augustin lumea este o unitate într-o ordine desăvîrșită ; o unitate constituită din indivizi, genuri și specii deosebite, aceasta după gradul existenței și al perfecțiunii lor ce se dezvoltă într-o ordine determinată de timp.

3. *Psihologia.* După cum am arătat mai sus, Fericitul Augustin nu vrea să știe altceva decît despre Dumnezeu și despre suflet («quaestio de deo» și «quaestio de anima»). Din acest motiv el s-a ocupat cu pasiune despre problemele de psihologie, ceea ce a făcut ca Fericitul Augustin să fie considerat a fi cel dintîi psiholog, în sensul modern al acestui cuvînt, și descoperitorul și mînuitorul genial al metodei introspecției în cercetarea vieții sufletești. În opera sa vastă găsim multe soluții foarte juste cu privire la o serie întreagă de probleme psihologice, ca, de exemplu, în psihologia copilului, în psihologia memoriei, percepției și apercepției, în asocierea reprezentărilor, procesul cunoașterii și ritmul vieții sufletești. Pînă și psihologia abisală și psihopatologii îl pot considera pe Fericitul Augustin ca înaintaș.

In opoziție flagrantă cu maniheii, teologul din Hippo accentuează faptul că sufletul, prin care omul este *animal rationale,* și depășește ast-

38. Idem, XII, 21.

39. *De ordine,* 1, 2, nr. 31.

40. Idem. Vezi *Tract. in Joannis,* 15, 19.

41. In *De civit. Dei,* Fer. Augustin i-a închinat corpului omenesc cuvinte de laudă. Vezi 1, 19, 3 ; XXII, 24, 4 ; *Confess.,* I, 7, 12.

42. *De moribus eccl. cath.,* c. 27, nr. 59.

fel pe toate celelalte făpturi, este de natură imaterială, cu totul deosebită de cea materială. Spiritul, sau sufletul [43] este o substanță independentă și mult superioară față de cea corporală. Cu toate acestea, sufletul omului nu este o parte din substanța divină. Fericitul Augustin respinge, ca fiind lipsită de temei, teoria maniheică după care sufletul ar fi o emanație din Dumnezeu. Faptul că sufletul omenesc este nedesăvîrșit dovedește că teoria maniheică este falsă. Sufletul omenesc este creat ca și celelalte lucruri din univers și problematică poate fi numai clipa în care sufletul este chemat la viață. Fericitul Părinte nu acceptă nici părerea acelora care afirmă că Dumnezeu a creat toate sufletele deodată, pentru ca apoi să le unească, într-un anumit timp, cu anumite corpuri. Nici teoria platonică a preexistenței nu este adevărată. Sufletele n-au preexistat, ci ele sînt reale în clipa procreării oamenilor, în clipa în care se formează corpurile acestora. Problematic este însă pentru Fericitul Augustin modul în care iau naștere sufletele: acestea iau naștere din sufletul părinților (generaționism), ori prin creația acestora de către Dumnezeu, în clipa în care cele două celule seminale s-au unit (creaționism)? El nu s-a hotărît pentru nici una dintre aceste soluții.

Legătura dintre suflet și corp îi apare gînditorului din Hippo ca fiind o minune de neînțeles. El respinge concepția aristotelică, după care sufletul ar fi principiul formativ al corpului. Corpurile se mișcă spațial și temporal, în timp ce sufletul, numai temporal. Sufletul e subiect și nu numai o calitate a corpului: el este o totalitate organică în care toate puterile acționează unitar și într-o legătură intimă. Augustin descoperă în sufletul omului copia Sfintei Treimi, care este reprezentată prin cele trei facultăți ale acestuia: «memoria, intelectul și voința» [44]. Dintre acestea el accentuează mai ales funcțiunea importantă pe care o are voința în iconomia vieții sufletești. După Fericitul Părinte, în voință se află temeiul personalității, așa că el afirmă hotărît că omul nu este altceva decît ceea ce voința sa face din el [45]. În *De civitate Dei*, Fericitul Augustin exprimă clar această idee centrală a concepției sale antropologice: «Voluntas est quippe in omnibus, immo omnes nihil aliud quam voluntates sunt» (XIV, 6). Voința este o mișcare a sufletului pentru a nu pierde sau pentru a cîștiga ceva, și aceasta în mod liber.

În definiția de mai sus se află cuprinsă ideea că esența voinței o constituie libertatea. «Voința n-ar fi voință, dacă ea n-ar fi în puterea noastră. Dar fiindcă ea este în puterea noastră, ea este liberă» [46]. Libertatea de voință are în sine ceva negativ și ceva pozitiv: negativ ca libertate față de constrîngere, și pozitiv, libertatea ca autodeterminare. Și Fericitul Augustin nu se mulțumește numai să afirme libertatea voin-

43. La Fer. Augustin, acești termeni sînt sinonimi.

44. Vezi Cărțile 9-14, în *De trinitate*. În cartea X din *Confessiones*, Augustin vorbește despre «puterea minunată a memoriei», înțelegînd prin memorie conștiința de sine, în care spiritul se posedă și se înțelege pe sine.

45. *De civ. Dei*, XIV, 6 Voluntas est quippe in omnibus, immo omnes nihil aliud quam voluntates sunt. Vezi dr. J. Hogger, *Die Kinderpsychologie Augustins*, München, 1937, pp. 63-91.

46. *De lib. arbitrio*, 1, 3, nr. 8.

ței, ci el caută s-o și fundamenteze pe dovezi. Cea dintîi dovadă este aceea că libertatea de voință, ca suveranitate a omului, a fost dăruită de însuși Dumnezeu, pentru ca omul să nu-I slujească Creatorului său silit, în chip de sclav, ci în mod liber. Căci nu există nici o acțiune bună fără de libertate. Cauzele externe nu pot răpi voinței, libertatea. Cum zice Fericitul Augustin: «Nam si voluntas tantum esset, nec posset, quod vellet, potentiore voluntate impediretur; nec sic tamen voluntas, nisi voluntas esset, nec alterius, sed ejus, qui vellet, et si non posset implere, quod vellet» *(De civitate Dei,* I, 1). Ordinea cauzelor nu înlătură libertatea, fiindcă această ordine este de așa manieră stabilită, că acestea își găsesc în ea locul. Libertatea voinței nu este o acțiune, ci însăși o cauză și anume cauza tuturor acțiunilor omenești. Dumnezeu conduce în așa fel lumea, că El permite unora, cărora le-a dăruit o anumită suveranitate, să aibă mișcările lor proprii. De aceea, zice Fericitul Augustin, atunci cînd noi voim, aceasta este o activitate, pe care nimeni n-ar putea să o îndeplinească pentru noi *(De div. qu.,* 83, 8).

Apoi o altă dovadă pe care Fer. Augustin o subliniază în sprijinul acestei teze e aceea că a voi ceva împotriva propriei voințe este o imposibilitate. Experiența vieții ne mai învață că aceleași subiecte reacționează diferit la același obiect. Numai acceptarea unei hotărîri libere a voinței poate explica acest lucru.

Fericitul Părinte mai aduce și alte dovezi din domeniul eticii. Fără libertate de voință, zice el, pedeapsa și răspunderea pentru faptele omului, căința și vina acestuia își pierd orice sens. Dacă fatalismul ar avea dreptate, atunci «omul n-ar mai putea fi povățuit să disprețuiască ceea ce este inferior și să năzuiască după ceea ce este etern, să ducă o viață bună și nu rea»[47]. «Grație libertății de voință, zice Fer. Augustin, omul se poate hotărî atît pentru bine, devenind un pom bun, cît și să aleagă răul, pentru a fi un pom rău». În acest sens gînditorul din Hippo reprezintă un indeterminism psihologic, ce se fundamentează pe natura voinței și pe aptitudinea acesteia de a alege între motive contrare[48]. Dar el face acest indeterminism dependent de determinismul teologic, după care harul divin este necesar pentru orice faptă bună a voinței. «Voința este în noi mereu liberă, dar nu întotdeauna ea este și bună», zice Augustin, accentuînd prin aceasta că esența libertății constă mereu în a fi liber de la ceva înspre altceva. Și, pentru episcopul din Hippo, acest «altceva» nu poate fi decît ceea ce este mai înalt: Dumnezeu.

O altă caracteristică esențială a sufletului este, după Fericitul Augustin, nemurirea[49]. Teologic, această nemurire este asigurată prin ideea că sufletul participă la adevărurile și valorile eterne. Adevărul este neschimbător, netrecător și etern. Sufletul este locul și purtătorul adevărului etern și ceea ce cuprinde, într-o formă oarecare, ceva etern în

47. Idem, 1, 3, nr. 3.

48. Liber motus animi ad faiendum et ad non faciendum-potestas consentire vel non consentire.

49. Pentru a dovedi acest lucru, Fer. Augustin a scris o carte întreagă. Vezi *De immortalitate animae.*

sine, trebuie să participe la eternitate. Ca o existență adevărată, sufletul n-are nici o opoziție în univers, ce l-ar putea distruge. Apoi numai nemurirea poate mulțumi nostalgia sufletului după fericirea veșnică și să-i dea certitudinea că, pînă la sfîrșit, binele va învinge totuși.

În legătură cu libertatea de voință, Fericitul Augustin pune și problema răului. Mulți ani el a stat sub influența maniheilor, care pretindeau că ar exista două principii eterne: principiul binelui și al răului. Dar mai tîrziu, Augustin și-a dat seama despre falsitatea acestei concepții și a înțeles că obîrșia răului poate fi numai voința liberă, care se întoarce conștient de la ceea ce este înalt, bun și adevărat, la ceea ce este josnic, rău și fals. Întunericul este lipsa luminii. Tot asemenea și răul nu este decît ceva negativ: o întoarcere a voinței de la Dumnezeu, Care este cel mai înalt bun. Răul își are obîrșia numai în voința rea, și de aceea el n-are o natură reală, ci numai pierderea binelui se numește rău [50]. Răul este o corupere (corruptio) și de aceea numai cînd este coruptă, natura poate fi numită rea, necoruptă, ea este bună. De aceea, fiindcă binele este egal cu existența și deci ceva pozitiv, el poate fi peste tot singur, răul însă nu, din pricină că el poate fi numai în legătură cu binele, a cărui «privatio» este. Fericitul Augustin vrea să spună că răul n-are o «causa efficiens», ci numai una «deficiens». Răul nu este ceva real, o substanță, ci numai o lipsă a binelui, un defect și nu o entitate oarecare [51]. Numai voința bună este opera lui Dumnezeu, cea rea, dimpotrivă, o cădere liberă a voinței de la Dumnezeu și întoarcerea acesteia spre lucruri trecătoare, spre păcat [52].

Prin urmare, răul își are obîrșia numai în fapta liberă a omului. Pentru a fundamenta această idee, gînditorul din Hippo citează cuvintele Apostolului, că prin vina unui om a intrat păcatul în lume și prin păcat, moartea.

Fericitul Augustin reprezintă o concepție teistă, în care relația dintre rău și ordinea înțeleaptă a lumii este soluționată în sensul că răul își are locul său în ordinea universului. El gîndește universul ca fiind un întreg organic, în care fiecare parte este prezentă cu necesitate, din pricină că aceasta o pretinde ideea întregului. Considerat ca fapt singular, răul înseamnă o tulburare a armoniei întregii lumi. Dar în cadrul acestui întreg, aceasta nu este numai o notă discordantă, ci slujește și la desăvîrșirea armonică a întregului. Căci, pentru acest gînditor, frumusețea lumii se descoperă tocmai în contradicții. Și procesul istoric se desfășoară tot în contraste. Păcatul în sine înseamnă o disarmonie, ce se rezolvă, în procesul întregului lumii, într-un acord armonic. Răul n-are ultimul cuvînt; el își află pedeapsa și astfel slujește la descoperirea bunătății și a dreptății lui Dumnezeu. Pedepsirea păcatului este bună, din pricină că este dreaptă, și astfel contribuie la desăvîrșirea lumii [53]. Prin pedeapsă păcatul este adus în concordanță cu ordinea universală,

50. *De civitate Dei*, XI, 9.
51. O «steresis, apousia, elleipsis ton agathon», cum credea și Plotin.
52. *De lib. arbitrio*, II, 19, 52.
53. *De civit. Dei*, XII, 3.

așa că, în planul Providenței divine, răul se află în slujba binelui[54]. În totul triumfă numai voința divină, care voiește binele, iar răul îl permite numai. Răul este, într-adevăr, *contra*, dar nu *praeter voluntatem Dei*. «Dumnezeu n-ar fi creat — să zic, nici un înger —, nici un om, despre care El ar fi știut, mai dinainte, că va deveni rău, dacă El n-ar fi știut în același timp, ce urmare folositoare va avea aceasta pentru bine, pentru ca în felul acesta să preamărească ordinea veacurilor lumii, și să o împodobească oarecum cu antiteze ca pe o poezie», zice Fericțul Părinte[55].

De ideea unității lumii se leagă la acest gînditor de un dualism ce privește sfîrșitul istoriei omenirii: eterna răsplătire a celor buni și eterna osîndă a celor răi. Amîndouă posibilitățile au fost prevăzute de Dumnezeu în atotștiința Sa. El a voit fericirea tuturor făpturilor Sale, dar a prevăzut și abuzul libertății, lăsînd totuși ca, în ordinea cauzelor, voința omului să aibă un loc important, și de aceea ea să nu fie supusă unei necesități naturale de a nu putea să facă decît numai bine. Cu această idee teodiceea augustiniană duce la teologia istoriei.

4. *Teologia istoriei.* Fericitul Augustin este întemeietorul concepției creștine despre istorie. În cele 22 de cărți ale celebrei sale lucrări *De civitate Dei,* decrie, într-un chip genial, drama pe care o naște în viața umanității această luptă, ce a început cu căderea omului în păcat. Cei dintîi oameni au fost creați de Dumnezeu cu o voință bună și liberă. Ei au fost așezați în rai cu o anumită poruncă, pe care trebuiau să o respecte. Spre a putea împlini această poruncă, Dumnezeu le-a dat chiar și asistența harului Său. Așa se face, zice Augustin, că protopărinții noștri erau liberi față de păcat, așadar ei erau în stare de *posse non peccare,* cu menirea de a se ridica la starea de *non posse peccare,* ceea ce înseamnă de a se ridica de la starea stabilă între bine și rău, la asemănarea cu Dumnezeu. Dar protopărinții noștri au călcat porunca divină și, ca pedeapsă, ei au pierdut bunătatea originară, natura lor spirituală s-a întunecat, devenind sclavi păcatului; cu aceasta, zice Fer. Augustin, ei au căzut în starea de *non posse non peccare.* Și starea aceasta — necessitas peccandi — se moștenește, de unde termenul de «păcat strămoșesc». De la această cădere omul nu mai poate — fără ajutorul harului divin — să mai facă binele. Cine a căzut într-o groapă adîncă nu se mai poate scoate singur de acolo, zice Fericitul Părinte. Prin fapta lui Adam, oamenii toți au devenit «massa damanta»; ei au devenit predestinați «in aeternum ignem ire cum diabolo». Numai mila, iubirea și harul nemeritat al lui Dumnezeu poate să înlăture pedeapsa meritată.

Pentru a restaura natura omenească stricată de păcat și pentru a o mîntui, a trebuit să se întrupeze Hristos, Logosul Cel etern, Fiul lui Dumnezeu, care a fost om și Dumnezeu adevărat. Logosul acesta este punctul central al istoriei. Venirii Acestuia în lume îi premerg o serie

54. În sensul acesta și Goethe zice, despre diavol, că acesta este unul care vrea să facă mereu răul și sfîrșește a face numai bine.

55. Fer. Augustin reia o idee herakliteană, pe care însă o pune într-o lumină creștină. Vezi *De civ. Dei,* XVII, 11; 11, 23; *De vera relig.,* 44.

de cinci perioade, iar de la Întruparea lui Hristos și pînă la Judecata din urmă durează a șasea [56]. Datorită faptului că Mîntuitorul a pătimit și a murit pentru mîntuirea oamenilor, Fer. Augustin afirmă că Dumnezeu a ales, de la început, din *massa damanta*, după tainica înțelepciune a Acestuia, fără să țină cont de vrednicia sau nevrednicia acestora, pe unii pentru fericirea eternă. Fericitul Părinte afirmă că alegerea aceasta rămîne un mister pentru mintea omenească. El se pleacă în fața nepătrunsei înțelepciuni divine, pe care nu o trage la îndoială niciodată.

Cei aleși în forma aceasta formează *ecclesia praedestinata* sau «statul lui Dumnezeu», căruia Fer. Augustin îi opune «statul pămîntesc» [57]. *«Civitas Dei»* își are modelul său în Ierusalim, iar *«civitas terrena»* în Babilon. Între aceste două state este o opoziție radicală, pe care Fer. Augustin o exprimă în felul următor: Civitas Dei — civitas diaboli; civitas Christi — civitas diaboli; civitas caelestis — civitas terrena; civitas immortalis — civitas mortalis; societas piorum — societas impiorum; populus fidelium — populus infidelium. Acestea sînt, după Fer. Augustin, contradicțiile de neîmpăcat ale istoriei.

Contradicțiile de mai sus sînt identice cu copiii lui Dumnezeu și copiii lumii acesteia, care, pentru Fer. Augustin, sînt atît de deosebiți, ca ziua și noaptea, și aceasta atît în ce privește raportul lor cu Dumnezeu, cu lumea și între ei. La cei dintîi domnește adorarea lui Dumnezeu, la cei din urmă politeismul și o luciferic de mîndră încredere în ei înșiși. Cei dintîi se simt străini în această lume, în care ei n-au «cetate stătătoare», și de aceea își găsesc fericirea numai în Dumnezeu. Copiii lumii acesteia, dimpotrivă, nu cunosc altă dorință mai fierbinte de cît de a-și aduna aici pe pămînt cît mai multe bunuri trecătoare și plăceri vanitoase; pe aceștia îi interesează numai valorile pămîntești, nu și cele eterne. Statul lui Dumnezeu este internațional, căci el numără cetățeni din toate colțurile pămîntului și din toate timpurile. Statul lumesc este național. Cetățenii statului divin sînt legați între ei prin iubire, ceea ce-i face să se considere a fi o familie a Dumnezeului Celui Prea Înalt și adevărat (familia summi et veri Dei).

Pentru Fer. Augustin, statul este necesar pentru realizarea bunei-stări aici pe pămînt, printre oameni. Dar el accentuează faptul că, dacă statul este îndreptat spre asigurarea fericirii pămîntești, Biserica are drept scop să contribuie și ea la fericirea pămîntească a membrilor ei, dar mai ales să mîntuiască sufletele acestora și să le asigure fericirea eternă.

5. *Etica.* Ca și în teoria cunoașterii și în învățătura despre Dumnezeu, punctul central și ideea fundamentală a eticii este tot Dumnezeu.

---

56. Periodizarea aceasta o mai găsim și la Sf. Irineu, Hippolit, Lactanțiu, Ambrozie și Ieronim. Prima perioadă durează de la Adam și pînă la potop, a doua de la potop și pînă la Avraam, a treia de la Avraam și pînă la David, a patra de la David și pînă la robia babilonică, a cincea de la robia babilonică pînă la venirea Mesiei, iar a șasea de la venirea lui Mesia și pînă la Judecata din urmă.

57. Vezi H. Scholz, *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustinus, De civitate Dei*, 1911

În ultimă analiză, ordinea morală își are temeiul într-o lege eternă, care nu este altceva decît «rațiunea divină sau voia lui Dumnezeu, care poruncește ca ordinea morală să fie respectată, și a cărei călcare el o interzice» (C. Faust, Man. XXII, 27). Este voința lui Dumnezeu ca «ordinea naturală», ce se deduce din lucruri, să fie respectată. Dar, observă Fer. Augustin, legea morală naturală nu este numai o lege a lui Dumnezeu, ci totodată și o lege a rațiunii omenești, care e creată după chipul lui Dumnezeu. Și, deci, întrucît omul poartă legea în sine, acesta este ca ființă morală autonom, sau, cum zice Fer. Augustin împreună cu Apostolul Pavel, «lui însuși lege» (En. in Ps. CXVIII). Rațiunea omenească nu este însă obîrșia ultimă a legii morale. Această obîrșie ultimă este numai Dumnezeu, Care a așezat legea morală în sufletul omului. «Sufletul — zice Fer. Augustin descriind glasul conștiinței — își dă sieși avertismentul din lumina lui Dumnezeu prin gîndirea rațională ; așa că acesta primește avertismentul, sau porunca, ca o poruncă ce este ancorată în eternitatea Creatorului lui» (En. in Ps. CXLV, 5).

Legea morală fundamentează o datorie și ea accentuează datoria vieții morale cu scopul de a o impune. Căci, zice Fer. Augustin, deși ea este o lege a spiritului omenesc, se lovește totuși în om de piedici mari, din pricină că omul o simte ca ceva străin. Rațiunea o aprobă, însă omul inferior o simte ca pe o greutate, ca fiind un jug greu, fiindcă îi pretinde o încordare a voinței, jertfe și renunțări. Așa se naște în sufletul omului o discrepanță și o luptă între eul inferior și cel superior, o luptă pe care a descris-o Apostolul Pavel, și pe care a purtat-o atît de tragic și Fer. Augustin. Dar în clipa în care omul s-a hotărît pentru lege și trăiește mai mult în timp, în conformitate cu aceasta, el începe să simtă, din ce în ce mai mult, binefacerile legii și urmările înălțătoare ale binelui. Și, dacă omul face binele din iubire și din convingere internă, porunca lui Dumnezeu încetează de a mai fi ceva extern pentru el. În ascultarea creștinului, care sesizează spiritul legii în iubire, libertatea se unește într-o unitate minunată cu slujirea (Enchir., 9). Se realizează astfel o armonie între datorie și înclinare, și în locul luptei se ivește pacea sufletească.

Creștinismul accentuează că viața morală culminează în iubire (I Cor. XIII, 13), și că fără de iubire, viața morală nu e posibilă (idem, XIIII, 1). Iubirea față de oameni și față de Dumnezeu include în sine toate virtuțile, «ca plenitudinea Legii» (Mat. XX, 37 ; Rom. XIII, 10 ; I Tim. I, 5).

Fer. Augustin dezvoltă această idee și-i dă o fundamentare teologică. El pleacă de la convingerea că cea mai importantă putere a sufletului este voința. «Esența cea mai intimă a ființei noastre nu este altceva decît voința», zice Fer. Augustin. Și fiindcă puterea motrice a voinței este iubirea, în iubire se exteriorizează tendința fundamentală a sufletului și ființa acestuia. Fericitul Părinte aseamănă iubirea cu gravitația, ce stăpînește corpurile, le mișcă și nu le dă odihnă decît în clipa în care acestea și-au găsit locul lor. «Corpul caută, din pricina greutății sale, locul său. Căci greutatea nu atrage numai în jos lucrurile corporale,

ci le mînă spre locul lor. Flacăra tinde în sus, piatra în jos. Legea greutății le determină, ele au locul lor... Acestea sînt neliniștite atîta timp cît le lipsește locul și ordinea corectă ; îndată ce ordinea este stabilită, ele sînt în repaos. Greutatea mea este iubirea mea ; ori încotro sînt împins, ea este care mă împinge» (I Cor. XIII, 9).

Viața morală nu împiedică iubirea, ci-i dă numai o direcție corectă, direcția spre cel mai înalt Bun și spre adevăratul scop ultim al vieții. Acest Bun suprem este Dumnezeu. «Dacă vi se va spune, zice Fer. Augustin, nu iubiți nimic ? Doamne ferește : voi deveniți leneși, morți, de disprețuit, nenorociți, dacă nu iubiți nimic» (En. 2 in Ps. XXII, sermo I, 6). «Iubiți, dar fiți atenți ce iubiți. Iubirea față de Dumnezeu și iubirea față de semenii noștri este adevărată iubire». Aceasta este cea mai mare iubire. «Cît este de mare ?», se întreabă Fericitul Părinte. Ea este «sufletul științei, puterea proorociei, mîntuirea și binefacerea tainelor, temeiul înțelepciunii, fructul credinței, bogăția săracilor și viața celor care mor !» (IV Serm. De diversis, 350). Această iubire duce la desăvîrșirea creștină. Ea este cea mai înaltă virtute : «Virtutea nu este altceva decît cea mai înaltă iubire față de Dumnezeu» (De mor. eccl., 25), și față de oameni (In Ioa., Ep. tr., 8, 4). Urmarea firească a acestei virtuți este *fericirea.*

Plin de ardoare, Fer. Augustin s-a ocupat cu problema vieții fericite. Ca și Cicero[58], Plotin[59] și alți înțelepți, el a scris o carte întreagă, *De beata vita*[60]. Pe căi nespus de întortochiate a căutat el însuși fericirea vieții. Înfrigurat și neliniștit, el a căutat să afle un bun, care să-i stingă nostalgia lui aprinsă după liniște. Și, în sfîrșit, după multe și tragice căutări, a găsit acest bun : Dumnezeu. În clipa în care el a găsit ceea ce căuta, a exclamat în celebrele cuvinte din *Confessiones :* «Tu ne-ai creat pentru Tine și neliniștită este inima noastră, pînă se odihnește în Tine, o, Doamne !». «Liniștea în Dumnezeu» (quies in Deo), «gustarea lui Dumnezeu» (frui Deo) este cea mai înaltă fericire și țința supremă a tuturor nostalgiilor omenești[61].

Lumea de aici însă nu prezintă decît zbucium și lupte, și de aceea fericirea adevărată nu este posibilă. Numai «dincolo», în adevărata patrie a creștinismului, aleșii Domnului vor gusta adevărata liniște și fericire și vor găsi adevărata pace în «visione Dei», în intuiția nemijlocită a lui Dumnezeu. «Acolo nu va exista decît o virtute, acolo virtutea și cu răsplata virtuții vor fi același lucru : ceea ce sfințitul scriitor, impresionat, zice : «Mie îmi este bine să atîrn de Dumnezeu» (Psalm. LXXII, 28).

---

58. Vezi Cicero, *De finibus bonorum et malorum.*

59. Plotin, *Enneades,* I, 4.

60. Scrierea Fer. Augustin, *De beata vita,* respiră mult spirit stoic și neoplatonic.

61. Conceptul «gustarea lui Dumnezeu» (frui Deo) are o mare însemnătate în teologia Fer. Augustin. Acesta distinge între gustarea unui obiect (frui) și întrebuințarea lucrului. În amîndouă cazurile este vorba despre iubire. *Frui* = diligere propter se, *uti*= diligere, propter aliud. Dar demne de iubire fără de nici o condiție sînt numai bunurile eterne, ce-și au obîrșia în Dumnezeu. *Frui Deo* înseamnă, deci, o intuiție nemijlocită a lui Dumnezeu ; o intuiție la care se ajunge prin iubire.

Aceasta va fi acolo eterna înțelepciune, aceasta va fi totodată adevărata viață fericită» (Ep. 155, 12).

În fața acestui scop, viața de aici pălește. Uneori Fericitul Părinte are față de lume și în descrierea vieții dintre țarcurile acestui veac accente schopenhaueriene. Cuprins de pesimism, el vorbește despre marea adîncă a amărăciunilor vieții, în cap. al X-lea al cărții a XIII-a din *De civitate Dei* este mișcat de ideea că viața muritorilor trebuie să fie numită mai bine, moarte. Atîta timp cît omul se află în țara de dincoace a trecătorului, el are să sufere multe nenorociri [62].

Cu toate acestea, Fer. Augustin recunoaște că nostalgia omului după fericire este ceva ce ține de ființa acestuia. De aceea atitudinea lui față de lume nu este radical negativă. În etica sa el apără și mai hotărît ideea că corporalul și lumea au o importanță în iconomia mîntuirii. Față de manihei, Fericitul Părinte accentuează mereu și mereu că toate făpturile, chiar și lucrurile, sînt bune în sine. Este adevărat că impulsul spre păcat vine de la senzorial, și că Sfînta Scriptură vorbește de păcatul «cărnii», dar ea nu consideră carnea (corpul) ca fiind rău, ci numai «dezordinea» în care carnea se ridică împotriva spiritului». Fer. Augustin combate pe neoplatonici din pricină că aceștia — după cum am mai arătat — consideră corpul a fi o carceră a sufletului, iar fuga de lume, o virtute. Iubirea față de Dumnezeu, zice el, pretinde o anumită libertate față de lume, dar nu fuga de aceasta. Munca pentru progresul lumii este o poruncă a lui Dumnezeu, pe care nimeni nu trebuie s-o neglijeze. Chiar și rugăciunea, oricît ar fi aceasta de importantă, nu trebuie să împiedice pe om de la muncă. Unor monahi, care afirmau că n-au venit în mînăstire ca să muncească, ci să se roage, Fer. Augustin le scrie: «Rugăciunea unui muncitor ascultător va fi mai repede ascultată decît zece mii de rugăciuni ale unuia care disprețuiește munca».

Scopul ultim al creștinului este supranatural. Dar se pune întrebarea, dacă el poate să realizeze acest ideal numai cu puterile lui proprii? Fer. Augustin răspunde că fără de colaborarea cu harul divin, omul nu se poate mîntui. Harul este necesar nu numai de a ridica pe om la o viață supranaturală, ci și pentru a-i vindeca rănile pe care i le-a făcut păcatul, ca un echilibru împotriva slăbiciunilor sale naturale. Dar și din pricină că — după cum am amintit — Fer. Augustin reprezintă adevărul creștin, că omul nu se poate mîntui numai prin puterile sale. Chiar și suferințele pe care le îndură omul în lume, în lumina harului divin, acestea trebuie să fie considerate de creștin numai ca un medicament [63], ca un mijloc spre desăvîrșire. Căci în mijlocul suferințelor de tot felul, creștinul nu trebuie să piardă nici o clipă din vedere scopul său ultim: desăvîrșirea creștină.

---

62. Atîta timp cît omul se află în această lume a trecătorului, el se află mereu în sfera primejdioasă a mizeriilor de tot felul: «omnes homines quamdiu sunt, miseri sint necesse est»

63. «Quidquid divinitus ad illud ultimum iudicium vindicatur, ad medicinam valere credendum est», zice Fer. Augustin.

Asupra desăvîrșirii morale hotărăște, în ultimă analiză, numai iubirea. Acela care este încălzit în acțiunile sale de iubire nu trebuie să se îngrijească de urmările faptelor sale: «*Ama et fac quod vis!*». Dacă este vorba să fie cineva întrebat, zice Fer. Augustin, cine este un om bun, acesta nu vrea să știe ce crede sau nădăjduiește acela care trebuie să fie numit bun, ci ce iubește acesta. Căci iubirea adevărată duce la credința și nădejdea adevărată. Lipsa iubirii adevărate este obîrșia tuturor păcatelor. Virtutea este pentru Fer. Augustin identică cu iubirea ordonată: virtus est ordo amoris. Iubirea determină voința spre Dumnezeu, așa că voința bună este îndreptată spre Dumnezeu [64]. Însă cea mai înaltă iubire față de Dumnezeu o experiază omul în clipe nespus de rare: în «amplexus Dei».

Fer. Augustin recunoaște și păgînilor o moralitate naturală, ca realizarea Legii săpate de Dumnezeu în inima fiecărui om. Dar aceste virtuți apar, dacă le privim în lumina credinței creștine, ca «nevirtuți strălucitoare»: «vitia sunt potius quam virtutes» [65].

Din acest punct de vedere, Fer. Augustin critică etica stoică, din pricină că stoicii, deși preamăresc virtutea, neglijează pietatea; ei educă pe om astfel ca acesta să-și înăbușe unele afecte voite de Dumnezeu și-l deprinde cu fuga de lume și de lupta cu viața. Stoicii sînt, ca de altfel și platonicii și neoplatonicii, în etica lor, orientați numai în problemele ce privesc viața din țarcurile acestui veac, în timp ce scopul creștinului este Dumnezeu. Voința creștinului este chemată ca, în colaborare cu Dumnezeu — după cum am arătat mai sus —, să realizeze acest scop. «Dmnezeu, zice Fer. Augustin, mîntuie pe fiecare, care este slab, dar nu-l mîntuie pe acesta împotriva voinței sale».

Cu acest punct de vedere se pare că între teologia istoriei și etica augustiniană se ivește o contradicție. În teologia istoriei, Fericitul Părinte afirmă că salvarea a ceea ce el numește «massa damanta» se întîmplă fără contribuția omului. În etică, după cum am văzut, el susține ideea creștină justă că, în procesul mîntuirii, harul divin operează la vrednicia voinței omenești [66]. Dar e un mister de nepătruns cum se face că unii oameni opun harului divin o inimă învîrtoșată, deși Dumnezeu le-ar putea dărui acestora harul Său, care să le frîngă îndărătnicia. Voința păcătoasă, care se întoarce de la Dumnezeu spre lucrurile trecătoare este, pentru Fer. Augustin, un fapt ultim, ce nu mai poate fi lămurit, o faptă tot atîta de originară ca și hotărîrea pentru fapta cea bună.

Harul divin mîntuitor îi este mijlocit omului prin Biserică. Fer. Augustin reia ideea Sfîntului Ciprian, care le-a opus novațienilor maxima: «Acela care n-are ca mamă Biserica, nu poate avea ca tată pe Dumnezeu». În afară de Biserică nu există posibiltate de mîntuire: *Salus extra ecclesiam non est*. «Numai Biserica este Trupul lui Hristos,

64. Obiectul cel mai demn pentru voință este Dumnezeu. Din acest motiv, voința bună este îndreptată spre Dumnezeu. «Bona voluntas Dei amor».

65. Scopul suprem al vieții este supranatural. Vezi *De civitate Dei*, XIX, 25.

66. Această nepotrivire a contribuit la răspîndirea concepției că Fer. Augustin ar fi determinist, iar pentru alții indeterminist.

al cărei cap El însuși este, Mîntuitorul Trupului Său. În afara acestui Trup, Sfîntul Duh nu face pe nimeni viu ; fiindcă, cum zice Apostolul, «iubirea lui Dumnezeu ne-a fost turnată în inima noastră prin Duhul Sfînt, care ne-a fost dat», zice Fer. Augustin. Totuși el admite că se pot mîntui și aceia care s-au împărtășit cu Botezul dorinței și cu Botezul sîngelui, așadar au primit moarte de martir.

Biserica este o învățătoare divină, instituită pe pămînt ca să continue opera de mîntuire a omului începută de Iisus Hristos, și de aceea călcarea poruncilor ei constituie, zice Fericitul Părinte, păcatul : «peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei».

6. *Concluzii.* La sfîrșitul acestor considerații asupra concepției teologice a Fer. Augustin despre lume și despre viață trebuie să subliniem faptul că el este în primul rînd un teolog creștin și, ca atare, un mare căutător de Dumnezeu. De aceea, ceea ce i-a chinuit sufletul mai mult a fost năzuința ca, pe urmele lui Hristos, să se ridice la desăvîrșirea creștină. Din acest motiv el nu vrea să învețe pe alții cum să gîndească, ci cum trebuie să trăiască sau, mai corect, cum trebuie ca cineva gîndind să trăiască în așa fel, ca să merite numele de creștin [67]. În aceasta constă valoarea netrecătoare a teologiei augustiniene, prin care acest fericit gînditor al Bisericii creștine a influențat, în decursul timpurilor, teologia. Aproape un mileniu, Fer. Augustin a stăpînit nestingherit, prin ideile sale, domeniul teologiei și al gîndirii filozofice, aprinzînd mereu și mereu interesul pentru soluționarea marilor probleme ale vieții. Elevii și admiratorii lui sînt nenumărați. La fel și adversarii săi. Căci, ca oricare personalitate mare, Fer. Augustin a avut și adversari mari care, deși l-au combătut, i-au recunoscut totuși genialitatea. Așa se face că, în decursul vremurilor, diferite direcții teologice și filozofice se referă la el [68]. Amintim aici numai pe reformatori și pe misticii evului mediu. Dar ceea ce aceștia au dezvoltat într-un chip unilateral din gîndirea Fer. Augustin, se găsește la acesta într-o perfectă armonie : curajul și trezvia gîndirii și smerenia credinței.

67. E. Gilson u. Böhner, *op. cit.*, p. 25.

68. Reforma religioasă, jansenismul și toate concepțiile religioase ostile iezuitismului catolic și înnoirilor dogmatice ale catolicismului își revendică paternitatea în teologia acestui Fericit Părinte al Bisericii.

Pr. At. Negoiță

ORGANIZAȚIA ESENIENILOR ȘI DOCTRINA LOR

Nu vom exagera cîtuși de puțin dacă vom spune că, de la descoperirea bibliotecii numită a lui Asurbanipal, în ruinele Ninivei, fosta capitală asiriană, cea mai însemnată descoperire arheologică din Orientul Apropiat o constituie descoperirea sulurilor de la Marea Moartă și mai exact de la Khirbet-Qumran [1].

Scrierile găsite la Qumran constau din manuscrise asupra textului biblic, dar și din manuscrise extrabiblice. Cele mai însemnate dintre acestea sînt:

1. Două suluri biblice, unul conținînd textul complet al cărții lui Isaia, iar altul numai fragmentar [2].

2. Un comentar la Habacuc, numai la capitolele I și II este o descriere alegorică a evenimentelor contemporane autorului acestui comentar [3].

3. Un sul denumit Manualul de Disciplină [4] sau Documentul Sectarian sau Regula Comunității de la Qumran, conținînd rînduielile după care comunitatea, căreia se crede că aparțineau sulurile, își regla viața ei ascetică. Aci se vorbește de rituri de inițiere, jurăminte de supunere, organizare pe grupe, ospățul comun, la care preotul binecuvînta pîinea și vinul, precum și de importanța ce se da curățirilor rituale și purității individuale.

4. Un sul cunoscut sub numele de «Imnele de Mulțumire» [5], care au o mare asemănare cu psalmii Vechiului Testament, deși inferiori celor din Biblie, în ce privește individualitatea și ideile.

5. Un sul denumit «Războiul Fiilor Luminii contra Fiilor Întunericului» [6], care cuprinde norme de luptă și tactică militară.

---

1. *Khirbet* este cuvînt arab și înseamnă ruină. Khirbet-Qumran = «Ruinele Qumran».

2. Cel complet este indicat, de cercetători, cu semnul Is. A, iar cel incomplet cu semnul Is. B.

3. Comentarul la Habacuc este indicat prin semnul Hab. p. Litera p vine de la cuvîntul ebraic *pešer*, și înseamnă comentar.

4. Manualul de Disciplină este desemnat de cercetători cu semnul 1QS. Cifra 1 arată că manuscrisul a fost găsit în grota 1. Litera Q arată localitatea Qumran, iar litera S vine de la cuvîntul ebraic *serek* = *regulă*, conduită, orînduială, și prin extensiune *Manual*. Titlul ebraic al Manualului de Disciplină este: *Serek ha-yahad* = Regula Comunității.

5. Imnele sînt indicate prin semnul 1QH. Litera H indică cuvîntul ebraic *Hodayot* = imne.

6. Manuscrisul este indicat cu sigla 1QM. Litera M indică cuvîntul ebraic *milhama* = război.

6. În fine un sul, în limba aramaică, cuprinzînd un fel de comentar la Geneză [7] și care, de sigur, este de mare importanță pentru studiul limbii aramaico-palestiniene, într-o perioadă așa de puțin cunoscută.

Descoperirea acestor suluri, în grota denumită astăzi Qumran 1, a dat avînt ca să se întreprindă o cercetare minuțioasă și a celorlalte grote din vecinătate, iar rezultatul a fost că manuscrise mai mult sau mai puțin complete s-au mai găsit și în alte grote. Afară de cartea Ester, toate cărțile Vechiului Testament sînt reprezentate în manuscrise fragmentare. Din nefericire numai grota 1 și 4 au furnizat manuscrise intacte, dar și acestea în mod relativ. Numărul cel mai mare de manuscrise, ce se arată a fi totodată și cele mai importante, a fost găsit în grota 4, în anul 1952. Din această grotă, s-a recuperat un număr nesfîrșit de fragmente mici, ce reprezintă mai mult decît 380 de manuscrise incomplete [8].

Sulurile din grota 1, împreună cu alte 70 de manuscrise fragmentare, de conținut biblic, apocrif și liturgic, au fost publicate. Acum este așteptată publicarea documentelor din grotele 2, 3, 5-10. Cîtorva documente din grota 4 li s-a făcut o publicare preliminară, dar întreaga dare la lumină a lor, va avea loc abia peste cîțiva ani.

Descoperiri de material arheologic palestinian s-au mai făcut și în alte localități, cum de ex. la Wadi Murabba'at, cam la 18 km. de Qumran, precum și la Khirbet-Mird (vechea fortăreață Hircania), la jumătatea căii dintre Ierusalim și Qumran [10].

În totalitatea lor, scrierile amintite mai sus ne arată că este vorba de o organizație iudaică comunitară, dar net separată de celelalte partide, existente în secolele II și I în. de Hr. (farisei, saduchei, asidei, irodieni, zeloți, etc.). După ideile și doctrina cuprinse în manuscrise, s-a văzut că este vorba de o comunitate cu tendințe anahorete. De aceea, cercetătorii au și numit-o «secta de la Qumran». Ceea ce este mai curios, e că această sectă, cum se va vedea mai jos, are unele tangențe cu creș-

7. A fost publicat în 1956 de N. Avigad și Y. Yadin sub numele de: *A Genesis Apocryphon.* A Scroll from the wilderness of Iudea, Jerusalem, 1956. Sulul încă nu este pe deplin descifrat. El este un fel de carte a Genezei, dar apocrifă.

8. D. Winton Thomas, *The Dead Sea Scrolls...*, în rev. «Antiquity», vol. XXXIII, nr. 131, sept. 1959, pp. 179 sq.

9. Milik J. T., *Dix ans de découvertes dans le Désert de Juda,* Paris, «Ed. du Cerf», 1957, p. 17.

10. Referitor la acestea, a se vedea: Allegro J. M., *The people of the Dead Sea Scrolls,* London, 1959. Bruce Fr., *Die Handschrifte am Toten Meer,* München, «Kaiser», 1957. Burrows Millar, *Les manuscrits de la Mer Morte,* tr. de l'americain, Paris, 1957. Burrows Millar, *More light on the Dead Sea Scrolls,* London, 1958. Carmignac J., *Le Docteur de Justice et Jésus Christ,* Paris, «L'Orante», 1957. Champdor A., *Les civilisations de la Mer Morte,* Paris, 1958. Daniélou J., *Les manuscrits de la Mer Morte...,* Paris, 1957. Daniélou J., *Théologie de Judeo-christianisme,* Paris, 1958. Dupont-Sommer A., *Le livre des hymnes découvert près de la M. M.,* Paris. Payot, 1959. Cross Jr. F. M., *The ancient Library of Qumran and modern Biblical Studies,* London, Duckwort, 1958. Howie C. G., *The Dead Sea Scrolls and the Living Church,* 1958. Hoklet D., *The Essenes and Christianity,* New-York, 1957. Rabin Ch., *The Zadokite Documents,* Oxford, «Clarendon Press», 1958. Rowley H., *The Dead Sea Scrolls from Qumarn,* Southampton, 1958. Schubert K., *Die Gemeinde von Toten Meer,* München, 1958. Van der Ploeg J., *The excavation at Qumran,* London, 1958.

nismul primar pe care unii cercetători, în chip voit, au căutat să le exagereze, deși nu era cazul.

Astfel, după descifrarea unei bune părți din textele de la Qumran, au început, cum era și de așteptat, discuțiile asupra lor. Unii, au spus că comunitarii de la Qumran nu ar fi alții decît fariseii [11] retrași în deșert ca, netulburați de păgîna stăpînire romană, să-și poată împlini în voie, preceptele lor morale și religioase. Alții i-au identificat cu asideii [12], de care ne amintesc scrierile iudaice din perioada precreștină. N-au lipsit nici dintr-aceia care să socotească cum că sectarii de la Qumran ar fi fost primii creștini [13].

Azi, majoritatea cercetătorilor scrierilor de la Qumran [14] cred că aici este vorba despre esenienii, de care ne amintesc scriitorii din secolele I înainte și I d. Hristos, ca: Iosif Flaviu [15], Filon de Alexandria [16] și Pliniu cel Bătrîn [17].

Manuscrisele de la Marea Moartă au prilejuit apariția a numeroase studii și lucrări. După statistica făcută de C. Burchard [18], pînă în 1956 apăruseră nu mai puțin de 1556 de titluri asupra lor. Azi, numărul lor ar putea să fie dublu.

La Paris, cu începere din 1958, apare o revistă specială, numită *«Revue de Qumran»*, care publică numai studii în legătură cu descoperirile de la Marea Moartă și care ține pe cititorii ei la curent cu toată bibliografia ce sporește neîncetat.

În grupul scrierilor de la Qumran, două personagii sînt menționate cu insistență și puse în raport cu istoria și probabil cu originile sectei. Primul este «Dascălul Dreptății» *(moreh hasedeq)* numit și «Dascălul Comunității *(moreh ha-yahad)*, iar al doilea este «Preotul Nelegiuit» *(ha-kohen haraṣa)*. Ei sînt adversari ireductibili, dar proporțiile la care a ajuns antagonismul dintre ei, constituie încă obiect de discuție între savanți. Unii cred că documentele de la Qumran fac aluzie la un supliciu al Dascălului Dreptății și văd aici analogii, mai mult sau mai puțin evidente, cu moartea violentă a lui Iisus, descrisă de Evanghelii. Unul din textele invocate, în sprijinul acestei teze, se citește în Comentarul la Habacuc (XI, 4, 8): «Sensul acestui pasaj vizează pe Preotul Nelegiuit, care persecută pe Dascălul Dreptății, cu patimă și ură neîmpăcată și care a voit să-l sugrume în locuința exilului său. Cu prilejul sărbătorii de odihnă, din Ziua Ispășirii *(Yom-ha-kippurim)*, el se prezentă

---

11. Rabin Ch., *The Zadokite Documents*, Oxford, 1958. Aci am putea așeza pe marii semitologi: Dhorme, Dussaud, Carcopino etc.

12. Milik J. T., *op. cit.*, p. 50.

13. Majoritatea lucrărilor publicate pînă astăzi, asupra textelor de la Qumran, vorbesc despre asemănările cu creștinii primari.

14. Carmignac J., *Le Docteur de la Justice et Jésus*, Paris, «L'Orante», 1957.

15. Iosif Flaviu, *Bell. Jud.* II, 8, 119-161.

16. Filon, *Quod omnis probus liber*, 75-91; *Apologia pro Judaeis*, citată in extenso de Eusebiu, în *Praepar. Evang.*, VIII, XI.

17. Pliniu, *Historia Naturalis*, V, 17, 73.

18. Burchard C., *Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer* (Beihefte zu «Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft», 76), Berlin, 1957.

în fața lor (esenilor), pentru a-i suprima și a-i face să cadă (din convingerile lor), în ziua postului, a sabatului lor de odihnă».

Chestiunea a fost mult discutată, dar cum a afirmat comisiunea internațională a studierii materialului de la Qumran, nu există nici un text din care să reiască moartea prin violență a Dascălului Dreptății [19].

Avem foarte puține informațiuni asupra vieții și activității Dascălului Dreptății. Numele său nu se găsește în vechii autori clasici, cum de pildă se află numele Sf. Ioan Botezătorul și al Domnului Iisus, menționați de Iosif Flaviu. Din comentarul la Habacuc, amintit mai sus, aflăm că el era preot, iar din modul cum vorbesc de el, textele sectei, ne lasă impresia că el a fost chiar fondatorul comunității. Dar aceleași texte ne lasă să înțelegem că originile mișcării sînt anterioare, deoarece ele fac aluzie la evenimente care au precedat, cu peste douăzeci de ani, apariția Dascălului Dreptății [20].

Dacă trebuie să dăm un nume strămoșilor esenienilor, atunci trebuie să ne gîndim îndată la asideii *(Hasidim)*, din epoca macabeică. Această mișcare pietistă unea un naționalism sălbatic, cu un mare zel religios și mesianic [21]. Alcătuită din preoți și din laici, ea urcă pînă în perioada postexilică, dar deplina ei vitalitate și-a manifestat-o începînd cu persecuția lui Antioh Epifane (I Mac. 2, 42; 7, 13-17). Mai degrabă decît o identificare între asidei și esenieni, noi ne-am gîndit la cristalizare, înlăuntrul acestei mișcări asideene, a unor tendințe mai caracteristice, care pe timpul lui Ionathan asmoneul sau al lui Alexandru, au dus la grupul esenian.

Am amintit că Dascălul Dreptății, fondatorul presumtiv al grupului, era preot. Trebuie să spunem același lucru și despre membrii ierarhiei sectei, care se mîndreau cu titlul lor de «fii ai lui Sadoq» *(Bene Sadoq)*, ca și saducheii din Evanghelie.

Motivul schismei, care probabil că a provocat plecarea lor din Ierusalim, nu-l cunoaștem cu certitudine, dar se pare că a stat în dezagregarea morală a sacerdoțiului (lăcomie și desfrîu), precum și mai ales în tendința de adaptare a sa la modul de viață elenistic.

ORGANIZAȚIA ESENIENILOR ȘI DOCTRINA LOR

Principala noastră sursă de informație cu privire la esenieni este literatura găsită la Qumran. Cu datele scoase de aci, vom încerca să

19. Englezul J. Allegro, care a luat parte la descifrarea materialului de la Qumran, interpretînd un text încredințat lui, a anunțat la 23 ianuarie 1956, în cursul unui expozeu radiodifuzat, că acest document ar menționa crucificarea Dascălului Dreptății de către Alexandru Janeu. Textul conferinței sale, Allegro și l-a publicat în «Journal of Biblical Literature», LXXV (1956), pp. 81 sq. Dar documentul interpretat de Allegro a fost supus unui examen minuțios, de către prof. Rowley, care a respins interpretarea lui Allegro, forțată, iar mai tîrziu afirmațiile lui Allegro au primit o dezmințire categorică, semnată de principalii responsabili și descifratori ai documentelor de la Qumran: R. de Vaux, Milik, Shekan și Strugnell, dezmințire apărută în gazeta «Times» din 16 martie 1956, cu replica lui Allegro, tot în acea gazetă, la 20 martie 1956.

20. Documentul din Damasc, I, 9-11.

21. Milik J. T., *op. cit.*, p. 50.

conturăm un tablou cît mai lămurit cu putință al organizației și doctrinei esenienilor. Natural, informațiile abundente ale lui Filon din Alexandria și ale lui Iosif Flaviu vor constitui importanți termeni de comparație.

1. *Ierarhia.* Secta eseniană, reprezentînd pe adevăratul Israel și anume Israelul eshatologic, era constituită, după modelul vechiului Israel, cel din deșert, așa cum acesta este descris în cartea Numeri. Mulțumile erau, așa dar, împărțite în triburi, apoi în mii, sute, cincizeci și zece [22]. Totuși, în sectă, se făcea distincție reală între fiii lui Aron și leviți, pe de o parte și laici pe de altă parte, aceștia din urmă singuri putînd fi desemnați prin cuvîntul *Israel.*

Puterea legislativă și puterea judecătorească revenea, de drept, fiilor lui Aron. Totuși, lui *Moșab ha-rabbim,* adică adunării compusă din fiii lui Aron și laicii cu drept de vot, îi erau deferite afacerile care depindeau, atît de puterea judecătorească cît și de cea executivă [23].

Sistemul ierarhic era și mai complex. Comunitatea damascenă avea doi șefi. Unul, preot, se intitula «Preot-Inspector al celor numeroși» [24] și altul, laic, era «Superintendentul tuturor taberelor *(ha-mebaqqer 'aṣer ha-mahanot)* (CD., 14, 8). Funcțiunile celui dintîi, erau înainte de toate religioase, iar al doilea avea, în sarcina sa, în special bunurile comunității (CD, 14, 13). Fiecare tabără avea un intendent (mebaqqer), care instruia și iniția pe candidați (CD, 13, 7). Acest curios cumul de puteri administrative și religioase se va regăsi mai tîrziu la *episcopul* Bisericii primare [25].

Textele de la Qumran sînt foarte puțin explicite. Deși găsim aceeași dualitate a titlului: «Inspector din capul celor numeroși» *(ha-iș ha-peqid bero'ș ha-rabbim)* (1QS VI, 14) și «Superintendentul celor numeroși» *(ha-iș ha-mebaqqed 'al rabbim)* (1QS VI 11 sq.), care fără îndoială, este același cu «Superintendentul lucrului celor numeroși» (1QS VI, 20), totuși, este posibil ca la Qumran să nu fi fost decît un singur superior, care, fără dubiu, va fi fost un membru al sacerdoțiului.

La Qumran exista un fel de «Consiliu al Comunității», compus din doisprezece laici și trei preoți (1 QS VIII, 1 sq). El reprezenta cele douăsprezece triburi ale lui Israel și cele trei familii sacerdotale ieșite din Levi, prin fiii săi: Gerșon, Quehat și Merari. În Damasc, «taberele» n-aveau decît un corp de zece judecători: patru membri din tribul lui Levi (probabil trei preoți și un levit) și șase membri pentru «Israel» (CD, 10, 4 sq). Rabinii cunoșteau, de asemenea, un tribunal cu zece judecători, dar avînd în vedere funcțiunile administrative ale celui pe care-l menționează, «Documentul din Damasc (CD 14, 13), e mai bine să-l

22. Cf. 1QS, II, 21 sq.

23. 1QS, VI, 8; cf. Iosif Flaviu, *Bell. Jud.,* II, VIII, 145, cu privire la tribunalul comunității, compus din cel puțin 100 de persoane.

24. CD 14, 6 sq., și *ha-konen ha-mupqad 'al ha-rabbim,* în fragmentele inedite din grota 4.

25. În asociațiile cultice elenistice, administratorul însărcinat cu finanțele se intitula *episcopos ((Theol. Wörterbuch zum N. T.,* II, 608-610 Apud Milik J. T., *op. cit.,* pagina 64).

socotim drept un consiliu municipal al cetăților elenistice, care adesea era compus din zece membri, «dekaprotes» (*'aṣarta* în partea aramaică a Tarifului din Palmira) [26].

Am menționat intendenții taberelor, în capul cărora se găsea superintendentul general. Ei aveau sarcini diverse și corespundeau «epimeleților» și «epitropilor», amintiți de Filon și Iosif Flaviu.

Anumite pasagii [27] presupun existența unor veritabile «celule» de cel puțin zece laici, cu un preot ca prezident. Și ne vom aminti, că prima comunitate creștină, după Faptele Apostolilor, cuprindea cam 120 de membrii, adică zece credincioși la un apostol (F.A. 1, 15) [28].

Această analiză ne arată că deși mișcarea era fundamental sacerdotală, deoarece ierarhia ei era formată din preoți, laicii constituiau marele număr, cum de altfel ne indică expresia *harabbim* (cuvînt cu cuvînt = numeroșii) [29]. Precizăm că în afară de acest sens restrictiv, expresia *harabbim* are sensul mai larg de *adunare generală,* cu nuanță democratică, avînd în vedere puterile legislative, cu care era prevăzută. Ambele sensuri le găsim în traducerile grecești, care redau expresia *ha-rabbim.* Așa, de ex., Iosif Flaviu utilizează cuvîntul πλεῖστοι pentru comunitatea esenianā în general [30] și πλείονες pentru membrii subalterni [31]. Se știe că în Noul Testament, πολλοί indică comunitatea creștină a celor răscumpărați (Mat. XXVI, 28 ; Marc. XV, 24 ; înlocuit prin ὑμεῖς în Luca XXII, 20 și I Cor. XI, 24). Din contra, πλήθος în F. A. VI, 25 și XV, 30 vizează adunarea generală și trebuie dat un sens alegoric lui πλείονες din II Cor. II, 6 unde este vorba de îndreptarea fraților între dînșii (1QS, VI, 1).

2. *Admiterea de noi membri.* — Combinînd știrile din Manualul de Disciplină cu cele pe care ni le procură Iosif Flaviu, ne putem face o idee clară de etapele inițierii [32]. Candidații erau supuși unei încercări de un an, în timpul căreia ei se sileau să trăiască conform regulelor sectei, pe care de altfel o puteau părăsi în orice moment. Ne putem întreba, dacă acesta n-a fost cazul chiar al lui Iosif, care și-a petrecut un timp oarecare sub conducerea unui anahoret, cu numele de Banous [33].

---

26. Asupra «Dekaprotilor», cf. Schürer E., *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi,* 4 Aufl., 2 B., Leipzig, 1907, p. 218. În ce privește Biblia, amintim pe «cei zece prinți, care sînt în oraș» (Eclesiast 7, 19).

27. 1QS, VI, 3 sq ; CD 13, 2 ; 1P, 28 a II, 22.

28. Cf. Iosif Flaviu, *Bell. Jud.,* II, VIII, 146. De asemenea, pentru rabini, grupul comunitar cel mai mic trebuia să numere cel puțin zece membri (*Megillah,* 4, 3). Chiar și în zilele noastre, ca un serviciu religios să poată începe la sinagogă, trebuie să fie de față cel puțin zece bărbați.

29. Diviziune tripartită 1QS II, 19-21 (preoți, leviți, popor) iar în VI, 8 sq. (preoți, bătrîni, restul poporului). Diviziune quadripartită, în CD 14, 3-6 (preoți, leviți, fiii lui Israel, prozeliți). Cf. Iosif Flaviu, *Bell. Jud.,* II, VIII, 150 (mai dezvoltat în *Elenchus* IX, 26), unde se spune că erau patru clase de esenieni.

30. Iosif Flaviu, *Ant. Jud.,* XVIII, 1-22.

31. Idem, *Bell. Jud.,* II, VIII, 146.

32. 1QS, VI, 13-23 (și V, 1 sq. și VII, 18-22 ; cf. Iosif Flaviu, *Bell. Jud.,* II, 8, 137).

33. Iosif Flaviu, *Vita,* 11.

A doua etapă, noviciatul, avea o durabilitate dublă, dar la finele primului an, novicele era admis la anumite practici comunitare, ca de ex. abluțiunile. La capătul celui de al doilea, el devenea religios de plin drept și între altele, el participa la «adăparea celor numeroși», «*miṣqeh harabbim*), pe care noi o înțelegem ca ospățul sacru.

Intrînd în comunitate, novicele renunța la posesiunea prîvată a bunurilor[34]. Cel care făcea o declarație falsă, în această privință, era pasibil de excluderea de la practicile comune, pe durată de un an (1QS VI, 25 și CD, 14, 20). Gîndul ne sboară, numai decît, la episodul cu Anania și Safira, din F. A. V, 1-2, unde minciuna este considerată demnă de moarte, conform doctrinii din Ezechiel, pentru care la finele timpului, orice transgresiune majoră va fi pedepsită cu moartea (18, 4-13).

Admiterea la încercare, noviciat și la mărturisire se făcea printr o ceremonie adecvată. Textele nu ne permit să facem distincție clară între riturile de purificare, în raport cu inițierea și apoi cu abluțiunile ce se repetau în fiecare zi. Nu se poate stabili, deci o comparație între abluțiunile eseniene și Botezul creștin, ori inițierile în misterele elenistice. Marele număr de cisterne desgropate la Qumran nu pot aduce o soluție decisivă, căci nu trebuie să pierdem din vedere cantitatea de apă necesară la multe sute de indivizi.

Trebuie subliniat că în interiorul comunității, fiecare preot și fiecare laic ocupă un post fix, distanța între inferiori și ierarhie fiind foarte observată[35]. Cuvîntul Evangheliei «Cei dintîi vor fi pe urmă și cei de pe urmă vor fi întîi» (Mat. XX, 16), nu va fi oare o trăsătură polemică, vizînd esenismul ?

3. *Activitatea zilnică a esenianului.* — Anumite prescripțiuni și rituri de purificare reglau minuțios viața esenianului. Cele două ocupații principale erau lucrul manual pentru susținerea necesităților comunității și reuniunea liturgică, ce cuprindea «a treia parte din noapte», adică toată seara (1QS VI, 7). Săpăturile, făcute pe ruinele Qumranului, au procurat multe mărturii despre activitățile laborioase, industriale și agricole, ale esenienilor ; cele agricole se executau în oaza numită azi "Ain Feșka[36].

Ritualul reuniunilor liturgice cotidiene, din nefericire, nu ne este cunoscut, decît dintr-o scurtă indicație a Manualului de Disciplină :

---

34. Tezaurul găsit în ruine, cînd s-au făcut săpăturile din 1955, consista din 550 piese de argint, ce se eșalonează între a doua jumătate a secolului II î.e.n. și începutul e.n. El poate fi explicat ca un depozit. Poate că se depuseseră la o parte banii celor ce intraseră în comunitate, la începutul celei de a doua ocupări (locuiri) a lăcașului.

35. Cf. Filon, *Quod omnis probus liber*, 81.

36. Asupra lucrului agricol și meșteșugăresc al esenienilor, cf. Filon, *Quod omnis probus liber*, 76-78 ; Iosif Flaviu, *Bell. Jud.*, XVIII, 1, 19.

36. 1QS, VI, 7-8. Filon vorbește de reuniuni și sinagogi in ziua de sabat, în cursul cărora se citeau Cărțile sacre și se explicau alegoric (*Quod omnis probus liber* 81 sq.).

«Numeroșii» vor veghea împreună a treia parte din fiecare noapte a anului, pentru a citi Cartea, a explica sensul și a se ocupa cu ruga în comun.

Cartea cuprindea cea mai mare parte a scrierilor biblice din canonul palestinian, ce avea să fie fixat puțin după aceea, iar explicația sensului trebuia să fie înțeleasă în funcție de principiile ermineutice, aplicate de către *peșarim*, adică comentariile pe care le cunoaștem. În ce privește rugăciunile, — căci așa trebuie să traducem cuvîntul «binecuvîntări» din text, — fără îndoială, că ele sînt cele atestate, de cîteva manuscrise fragmentare, din grota 4.

4. *Ospățul sacru.* — Reuniunile esenienilor nu difereau, prea mult, de cele ce se țineau în sinagogile din epoca romano-bizantină. Totuși există un element care le separă apropiindu-le mult de cele ale primilor creștini și anume, ospățul sacru ce avea loc seara [37].

Esențial, el consta din consumația pîinii și vinului, precedată de o rugăciune (benedicțiune), pe care o recita un preot. Vinul utilizat la aceste reuniuni pune o problemă destul de interesantă. În locul termenului obișnuit *yain*=vin, la care ne-am fi așteptat, în textele de la Qumran, există cuvîntul *tiroș*, care propriu-zis înseamnă must. Și cum esenienii făceau uz de el, în tot timpul anului, nu poate să fie vorba de mustul strugurilor storși în timpul culesului, ci de «vin dulce», foarte puțin fermentat, pentru ca să se conserve.

Utilizarea vinului dulce este atestată și de textele rabinice, care precizează că opreliștile de nazireat nu sînt întrerupte prin «băutura dulce» [38]. Detaliu important, căci din Eusebiu, știm că Iacob «fratele Domnului» și primul episcop de Ierusalim, era nazirean și nu bea vin fermentat [39]. De aceea se pune întrebarea, dacă nu vinul dulce era cel de regulă, le reuniunile liturgice din Ierusalim. Un pasagiu curios, din Faptele Apostolilor ne sugerează un răspuns afirmativ. În ziua Cincizecimii, apostolii se văd acuzați «că sînt plini de must» (II, 13). Textul grec are cuvîntul γλυκὸς = dulce, care corespunde termenului rabinic *metiqah*. Ori cum la Cincizecime, care cade în luna noastră mai-iunie, sîntem cu mult înainte de culesul viilor, se vede bine că este vorba de must ușor fermentat, pentru ca să se poată conserva. Notăm răspunsul apostolului Petru, care nu pune accentul pe folosirea de vin, lucru cunoscut de cei de față —, ci pe ora din zi : «Ei nu sînt beți, cum spuneți voi, căci iată este abia a

37. Ospățul sacru al esenienilor este menționat de Filon, *Quod omnis probus liber 86 ; Apologia pro Judaeis,* II, și descris de Iosif Flaviu, *Bell. Jud.,* II, 8, 129-132 ; *Ant. Jud.,* XVIII, 1, 19 («ei celebrează între dînșii sacrificii»), iar în 22 (preoții sînt cei care «prepară» pîinea).

38. Este concluzia de tras «per oppositum» din textul talmudic, *Jerus. Nedarim,* VII, 1 : «Celui care a făcut votul de a nu se atinge de *tiroș* îi sînt interzise toate (băuturile) dulci, dar îi este permis să bea vin» (cf. *Jerus., Nazir.,* II, 1). Cf. articolul lui J. M. Grinz, *Sinai,* XVI, 1952, pp. 11—43 (cele două citații, p. 15). Cînd Iosif vorbește de «sobrietatea lor perpetuă», el trebuie să facă aluzie la abstinența de vin fermentat (*Bell. Jud.,* II, 8, 153).

39. Eusebiu, *Istoria bisericească,* II, 23, 5, citînd pe Hegesip.

treia oară din zi»[40] (II, 15). De aici reiese că Sf. Euharistie se celebra seara și că se consuma vin dulce.

Ospețele sacre ale esenienilor se asemănau cu cele ale primilor creștini, printr-o altă trăsătură. Unul din texte ne descrie ospățul eshatologic, care nu diferă esențial de cele obișnuite[41]. Într-adevăr, ospățul obișnuit era pentru esenieni o pregustare din ospățul de la sfîrșitul veacului. Este o concepție analoagă cu cea pe care o trădează cuvintele lui Iisus de la Cina cea de Taină : «Căci vă spun, că nu voi mai mînca (Paștele), pînă la împlinirea lor în Împărăția lui Dumnezeu... pentru că vă spun, că nu voi mai bea de acum încolo din rodul viței, pînă cînd va veni Împărăția lui Dumnezeu» (Luca XXII, 16—18).

Un raport al ospățului esenian cu banchetele religiilor cu mistere, care înfloreau în acea epocă, nu este exclus. Totuși, în esență, ospețele sacre ale esenienilor nu făceau decît să prelungească ceea ce se întîmpla și la sacrificiile Legii vechi, unde preoții și credincioșii ce ofereau victima, într-o oarecare măsură, intrau în comuniune cu Divinitatea (cf. I Cor. X, 18).

Din contra, distanța rămîne mare între ospățul esenian și Euharistia creștină. Aceasta din urmă realizează uniunea totală cu Mesia, Fiul lui Dumnezeu, care dă hrană, la ai Săi, carnea și sîngele Său. În aceasta, creștinii trăiesc deja perioada eshatologică, pe care esenienii nu o cunoșteau decît ca pe un simbol și pregustare.

5. *Calendarul și sărbătorile.* — Importanța atașată calendarului de către esenieni, reise din texte ca S X, 3-8 (vezi și H I, 15-20; S I, 14 sq; D 6, 18 sq; XVI, 3 sq.), unde se află aluzii, oarecum vagi, la diferitele sărbători și perioade sacre și la caracterul lor obligatoriu. După descoperirile de la Qumran, s-a văzut că computul particular din cărțile Jubileelor și I Enoh a fost în mod real practicat de către esenieni. Acest calendar a fost studiat de către D-ra A. Jaubert[42]. Ea s-a inspirat din sugestia lui D. Barthelemy, care propunea ca anul acestui calendar să înceapă miercuri, a patra zi a săptămînii[43].

După acest comput, anul se compune din 364 de zile, numai[44], cifră divizibilă prin 7 ; el are douăsprezece luni de cîte 30 de zile, cu 4 zile intercalate, una de trimestru. Fiecare trimestru sau sezon are exact 13 săptămîni[45], iar dispoziția zilelor săptămînii, în fiecare trimestru este simetrică. Anul nou și de asemenea prima zi a fiecărui trimestru, totdeauna dad într-o zi de miercuri. Datele sărbătorilor sînt fixate riguros, fiecare dată lunară căzînd regulat în aceeași zi a săptămînii.

40. După numărătoarea de atunci, ora 8—9 dimineața.
41. În prima anexă a Manualului: 1 Q 28 a II, 11-22. Cf. *Discoveries in the Judean Desert,* I, o. 110 sq. și 117 sq.
42. În revista «Vetus Testamentum», III, 1953, pp. 250-263.
43. În «Revue Biblique», LIX, 1952, pp. 199-203.
44. *Cartea Jubileelor,* 6, 38.
45. Idem, *ibidem,* 6, 29.

Iată tabloul trimestrial tip [46] :

Ziua săptămînii	Luna I, IV, VII și X					Luna II, V, VIII, XI					Luna III, VI, IX, XII				
IV. (miercuri)	1	8	15	22	29		6	13	20	27		4	11	18	25
V. (joi)	2	9	16	23	30		7	14	21	28		5	12	19	26
VI. (vineri)	3	10	17	24		1	8	15	22	29		6	13	20	27
Sabbat	*4*	*11*	*18*	*25*		*2*	*9*	*16*	*23*	*30*		*7*	*14*	*21*	*28*
I. (duminică)	5	12	19	26		3	10	17	24		1	8	15	22	29
II. (luni)	6	13	20	27		4	11	18	25		2	9	16	23	30
III. (marți)	7	14	21	28		5	12	19	26		3	10	17	24	

Această reconstituire a calendarului esenian a fost pe deplin confirmată de textele grotei 4 Qumran. Cum am spus mai sus, există mai ales un grup de manuscrise ce are legătură cu serviciul săptămînal, de la templu, al familiilor sacerdotale. Schema este simplă ; citim de ex. : «În 16 ale aceleiași (luni, adică a lunii a doua a anului prim), sabbatul lui Melakyah». Acest rol sacerdotal este distribuit pe șase ani, iar ciclul sexaenal este impus din grija de a sincroniza calendarul religios al sectei (12 luni de 30 zile, plus patru zile epagomene, deci comput solar), cu calendarul său luni-solar (12 luni de 29 și 30 zile, alternativ, plus o lună intercalată la fiecare trei ani). După calculul scribilor de la Qumran, sincronismul se stabilea pe trei ani ($364\times3=354\times3+30$), dar trebuiau șase ani, pentru ca rîndul succesiv, al celor 24 de familii sacerdotale (I Chr. XXIV, 1 18) să revină la punctul de plecare : $24\times13=52$ (săptămîni) $\times6$. O scriere de la Qumran, reprezentată prin trei manuscrise, redă just acest triplu sincronism : calendar religios, calendar luni-solar, rol sacerdotal hebdomadar (*Mișmarot*=săptămîna de rînd). Iată un exemplu : «vineri în Yehizqiel, a 29-a—în 22 ale lunii a II-a», care trebuie înțeles astfel : «În 22 ale lunii a 11-a (din primul an al calendarului religios), ce cade vineri din săptămîna lui Yehizkyel, corespunde cu a 29-a (și ultima) zi a lunii a 11-a (șebat) din calendarul luni-solar[47].

Aceeași scriere dă și lista sărbătorilor în raport cu *mișmarot* (săptămînile de rînd ale preoților), cum de ex. : «Primul an, sărbătorile sale. Marți (adică seara lui 14 din prima lună) în (săptămîna lui) Me'ozyah : Paștele. Duminică (26 din prima lună) în (săptămîna lui) Yedayah ; Dăruirea snopului».

Ciclul festiv al esenienilor, în principiu, se compunea din șapte sărbători. El începea cu Paștele, în seara lui 14 al primei luni (Nisan), urmat de octava Sărbătorii Azimelor. Dăruirea snopului (numită și Sărbătoarea Orzului), ce trebuia oferit «a doua zi de sabbat» (Lev. XXIII,

46. Cf. «Vetus Testamentum», 1953, p. 253. Milik arată că reconstituirea acestui calendar propus de J. Morgenstern (*ibidem*, V, 1955, p. 60), care așează începutul trimestrelor marțea, este contrazisă de textele grotei de la Qumran.

47. Alte manuscrise din 4 Q dau încercarea sincronizării calendarului esenian cu ciclul perioadelor sabatice și jubiliare și cu fazele lunare.

15 sq.), era fixată la 26 a primei luni, deci duminică după sabbatul ce urma octava pascală. Amintim că pentru farisei «a doua zi după sabbat», era a doua zi după Paşte (16 Nisan), ce era asimilată unui sabbat, chiar dacă nu cădea sîmbăta, fiindcă nu se lucra. Din contra, Beethusienii [48], identificaţi prin tradiţie cu saducheii şi samaritenii, înţelegeau «a doua zi după sabbat» în sens propriu-zis şi cel puţin pentru aceştia din urmă, era vorba de sabbatul din cuprinsul octavei de Paşte.

Cincizeci de zile mai tîrziu, la 15 din luna a treia, cădea sărbătoarea Săptămînilor [49], care ca sărbătoare a Reînoirii Alianţei pare cea mai importantă pentru esenieni. Dar înaintea sărbătorii Săptămînilor se celebra cel de al doilea Paşte [50], lucru care în Biblie nu era prevăzut, decît în cazuri particulare (Num. IX, 9-12).

Ciclul sărbătorilor de toamnă începea cu Anul Nou (1/VII), care, detaliu interesant, nu se numea *Ro'ş Ha-şanah,* ci *Yom Hazikron,* «Ziua Comemorării» [51]. A zecea zi din aceeaşi lună, deci o vineri, este Ziua Expierii, iar miercuri, în 15 a lunii a şaptea, este sărbătoarea Tabernacolelor. În afară de aceste sărbători tradiţionale şi bine înţeles, din seria regulată a sabatelor şi începutului lunilor, existau încă şi alte zile de odihnă. Astfel, cele patru zile intercalate, ce inaugurau anotimpurile, sînt numite «Zilele Comemorării» [52]. Ele poartă nume particulare, judecînd după S X, 7 : «sărbătoarea Secerişului, sărbătoarea Verii, sărbătoarea Semînţii, sărbătoarea ierbii de primăvară», ce corespundeau respectiv cu 1/I, 1/IV, 1/VII şi 1/X. Într-un fragment din 4 Q., se menţionează sărbătoarea Undelemnului, ce se celebra la 22 ale lunii a şasea. Între altele, erau practicate comemorări ale evenimentelor istorice, asemănătoare celor din I Macabei şi din tratatul talmudic Tatanit.

Cu privire la acest calendar, se pun două probleme, folosite de autorii cărţilor Jubilee şi I Enoch şi de eremiţii de la Qumran, precum şi din taberele damascene : cea cu privire la originile sale şi cea a sincronismului cu calculul astronomic.

Textele de la Qumran nu ne procură nici o informaţie, care să ne permită să rezolvăm cea de-a doua problemă : intercalarea unei zile şi un sfert, adică diferenţa aproximativă între anul de 364 zile şi anul tropic de 365, 2422. Dat fiind ciclul trienal şi sexaenal, menţionate mai sus, trebuia stabilit un ciclu de 24 de ani : patru cicluri sexaenale cu cîte o lună adiţională de 29 zile (exact 29, 76), la finele celui de al patrulea. În modul acesta, se păstrează corespondenţa anilor de 364 zile şi a fazelor lunare. Dar, o astfel de lună epagomenă cerea un serviciu suplimentar de patru familii sacerdotale, la fiecare 24 de ani ; şi pentru a face să participe cele 24 de familii, era cerut un ciclu de 144 de ani (24×6).

48. În această privinţă semnalăm că un savant ca J. M. Grinz propune identificarea boethusienilor cu esenienii : *Bet-Isi-im* — şcoala esenienilor *(Sinai,* XVI, 1952, pp. 11-43).

49. *Jubilee,* 15, 1 ; 16, 22 ; 44, 1-5.

50. Joi, în seara zilei a 14-a a lunii a doua.

51. IQS, X, 6, menţionează «începuturile anului».

52. *Jubilee,* 6, 23.

Cît despre origină, D-ra Jaubert a demonstrat, incontestabil, că acest comput este cel al lui Ezechiel, al redactorilor Pentateuhului și Cronistului [53]. Deci el datează cel puțin din epoca exilului. N-ar putea el urca încă și mai sus ? Într-adevăr, după toată probabilitatea, acest calendar religios al lui Israel este o copie a calendarului religios din Egipt, unde anul se compunea din 12 luni de cîte 30 de zile, plus cinci zile epagomene. Nimic nu împiedică să presupunem, ca să fie împrumutat de la egipteni, prin intermediul fenicienilor, la începutul monarhiei israelite. Oricare ar fi schimbările introduse în acest calendar, după exil (diviziunea în patru sezoane, după influența greacă, și 4 zile epagomene), el rămîne în uz la templu, pînă în epoca elenistică. Dar în viața civilă, după epoca persană, se întrebuința calendarul luni-solar, de origine babiloneană. Se poate presupune că, la o anumită dată, s-a încercat să se introducă acest calendar de origine babiloneană, de asemenea, în serviciul liturgic al templului. În ce privește clerul Ierusalimului, el a luat parte, pro sau contra, după cum cineva era partizan sau adversar al elenismului. La aceste lupte, pare că face aluzie autorul cărții Daniel, cînd îl acuză pe Antioh al IV Epifanie, că a voit să «schimbe timpurile și Legea» (Dan. VII, 25). Cartea Jubilee, prin polemica sa contra acestui calendar lunar, și apărarea insistentă a calendarului tradițional, — insistență vizibilă și în scrierile de la Qumran —, pare să fi fost compusă cu ocazia unui act de mare însemnătate, și anume : suprimarea calendarului tradițional din uzul liturgic. Au nu va fi fost acesta Ionatan însuși, grijuliu de a se integra pe deplin în viața politică și culturală a lumii elenistice, care va fi luat această măsură drastică ? Au nu va fi fost acesta unul din motivele principale dacă nu chiar rațiunea exodului esenian ?

6. *Adevăratul Israel și Noua Alianță.* — Substanțial, doctrina esenian despre Dumnezeu, lume și om nu diferă de cea a Vechiului Testament, pe care nu face decît s-o dezvolte.

Esenienii au meditat mult asupra ideii conducătoare a cărților sfinte și au găsit că din cauza multelor defecte ale poporului ales, planul de mîntuire al lui Dumnezeu va fi realizat de fracțiuni din ce în ce mai restrînse ale acestui popor, pînă în ultimile zile, cînd grupul ultim va fi «restul lui Israel» prin excelență (cf. CD 1-8 și 19-20). Mînați de convingerea că sfîrșitul este aproape și că ei reprezintă acest «rest» ales de Dumnezeu, adepții Dascălului Dreptății s-au reunit pentru a trăi în comun, sub o disciplină așa de severă.

Raporturile lor cu Dumnezeu erau bazate pe alianța, mai exact pe Noua Alianță anunțată de Ieremia (31, 31-34 ; Ez. 36, 22-28). În special, documentul din Damasc se află sub semnul acestei expresii a profetului *(Ha-berit hadașah)*. (Cf. CD, 8, 21—19, 33 ; 20, 12 ; poate și 1Qp.Hab. II, 3).

Această alianță reînnoită a fost însoțită de revelația particulară acor-

53. Teologii liberali spun că textul actual al Pentateuhului și Chronicilor a avut mai multe redactări, pînă să ajungă în forma actuală. Chronis numesc ei pe redactorul cărților Cronici.

dată Dascălului Dreptății. El a primit o înțelegere a promisiunilor divine, ce depășește chiar pe cea a hagiografilor Vechiului Testament. Iată cum se exprimă un text de la Qumran : «Dumnezeu a spus lui Habacuc să scrie tot ce se va întîmpla ultimei generații, dar timpul împlinirii, nu i l-a făcut cunoscut... Înțelesul se îndreaptă către Dascălul Dreptății, căruia Dumnezeu i-a făcut cunoscut toate misterele cuvintelor (pronunțate prin) profeții, servitorii lui» (p.Hab. VII, 1, 4-5 ; cf. II, 5-10). Deci, această gnoză este de ordin apocaliptic, iar așteptarea eshatologică însemna toată viața membrilor Noii Alianțe. În timpul acestei perioade, ce precede finele timpurilor, legile în vigoare n-au decît o valoare provizorie (S IX, 10 sq. D 14, 18 sq.). Fără îndoială, ele vor fi înlocuite de o Nouă Lege, de o valoare definitivă.

O diferență există, totuși, între Vechiul Testament și învățătura sectei. Pentru a face parte din Legămînt, nu mai este suficient să aparții poporului ales, ci trebuie pe deasupra și libera decizie a candidatului [54]. La drept vorbind, aceasta comportă cîteva limite. În afară de cazul pe care putea să-l opună ierarhia și de excluderile pe care ea le putea pronunța, anumite defecte de ordin fizic sau moral constituiau obstacole anulatoare. O copie inedită a Documentului din Damasc, ale cărui resturi au fost găsite în grota 4 (semn provizoriu 4QDb), ne permite să completăm lacunele pasagiului corespondent din manuscrisul din Cairo [55]: «stupizii, nebunii, proștii, demenții *(mšwgh), orbii* (cuvînt cu cuvînt : cei care fiind debili de ochi nu pot vedea), schilozii *(hgr),* șchiopii, surzii, minorii, nici unul din ei nu vor intra în sînul comunității, căci îngerii sfinți (se țin în mijlocul ei)».

O listă similară se află inclusă în prima anexă a Manualului de Disciplină, dar acolo nu este vorba de comunitatea terestră, ci de «congregația» viitoare (1Q28a II, 3-9). Ne gîndim îndată la parabola evanghelică, cu cei invitați la nuntă, așa cum este istorisită de Luca : «săracii, schilozii, orbii și șchiopii» sînt chemați să înlocuiască pe primii «invitați» a lua parte «la ospățul» din împărăția lui Dumnezeu (14, 15 și 21). Să nu fie, aici o aluzie polemică la adresa esenienilor ?

În orice caz, acest exclusivism a contribuit să dea sectei un caracter închis și esoteric. Iosif Flaviu ne precizează, că cel ce era candidat, trebuia să jure, că n-are să divulge secretele învățate, chiar dacă ar fi torturat pînă la moarte [56]. O confirmare curioasă ne este dată de existența a două alfabete criptice, atestate de fragmentele din grota 4.

În Vechiul Testament, vedem că Dumnezeu s-a servit de mediatori, pentru a încheia sau reînnoi Alianța. Tot așa Noua Alianță a esenienilor are mediatorul ei în persoana Dascălului Dreptății. Cel puțin el este cel

---

54. Pentru expresia «voluntarii Legii» (IQS, V, 1 etc.) să se facă comparație cu I Marcu II, 42 («tot cel ce voia Legea»), cu privire la asidei. De asemenea Filo notează că recrutarea implică libera decizie a candidatului *(Apologia pro Juaeis,* 2).

55. 15, 15-15. Manuscrisele acestea au fost găsite în genizaua sinagogii din Cairo și semnalate de S. Schechter sub titlul : *Documents of Jewish Sestaries,* London, 1910.

56. Iosif Flaviu, *Bell. Jud.,* II, 8, 141 ; cf. 1QS, 17 și 22 ; X, 24 ; CD 15, 10.

care a precizat modul de realizare al noului pact. Cum am spus mai sus, esenţial era vorba de a se reface experienţa părinţilor, care locuiseră în deşert, timp de 40 de ani, dar ei, esenienii, învingînd încercările ce au biruit pe aceia. Şi din nou Evanghelia ne oferă o paralelă : tentaţiile lui Iisus în deşertul Iudeii, raportate schematic de Marcu (1, 13 ; cf. Luca IV, 1-13), şi mai lung de Matei (IV, 1-11). Ni se arată Iisus triumfînd asupra tentaţiei analoage celor arătate în Exod (cf. Deut. 8, 3 ; 6, 3-16) şi astfel inaugurînd perioada eshatologică, ce comportă o reîntoarcere la starea de viaţă a paradisului original : «Iisus era cu animalele sălbatice iar îngerii îl serveau» (Marcu I, 13).

În practica cotidiană, acest program general al Legămîntului se traducea prin observarea scrupuloasă a regulelor sociale şi religioase, ce nu lăsau nimic la întîmplare. Intrarea în sectă îmbrăca o importanţă specială ; ea avea loc în ziua sărbătorii Reînnoirii Alianţei, descrisă în Manual (SI, 7-II, 19). Ea cuprindea rugăciuni de laudă şi mulţumiri lui Dumnezeu, o scurtă formulă de mărturisire publică şi mai ales o binecuvîntare pentru «oamenii partidei lui Dumnezeu» şi o dublă maledicţiune pentru «oamenii partidei Belial», ceea ce ne reaminteşte faimoasa ceremonie de la Garizin şi Ebal, prescrisă de Moise (Deut. 27, 11-26). Un pasaj din Jubilee (6, 17) lasă să se înţeleagă că această reînnoire a Alianţei coincidea cu Cincizecimea, supoziţie confirmată şi de un fragment inedit al Documentului din Damasc (4QDb), care situează ceremonia în luna a treia a anului, care-i cea a Cincizecimii. Fără dubiu, aceasta era ocazia pentru esenienii dispersaţi de a se găsi la casa mamă din Qumran şi sîntem tentaţi de a pune în raport cu această sărbătoare eseniană, oasele de animale, (berbeci, capre, vaci...) descoperite în săpături, precum şi o serie de vase sparte.

7. *Cele două spirite.* — O viaţă conformă cu Noua Alianţă îmbrăca un dublu aspect : lupta pentru venirea timpurilor eshatologice şi bucuria anticipată a vieţii fericite, pe care o vor instaura aceste timpuri. După concepţia lor morală dualistă, forţele Binelui şi ale Răului îşi dispută întîietatea şi se înfruntă chiar în interiorul fiecărui om. De o parte *Belial,* numit şi *Îngerul întunericului,* cu ceata *Spiritelor Nedreptăţii* sau *Spiritelor întunericului.* De altă parte, *Prinţul Luminii* cu *Spiritele Adevărului* sau *Spiritele Luminii*[57]. Acest dualism cosmic se prezintă în termeni psihologici, în catalogul virtuţilor şi viciilor[58].

Se ştie că doctrina celor două spirite constituia una din temele de predilecţie ale mediului iudeo-creştin. Secţiunea din *Didahii,* zisă a «*celor* două căi» face impresia unei traduceri a unei bucăţi din Manual (III,

57. Cf. 1QS, III, 13-IV, 1. Să se facă comparaţie cu expresia «duhul adevărului şi duhul rătăcirii», din Ioan IV, 6. Găsim expresia «spirit de lumină» în CD 5, 18, în opoziţie cu Belial ; cf. şi expresia «înger de lumină» din II Cor. 11, 14 (opus lui Satan).

58. IQS, IV, 2-14. În ce priveşte practica virtuţii de către esenieni ; cf. Filon, *Quod omnis probus liber 84;* Iosif Flaviu, *Bell. Jud.,* II, 8, 139-142. O listă a virtuţilor se găseşte şi în Sf. Paul şi anume : III Gal. V, 19-23 ; Efes. IV, 25-V, 13 ; I Cor. VI, 9 sq. ; Colos. III, 5-9.

13-IV, 1) și ea este luată aproape literal de *Epistola lui Barnaba* [59].

Deși dualistă, concepția pe care esenienii și-o făceau despre lume și despre sufletul uman nu iese din cadrul monoteismului biblic : în adevăr, Dumnezeu va asigura victoria finală a Binelui asupra Răului. Chiar dacă o influență iraniană e posibilă, aici, Ortodoxia rămîne salvată.

Însemnări similare se impun pentru doctrina transcendenței divine. Esenienii aveau o conștiință foarte vie și chiar un determinism destul de marcat colora viziunea lor despre lumea fizică și spirituală. Sub influența concepțiilor astrologice ale epocii, ei socoteau că viața și activitatea omenirii era strict reglată de mișcarea corpurilor cerești. În plus, pe plan psihologic, omul este lăsat în voia jocului de forțe antagoniste ale Binelui și Răului, care și-l dispută. O scriere din grota 4 ne dă un exemplu curios despre acest dublu determinism, fizic și psihic. Se descrie morfologia indivizilor născuți sub un semn dat al zodiacului și proporția matematică a participării lor la lumea spiritelor luminii și la cea a spiritelor întunericului. Textul ebraic e scris de la stînga la dreapta, ca în greceşte [60]. Acest procedeu criptic arată importanța atașată acestei doctrine, al cărui erou se face Iosif Flaviu în ale sale *Antichități* [61]. Totuși, responsabilitatea morală a omului nu este, deloc, pusă la îndoială.

8. *Spiritualitatea eseniană.* — Semnalăm mai întîi reala delicatețe morală de care dau dovadă anumite pasaje ale scrierilor eseniene. Astfel este secțiunea din Manual, ce tratează despre mărturisirea păcatelor. (SI, 16-25), unde se află aceste cuvinte așa de aproape de Predica de pe Munte : «Eu nu întorc nimănui răul cu rău ; cu binele eu cîștig un om».

Caritatea este cea care întărește raporturile mutuale. Iată ce scrie și Documentul din Damasc : «Către săracii și nenorociții, bătrînii infirmi sinistrații, către cei ce sînt în robia străinătății, către fecioarele fără nimeni în ajutor, către copiii abandonați și către orice semen, a cărui casă se află în pericol, într-un fel sau altul, să se îndrepte solicitudinea colectivității, cărora să le dăruiască o parte din cîștigurile ei» [62].

Am amintit de înalta idee pe care esenienii o aveau despre atotputernicia și sfințenia divină. De asemenea, ei resimțeau foarte puternic incapacitatea cea mare a omului de a realiza planul mîntuitor al lui Dumnezeu. Iată ce ne spune un pasaj din Imne :

Cei cu această carne și ce-i cu această făptură din pămînt,
Că ea arată slava minunilor (Tale) ?
El, care-i în păcat din sînul mamei sale,
Și pînă la bătrînețe rămîne în vina neascultării !
Știu că dreptatea nu aparține omului,
Nici fiului omului desăvîrșirea purtării.

---

59. *Didahiile celor doisprezece Apostoli,* I, 1 ; *Epistola lui Barnaba,* XVIII-XX.
60. Cf. «Revue Biblique», LXIII, 1956, pp. 63 sq.
61. Iosif Flaviu, XIII, 5, 172, și XVIII, 1, 18.
62. CD, 14-17. Asupra practicării individuale a caritații, la esenieni ; cf. Iosif Flaviu, *Bell Jud.,* II, 8, 134 ; bolnavii și bătrînii erau ajutați din fondurile comunității (Filon, *Quod omnis probus liber, 87 ; Apologia pro Judaeis,* 13).

Dumnezeului Celui Prea Înalt îi aparțin toate faptele dreptății.
Purtarea omului n-are drum neabătut,
Decît prin duhul pe care Dumnezeu i-l strecoară ;
El face ca toate făpturile să-nțeleagă tăria puterii Lui,
Și slava milei Lui pentru toți fiii, care-s iubiți de El...
Am spus : din pricina necredinței mele, am fost alungat din legămîntul Tău,
Dar mi-am amintit de puterea brațului Tău și de multă mila Ta
Mi-am revenit și m-am sculat,
Și duhul meu s-a întărit în fața necazului,
Căci m-am sprijinit pe bunătatea Ta și pe bogăția milostiviri Tale.
Da, Tu ierți nelegiuirea,
Și-n dreptatea Ta, Tu curățești omul de păcat».

(Hodaiot IV, 36—38)

Esenienii aveau conștiința că trăiesc o perioadă de tranziție, dominată de lupta Binelui și Răului, lucru care nu-i împiedica de a gusta o bucurie reală, bazată pe certitudinea că modul lor de viață îi așeza într-o legătură intimă cu Dumnezeu și cu spiritele bune. Iată încă un extras din așa-numiții Psalmi :

«Îți mulțumesc, Doamne,
Că ai răscumpărat sufletul meu din prăpastie,
Și din iadul pierzării, m-ai ridicat la înălțimile cele veșnice
Și eu mă plimb, ca pe o pajiște fără hotare.
Eu am înțeles, că pentru făptura pe care ai plăsmuit-o din pămînt,
Există nădejdea unei apropieri veșnice.
Pe duhul umilit, Tu l-ai curățit de urîta sa necredință,
Ca el să rămînă în serviciul Tău, cu toată oastea sfinților,
Și să intre în comunitate cu ceata fiilor cerului ;
Tu ai hotărît soarta lui cea veșnică, cu spiritele înțelepte,
Ca el să laude numele Tău în bucuria comună,
Și să se povestească minunile Tale (la toată făptura Ta)».

(H. III, 19—23)

Această temă a viețuirii cu îngerii nu este lirism pur, căci este găsită și în textele juridice, sprijinită de prescripții concrete [63].

9. *Războiul eshatologic.* — Angajați în lupta cotidiană, esenienii nu-și îndreptau mai puțin privirile către luptele ultime, acelea care vor marca criza eshatologică. Ei priveau lupta aceasta mai ales sub aspectul ei moral și uman, și nu se lăsau fascinați de aspectul cosmic al luptei dintre spiritele bune și spiritele rele, cum este cazul în cartea Enoch. Conflagrația finală a universului nu le era necunoscută [64], dar ei nu

63. CD 15, 15-17 ; 1 Q 28 a II, 8 sq. ; cf. I Cor. XI, 10 și Mat. XVIII, 10.
64. 1QH, III, 1-12. Credința esenienilor în conflagrația universală este menționată de Hipolit, *Elenchus*, IX, 27.

separau omul de această dureroasă clipă a nașterii unei lumi noi. Pentru a o descrie se serveau de termeni și imagini ale durerilor nașterii sau de simbolul unei corăbii bătute de uragan (1QH. III, 1-12).

Fiii luminii par să formeze două grupuri. I. «Fiii lui Levi, Iuda, și Beniamin», numiți deopotrivă «exilații deșertului» (deșertul Qumranului și Iudeii în general) ; II. «Fiii luminii exilați în deșertul popoarelor» (în taberele Damascului și diaspora în general), care pentru a participa la războiul apocaliptic, se vor întoarce în «deșertul Ierusalimului (1QM, 1, 2 sq.). Notăm că această ultimă denumire a deșertului lui Iuda ne este cunoscută, de asemenea, din scrierile monastice ale perioadei bizantine [65].

Un manual, *Regula războiului* (cu semnul M), dădea esenienilor instrucțiunile care să le asigure triumful. În acest manual se precizează că sosirea erei eshatologice va avea loc la sfîrșitul a 40 de ani. Acest interval se subdivide în 6 ani de pregătiri și 29 ocupați de campanii succesive, împotriva diferitelor popoare, campanii întrerupte numai de 5 ani sabatici, consacrați repaosului legal (M II, 9 sq.).

Doi șefi stau în capul partidei celor buni : Marele Preot *(ha-kohen haro'ș)* și Prințul Comunității *(nesi' ha-edah)*. Deși ei poartă titluri mesianice, este greu să desprindem dacă este vorba de doi Mesia sau simplu de precursorii lor.

Această carte, adică *Regula Războiului*, pare să fie compusă în prima jumătate a secolului I al erei noastre, perioadă ce a văzut cum se ridica tensiunea între poporul iudeu și puterea romană, tensiune ce trebuia să ducă la explozia primei revolte. Grota 1 de la Qumran a furnizat un manuscris destul de complet, iar grota 4, resturile a alte patru copii. Cu probabilitate, opera era răspîndită în numeroase exemplare printre esenienii din Qumran și din alte părți.

Nu vom fi surprinși cînd vom afla că șefii rezistenței iudaice (e vorba de zeloți în primul rînd) consideraseră *Regula războiului* ca o lucrare excelentă de propagandă și că esenienii, la primul semnal al revoltei, au abandonat Qumranul, după ce au ascuns manuscrisele lor în grote, și s-au adăugat celor ce se luptau cu romanii (faimoșii *kittim* din texte), fiii lui Belial prin excelență [66]. Războiul sfînt avea să eșueze lamentabil, iar printre esenieni, deziluzia a fost așa de mare, fără dubiu, încît ei n-au mai ajuns să formeze o comunitate constantă, ci s-au pierdut în celelalte grupări cunoscute.

10. *Cei doi Mesia.* — Înainte de toate, instaurarea erei eshatologice va fi opera lui Dumnezeu. Asupra acestui punct, esenienii sînt de acord cu Vechiul Testament. Dar în ce privește agenții de execuție, doctrina lor este complexă. În Manualul de Disciplină se spune că prescripțiile sale sînt valabile «pînă la venirea Profetului, apoi a lui Mesia lui Aron și (a lui Mesia) lui Israel» (1QS, IX, 11). Documentul din Damasc se face ecoul Manualului de Disciplină, cînd se precizează că reglementările

65. Milik J. T., *op. cit.*, p. 82.

66. Iosif vorbește de persecuția esenienilor în timpul «războiului contra romanilor», *Bell. Iud.*, II, 8, 152.

sale vor valora «pînă la venirea lui Mesia al lui Aron și a celui al lui Israel» (CD 14, 19 ; 20, 1 etc.).

Textul Manualului află o ilustrație remarcabilă în așa numitele *Testimonia*[67], ale unui florilegiu de citații scripturistice, transcrise pe o foaie de piele, aproape complet, ce provine din grota 4. După trei citații biblice, succede un extras din *Imnele* (apocrife) *ale lui Iosua.* Autorul reia mai întîi pasajul din Deut. XVIII, 18 sq. : «Voi ridica din mijlocul vostru un profet...», combinîndu-l cu V, 27 sq. Apoi citează oracolul lui Balaam asupra stelei lui Iacob (Num. XXIV, 15—17). Urmează apoi benedicțiunea acordată lui Iacob de Levi (Deut. XXXIII, 8-11).

În Pentateuh, cartea sfîntă prin excelență, își găseau esenienii justificarea scripturistică a credinței lor în cele trei persoane mesianice. Amintim că Domnul Iisus, vrînd să adeverească proba învierii, prin Scriptură, nu se adresează cărții Daniel, unde se află clar scris despre înviere, ci Pentateuhului (Exod III, 6 ; cf. Mat. XXII, 32). Anumite serii de citații ale autorilor Noului Testament dau de gîndit dacă acești autori n-aveau la dispoziție colecții de *Testimonia,* de acest gen[68].

Revenim la cele trei personaje eshatologice. Profetul, precursor al celor doi Mesia, nu pare să mai fie menționat în altă parte a textelor de la Qumran, așa că nu putem spune nimic despre funcțiunile sau despre personalitatea lui. Funcțiunea lui Mesia din Aron și cea a lui Mesia din Israel, ne este ceva mai clară. Că este vorba de două persoane distincte și nu de una singură, care și-ar asuma o dublă funcție, azi este un lucru îndeobște recunoscut.

Mesia lui Aron este Marele Preot, care va releva adevăratul sens al Cuvîntului divin, și care probabil va promulga noua lege, ce va fi eternă. În adevăr, comentarul autorizat al Scripturii este prerogativa sacerdoțiului și de aceea Mesia-Preotul poartă titlul de scrutator al Legii *(doreș-ha-thorah),* în anumite texte din grota 4, unde este asociat cu *«Vlăstarul din David»*[69]. Ca fondator prezumtiv al sectei, de asemenea, el este numit «Dascăl al Dreptății» (cf. CD 6, 10 sq.). Notăm aici că această ultimă denumire ar putea fi redată prin «Învățătorul Legitim», adică cel ce are dreptul de a învăța, în opoziție, cu pseudo-mesii și pseudo-profeții.

Mesia al lui Israel corespunde lui Mesia din Iuda, tradițional, ieșit din linia regală a lui David, căci lui i se spune «Vlăstarul lui David» *(semah David),* în cîteva texte din grota 4[70] (cf. Zah. II, 8 ; VI, 12). Dar rolul lui este numai cel al unui șef politic. Astfel, în epoca eshatologică, va fi restaurată situația din perioada preexilică, cînd prosperitatea regatului se datora, credeau esenienii, direcțiunii unite a celor doi șefi, unul religios, Marele Preot, altul temporal, regele. Contrar realității

67. Adunare de citate din cărțile Vechiului Testament, pentru a dovedi o idee, de exemplu venirea lui Mesia etc.

68. Textul acestui florilegiu cu *testimonii* a fost publicat de J. M. Allegro, în «J. B. L.», 1956, pp. 147-187.

69. Cf. «Journal of Biblical Literature», LXXV, 1956, pp. 174-177.

70. Cf. «J.B.L.», LXXV, 1956, pp. 174-177.

istorice, esenienii dădeau primul loc Marelui Preot și nu regelui, proiectînd în trecut și în viitor organizația teocratică a Iudeei, din epocile persană și elenistică, cînd Marele Preot conducea și afacerile administrative ale statului. Această trăsătură confirmă și ea originea sacerdotală a Mișcării eseniene.

După cît se vede, această concepție mesianică se opune atît celei a Vechiului Testament cît și celei a Noului Testament, care nu cunoaște decît un singur Mesia, de descendență regală [71]. Au nu se află o trăsătură a acestei doctrine în Evanghelia Nașterii Domnului, după Luca, unde Iisus este «Fiul lui David», prin strămoșii lui Iosif (I, 32 ; III. 23-31), dar de asemenea «Fiul lui Aron», fiindcă Maria, mama Sa, este ruda Elisabetei (I, 36), care se trăgea din fiii lui Aron ? (I, 5). Pentru un moment s-ar părea că aceasta ar fi un element esenian rătăcit în interiorul Noului Testament. Cît despre concepția sacerdoțiului suprem al lui Hristos, așa cum este dezvoltată în Epistola către Evrei, ea dă la iveală un mediu și o mentalitate complet diferită de a esenienilor.

Acest rezumat rapid al doctrinei eseniene arată că ea se situează pe o linie ce pleacă de la Vechiul Testament, pentru a se termina în Noul Testament. Totuși, va trebui să ținem seama de elementele proprii sectei. Aceste elemente nu constituie o simplă dezvoltare a ideilor Vechiului Testament, ci, evident, ele se datoresc unor influențe din afara lui, deci din lumea păgînă. De asemenea, nu se poate nega că Noul Testament nu conține și el surprinzătoare paralele cu texte eseniene. Dar, prin integrarea lor în realitatea, fără precedent, a creștinismului, aceste elemente au dobîndit o semnificație și un rol, pe care nu le-au avut și nici nu le puteau avea în interiorul esenismului.

71. Cf. Zah. 3 și 4 și Ier. XXXIII, 14-18

Pr. magistrand Filaret Costea

PRIMELE TREI MANUALE DE TEOLOGIE MORALĂ ORTODOXĂ APĂRUTE ÎN LIMBA ROMÎNĂ *

Ne vom ocupa în cele ce urmează, cu primele trei manuale de Morală ortodoxă apărute în limba romînă, deodată cu înfiriparea primelor şcoli de teologie ortodoxă [1] la Bucureşti, Iaşi şi Sibiu. Vom prezenta în acest studiu comparativ valoarea ştiinţific-teologică a acestor prime manuale de Morală, aşa cum se reflectă ea în metoda de expunere a materialului moral, în modul de adîncire şi pătrundere a temelor morale dezbătute, în argumentele scripturistice, patristice şi raţionale, pe care le folosesc în motivarea temelor morale, în legătura pe care o ţin aceste manuale cu viaţa moral-religioasă a credincioşilor, tratînd în chip concret şi creator toate faptele şi problemele Teologiei Morale.

Primul manual de morală ortodoxă în romîneşte a apărut la Sibiu în anul 1820, cu blagoslovenia episcopului Vasile Moga, şi a fost reeditat sub privegherea şi cu binecuvîntarea «episcopului Andrei Şaguna», în 1855 [2]. Nu se ştie cine este autorul acestui manual şi din ce izvoare s-a inspirat. E posibil să fie o traducere sau o prelucrare după un oarecare manual străin.

Titlul primei ediţii este «Învăţătură theologicească despre năravurile şi datoriile oamenilor creştini. Pentru trebuinţa candidaţilor la Preoţie neuniţi. Acum întîia oară tipărită cu blagoslovenia Prea Sfinţiei Sale Domnului Vasile Moga, episcopul de lege grecească neunită din Ardeal. Sibiu. în Tipografia lui Ioan Bart, 1820» (452 pp. +10, cu numerotarea separată la cele trei părţi, format «octav ordinar»).

---

* Această lucrare de seminar pentru titlul de magistru, a fost întocmită sub îndrumarea P.C. Diac. prof. Orest Bucevschi, care a dat şi avizul să fie publicată.

1. Manualul de Teologie Morală al lui Samuil Micu Clain, care a apărut în limba romînă la Blaj, 1796, deci la o dată mai veche decît cele de care ne vom ocupa în lucrarea de faţă, nu-l vom avea în vedere, deoarece el a fost editat sub auspiciile Şcolii Teologice greco-catolice de la Blaj. Acest manual, ca şi toate operele eruditului teolog, sînt apropiate mult de teologia ortodoxă, datorită convingerilor sale teologice, care deşi se formaseră la centrele de cultură catolică, totuşi prin studierea şi cunoaşterea tradiţiei patristice, el a putut sesiza abaterile catolicismului atît în doctrină cît şi în morală.

2. Noi am urmărit, în prezenta lucrare, manualul reeditat sub Andrei Şaguna, 1855, deoarece între cele două ediţii sînt deosebiri mai mult de limbă şi foarte puţine de conţinut. De văzut o prezentare compartivă a celor două ediţii, precum şi istoricul Teologiei Morale la Şcoala Teologică de la Sibiu, la prof. dr. Nicolae Mladin, *Teologia Morală* (manuscris), studiu pentru aniversarea Institutului Teologic Universitar din Sibiu, cu prilejul împlinirii a 150 de ani de la înfiinţare.

Celelalte două manuale de Teologie Morală ortodoxă au apărut la București și la Iași, cu 35 de ani după cel de la Sibiu, adică în anul 1855. Cel de la București este o traducere în limba greacă a Moralei lui Vamva[3], de Ilie Benescu, sub titlul : «Principii de Morală Creștină, cu binecuvîntarea Înalt Prea Sfințitului Arhiepiscop și Mitropolit allû Ungrovlahiei D. D. Nifon» (cuprinde 184 de pagini).

Cel de la Iași, apărut deodată cu cel din București, poartă titlul de : «Morala creștinească seau Teologia Morală pe scurt», de Smeritul între Arhierei Filaret Scriban Stavropoleos, Rectorul Seminariei centrale și Magistru de Teologie, Iași, Tipografia Buciumului Romîn, 1855 (216 pp. +VIII).

Metoda de expunere a celor trei manuale se poate întrevedea din însăși definiția pe care autorii manualelor o dau Teologiei Morale. Traducerea Moralei lui Vamva, de la București, definește Teologia Morală ca fiind «Știința năravurilor și datoriilor omenești, avînd ca scop lucrarea rațională a virtuții» (p. 9). Manualul lui Filaret Scriban, de la Iași, sub denumirea de Teologie Morală înțelege «învățătura întemeiată pe Cuvîntul lui Dumnezeu despre chipul cum se începe în om renașterea cea după har, crește, se păstrează și se arată în lucrarea vieţuirei lui» (p. 1). Manualul de la Sibiu numește Morala «știința care ne învață cum să ne îndreptăm lucrurile noastre cele volnice (faptele noastre libere), ca să răspundă orînduitei noastre» (scopului final al vieții), care constă din slujirea lui Dumnezeu sau fericirea veșnică (p. 7).

Așa cum se observă, definiția lui Vamva este foarte generală și ea poate fi aplicată moralei în genere, fără nici o specificare creștină. Întreg manualul acesta, deși expune o morală teonomă, este pătruns de spiritul moralei aristotelice, preluat de morala scolastică. Autorul precizează dintru început că «întîiul principiu și bază a moralității este Dumnezeu, ca izvor etern a tot adevărul și sfințenia» (p. 11), dar, în continuare, întregul conținut al moralei este bazat pe cel de al doilea principiu al moralității, care constă în : «dreapta rațiune» — principiul de bază al moralei aristotelice. Acest fapt apare cu multă claritate din mai numeroasele trimiteri la morala lui Aristotel, decît la textele Sfintei Scripturi.

În ceea ce privește manualul lui Filaret Scriban, de la Iași, așa-după cum ne indică definiția Moralei, avem, dimpotrivă, de-a face cu o morală duhovnicească, a cărei metodă înclină mai mult spre ascetică, urmărind idealul creștin al nașterii, creșterii și desăvîrșirii credinciosului în har.

Manualul retipărit sub Șaguna la Sibiu, pare că îmbină ambele metode folosite de celelalte două manuale : pe cea rațional-filozofică din traducerea lui Vamva și pe cea duhovnicească din manualul lui Filaret Scriban[4]. Acest fapt se observă cu evidență din cuprinsul părții întîia,

3. Vamva († 1855), renumit teolog grec din secolul XIX, este considerat, împreună cu Farmakides († 1860), ca regeneratorii cei dintîi ai științei și literaturii teologice în Grecia.

4. Deși nu se poate vorbi de o influență a acestor două manuale, asupra celui de la Sibiu, deoarece ele au apărut în urma acestuia cu 35 de ani.

care se împarte în trei capitole : Cap. I. «Despre moral peste tot»; tratează în chip mai abstract-teoretic chestiuni ale moralei generale; Cap. II. «Despre moralul creştinesc deosebi» tratează probleme ale moralei generale, într-un spirit evanghelic. Astfel se accentuează iubirea, ca «legea cea dintîi şi mai mare şi temelia Moralului Creştinesc» (p. 47), prin care se înlătură raţionalismul şi legalismul catolic. Cap. III. «Despre statul morale ale omului» expune învăţătura Bisericii despre căderea în păcatul strămoşesc, despre stricăciunea firii omeneşti în urma căderii, despre îndreptare, pocăinţă şi viaţa cea nouă. Ceea ce este caracteristic pentru morala evanghelică, din acest manual, constă în definirea îndreptării ca «întoarcerea către dragoste», o prefacere «care trebuie să se lucreze în om, ca să fie după chipul lui Dumnezeu, moraliceşte bun» (p. 55). Procesul îndreptării nu poate fi săvîrşit de omul singur, ci «ca să poată împlini şi la săvîrşire a aduce înnoirea aceasta, au venit Iisus în lume..., pentru că înnoirea aceasta trebuie să fie după chipul lui Dumnezeu şi după pilda Lui» (p. 56).

Toate aceste cosideraţii sînt mărturii despre consecvenţa pe calea unei morale evanghelice, fără a neglija complet metoda raţional-filozofică, aşa cum vom vedea din cele ce urmează.

Din cele discutate în legătură cu metoda adoptată de primele trei manuale de Morală ortodoxă apărute în limba romînă, se pot sesiza influenţele externe care au determinat într-o măsură oarecare aceste metode de expunere. Manualul lui Vamva a stat sub influenţa directă a scolasticii şi a moralei aristotelice [5]. În ce priveşte manualul lui Filaret Scriban, se resimt urmele stareţismului şi ale teologiei ruse din secolul XIX; iar în ceea ce priveşte manualul de la Sibiu, se constată o îmbinare a celor două metode de mai sus, cu accentuarea metodei duhovniceşti, prin care se păstrează mai deplin notele autentice ale Tradiţiei ortodoxe. Continuarea acestei vechi Tradiţii ortodoxe ne face să ne gîndim la influenţa Şcolii Teologice ortodoxe de la Carlovitz. E posibil ca acest manual de la Sibiu să fie o traducere sau o prelucrare a unui manual de Morală de la această şcoală. Problema autorului şi a izvorului folosit rămîne deschisă

Împărţirea materialului moral în cele trei manuale este aproape aceeaşi, aşa cum o vom întîlni în manualele de Morală pînă azi, şi anume, în două părţi mari : partea I-a, tratînd despre morala generală, iar partea a II-a expunînd morala specială. Manualul de la Sibiu are şi a III-a parte, în care dezbate mijloacele «cele de obşte» prin care creştinul ajunge la virtute.

În continuare, vom prezenta pe rînd capitolele cu teme morale mai mari şi mai importante, pe care le tratează aceste trei manuale [6], ară-

5. Continuînd această direcţie, Morala lui H. Andruţos, tradusă în limba romînă, Sibiu, 1947, tratează mai mult o morală filozofică creştină, căutînd o apropiere şi o fundamentare raţional-filozofică a problemelor Moralei creştine.

6. Cuprinsul şi împărţirea materialului moral în cele trei manuale de Morală se prezintă în felul următor : Partea I-a din traducerea lui Vamva cuprinde 17 capitole, în care tratează despre : Principiile morale, izvoarele înşelăciunii adevărului moral

tînd apropierile şi deosebirile dintre ele şi reliefînd valoarea ştiinţific-teologică a problemelor morale tratate de fiecare manual.

Izvoarele Moralei Creştine. **Manualul lui Vamva denumeşte pe Dumnezeu ca izvor prim al Moralei şi raţiunea ca al doilea izvor al Moralei.**

(adică purtarea omului «spînzură de la idei adevărate sau mincinoase, de la experienţă, de la creştere, de la învăţătură şi de la exemple»); despre deosebirea dintre virtute şi viciu, despre dreapta raţiune, despre virtute, despre lege şi feluritele ei feluri, despre datorii, despre «neştiinţa învinsă şi neînvinsă» (adică neştiinţa care nu se poate imputa credinciosului şi care se poate imputa), despre schimbarea legilor, despre atribuţia cauzei (adică responsabilitatea morală), despre fapte indiferente, despre răsplătiri, pedepse, despre pedeapsa celor răi şi răsplata celor buni după moarte, despre fericire şi despre conştiinţă.

Partea întîia din Morala lui Filaret Scriban cuprinde nouă capitole, în care tratează despre firea omului nenăscut prin har, feluritele stări morale afară de împărăţia harului, «moralicească neputinţă a omului nerenăscut», trecerea omului în starea firească în starea harului, firea omului renăscut prin har, vîrstele vieţii morale sau duhovniceşti, ispitele şi războiul duhovnicesc al omului renăscut, cercarea sau ispitirea duhovnicească şi despre mijloacele creşterii şi păstrării omului în har.

Partea I-a din manualul de la Sibiu are trei capitole mai mari:

I. «Despre morala peste tot; II. Despre moralul creştinesc deosebi; III. Despre statul morale al omului».

«Despre moral peste tot» cuprinde: Scopul vieţii omeneşti, firea morală a omului, legile morale, datoriile şi coliziunea datoriilor, conştiinţa, virtutea, păcatul, imputarea şi treptele ei.

«Despre moralul creştinesc deosebi» cuprinde: precizarea moralului creştinesc virtutea creştină, împărăţia lui Dumnezeu, vrednicia omului, dragostea, izvoarele moralei creştine şi folosul studiului moral.

Din titlurile temelor tratate se poate intrevedea metoda adoptată de fiecare manual, în lumina căreia se vor dezbate problemele moralului respectiv.

Partea a doua din Manualul de la Bucureşti tratează despre: Datoriile omului către Dumnezeu, perfecţiunile divine, cultul, datoriile omului către sine, despre cea dintîi datorie a omului către sine, despre virtuţile personale (pietatea, îngrijirea corpului, grija de avere, stima, modestia, netulburarea, constanţa, curajul sau bărbăţia şi prudenţa); despre datoriile către ceilalţi oameni, despre «soţietatea umană», despre drepturi, despre datoriile claselor celor mai principale ale societăţii, datoriile către ceilalţi (dreptatea, generozitatea, umanitatea, bunătatea, necorupţiunea, neinteresarea, sinceritatea, credinţa, binefacerea, recunoştinţa, liberalitatea, prietenia, popularitatea, patriotismul şi iubirea de învăţătură); despre vicii, vicii către Dumnezeu (nepietatea), vicii către sine, risipirea, necontinenţa, licenţa, moliciunea, lenevirea, îngîmfarea, neconstanţa, frica, nimicnicia, neprudenţa, şi întristarea; vicii către ceilalţi: ura, invidia, gelozia, înşelăciunea, fanatismul, trădarea, răzbunarea, avariţia, «polilogia», necuviinţa şi disperarea.

Partea a doua din Morala lui Filaret Scriban tratează în opt capitole despre următoarele probleme: legea morală, datoriile creştinului către Dumnezeu, datoriile creştinului către familia sa, către societate, către Biserică, şi ultimul capitol: despre îndemnurile şi mijloacele creştinului spre împlinirea datoriilor lui.

Partea a doua din manualul de la Sibiu se subîmparte în trei «Încheitori»: I. Despre datoriile către Dumnezeu; II. Datoriile către noi; III. Datoriile către deaproapele.

Datoriile către Dumnezeu se cuprind în cinstirea lui Dumnezeu: a) dinăuntru (cap. I), şi b) dinafară (cap. II). Cinstirea lui Dumnezeu dinăuntru se manifestă întîi prin virtuţile «teologiceşti»: credinţa, nădejdea şi dragostea (tratate pe larg), apoi prin: închinăciune, frică fiiască, «cucerirea către tot ce e sfînt», smerirea şi ascultarea, mulţumirea, urmarea lui Iisus Hristos şi evlavia. Cinstirea lui Dumnezeu cea dinafară se cuprinde în: arătarea cinstirii în afară, cinstirea de obşte, mărturisirea credinţei, rîvna pentru cinstea lui Dumnezeu, jurămîntul, serbarea duminicii şi a sărbătorilor.

Datoriile către noi înşine se concentrează în «simţirile drepte către noi» (cap. I: Iubirea de sine, lepădarea de sine), şi în «dreapta purtare dinafară către noi înşine»

Scriban, avînd ca scop al manualului său formarea omului îmbunătățit în cele ale harului, stabilește ca izvor al moralei : Cuvîntul lui Dumnezeu sau Sfînta Scriptură, iar «acele obiecte ale lucrării creștinești care lămurit nu se descriu în Sfînta Scriptură, trebuie a le lua din Așezămintele Sfintei Biserici, care s-au făcut pe temeiul tradițiilor apostolice și a Învățăturilor Sfinților Părinți, s-au întărit prin canoanile Sfintelor Sinoade și s-au sfințit prin statornica întrebuințare a Sfintei Biserici» (p. 2).

Manualul de la Sibiu socotește ca izvoare ale moralei creștine Sfînta Scriptură și «mintea» omului. Deși morala creștină se deosebește de morala filozofică, totuși morala creștină «multe adevăruri împrumută de la moralul filozofesc» (p. 48). Este o considerație foarte prețioasă, care se face ecou al unor vechi tradiții ale teologiei creștine, dovedind un spirit larg și accesibil față de cuceririle minții omenești, față de progresele culturii (ne găsim în epoca determinismului).

Legile și datoriile morale. Toate trei manualele au capitole despre legile morale, împărțindu-le în : legea morală veșnică, legea morală naturală, legile dumnezeiești pozitive (ale Vechiului Testament și ale Noului Testament), legile bisericești și legile politice (civile).

Traducerea Moralei lui Vamva de la București, făcînd trimiterea la Aristotel, precizează că ceea ce caracterizează o lege bună este rațiunea ei morală, fără de care devine «lege tiranică». Lucrarea săvîrșită după o lege moral-bună, trebuie «să consune cu dreapta rațiune» (p. 27). Legea morală naturală, care-și are temeiul în «esistența lui Dumnezeu și în natura rațională a omului», este neschimbată și pretutindeni aceeași la toți oamenii. Din ea izvorăsc datoriile către Dumnezeu, către sine însuși și către aproapele.

Manualul Scriban, consecvent metodei sale pur duhovnicești, aduce temeiuri ale existenței «legii dinlăuntru seau firești» și ale existenței «legii din afară, seau pozitive» numai din Sfînta Scriptură. Cu toate acestea, expunerea este mai concretă și mai explicită decît cea a lui Vamva, care se pierde în considerații abstracte și teoretice, nefăcînd nici o refe-

---

(cap. II : grija pentru fericirea noastră pentru suflet, pentru trup și fericirea trupească, pentru viață, pentru sănătate, pentru «poleirea trupului», «contenirea» (cumpătarea), «lucrarea» (munca), curățiia, întrebuințarea cuviincioasă a veseliilor trupești, «grija pentru bunurile pămînteștî»).

Datoriile către deaproapele se împart în : Cap. I. «Simțirile drepte către alți oameni» («hotărîrea simțirilor drepte către deaproapele și împărțirea lor, ființa iubirii către deaproapele, îndemnurile, însușirile, urmările și treptele iubirii către deaproapele). Cap. II : «Dreapta purtare dinafară către alții peste tot» (grija pentru binele sufletesc, pentru viața, sănătatea, cinstea, numele bun, fericirea vremelnică, iubirea de pace și blîndețile, datoriile către cei morți și către patrie). Cap. III : «Purtarea cuviincioasă dinafară către alții deosebi, sau datoriile însoțirilor» («soțietatea casnică», «soțietatea cetățenească» și «soțietatea bisericească»»).

Partea a treia din manualul de la Sibiu se intitulează : «Învățătura despre mijlocirile spre vîrtute» și se subîmparte în două capitole : Cap. I expune falsele mijloace care se bazează pe disprețuirea trupului : «asprimea către sine însuși afară din măsură, pusnicia și evlavia mincinoasă» Cap. II vorbește despre adevăratele mijloace spre virtute : «rugăciunea, postul, ispitirea sa însuși, slujba lui Dumnezeu de obște, împărtășirea cu Sfînta Cuminecătură, întrebuințarea Sfintei Scripturi și aducerea aminte de moarte».

rire la Scriptură. Iată, spre exemplu, definiția Legii dumnezeiești din cele două manuale: Vamva zice: «Legile dumnezeiești se numesc cîte își au principiu și tăria lor nemijlocită din sancțiunea divină» (p. 30). Scriban o definește mai clar și mai concret: «Legea dumnezeiască este înfățoșarea voei lui Dumnezeu despre ceea ce trebuie omul a face și de ce a se depărta» (p. 89).

Manualul de la Sibiu, mai complet și mai precis, afirmă că «Legile dumnezeiești se cheamă firești sau descoperite, precum sau din minte sau din descoperirea lui Dumnezeu le cunoaștem... Legile descoperite se deschilinesc de cea firească, pentru că Dumnezeu prin trimișii și mai pe urmă prin Însuși Fiul Său ni le-a vestit (p. 8).

Acest manual are în plus, față de celelalte două, lecția despre «colizia datoriilor». Credinciosul pus în fața a două datorii de împlinit, va îndeplini datoria cea mai mare. Criteriul, prin care va stabili pe cea mai mare datorie, va trebui să fie precizat, ținînd seama de «folosul care-l aduce și cu urmările care le are o faptă oarecare. Legea firească și legea dragostei firești va avea întîietate față de celelalte. Aduce exemplu: vindecarea slăbănogului în zi de sabat.

Virtutea și viciul. Lecții aparte, despre virtute și viciu, sau despre feluritele virtuți și vicii, au numai manualele de la București și de la Sibiu, cel de la Iași nu tratează aparte teoretic și general despre virtute și viciu. Se mărginește a aminti despre virtuți, cînd vorbește despre mijloacele ajutătoare creșterii și păstrării vieții harice în om, enumerînd: pocăința, înfrînarea trupului, trezvia, meditarea la adevărurile mîntuitoare, împărtășirea cu Sfintele Taine, urmarea vieții modelurilor duhovnicești și petrecerea cu oamenii virtuoși. Despre vicii, la fel, nu tratează direct, decît amintind despre «feluritele stări morale afară de împărăția harului», între care enumeră: starea neștiinței morale, starea robiei morale, a neîngrijirii morale, a amăgirii de sine, a fățărniciei, a împietririi morale și a deznădejdii. După cum le arată și numele, ele sînt stări din care se fac vădite diferitele vicii morale.

În ceea ce privește celelalte două manuale, ele sînt consecvente metodei generale amintite la început. După traducerea lui Vamva, «virtutea este a regula și a conforma lucrările noastre după dreapta rațiune, și a supune ei dorințele și patimile noastre», iar «vițiul este păcatŭ și abatere de la natura morală și rațională a omului» (p. 20). Urmînd concepției aristotelice, se precizează că învățătura (cunoașterea) și experiența (deprinderea) sînt necesare pentru realizarea virtuții. «Virtutea fără rațiune nu poate consta; și rațiunea fără învățătură și exercițiu nu se formează» (p. 26). Despre diferitele feluri de virtuți și vicii, acest manual tratează în partea specială a moralei sale, împărțindu-le în «viții către Dumnezeu», «viții către sine» și «viții către ceilalți», despre care vom trata în cuprinsul părții speciale a acestei morale.

Manualul de la Sibiu are în partea I-a (generală) concepția despre virtute și viciu în general, iar în partea a III-a și ultima a manualului, mijloacele «de obște» ale virtuții mincinoase și ale virtuții adevărate. Virtutea este definită ca o «îndemînare, o deprindere spre bine» (p. 21).

O adîncire și pătrundere a problemei în spiritul moralei evanghelice constă în aprecierea pe care autorul o face adevăratei virtuți creștine, al cărei criteriu de apreciere constă «nu numai despre partea lucrurilor (a faptelor externe), ci și de a cugetului», pentru ca din ambele părți să fie conforme cu legea morală. Explicînd această concepție, autorul precizează «cum că numai acela se poate zice făcătoriu de virtute, care totdeauna din inimă bună, din cuget pentru lege și pentru Dumnezeu, se străduiește toate ale sale datorii a le împlini» (p. 21). Mergînd mai departe pe linia acestei morale evanghelice», în lumina adevăratei Tradiții ortodoxe, autorul afirmă că «ființa cea adevărată, inima și temeiul virtuții, este *cugetul bun spre Dumnezeu îndreptat, este dragostea cea către Dinsul*» (p. 21).

Acolo unde nu este dragoste creștină, toate «sînt numai un trup fără suflet, iar nu vîrtute; o sfințire din afară, care nu are vrednicie morală» (pag. 24).

Tot astfel expune acest manual concepția despre păcat, care este «o călcare a legii cu voia». El se împarte, ca și virtutea, în păcat «din lăuntru și din afară». Cel «din lăuntru» constă din gînduri și din pofte care încă se socotesc de Evanghelie, păcate (cf. Mt. V, 28). Păcat se socotește și ceea ce am avut posibilitatea de a face bine și nu am făcut (cf. pilda samarineanului milostiv). Sînt păcate ușoare și păcate de moarte. Cele de moarte sînt împotriva temeiului și fundamentului virtuții creștine, care constă în dragoste. Mai mare decît orice păcat este starea de obișnuință și de deprindere în rău, ceea ce noi o numim patimă.

Din cele prezentate asupra virtuții și viciului, se observă că manualul de Morală de la Sibiu este cel mai complet și cel care prezintă în chip mai deplin tradiția de viață creștin-ortodoxă.

Libertatea voii și responsabilitatea morală. Ceea ce dă pecetea morală atît virtuților cît și viciilor, este chipul în care subiectul uman le săvîrșește. Libertatea voii și rațiunea sînt elementele care califică moral o faptă oarecare. Este o remarcă pe care o întîlnim în toate trei manualele. Asupra libertății voii, manualele nu au consacrate expuneri speciale, decît referiri la aceasta. În ce privește responsabilitatea morală, deși termenul nu se întîlnește direct, găsim totuși expuneri asupra acestei teme. Traducerea lui Vamva tratează în cap. XI, din partea generală, sub denumirea de «atribuțiunea cauzei», ceea ce delimitează libertatea voii subiectului care săvîrșește lucrarea și prin această delimitare, micșorează responsabilitatea morală. Asemenea cauze sînt: necesitatea naturală, «știința neînvinsă» (adică neștiința pentru care nu există mijloace spre a o înlătura), «sila» (constrîngerea externă), frica de moarte etc.

Manualul de la Sibiu dezbate aspecte ale libertății voii și responsabilității morale în expunerea despre «imputare» (vină) cu treptele ei. Este un capitol în care se întrevede o influență a teologiei morale catolice, asupra acestui manual, întrucît termenul de «imputare» este consacrat în Moralele catolice. Imputarea constă din «o judecată... care se face despre vrednicia și nevrednicia lucrurilor» (p. 28). Imputarea se face în primul rînd de conștiința fiecăruia, privind și cele interne (gîndite și

simțite), și apoi ea se face de judecata omenească, privind cele externe: cuvinte și fapte. Imputarea deplină va fi la Judecata cea de obște, cînd se vor putea cunoaște și urmările rele sau bune, pe care le-am exercitat prin faptele noastre asupra semenilor.

Pedeapsa și răsplata. Moralele lui Scriban și Vamva au capitole separate despre pedeapsă și răsplată, despre pedepsele și răsplățile de după moarte, teme pe care Morala de la Sibiu nu le tratează separat, ci doar amintind tangențial despre ele. Există, după ambele morale, pedepse și răsplăți naturale și pozitive. Cele naturale sînt date de firea lucrurilor, fie prin mustrarea sau aprobarea cugetului, fie prin bucuria și sănătatea ce o aduce virtutea, fie prin întristarea și ruina sufletească și trupească ce urmează viciului. Pedepsele și răsplățile sînt legate de lege cu scop pedagogic, pentru a ușura împlinirea ei.

În ceea ce privește răsplățile și pedepsele de după moarte, manualul lui Vamva face mai mult teologie fundamentală, argumentînd rațional existența acestora din natura sufletului nemuritor și din dreptatea divină.

Manualul de la București și cel de la Sibiu au și cîteva date asupra fericirii. Fericirea adevărată stă în virtute, deoarece ea este bunul cel mai deplin și perfect, iar nefericirea constă în viciu, în păcat, ca singurul rău cu adevărat al omului. Pentru susținerea acestor precizări, Vamva aduce argumentări din morala aristotelică și stoică, însă nici unul din morala creștină. Așadar, putem spune că manualul de la București, deși bine documentat sub raport teoretic-rațional, deoarece se conduce după cele mai temeinice morale filozofice antice, este prea puțin creștin, depărtîndu-se de viața moral-religioasă a credincioșilor ortodocși.

Conștiința. Toate trei manualele expun această temă morală cam la același nivel teologic. Definiția conștiinței, ca «facultatea sufletească, prin care judecăm moralitatea faptelor noastre», este cea care o întîlnim în toate trei manualele. Fără să dezbată problema originii conștiinței, toate manualele tratează despre diferitele feluri de conștiință. Există conștiința dreaptă, dar există și conștiința mincinoasă (falsă), precum există și conștiință adormită, îndoioasă, probabilă etc.

Manualul de la Sibiu dezbate mai pe larg problema conștiinței aducînd multe exemple din Vechiul și Noul Testament despre fiecare fel de conștiință.

Realizarea binelui. Nici unul din manualele de care ne ocupăm nu are un capitol cu titlul de mai sus. Tema este însă expusă pe scurt în manualul de la Sibiu, și tratată pe motive evanghelice duhovnicești în partea I-a a Moralei lui Filaret Scriban. Am amintit, la metoda acestui manual, că ceea ce urmărește autorul lui, este precizarea idealului vieții duhovnicești: al nașterii, creșterii și desăvîrșirii credinciosului în har. Partea întîia a acestei Morale «propune chipul cum renașterea, aceea după har seau restatornicirea chipului lui Dumnezeu se începe în om, crește și se păstrează; eară în partea a doua se vor arăta însuși lucrările în care acea renaștere se arată» (p. 3).

Filaret Scriban accentuează foarte mult lucrarea harului în renașterea credinciosului la o viață nouă.

Începutul lucrării harului dumnezeiesc se face pentru fiecare creștin în Taina Botezului și în ungerea cu Sfîntul Mir. Efectul harului este dublu: pe de o parte «se curățește toată păcătoasa lui spurcăciune», și pe de altă parte «se și comunică lui îmbelșugarea Darurilor Sfîntului Duh, mintea se luminează cu cunoașterea adevărului, inima se aprinde de dragostea către bine» (p. 39), și voința se întărește spre a lucra «lepădarea de sine și iubirea de Dumnezeu», doue principii din care decurg toate lucrările voei în omul renăscut» (p. 44). Credinciosul, colaborînd cu aceste puteri ale harului, crește de la «vîrsta de pruncie» a vieții duhovnicești pînă la «vîrsta de bărbăție» a vieții sale duhovnicești, ajungînd pînă la unirea cu Dumnezeu, ce nu se poate exprima, ci doar simți, de cei ce o trăiesc, căci unii ca aceștia s-au făcut «părtași dumnezeieștii firi» (II Petru I, 4). Această creștere și urcuș duhovnicesc nu se face fără multe lupte cu ispitele. Cu o deosebită înțelegere duhovnicească expune Filaret Scriban războiul duhovnicesc al omului creștin, «sufletească cercare» și mijloacele ajutătoare creșterii și păstrării vieții harice în om. Toate aceste teme sînt așa de pătrunse de duhul Sfintei Scripturi, încît respiră din ele o atmosferă de adevărată prospețime duhovnicească, în sensul scriitorilor duhovnicești ortodocși.

Pentru creșterea și păstrarea vieții harice, Filaret Scriban tratează cu multă adîncire duhovnicească cîteva din mijloacele individuale ale desăvîrșirii morale: pocăința, înfrînarea trupului, «umblarea înaintea lui Dumnezeu» (cultivarea simțului de prezență a lui Dumnezeu) sufletească trezvie, cetirea și meditarea asupra Cuvîntului lui Dumnezeu, împărtășirea cu sfintele Taine, urmarea modelurilor vieții duhovnicești precum și relația și «comunicația cu sfinții».

La capitolul despre înfrînarea trupului, expune concepția creștină ortodoxă despre post (sufletesc și trupesc), privegherea în rugăciune și osteneală. În comparație cu felul în care autorul Moralei de la Sibiu prezintă aceste mijloace ale desăvîrșirii creștine, Filaret Scriban, care era el însuși monah, le prezintă cu mai mult simț duhovnicesc. Dacă morala lui Filaret Scriban așează «singurătatea» sufletească, dar și pe cea trupească (monahismul sau pustinicia) între mijloacele prin care credinciosul «mai slobod poate a înălța gîndurile sale către Dumnezeu» (p.80), autorul manualului sibian așează pustnicia, alături de asprimea către sine însuși și de evlavia mincinoasă, între falsele mijloace ale virtuții. «Creștinul așadară trebuie să petreacă în lume, trebuie să viețuiască în soțietate». El este dator numai să se ferească de cei răi și stricați sub aspect moral, să poarte «pusnicia în sine», prin înlăturarea răului și prin retragerea în meditație din cînd în cînd (p. 280).

Aceste precizări, cît și cele referitoare la evlavia mincinoasă, care constă din credințe deșarte și formalism religios, dovedesc că autorul Moralei sibiene avea un remarcabil simț critic, prin care atrage luarea aminte asupra multor devieri și greșeli periculoase vieții moral-religioase a credincioșilor ortodocși.

Sînt numeroase expunerile acestui manual de Morală prin care se relevă această legătură cu viața credincioșilor Bisericii noastre, și acest simț critic al autorului, care năzuiește în toate problemele expuse să aducă aportul «minții» la înțelegerea credinței și să curățească viața moral-religioasă a credincioșilor de toate impuritățile străine de adevărata credință.

Astfel se promovează o credință luminată și sînt combătute credințele deșarte: «descîntăturile, vrăjiturile, aruncarea cu bobii, frica de strigoi și altele multe» (p. 81). Tot astfel, zice autorul în altă parte: «Foarte tare greșesc părinții, care sperie pe fiii săi cu diavolul, cu strigoi, cu pricolici, cu zmei și cu balauri și alte asemenea închipuiri deșarte și îngrozitoare și așa umplu capul tinerilor nevinovați cu frică și credință deșartă» (p. 258). E mincinoasă încrederea «superstițioasă» că vrăjitorul poate aduce din depărtări, într-un ceas sau două o persoană chemată, sau că «va descoperi furul, care i-au făcut pagubă» (p. 93). Tot așa e «deșartă frica de diavolul, de strigoi și de năluci, de balauri și de zmei» (p. 95).

Morala specială. Toate trei manualele dezbat în partea Moralei speciale diversele datorii ale omului, împărțindu-le în datorii față de Dumnezeu, față de sine și datorii față de semeni, tratînd la finele acestora despre datoriile credinciosului în familie, în Stat și în Biserică. Orînduirea materialului fiind în mare aceeași, expunerea problemelor diferă doar prin metoda pe care o întrebuințează fiecare autor, prin extinderea care o dă diferitelor datorii și prin argumentele și temeiurile pe care le întrebuințează în susținerea acestor teme morale.

Metodele folosite în partea generală a fiecărui manual se continuă și în părțile speciale. Morala lui Vamva, de la București, este mai rațională, mai rece și abstractă, străină de duhul vieții creștine. Problemele dezbătute sînt cele pe care le folosesc de obicei toate moralele filozofice, în care nu se exclude teonomia. Folosind această metodă filozofic-rațională, se pierde adesea în expuneri apologetice, întrebuințînd argumente raționale pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu sau pentru susținerea spiritualității și nemuririi sufletului (la «Datoriile către sufletul nostru)».

Metoda evanghelic-duhovnicească, pe care manualul lui Scriban o folosește în partea I-a, se continuă și în partea a doua a manualului său. În acest înțeles observăm că în această parte va folosi — după cum singur zice — «obiecte și lucrări care slujesc de semne a credinței cei vii în om sau de neîndoielnice mărturii ale renașterii lui» (p. 4). Pentru atingerea acestui scop folosește foarte multe trimiteri sau citate din Vechiul Testament, cît mai ales din Noul Testament.

Morala specială, în manualul de la Sibiu, este foarte dezvoltat expusă, cuprinzînd părțile a II-a și a III-a manualului, de la pp. 67-294. Temeiurile și argumentările diferitelor datorii ale credinciosului se fac după «minte» și din Sfînta Scriptură. De aceea zice autorul: «Credința noastră nu e orbească, ci după minte. Noi nu credem, mai înainte de a ne convinge... Dacă cred unui om, despre care sînt convins că spune adevărul, cum nu ar fi după minte să cred lui Dumnezeu?» (pp. 77-78).

În continuare, vom trata pe rînd diversele datorii pe care morala specială le pune în cele trei manuale de Teologie morală ortodoxă, arătînd pe scurt apropierile și deosebirile dintre ele.

Datoriile către Dumnezeu. Manualul după traducerea lui Vamva precizează că «datoria cea mai înaltă a omului este să cunoască și să creadă că există un Dumnezeu, ființă supremă, necreată, nemărginită, perfectă, de sine fiitoare, creatorul și conservatorul a toate creaturile» (p. 87). Această datorie, fiecare este obligat a o îndeplini prin rațiune, căci «numai prin puterea rațiunii putem în adevăr să cunoaștem și să ne încredințăm că există o asemenea ființă» (p. 87). Este o precizare exagerată, în care se accentuează prea mult aportul rațiunii la cunoașterea lui Dumnezeu. Or, se știe că în ajutorul rațiunii trebuie luată credința și luminarea harului, prin care puterea rațiunii este orientată spre adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu, atît din făpturile Sale, cît și din Descoperirea Sa în Revelația supranaturală.

În ceea ce privește cultul ce-l datorăm lui Dumnezeu, se precizează că adevăratul cult «trebuie să conducă pe om la virtute», un criteriu important, pe care îl subliniază autorul, precizînd că altfel «ceremoniile și actele noastre către Dumnezeu se zic și sînt superstițiuni» (p. 92).

Cultul intern, care constă în «simțămintele respectării, mirării, amorului și recunoștinței ce sîntem datori să simțim către Dumnezeu», formează «sufletul cultului estern, care constă din ceremoniile esterne».

Cu aceste consderații generale, Morala aceasta apărută la București, termină în patru pagini datoriile față de Dumnezeu, fapt pe care îl observăm și în Morala lui H. Andruțos.

Marea deosebire între metoda de expunere a lui Vamva și a lui Filaret Scriban se observă mai ales din felul cum ambii expun datoriile către Dumnezeu. Dacă pentru manualul lui Vamva, datoria cea mai înaltă față de Dumnezeu constă în a-L cunoaște și a crede în El, pe temeiul argumentării raționale, pentru Filaret Scriban, cea mai de seamă, dar și «izvorul din care trebuie a curge toate lucrările cerute de Dumnezeu de la noi, este *dragostea către Dumnezeu*» (p. 97). Motivul dragostei către Dumnezeu stă, și după Filaret Scriban, în cunoașterea lui Dumnezeu, fiind cu neputință să iubești pe cel ce nu-l cunoști. Această cunoaștere nu este cea «căpătată prin mijlocirea încheierilor mintești (raționale)... ci aceasta este o adevărată privire a minței cei pline de har, seau o vie simțire a inimei cei curate» (p. 97).

În continuare, acest manual de la Iași expune foarte pe larg, dar prea puțin sistematizat și substanțial, diferitele simțăminte care se nasc în sufletul credinciosului din relațiile cu Dumnezeu. Dintre cele trei virtuți teologice, care formează cuprinsul cultului intern, dezbate foarte prescurtat și fără temeiuri raționale dragostea de Dumnezeu și nădejdea, lipsind complet credința.

Din lipsa de sistematizare și precizare a materialului moral, Filaret Scriban tratează «la publica închinare de Dumnezeu» despre locul, timpul și feluritele rînduieli cultice, teme care nu se încadrează deplin în Teologia morală.

Din cele expuse asupra datoriilor față de Dumnezeu de cele două Morale, observăm că cea de la București, deși substanțială și argumentată rațional, în ceea ce expune, este totuși incompletă și prea pe scurt în tratarea datoriilor către Dumnezeu, accentuînd prea mult metoda rațională în cunoașterea și cinstirea lui Dumnezeu. Adesea se pierde fie în Teologie Fundamentală, fie în Dogmatică. Manualul lui Filaret Scriban este foarte mult legat de Scriptură, însă foarte puțin argumentat prin rațiune, din care cauză îi lipsește adesea sistematizarea, fie diluînd prea mult unele probleme secundare, fie omițînd alteori probleme din cele mai importante.

Ținînd o cale de mijloc, între aceste două Morale amintite mai sus, manualul de la Sibiu, și în dezbaterea acestei teme, a datoriilor față de Dumnezeu, se sprijină și pe argumente ale rațiunii, cercetînd făpturile lui Dumnezeu și «graiul Descoperirii dumnezeiești», care ne spune: «Dumnezeu este dragoste» (I Ioan IV, 8). Mergînd pe această linie, autorul manualului sibian tratează pe larg despre cele trei virtuți teologice: credință, nădejde și dragoste, care formează «cinstirea lui Dumnezeu dinlăuntru» (pp. 72-106). Vorbind despre credința oarbă și credința deșartă, despre «eres», despre «pofta a se îndoi» și despre indiferentism, ca piedici în calea însușirii adevăratei credințe, autorul zice: «Credință oarbă are acela care nu știe ce crede..., credință deșartă au aceia care cred prea mult», atribuind unor făpturi «putere peste fire», așa cum sînt descîntăturile, vrăjitoriile, aruncarea cu bobi, frica de strigoi etc.» (p. 81).

Tot astfel, amintind despre «încredințarea afară din măsură», despre prea marea nădejde în sine, despre deznădejde, ca unele ce se împotrivesc adevăratei nădejdi, autorul precizează că toate sînt o «încredințare mincinoasă». O astfel de încredințare mincinoasă are «omul care așteaptă minuni, cînd așteaptă bolnavul însănătoșire, fără de a se strădui și el după dînsa, și de a face cele ce se cuvin să le facă; așijderea cînd așteaptă păcătosul iertarea păcatelor, fără pocăință. Devine îndrăzneala de a se încredința afară din măsură la atîta, cît omul cu voia lucră tocma împotriva lucrului nădăjduit, și totuși îl așteaptă de la Dumnezeu, atuncea au ajuns gradul cel mai mare, și însămnează a ispiti pre Dumnezeu». Din toate aceste considerații, autorul subliniază importanta contribuție a rațiunii la luminarea credinței și a nădejdii (p. 94).

Valoroasă și importantă este și învățătura dată asupra celei de a treia virtuți teologice: *iubirea*. «Îndemnul iubirii acesteia este singur Dumnezeu. Pentru aceea îl iubim pentru sine însuși și toate celelalte numai pentru dînsul, fiindcă este izvorul a toată bunătatea...». Iubirea aceasta, ca și credința și nădejdea, «are început peste fire». «Din iubire își are început și credința și nădejdea și este temeiul amîndurora. Iubirea și dacă înceată credința prin vederea celor crezute, și nădejdea prin dobîndirea celor așteptate, iubirea tot rămîne, și petrece în veci, și neschimbată. «Dragostea, zice Pavel Apostolul, niciodată nu cade, măcar proorociile de vor lipsi, măcar limbile de vor înceta, măcar știința de se va strica. Și acum rămîne credința, nădejdea, dragostea, aceste trei, eară mai mare dintr-aceste este dragostea» (I Corinteni XIII, 8-13 (p. 96).

Roadele iubirii lui Dumnezeu sînt «păzirea poruncilor Lui» și «urmarea lui Dumnezeu și lui Iisus Hristos», care se arată în «iubirea către oameni și vieţuirea cum Iisus Hristos a vieţuit». Dar pentru că «omul nu este tot duh, ci o ființă cu amestecată fire; el stă din trup și suflet», trebuie să aducă lui Dumnezeu și un cult și cinste «din afară» (p. 107).

Cinstirea lui Dumnezeu «din afară» se exprimă îndeosebi prin cinstirea de obște «și împreună», care este «cea prea frumoasă văzută legătură a înfrăţirii noastre în Hristos», și care se face în duminici și sărbători. În aceste zile se recomandă, pe lîngă participarea la sfintele slujbe și «citirea cărţilor» și săvîrșirea faptelor bune, dar combate obiceiul de «a face clăci», în sărbători, ca și sărbătorile bătești sau trecerea timpului cu vorbiri de rău «la crîșmă».

Enumerînd sărbătorile bătești, zice că acestea sînt: «marţea dintre tunuri, vinerile, joile din Paști pînă la Rusalii și știe Dumnezeu cîte și ce feliu. Acestea le-au născut credința deșartă care au adaos și acea greșală: cum că omul sărbătoarea la altul poate lucra fără de păcat, iară nu sieși, ca și cînd nu tot acele mîni ar lucra, ca și cum lucrul acela de dar de l-ar face omul la sine, mai mult s-ar împotrivi cu serbarea și ținerea zilei, decît cînd îl face la străini, și ca și cum prin aceasta s-ar putea scuti să nu fie de față la slujba dumnezeiască. Înșelare e așeadară — precizează foarte clar autorul — cum că la altul și sărbătoarea e slobod a lucra și a face clăci. Au nu tocmai aceia cărora se lucră sărbătoarea batjocoresc pe clăcași cu toată religia lor? Au de le și serbează acele sărbători scornite, cum se serbează, șăzînd în uliți cu mîinile în sîn, vorbind de rău pe cei ce trec pe acolo, sau îmbătîndu-se la crîjmă sau dormind și într-alte chipuri prin care mai vîrtos se necinstește Dumnezeu decît se mărește» (pp. 128-129).

Cu mult simț critic și cu multă luare aminte la realităţile vieţii expune autorul și cinstirea lui Dumnezeu «din afară», în mod individual: jurămîntul și votul. Votul pe viață este statornicit de Biserică numai pentru creștinii maturi. «Cît de ușor negîndirea tinerilor își ia pre sine jug, care vîrsta bărbătească ar dori foarte ca să-l lapede iară. Așa dară vîrsta coaptă se poftește la facerea făgăduinţelor pînă la moarte. Vîrsta aceasta o hotărăște canoanele Bisericii...» (pp. 125-126).

Datorii față de sine însuși. Despre aceste datorii traducerea manualului Vamva are trei capitole: I. «Despre datoriile omului către sine», în care dezbate apărarea spiritualităţii și nemuririi sufletului, teme care nu intră în preocupările moralei. Al doilea capitol tratează: «Despre cea dintîi datorie a omului către sine», precizînd că această datorie constă în aceea că omul «să îngrijească și să lucreze fericirea sa spirituală și fizică» (p. 101). Această fericire spirituală se rezumă la înfrumusețarea sufletului «cu toate virtuţile de care este primitor», iar «fericirea fizică... să procure corpului plăcerile nenocente» (p. 101). Între virtuţile care trebuie să împodobească viaţa omului, autorul enumeră: stima, modestia, netulburarea, constanța, mărinimia, curajul și prudența. Pentru fiecare sînt luate argumente și motivări raționale din unii autori clasici ai antichităţii.

Manualul lui Filaret Scriban este pătruns de mai mult duh creștin și în această datorie morală. Motivînd creștinește această datorie, precizează că fiecare credincios este dator să se iubească pe sine «ca pe un chip al lui Dumnezeu și ca un obiect al dragostei lui Dumnezeu : chiar numai acela și poate să se iubească cu adevărat pre sine însuși. Pentru aceasta, precum toate datoriile omului renăscut, în privire către Dumnezeu, purced din dragostea lui către Dumnezeu : așa și toate datoriile lui în privire către sine însuși pot avea de izvor al lor dragostea lui către sine însuși, pe care însă nu trebuie a o amesteca cu egoismul» (p. 131).

Stabilește apoi datoriile «în privire către suflet», deosebindu-le în «îngrijirea pentru minte», pentru «cuget» și pentru «voie». Tratează despre datoriile «în privire către trup» și către bunurile cele din afară : avere, demnități politice și bisericești și «buna opinie a altora». Consecvent metodei sale duhovnicești, autorul propune că mai întîi creștinul trebue «să se îndeletnicească cu niște evlavioase cugetări, să se învețe ziua și noaptea în legea Domnului» (p. 133). Nu exclude nici «cercetarea naturii văzute și cunoașterea făpturilor ce se află în ea, care spun mărirea Făcătorului». La cîștigarea avuției, principalul este întrebuințarea unor mijloace legiuite, adică «ostenele cinstite și folositoare» (p. 142), iar în exercitarea «dignităților» publice, cu cît acestea sînt mai mari și mai multe, cu atît se măresc și «sfera atribuției cei folositoare societății și prin aceea se strîmtorează îngrijirea pentru propriile foloase» (p. 144). Toate acestea dovedesc o concepție sănătoasă, profund creștină asupra problemelor tratate în această parte a Moralei sale.

Manualul de la Sibiu tratează mai temeinic și mai pe larg și această parte a moralei speciale. Datoriile către noi înșine se concentrează în «simțirile drepte către noi», care se arată în grija pentru fericirea sufletească și trupească, pentru viață, pentru sănătate, pentru cumpătare, pentru muncă, «grija pentru întrebuințarea cuviincioasă a veseliilor trupești», «grija pentru bunurile pămîntești». Iubirea de sine «trebuie să fie iubire bine rînduită și cum se cade întocmită», adică «să aibă virtutea de temei». De aceea ea se deosebește de egoism. Grija de suflet se arată în cunoașterea de sine și în «cultivarea firești lor puteri ale sufletului», a înțelegerii prin îmbogățirea «cu cunoștințe și științe de lipsă și de folos» ; a voinței prin «cuvioasa îndreptare către bine», și «morala îmbunătățire». Grija de trup — care trebuie prețuit — «trebuie să fie după minte», adică între anumite «hotare» (pp. 141-147).

Autorul acestui manual dezbate foarte pe larg aceste datorii față de noi înșine, dar în același timp, substanțial și fără a se pierde în abstractizări rupte de viață, ci legate de realitățile vieții trăite de credincioșii Bisericii Ortodoxe.

Munca este socotită ca fructificarea talantului pentru folosul tuturor, o «slujbă dumnezeiască». Se precizează că sînt unii care greșesc socotind munca ca «o povară». Munca «este o facere de bine pentru lume și pentru noi. Pentru lume, pentru că această fără de lucrare ar fi o pustietate ; pentru noi : pentru că ne procură folosuri sufletești și trupești»

p. 172). Ea înlătură «lenevirea, izvorul a toată fărădelegea» și «e școala virtuții» (p. 173).

Datorii față de semeni. Fiecare manual își păstrează și în această parte ultimă a Moralei speciale, caracteristicile relevate pînă aci. Traducerea manualului lui Vamva discută în această ultimă parte a sa, cu care se și încheie «viițiile către ceilalți». Dezbate următoarele vicii, socotite cu mai grave urmări sociale: ura, invidia, gelozia, înșelăciunea, fanatismul, trădarea, răzbunarea, avariția, «polilogia» (prea multa vorbire), necuviința și disperarea. Deși autorul tinde a le prezenta ca pe unele ce strică relațiile sociale ale oamenilor, spre a se desfășura în chip natural, totuși accentuează mai mult asupra urmărilor rele care le au ele, asupra naturii umane individuale, a celor ce le practică. Ele provoacă neliniștea, tulburarea sufletească și toată nefericirea celor pe care-i stăpînesc. Vorbind despre ura împotriva celui ce ne-a făcut rău, deci sîntem în drept să-l urîm, autorul zice: «Nu trebuie să rămîi în această patimă, cel puțin pentru liniștea sufletului tău», căci «ne facem nemici (dușmani) nouă înșine» (p. 169). Și continuă: «Ce ai zice de omul care ca să se răzbune contra șarpelui care l-a mușcat, pune în sînul său viperă?». Aceași procedeu are pentru fiecare viciu descris, motivînd că toată fericirea constă numai în virtute și toată nefericirea numai în viciu. Întărește aceasta prin exemple luate din istoria antică, din care se observă că «mai toate statele au fost o icoană înfiorătoare a nenorocirei oamenilor vicioși» (p. 193). Drept aceea, încheie cu un imn de slavă închinat virtuții, singura care se temeinicește pe dreapta rațiune și prin care crește și se înnobilează natura rațională a omului, precum și toate relațiile sociale.

Dacă manualul acesta de la București nu are nici un citat scripturistic, în această parte a moralei, decît cîteva trimiteri la epistolele Sfîntului Pavel, manualul lui Filaret Scriban începe cu citatul regulei de aur: «Cîte voiți să vă facă vouă oamenii, faceți și voi lor asemenea» (Matei VII, 12).

În spiritul Evangheliei se afirmă acest manual și cînd așează dragostea lui Dumnezeu ca izvor și ca temei al dragostei față de semeni, așa încît «de va zice cineva că iubește pe Dumnezeu, iar pe fratele său urăște, mincinos este» (Ioan IV, 20). Iubirea semenilor «este deosebitul semn al adevăratului creștin: «întru aceasta vor cunoaște toți, zice Iisus Hristos, că sînteți ucenici ai Mei, de veți avea dragoste între voi» (Ioan XIII, 35). Ea mai este și «legătura desăvîrșirii (Coloseni III, 14), fără de care toate virtuțile și facultățile creștinului nu-s de nimica» (p. 145). Expune pe scurt dar foarte concret și scripturistic, însușirile iubirii către cei de aproape, iubirea de vrăjmași, îngrijirea pentru sufletul, pentru trupul, pentru averea, pentru onoarea și «buna opinie a altora». Este caracteristic faptul că atît manualul acesta, cît și cel de la Sibiu, tratează în această parte și datoriile față de cei morți.

În continuare expune datoriile creștinului în «starea casnică», în «starea cetățană» și în «starea bisericească», iar în capitolul ultim despre mijloacele care trebuie să le întrebuințeze creștinul spre «eczacta» împlinire a datorințelor lui. «Căsătoria este o soțietate alcătuită de două

persoane de deosebit sex», unite prin o nestricată legătură, prin reciproca conglăsuire... pentru împreună convieţuire şi pentru naşterea şi creşterea copiilor» (p. 159). «Soţietatea cetăţeană» se realizează din unirea mai multor familii sub un guvern, pentru obştescul bine, care constă din: a) păzirea rînduielii din afară şi dreptăţii lăuntrice; b) siguranţa atît lăuntrică cît şi din afară; c) necontenita activitate a mădulărilor societăţii». Expune apoi foarte explicit şi concret datoriile soţilor, ale părinţilor şi ale pruncilor, iar în societatea «cetăţană», datoriile şi «drîturile» stăpînirii mai înalte, ale dregătorilor mai de jos şi ale tuturor cetăţenilor.

Cu temeiuri scripturistice la fiecare problemă dezbătută, autorul acestui manual ieşean reuşeşte să expună o morală evanghelică, lipsită de filozofări şi teoretizări raţionale, dar pătrunsă de duhul scriitorilor duhovniceşti, şi în acelaşi timp aproape de viaţa moral-religioasă a credincioşilor ortodocşi.

Expunînd cam aceleaşi probleme morale, la acest capitol al datoriilor faţă de semeni, manualul de la Sibiu se deosebeşte de cel de la Iaşi, prin tratarea acestor teme mai dezvoltat şi cu mai multă pătrundere raţională.

Iată cu cîtă claritate relevă autorul simţul social, prin care este dat omului să nu trăiască numai pentru sine. «Noi nu sîntem numai pentru noi singuri în lume» (p. 190), ci şi pentru aproapele, pentru întreaga omenire, pentru ca «darurile şi puterile noastre, la tot prilejul să le jertfim binelui comun sau de obşte, aceasta să ne nevoim a-l spori şi după măsura putinţei să fim făcători de bine lumii. Îndreptarea aceasta ne-o dă Apostolul cînd scrie: «Nu ale sale fieştecarele, ci ale altora să căutaţi» (Filipeni II, 4) (p. 207). Creştinul nu iubeşte numai «pe cei de o credinţă», ci şi pe «cei de alte Biserici», arătînd astfel «şi cu cuvîntul şi cu fapta, cum că sîntem în legea dragostei» (pp. 214, 273-274). Pentru aceasta «păcat este şi nesuferirea sau netoleranţa şi goana celor de alte Biserici» (p. 84).

Este vrednică de amintit şi ideea egalităţii oamenilor, pe temeiul «vredniciei firii omeneşti însăşi», şi pentru că şi cei de aproape «ca şi noi s-au răscumpărat prin Iisus Hristos, s-au făcut mădulări trupului lui Hristos», pentru care fapt noi sîntem chemaţi «ca între persoane nici o deschilinire să facem, căutînd la stare şi la alte proprietăţi şi însuşiri» (p. 198). «Hristos a stricat deschilinirea care a făcut-o lumea între slugă şi între slobod» (p. 263).

Pentru toate aceste învăţăminte, religia creştină a condamnat aspru oprirea plăţii lucrătorilor, care e socotit «furtişag». Autorul manualului precizează că dintre toate formele de furtişag «mai înainte de toate voi defăima nedreptatea aceea carea celor bogaţi Apostolul Iacov le-o impută: «Iată plata lucrătorilor, cari au secerat ţarinile voastre, care o opriţi voi, strigă şi strigarea lor au venit la urechile Domnului Savaot» (Iacob V, 4) (p. 227). Iată cum grăieşte despre bucuria facerii de bine: «Cu adevărat cea mai dulce a noastră bucurie pe pămînt trebuie să fie vederea oamenilor veseli şi fericiţi, precum şi supărarea noastră trebuie să fie vederea altora în mişălătate, cînd nu avem mod, să le putem ajuta. O, şi cu cît mai mare trebuie să fie bucuria noastră, dacă voirea de bine

ătre aproapele o și facem, și o săvîrșim în adevăr, Iisus aceasta au pu-
ut-o și au și făcut-o, pentru că El nu numai au zis, că-i este milă de
oporul acela, care trei zile îl ascultase, și nu mai avea ce să mănînce,
e i-au și ajutat prin minune, prin care i-au hrănit și i-au săturat» (p. 199).

Despre prietenie zice următoarele: «Prietășugul este un ram al iu-
irii deaproapelui; ca încă o treaptă a ei, care numai între puțini poate
ta. Aceasta nu intră în hotarul poruncii, însă totuși trebuie să aibă toate,
îte are iubirea deaproapelui în grad desăvîrșit. Pentru că e cea mai
trînsă legătură» (p. 199).

Partea ultimă a celor două manuale de Morală, de la Sibiu și de la
ași, sfîrșesc cu îndemnurile și mijloacele pe care ni le indică legea și
ractica înțelepciunii creștine, pentru îndeplinirea datoriilor noastre.

Manualul de la Sibiu își încheie partea a treia și ultimă a mate-
ialului său moral, folosind aceeași metodă și același simț critic rațional,
nsă fără a se depărta de duhul moralei evanghelice. Autorul prezintă
nijloacele cele de obște prin care creștinul ajunge la virtute și la reali-
zarea scopului vieții sale. Capitolul I expune falsele mijloace care se ba-
zează pe disprețuirea trupului: «asprimea către sine însuși afară de
măsură, pusnicia și evlavia mincinoasă». Cei cu asprimea prea mare,
«s-au făcut nu stăpîni și împărățitori peste plecările și poftele trupești;
ci tirani asupra trupurilor sale. Aceasta este asprimea mincinoasă, afară
din măsură și rău înțeleasă despre care nici mintea, nici Evanghelia nu
știe nimic. Trupul omului e orînduit spre înalte sfîrșituri și omul are
datorie, ca să poarte grijă pentru ținerea lui, precum iarăși din Evanghelie
am înțăles. Așea dară toată asprimea către sine, care slăbește trupul și
scurtă viață, e împotriva învățăturii Evangheliei... De aici se țin toate
neomenești năcăjiri și firii împotrivitoarele mortificații și chinuri ale
trupului său prin ajunuri fără socoteală, și prin alte asprimi și oștiri asu-
pra trupului» (p. 278). «Asprimea creștinească împotriva trupului numai
întru aceea stă, ca aplecările și poftele trupești să le ținem în frîu, și
așea să le povățuim, cît nici cum să nu se împotrivească legii lui Dum-
nezeu. Însă la aceasta nu e de lipsă, nici se poftește rău înțeleasa chi-
nuire a trupului său... Așa trebuie să grijim ca nu cumva lipsindu-i ceva,
să nu-l putem întrebuința spre fapte bune, care printr-însul ca prin o
unealtă a lor se lucră» (pp. 279-280).

Despre pustnicie am amintit mai înainte că așezarea acesteia între
falsele mijloace ale virtuții, este lipsită de temei, de vreme ce nici mo-
nahul nu e izolat cu sufletul de societate. Prin rugăciunea și munca sa,
el aduce foloase și semenilor săi.

Despre evlavia mincinoasă am vorbit atunci cînd am arătat expunerile
acestui manual asupra credinței deșarte și fără temei scripturistic și
rațional.

Capitolul II tratează despre adevăratele mijloace spre virtute: «ru-
găciunea, postul, ispitirea sa însăși, slujba lui Dumnezeu de obște, îm-

părtășirea cu Sfînta Cuminecătură, întrebuințarea Sfintei Scripturi și aducerea aminte de moarte». Toate aceste învățăminte morale sînt cele întîlnite de obicei în toate manualele de morală și de îndrumare creștinească, așa încît asupra lor nu mai zăbovim.

Concluzii. Am făcut în prezenta lucrare un studiu comparativ al primelor trei manuale de Morală ortodoxă apărute în limba romînă, din care rezultă următoarele:

Manualele au apărut în secolul XIX, în cele trei centre ale culturii românești, acolo unde în acest veac se înfiripaseră și primele școli teologice: București, Iași și Sibiu.

Manualul de la București este o traducere din limba greacă a Moralei lui Neofit Vamva, datînd din anul 1855. Este o simplă traducere fără nici o aplicare a problemelor morale la viața moral-religioasă a credincioșilor Bisericii Ortodoxe. Acest manual este foarte abstract și arid, folosind o metodă rațional-filozofică, observîndu-se în ea notele caracteristice ale moralei lui Aristotel, la care autorul și face trimiteri și citate, mai mult chiar decît la textele Sfintei Scripturi.

Manualul lui Filaret Scriban, apărut la Iași în 1855, este original, tratînd materialul moral într-o formă concretă și explicită. Folosind o metodă ascetic-duhovnicească, acest manual expune o morală evanghelică, din care respiră o mireasmă a scriitorilor duhovnicești, întrezărindu-se pare-că, urmele stariților rusesc din secolele XVIII-XIX. Lipsește din el motivările și argumentările raționale, precum și o actualizare a acestor teme la viața concretă a credincioșilor ortodocși.

Manualul de la Sibiu a apărut cu 35 de ani mai devreme decît celelalte două, în 1820, cu binecuvîntarea episcopului Vasile Moga, reeditat la 1855 de mitropolitul Andrei Șaguna, cu puține modificări de conținut față de prima ediție, mai mult de limbă. Nu se cunoaște autorul, nici originalul după care s-a inspirat, deși se poate presupune că acest original poate să fi fost, probabil, un manual al Școlii Teologice de la Carlovitz, care luase o frumoasă dezvoltare sub mitropolitul Rajacici. Această presupunere poate fi întemeiată pe notele caracteristice ale moralei ortodoxe, care se observă în acest manual, străine de scolasticismul moralelor catolice, dar și de curentele filozofice ale moralei protestante.

Acest manual de Teologie Morală este superior celor două amintite, atît prin stilul și limba folosită, cît mai ales prin metoda de tratare a materialului, prin dezvoltarea care o dă temelor expuse și prin legătura lui cu viața moral-religioasă a credincioșilor Bisericii Ortodoxe. Metoda acestui manual pare a îmbina metodele folosite de celelalte două manuale, predominînd cea moral-evanghelică. Nu este exclusă nici rațiunea, ci aportul ei se vede peste tot, autorul dovedindu-se un teolog cu simț critic-științific dezvoltat, luminînd realitățile credinței prin mijlocirea «minții» și a «moralului filozoficesc». Superioritatea acestui manual reiese mai ales din legătura pe care o ține în expunerea învățăturilor morale cu

viața concretă a credincioșilor ortodocși din acea vreme, nemărginindu-se a copia tipare vechi ale altor Morale, ci actualizînd în chip creator învățămintele morale la realitățile pe care epoca respectivă le ridica.

Cele trei manuale de Teologie Morală sînt la un nivel teologic destul de ridicat pentru secolul XIX, cînd de-abia se înfiripaseră primele școli de teologie în Biserica Ortodoxă Română.

Față de manualele de Teologie Morală din zilele noastre, cele trei Morale prezintă unele lipsuri, explicabile datorită progresului teologic, în fața căruia s-au ridicat noi probleme în decursul timpurilor și noi date ale psihologiei, ale sociologiei, ale filozofiei și în genere, un nou material bibliografic datorită disciplinelor auxiliare Teologiei Morale.

Astfel, primelor trei manuale de Teologie Morală ortodoxă în limba română le lipsesc capitolele despre binele și răul moral, despre ordinea morală, despre persoana morală (individ, individualitate, persoană, caracter, personalitate morală), despre raportul dintre persoană și comunitate ; iar din partea moralei speciale, învățătura moral-creștină despre pace și război, despre tehnică, despre rolul social al Bisericii, despre desăvîrșirea creștină ș.a.m.d.

CATALOGUL MANUSCRISELOR DIN BIBLIOTECA PATRIARHIEI ROMÎNE [1]

57

Miscelaneu

Sec. XIX; hîrtie; 64 foi; 23×17; scriere cursivă cu cerneală neagră; 21-25 rînduri pe pagină; două condeie; legătură veche în piele și hîrtie. Numere vechi de bibliotecă: pe cotor, 87; în Biblioteca Internatului Teologic a avut numărul 2275.

f. 1-1v. Albe.

I. f. 2-46v. A celui întru sfinți părintelui nostru *Dimitrie arhiepiscopului Rostovului,* Întrebări și răspunsuri scurte pentru credință și pentru cealelalte care sînt de nevoe a fiește care creștin.

Inc. Intrebare: Ce iaste simbolul? Răspuns: Simbolul iaste mărturisirea credinței cei sfinte.

Sf. Care vor să fie și a sta înnaintea Fiiului omenesc. Amin.

f. 47-47v. Albe.

II. f. 48-63v. A celui întru sfinți părintele nostru *Atănasie* Arhiepiscopul Alexandr<i>ei, Alte oarecare întrebări.

Inc. Intrebarea 1. Ce iaste Dumnezeu? Răspuns: Dumnezeu este ființă de gînd [2].

f. 64-64v. Albe.

58

SF. IOAN GURĂ DE AUR, Dumnezeeasca Liturghie

Sec. XIX; hîrtie; 66 foi+1a început 3 foi, hîrtie de Vorsatz; 20,5×14; scriere cursivă, cu cerneală naegră; inițialele și indicațiile tipiconale cu cerneală roșie; 19 rînduri pe pagină; un singur condei; corecturi de la prima mînă; legătură veche în

1. Continuare din numărul 1-2, anul XIV (1962).
2. Lipsește sfîrșitul manuscrisului. S-au păstrat numai primele 20 de întrebări.

le; manuscrisul a fost legat cu o tipăritură, un liturghier grec[3]. A aparţinut Mînăstirii Căldăruşani. Numere vechi de bibliotecă: pe cotor «Manus. 25»; în Biblioteca Internatului Teologic a avut numărul 2293.

3 foi albe, hîrtie de Vorsatz.

I. f. 1. Dumnezeiasca Liturghie a celui dintru sfinţi Părintelui nostru Ioan Zlatoust. Scoasă după grecie.

f. 2v-4v. Albe[4].

1. f. 5-11v. <Rînduiala Vecerniei>.

2. f. 12-15v. <Litia>.

3. f. 15v-26v. Rînduiala Utrenii.

f. 27. Dumnezăiasca Liturghie a celui dintru sfinţi Părintelui nostru Ioan Zlatoust. Scoasă dupre grecie.

4. f. 27-27v. Molitfa punerii înnainte.

5. f. 27v-28. <Rînduiala pregătirii sfinţiţilor slujitori pentru începutul Dumnezeeştii Liturghii>[5].

6. f. 28-58. <Rînduiala Dumnezeeştii Liturghii>.

f. 58. Sfîrşitul Dumnezăeştii Liturghii a sfîntului Ioan Zlatoust.

7. f. 58v. <Troparul şi condacul sfîntului Ioan Gură de Aur>.

8. f. 58v-59v. Molitva colivei.

9. f. 59v-62. O<t>pusturile praznicelor înpărăteşti ce să zic la vecernie, la utrenie, la liturghie.

10. f. 62-63. Vozglaşeniile în dumineca cia luminată a Paştilor după fieşte care peaznă la canon.

f. 63v-66v. Albe.

Urmează apoi Liturghierul grecesc tipărit la Veneţia în 1814.

Insemnări posterioare:

f. 1, îndată după titlu: *A sfintei Mănăstire.*

59

Despre surparea sfintei cetăţi a Ierusalimului

Sec. XIX; 71 foi; 21×18; scriere cursivă cu cerneală neagră; titlurile şi iniţialele cu cerneală roşie; 24 rînduri pe pagină; un singur condei; corecturi de la prima mînă; legătură veche în piele. A aparţinut Mînăstirii Căldăruşani. Numere vechi de bibliotecă: pe cotor, 110; în Biblioteca Internatului Teologic a avut numărul 2273.

f. 1-1v. Albe.

I. f. 2-43. Istoria pentru surparea sfintei cetăţi a Ierusalimului, după pror<o>ciia Domnului Hristos, care s-au făcut după întruparea Sa la

3. Αἱ θεῖαι λειτουργίαι τῶν ἐν ἁγίοις πατέρων ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου καὶ Βασιλείου τοῦ Μεγάλου σὺν τῇ τῶν Προηγιασμένων Γρηγορίου τοῦ Διαλόγου. Ἔκδοσις δευτέρα, Veneţia, 1814.

4. Manuscrisului îi lipseşte începutul. La legat s-au pus aceste 4 foi, pentru a se completa lipsurile; dar lipsurile n-au mai fost scrise şi au rămas foile albe.

5. Am adoptat titlul din *Liturghierul Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian*, Bucureşti, 1956, p. 106-108.

șaptezeci și doi de ani, adunată pe scurt din cartea a șasea a istoricului *Iosif Flavie*... pentru războiul...

Inc. Vespasiian deacă numai decît luo cinstea chesariceștii vrednicii și să întări poruncitoriu a toată lumea.

Sf. Că ei nici acum nu voesc a numi pre chesariul Domn, zicînd: că unul iaste Domnul Dumnezeul tuturor.

II. f. 43v-68. Viața și proorociile sfîntului proroc Ieremiei, cîte s-au prorocit pentru prada și sfărămarea cetății Ierusalimului de Navohodonosor împăratul Vavilonului.

Inc. Sfîntul proroc Ieremia au fost din Anatot, cetatea preoților, în partea lui Veniiamin.

Sf. Precum au ajutat sfîntul Ieremia lui Iuda Macaveului asupra protivnicilor. Ale căruia sfinte rugăciuni... Amin.

f. 68v-71v. Albe.

Însemnări posterioare:

f. 2, pe marginea de jos a foii: *De opște a sf<intei> mon<astiri> Căld<ărușani>.*

Pe foaia de Vorsatz de la sfîrșit, următoarea însemnare: *Plecăciune Domnului Costache... Leat <1>850 Ianuore 9 zile au răposat părintele stareț Meletie arhimand<ritul> Căldărușani și s-au înființat în loc părintele Ie<f>timi. Iară răpo<s>atu Meletie au fost stareț noo aici. Și Dumnezeu să-l pomenească întru împărăția cerească și pre noi să ne miluiască și cele de folos să ne dăruiască.*

60

Cuvinte în cinstea sfîntului marelui mucenic Dimitrie

Sec. XIX (1809); hîrtie; 95 foi[6]; 23×17; scriere cursivă, cu cerneală neagră; titlurile și inițialele cu cerneală roșie; un frontispiciu din peniță, cu cerneală roșie și neagră pe f. 1; 21 rînduri pe pagină; un singur condei; al lui *Natanail*; corecturi făcute de prima mînă; legătură veche în piele. A aparținut Mînăstirii Căldărușani. Numere vechi de bibliotecă: pe cotor, «Manus 16»; în Biblioteca Internatului Teologic a a avut numărul 2296.

1. f. 1-15. În luna lui Octomvrie în 26 de zile, pătimirea sfîntului slăvitului marelui mucenic al lui Hristos Dimitrie. De la Simeon Metafrast și de la alții, adunată de sfîntul *Dimitrie Mitropolitul Rostovului*

---

6. Ca hîrtie de Vorsatz s-au folosit foi din alte manuscrise. Astfel, la început, pe cele două foi ale hîrtiei de Vorsatz (pe foaia lipită de tartaș și pe prima pagină a foii a doua) avem începutul următoarei lucrări: *«Cuvînt înnainte pentru înșălăciunea cea o<a>rbă... de la satana, adecă acoperită cu vicleșugul satanei, iară lumina aciasta o descopere și o dă la gol și adevărul vine la iveală prin descoperirea luminii aceștiia; care iaste făcută și alcătuită din sfintele Scripturi, de oare care bărbat credincios, Pentru tutun și tabac.* Inc. *Zis-au Domnul nostru Iisus Hristos precum scrie la Matei Evanghelistul, cap. 18, stih 7: Vai lumii de sminteale<le> ei».* — La sfîrșit, pe cele două foi ale hîrtiei de Vorsatz, avem fragmente din slujba de la înmormîntare (pe foaia lipită de tartaș) și rînduieli tipiconale pentru pomenirea morților (pe prima și a doua pagină a foii celeilalte).

Кни́га жи́тїй сты́хъ на дванáдесѧтъ м҃цей, ѣ́же ѣ́сть Сентéмврїй, Октѡ́врїй, Ноемврїй, Moscova, 1762, f. 235-238v.

2. f. 15-38v. Cuvînt la minunile izvorîtoriului de mir marelui mucenic Dimitrie (alcătuită) de Ioan Hartofilax Stavrichie Tessallonicheanul. Din care ceale mai din nainte s-au scris de cel dintre monaşi *Damaschin Ipodiiaconul şi Studitul,* iar cealelalte (adecă care nu le-au scris) sînt acestea.

Inc. Într-acea vreme s-au pornit avarii cu oaste de o sută de mii şi jăfuind locuri multe.

Sf. Îi izbăvea de primejdii, întru slava şi lauda lui Hristos, adevăratului nostru Dumnezeu, Căruia... Amin.

3. f. 39-49. Al prea înţeleptului *Ioan de la Lindu,* arhiepiscopul *Mirelor,* Cuvînt de laudă la slăvitul marele mucenic Dimitrie.

Inc. Nu străluceşte atîta ceriul înpodobit fiind cu luminoasele steale.

Sf. Pentru ca şi Dumnezeu să să proslăvească şi sfîntul să se veselească şi noi să ne mîntuim şi să dobîndim... Amin.

4. f. 49v-66. A lui *Macarie Hristiianupol,* Laudă la sfîntul marele mucenic al lui Hristos Dimitrie.

Inc. Ceriurile povestesc slava lui Dumnezeu.. Proimion. Străluceaşte ceriul cu luminătoriul cel mare.

Sf. Pleacă-ţi genuchele şi apucă-te de genuchele Fiului lui Dumnezeu, Căruia... Amin.

5. f. 66-88. Al celui întru sfinţi părintelui nostru *Dimitrie Mitropolitului Rostovului,* Cuvînt la pomenirea sfîntului marelui mucenic Dimitrie.

Inc. Eu ranele Domnului Iisus pre trupul mieu le portu.

Sf. Şi pre iubitul nostru Domnu a-l vedea ne învredniceşte, prin rugăciunile tale, întru a lui împărăţie, Amin.

6. f. 88-95v. Lăsate oareşcare din cuvîntul cel de la sfîntul marele mucenic Dimitrie Octovr<ie> 26.

Inc. Altele sînt patimile ceale trupeşti şi altele ceale sufleteşti.

Sf. Carii pre ranele Domnului Iisus pre trupul lor le poartă.

Însemnări de la prima mînă:

f. 95v, la sfîrşitul manuscrisului: *1809, f<e>vr<uarie> 7. Natanail.*

Însemnări posterioare:

f. 1, pe marginea de jos a foii: *De opşte a sf<intei> Mîn<ăstiri> Căld<ăruşani>.*

Ὦ ἅγιε Δημήτριε, παρακάλεσαι τὸν Θεὸν διὰ ἐμένα τὸν ἁμαρτωλόν.

61

Miscelaneu

Sec. XVIII şi XIX; hîrtie; 58 foi[7]; 21×15; scriere cursivă, cu cerneală neagră; titlurile şi iniţialele cu cerneală roşie; mai multe condeie; corecturi făcute de prima mînă şi de mîini posterioare; legătură mîncată de carii, în hîrtie, cu piele la

7. Sînt legate la un loc două corpuri: primul corp, foile 1-40v; al doilea corp, foile 41-58v. Primul corp a fost scris înainte de 1799, al doilea corp în 1813.

cotor şi colţuri. A aparţinut Mănăstirii Căldăruşani. Numere vechi de bibliotecă: în Biblioteca Internatului Teologic a avut numărul 2292.

I. 1. f. 1-32v. În luna lui Octomvrie în 21 de zile, viiaţa prea cuviosului părintelui nostru Ilarion cel Mare, scrisă de sfîntul Ieronim = **Кнїги жїтїй сты́хъ на двана́десѧтъ мцей, ѥ́же ѥ́сть Сентéмврїй, Октѡ́врїй, Ноемврїй**, Moscova, 1762, f. 212v-220.

2. f. 33-39v. În luna Iunie în 6 zile, pomenirea prea cuviosului părintelui nostru Ilarion cel Nou, igumenul lăcaşului Dalmaţilor şi Măr-

turisitoriul = **Кни́га жїтїй сты́хъ на трѝ мца четвёртыѧ, ѥ́же ѥ́сть Ію́нїй, Ію́лїй и̑ А҃вгꙋстъ**, Moscova, 1762, f. 39v-40v.

3. f. 39v-40. Troparіul <şi> condacul <prea cuviosului Ilarion cel Nou>.

4. f. 40-40v. Troparіul <şi> condacul sfîntului sfinţitului Mucenic Antipei episcopul Pergamului.

II. f. 41-58v. A celui întru sfinţi părintelui nostru Simeon Noul Bogoslov, 1: Pentru ceale trei chipuri ale luirii aminte şi ale rugăciunii. 2: Pentru întîiul chip. 3: Pentru al doilea. 4: Pentru al treilea. Cuvîntul 102 = Editat de Irénée Hausherr cu o traducere în limba franceză, în *Orientalia Christiana*, vol. IX, 2, Num. 36, Roma, 1927.

Însemnări de la prima mînă:

f. 58: *1813, Avgust 23.*

Însemnări posterioare:

f. 1, pe marginea de jos a foii: *De obşte a sf<intei> M<ănăstiri> Căld<ăruşani>.*

f. 32, pe marginea de jos a foii: *Anul 1799, Martie 14, Lazar von Siebenbürgen* [8].

62

Miscelaneu

Sec. XIX (1823; 1825); hîrtie; 82 foi+1 foaie hîrtie de Vorsatz la început[9]; 21×17; scriere cursivă, cu cerneală neagră; titlurile, colontitlurile şi iniţialele, cu cerneală roşie; pe f. 1 şi 19, frontispicii din peniţă, cu cerneală neagră; pe f. 4, o floare finală din peniţă, în două culori, negru şi roş; 20 rînduri pe pagină; manuscrisul e scris de *Acachie Ieromonahul*; corecturi de la prima mînă; legătură veche în piele[10]. A aparţinut Mînăstirii Căldăruşani. Numere vechi de bibliotecă: pe cotor, «Manus 165»; în Biblioteca Internatului Teologic a avut numărul 2294.

I. f. 1-4. Viiaţa şi muceniia ce i s-au întîmplat sfîntului mucenic Anastasie de la tatăl lui, chir Daniil în cetatea Telvinul.

8. Cu litere chirilice: *Anul 1799, Martie 14,* şi cu litere gotice: *Lazar von Siebenbürgen.*

9. Manuscrisul este alcătuit din două corpuri. Amîndouă scrise de Acachie Ieromohanul. Primul corp (f. 1-18) a fost scris între 4 şi 24 noiembrie 1825; al doilea corp (f. 19-82) între 28 august şi 28 septembrie 1823.

10. Împreună cu manuscrisul a fost legată şi o carte tipărită: *Doao cuvinte ale*

Inc. Patrida mucenicului Anastasie şi a lui Daniil iaste Telvinul.
Sf. Şi au mers la Ţarigrad bine sporind întru Domnul.

II. f. 4-16. Vedeniia lui chir Daniil. La anul 1763 s-au întîmplat vederea aciasta în Ţarigrad.

Inc. Eu cel prea mic între monahi Daniil petreceam în Chirchira [11].
Sf. Şi cetiia atunci Psaltirea.

III. f. 16. Rugăciune către Prea Sfînta Născătoare de Dumnezeu = *Ceaslov*, Bucureşti, 1945, p. 10.

f. 16v. Albă.

IV. f. 17-17v. Rugăciune a sfîntului *Simeon Noul Bogoslov*, din cuvîntul al 8.

Inc. Stăpîne, Doamne Iisus Hristoase... ştiu că am păcătuit înaintea Ta înfricoşatului.
Sf. Eu cel de acum înnainte robul Tău, Bunule.

V. f. 18. Rugăciune a sfîntului Ioan Gură de Aur.

Inc. Slavă Ţie, Dumnezeul nostru, slavă Ţie... Carele deapururea treci cu vederea păcatele.
Sf. Slavă Ţie, Doamne Dumnezeul nostru, pentru toate, Amin.

f. 18v. Albă.

VI. 1. f. 19-20. A prea cuviosului părintelui nostru *Efrem Sirul*, către Prea Sfînta Născătoarea de Dumnezeu, Rugăciune 1 = S. P. N. Ephraem Syri Opera omnia quae exstant graece, syriace, latine in sex tomos distributa... Opera et studio Josephi Assemani, Tomus tertius, graece et latine, Romae, 1746, p. 524.

2. f. 20-23. *Acelaşi*, Către Născătoarea de Dumnezeu, Rugăciune 2 = *Op. cit.*, p. 524-526.

3. f. 23-26. *Acelaşi*, Către Născătoarea de Dumnezeu, Rugăciunea 3 = *Op. cit.*, p. 526-528.

4. f. 26-33v. *Acelaşi*, Către Născătoarea de Dumnezeu, Rugăciunea 4 = *Op. cit.*, p. 528-532.

5. f. 33v-40. *Acelaşi*, Către Prea Sfînta Născătoarea de Dumnezeu, Rugăciunea 5 = *Op. cit.*, p. 532-536.

6. f. 40-45v. *Acelaşi*, Către Născătoarea de Dumnezeu, Rugăciunea 6 = *Op. cit.*, p. 536-539.

7. f. 45v-52. *Acelaşi* Către Prea Sfînta Născătoarea de Dumnezeu, Rugăciunea 7 = *Op. cit.*, p. 539-543.

8. f. 52-55v. *Acelaşi*, Către Prea Sfînta Născătoarea de Dumnezeu, Rugăciunea 8 = *Op. cit.*, p. 543-545.

9. f. 55v-59v. *Acelaşi*, Către Prea Sfînta Născătoarea de Dumnezeu, Rugăciunea 9 = *Op. cit.*, p. 545-548.

10. f. 60-64. *Acelaşi*, Către Prea Sfînta Născătoarea de Dumnezeu, Rugăciunea 10, Mărturisitoare = *Op. cit.*, p. 548-550.

---

sfîntului Casiian Rîmleanul pline de tot fealul de folos duhovnicesc, Bucureşti, 1825.

11. Pe margine: *adecă Corfus*.

11. f. 64-66v. *Același,* Cătră Prea Sfînta Născătoarea de Dumnezeu, Rugăciunea 11 = *Op. cit.*, p. 551-552.

VII. f. 67-72. Rugăciune de obște cătră Domnul și cătră toți sfinții.

Inc. Doamne Domnul mieu, prea dulcele mieu Iisuse Hristoase, Dumnezeul îndurărilor, adîncul milii.

Sf. Intru carea mă așază împreună cu toți sfinții cei ce din veac... Amin.

f. 72v. Albă.

VIII. f. 73-74. Istorie pentru hotărîrea carea au dat Pilat domnul udeii boiariu al lui Tiberie chesariul asupra Mîntuitoriului Hristos, adecă a să se omoare pre cruce. Care hotărîre cu ceale întru dînsa scrise s-au flat în anii aceștea, la 1580.

Inc. Patrierș'nd în Țarigrad Ieremiia, s-au adus hotărîrea cea dată de Pilat.

Sf. Și să iasă pe poarta Gabarola, care acum să chiamă Antoniiana.

f. 74v. Albă.

IX. f. 75-79v. Pomealnic pre carele cu datorie iaste călugărului și ireanului în toate zilele după săvîrșirea pravilii ceii din chilie, cu oată umilința și cu osîrdie a-l ceti.

Inc. Adu-ți aminte, Doamne Iisuse Hristoase, Dumnezeul nostru de milele și de îndurările Tale ceale din veac.

Sf. Și le fă lor veacinica pomenire. Aciasta de trei ori să o zici.

f. 80-81. Albe.

f. 81v-82v. Insemnări.

Însemnări de la prima mînă :

f. 1, în frontispiciu : *1825, noemvrie 4.*

f. 1, în litera inițială P : *Acachie Ieromonah.*

f. 4, deasupra florii finale : *noem<vrie> 8.*

f. 16, pe marginea de jos a foii : *noemvrie 24.*

f. 19, în frontispiciu : *1823, av<gust> 28.*

f. 79v, la sfîrșitul manuscrisului : *1823, septe<m>vr<ie> 28. Acaie Ieromonah, în sf<înta> Mănăstire Căld<ărușani>.*

Însemnări posterioare [12] :

Pe foaia albă lipită de tartașul din față :

1831, am zăcut de lingoare, Sept<emvrie> 2.

1831, Iul<ie> 22, Mier<curi> dimin<eața> la unsprezeace fără un ert, s-au cutremurat pămîntul.

1832, Ianuarie 28, joi sara s-au înnecat părintele Dositei.

1832, Iunie, s-au învălit chiliia aciasta.

1834, aprilie 24, Marți seara, la trei ciasuri din noapte s-au cutrerat pămîntul.

1835, apri<lie> 9, marți seara, la un ceas și jum<ătate> din noapte au cutremurat pămîntul.

1847, Iulie 28, au răposat părintele Protasie.

1849, Ianuarie 15, au răposat păr<intele> Varlaam.

12. Unele din însemnările posterioare par a fi scrise de Acachie Ieromonahul.

1850, Ianuar<ie> 9, au răposat păr<intele> stareț Meletie.
1852, aprilie 4, au răposat păr<intele> arhim<andrit> Grigorie.
1852, au răposat părint<ele> Evsevie Monah, iulie 4.

Pe pagina I Ia foii de Vorsatz de la început:

Anul de la Hristos 1453, s-au luat Țarigrad<ul>, care pînă la anul 826 sînt 373.

1826, Mai 2, au răposat părintele Dionisie, dumineca Mironosițelor eara la 12 ceasuri.

1825, dechemvrie 23, au răposat maica Nichifora.

1841, fev<ruarie> 18, au răposat păr<intele> Nazarie eclisiarh.

1841, Martie 6, au răposat păr<intele> stareț Daniil la 5 ciasuri in zi, joi.

Cel ce zice și nu face, să aseamănă dupre cuviosul Pafnutie cu pîinea ea ne sărată, carea iaste fără de gust și rea la stomah, dupre cum zice ov, cap. 6, stih 6: Au să va mînca pîinea fără de sare? sau iaste gust ı graiuri deșarte. Iar sf<întul> Nil zice, să cade a zice ceale bune și el ce nu lucrează ceale bune ca să se apuce de ceale bune de cuvinte ușinîndu-să.

1827, oct<omvrie> 2, duminecă seara, la doaă ciasuri și jum<ătate> din noapte s-au cutremurat pămîntul.

1829, octom<vrie> 5, sîmbătă dimineața, la un cias din zi, s-au cutremurat pămîntul.

Pe pagina a doua a foii întîia a hîrtiei de Vorsatz:

Sfîntul Vasilie, cap. 21: Că nimic nu iaste mai lesne decît a să măgi cineva pre sineș.

1834, Iun<ie> 20, Miercuri am priimit ciasornicul de masă.

1837, Ian<uarie> 28 joi la cinci ciasuri din zi, au răposat părin<le> stareț Dositei.

1841, april<ie> 14, păr<intele> Nar... s-au năst prin sf<întul> o<tez>.

Însemnări pe f. 81v:

Însemnare pentru cărțile ce le-am dat spre păstrare la popa Dumitru: Sf<întul> Efrem, Sf<întul> Ioan Scărar, Sf<întul> Ioan Damaschin, Minun<ile> Maicii Domnului, Sf<întul> Maxim, Ușa pocăinții, Biblie, Sept<emvrie>, Oct<ovrie>, Noem<vrie>, Sf<întul> Teofilact, Antologhion, Psaltire, Tîlc Apost<olului>.

Sf<întul> Vasilie cel Mare:

Că îngreoeroare sînt mustrările la cei ce pătimesc cu sufletul de năhnire și înpreună cu anevoe de priimit și fără de puteare spre mîngîiare la cei necăjiți sînt cuvintele celor ce nu au nici o simțire de dureare. — Nu fii greu întru mustrări, nici de grab, nici cu patimă mustrînd, că acest lucru iaste dîrz și semeț, nici pentru mici osîndind, ca cum tu ai fi desăvîrșit drept.

Însemnări pe f. 82:

Sirah, cap. 27, stih 21:

Că rana să poate lega și pentru vrajbă iaste pace, iar cel ce au descoperit tainile s-au desnădăjduit.

1828, Iunie 13, Mierc<uri> la 9 ciasur<i> s-au făcut furtună înfricoşată.

1829, noem<vrie> 14, joi dimineaţa la 12 ciasuri s-au cutremurat pămîntul f<o>arte tare.

1845, Iun<ie> 16 sîmbătă au răposat părintele Chiril.

1846, fev<ruarie> 16, sîmbătă, la doaă ceasuri din zi s-au cutremurat pămîntul.

1846, Iunie 25, au răposat părintele Isac.

1847, Iulie 28, au răposat părintele Protasie.

Însemnări pe f. 82v :

Sf<întul> Grigorie Bogoslov :

Că cel ce iaste slobod de răotate, şi a pricłape răotatea łaste mai zăbavnic.

Sf<întul> Ioan Gură de Aur :

Să ne păzim gura noastră, uşă şi zăvor să punem deasupra, ca nimic din ceale ce nu plac lui Dumnezeu să nu grăim.

1838, Ian<uarie> 11, Marţi seara, la patru ciasuri din noapte, s-au făcut mare cutremur.

Sf<întul> Ioan Gură de Aur : Că nimic nu iaste mai cu primejdie decît cel ce are măcar numai un vrăjmaş. Că şi slava vieţii noastre să vatămă cu nenumărate acela prihănindu-ne către toţi şi mintea noastră să turbură şi ştiinţa să învăluiaşte şi vifor neîncetat al gîndurilor pătimim.

1843, Sept<emvrie> 20, la 4 ciasuri din zi, s-au cutremurat pămîntul.

1844, Sept<emvrie> 15, la 7 ciasuri făr un sfert s-au cutremurat pămînt<ul>.

63

Miscelaneu

Sec. XVIII ; hîrtie ; 172 foi ; 23,5×16,5 ; scriere cursivă de caligraf, cu cerneală neagră ; titlurile, colontitlurile şi iniţialele cu cerneală roşie ; iniţiale artistic lucrate şi ornamentate ; frumoase podoabe finale ; 20 rînduri pe pagină ; manuscrisul e scris în întregime de *Antonie ;* corecturi de la prima mînă ; legătură veche în piele, cu păftăluţe. A aparţinut Mînăstirii Căldăruşani. Numere vechi de bibliotecă : pe cotor, 116 ; în Biblioteca Internatului Teologic a avut numărul 2287.

f. 1-1v. Albe.

1. f. 2-3. <Povestire din Pateric, din viaţa sfîntului Antonie>.

E dezvoltată povestirea nr. 14 din capitolul «Pentru avva Antonie» = *Patericul ce cuprinde în sine cuvinte folositoare ale sfinţilor bătrîni.* Râmnicul Vâlcea, 1930, p. 9.

2. f. 3v-5v. <Întrebări şi răspunsuri ale sfîntului *Antonie cel Mare*>.

Inc. Întrebare. Ce lucrare e datoriu călugărul a avea în inimă.

Sf. Aseamenea iaste cu cei trei prunci.

3. f. 6-57. În luna lui Ianuarie în 17 zile, Viaţa prea cuviosului părintelui nostru Antonie celui Mare, scrisă de sfîntul *Atanasie Arhiepisco-*

pul Alexandriei, iară aicea din parte scurtată = Кнїга жи́тїй сты́хъ на трѝ мца вторы́м, ѓже ѐсть, Декéмврїй, Їанвáрїй, и́ Феврвáрїй, Moscova, 1762, f. 297-307v.

4. f. 57v-69v. În luna lui Ianuarie în 15 zile, viața prea cuviosului părintelui nostru Pavel Tiveul. De la *Ieronim* și dintru cetirea *Lunovniculuí celui Mare* = *Ibidem,* f. 287-289v.

5. f. 70-76v. Pentru Pavel cel Prost = Paladie, *Lausaicon,* MG, vol. 34, col. 1076-1084.

6. f. 76v-95. Însemnare dintîiu pentru prea cuviosul avva Antonie. A. Sub acest titlu sînt grupate 19 povestiri din viața sfîntului Antonie cel Mare. În ms nu sînt numerotate. Le-am numeroat pentru identificare. În majoritatea lor, aceste povestiri, cu oarecare modificări, se găsesc în *Patericul ce cuprinde în sine cuvinte folositoare ale sfinților bătrîni,* Râmnicul Vâlcii, 1930, în captolul: Începutul slovei A, Pentru avva Antonie (p. 7-15). Iată corespondenta dintre cele două texte: povestirea 1 din ms = povestirea 1 din Pateric; 2=2; 3=3; 4=29; 5=32; 6=8 din capitolul: Pentru avva Ammona, p. 32-33; 8=8; 9=21; 10=12; 11=13; 15=25; 16=9; 17=34; 18=17. Celelalte povestiri în număr de 5, numerele: 7, 12, 13, 14 și 19 nu sînt în Pateric. Dau începuturile acestor povestiri: nr. 7: *Întrebat-au fericita Teodora pre marele Antonie... să mă mîntuesc muiere fiind:* nr. 12: *Zis-au avva Antonie: Fraților aciasta iaste streinătatea;* nr. 13: *Zis-au avva Antonie: Trei pricini sînt:* nr. 14: *Zis-au avva Antonie: Măcar de vor și spune voaoă vicleanii diavoli:* nr. 19: *Marele întru părinții cei desăvîrșiți prea cuviosul Antonie fiind cunoscătoriu cu duhul.*

7. f. 95-98. Îndemnare părintească.

Inc. Iată, prea iubite întru Hristos frate, că ț-am scris și ț-am arătat învățăturile.

Sf. Așa fă, prea iubite frate, și te vei mîntui întru Domnul.

8. f. 98v-101v. Al sfîntului Isaac Sirul[13] Cuvînt 13, Pentru cum că iaste de folos sihastrilor a fi deșerți despre griji, și de iaste vătămare întrarea și eșirea = Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαὰκ ἐπισκόπου Νινευΐ τοῦ Σύρου Τὰ εὑρεθέντα ἀσκητικὰ, ἀξιώσει μὲν τοῦ Μακαριωτάτου, καὶ θειοτάτου καὶ σοφωτάτου πατριάρχου τῆς ἁγίας πόλεως Ἱερουσαλὴμ ... κυρίου Ἔφραίμ, ἐπιμελείᾳ δὲ Νικηφόρου ἱερομονάχου τοῦ Θεοτόκου, Atena, 1895, p. 50-53.

9. f. 102-150. Acelui întru sfinți părintelui nostru *Antonie celui Mare,* Învățături pentru năravul oamenilor și pentru buna viețuire, întru capete 170. <Traducere de ieromonah Macarie> = Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν. Veneția, 1782, p. 11-30.

f. 150. Sfîrșit și lui Dumnezeu laudă. S-au tîlmăcit din limba elinească de Ieromonah Macarie.

II. f. 150v-160. Al lui chir *Callistul Tilicudul,* Pentru iscusirea liniștii = Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν, Veneția, 1782, p. 1103-1107.

13. *Al sfîntului Isaac Sirul,* scris de o altă mînă decît a lui Antonie.

III. f. 160v-166. Cuvînt pentru păzirea inimii plin de folos a lui chifor celui din singurătate = Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν Veneția, 82, p. 869-870 ; 875-876.

IV. f. 166v. Cap. 63 al sf<întului> *Isihie Preotul* = Ησυχίου Πρεσ-έρου Πρὸς Θεόδουλον, λόγος ψυχωφελὴς περὶ νήψεως καὶ ἀρετῆς κεφαλαιώδης, λεγόμενα ἀντιρρητικὰ καὶ εὐκτικά, Πρώτη ἑκατοντάς, MG, vol. 93, col. 1500. MG, capitolul acesta are numărul 62.

V. f. 167-171. Cuvînt al 7, Pentru rînduiala noilor începători ; și ntru așăzarea ; și pentru ceale ce sînt cuviincioase lor = Isaac Sirul, *. cit.*, p. 46-51.

VI. f. 171v-172v. A sf<întului> *Isihie Preotul*, Cap. 64 și 65 = *Op.* ., MG, vol. 93, col. 1500-1501. În MG capitolele acestea poartă nume-e 63 și 64.

f. 172v. Sfîrșit și lui Dumnezeu laudă.

Însemnări de la prima mînă :

f. 172v. *Antonie.*

Însemnări posterioare :

f. 1. *Noi cele ce amu fostu în chiliia părintele Antonii maicile Mavara, odora, Medoiiia, Gherasima, Atanasiia, Xiniia, Teopisita, Paretenita, Si-itichiia, Stavrofili, Serafima, Axsentia.*

64

SF. EFREM SIRUL, Rugăciuni

Sec. XIX (1818) ; hîrtie ; 126 foi[14] ; 20×15 ; scriere cursivă de caligraf, cu cer-ală neagră ; titlurile, colontitlurile, inițialele cu cerneală roșie ; frontispicii și podoabe ale din peniță ; unele cu cerneală neagră, altele cu cerneală neagră și roșie ; 19 rîn-i pe pagină ; două condeie, dintre care unul (foile 15-126), ale lui *Acachie Ieromo-ahul ;* corecturi de la prima mînă ; legătură veche în piele ; tartașul din față mîncat nplet de carii. A aparținut Mînăstirii Căldărușani. Numere vechi de bibliotecă : pe or «Manus 47» ; în Biblioteca Internatului Teologic a avut numărul 2291.

f. 1-1v. Albe.

1. f. 2-2v. *Sfîntul Nifon.*

Inc. Odată făcînd eu un lucru fără de leage mare și alergînd la bisearică.
Sf. Și să nu te mai supăr cu ale meale năravuri și obiceaiuri reale întru adevăr nimic.

2. f. 2v-4. Rugăciune a *sfîntului Efrem* = *S. P. N. Ephraem Syri pera omnia quae exstant graece, syriace, latine, in sex tomos distributa... pera et studio Iosephi Assemani,* Tomus tertius, graece et latine, Ro-ae, 1746, p. 486.

3. f. 4-7v. A sfîntului părintelui nostru Efrem, Rugăciune = *Op. cit.*, 487-489.

14. Au fost legate la un loc două corpuri : primul, foile 1-14 ; al doilea, foile 126. Paginația originală a corpului al doilea, cel scris de Acachie Ieromonahul, ne ată că acest corp era mai mare : îi lipsesc cele 29 de foi de la început. Manuscrisul fost legat înainte de 1827.

4. f. 7v-8. A aceluia rugăciune = *Op. cit.*, p. 489.
5. f. 8-8v. Alta = *Op. cit.*, p. 489-490.
6. f. 8v-9. Alta aceluiaș = *Op. cit.*, p. 490.
7. f. 9-9v. *A sfîntului Nifon.*

Inc. Doamne, dă milă tuturor celor ce drept ne clevetesc pre noi.
Sf. Și mărirei cei veacinice îi învredniceaște pre toți ca un bun și de oameni iubitor.

8. f. 9v. De ale aceluiaș.

Inc. Scoală-Te, Doamne, și ia aminte la judecata mea.
Sf. Să mă apuce pre mine mîna Ta, ca să nu pieiu.

9. f. 9v-10. Blagosloveaște.

Inc. Stăpîne Doamne, cu rugăciunile sfinților Tăi, iartă păcatele meale.
Sf. Ia armă și pavăză și te scoală întru ajutoriul mieu.

10. f. 10-12. *Al sfîntului Efrem,* Cuvînt = *Op. cit.*, p. 490-491.
f. 12v-13v. Albe.
f. 14-14v. Insemnări posterioare.
11. f. 15-24. Rugăciuni adunate din dumnezeiasca Scriptură. Ceale ai multe din Scripturile *sfîntului Efrem,* Celor ce voesc să silească și i nevoiască pre a lorușî voire, ceaia ce iaste plecată, către patimi și ătră dulceți. Plînsul de Luni seara = *Op. cit.*, p. 492-494.
12. f. 24v-34. Plînsul de Marți seara = *Op. cit.*, p. 497-502.
13. f. 34-43v. Plînsul de Miercuri seara = *Op. cit.*, p. 502-507.
14. f. 43v-52v. Plînsul de Joi seara = *Op. cit.*, p. 507-512.
15. f. 52v-59v. Plînsul de Vineri = *Op. cit.*, p. 512-516.
16. f. 59v-65v. Plînsul de Sîmbătă seara = *Op. cit.*, p. 516-519.
17. f. 65v-67. Altă rugăciune. Fiind că nu să face plecare a genunhilor Sîmbătă seara, s-au adăugat aciastă rugăciune = *Op. cit.*, p. 520.
18. f. 67v-72. Plînsul de Duminecă seara = *Op. cit.*, p. 521-523.
19. f. 72v-73v. A aceluiași, Către Prea Sfînta Născătoarea de Dumezeu. Rugăciunea 1 = *Op. cit.*, p. 524.
20. f. 73v-76v. Către Născătoarea de Dumnezeu, Rugăciunea 2 = *Op. t.*, p. 524-526.
21. f. 76v-80. Către Născătoarea de Dumnezeu, Rugăciunea 3 = *Op. t.*, p. 526-528.
22. f. 80-87v. Către Născătoarea de Dumnezeu. Rugăciunea 4 = *Op. t.* p. 528-532.
23. f. 88-94v. Către Prea Sfînta Născătoarea de Dumnezeu. Rugăciuea 5 = *Op. cit.*, p. 532-536.
24. f. 94v-100v. Către Prea Sfînta Născătoarea de Dumnezeu. Rugăiunea 6. La Sfînta Pricestanie = *Op. cit.*, p. 536-539.
25. f. 100v-102. Către Prea Sfînta Născătoarea de Dumnezeu. Rugă-unea 7 = *Op. cit.*, p. 539.
26. f. 102-107v. Altă rugăciune = *Op. cit.*, p. 539-543.
27. f. 108-109v. Către Prea Sfînta Născătoarea de Dumnezeu. Rugăiunea a opta = *Op. cit.*, p. 543-544.
28. f. 109v-112. Altă rugăciune = *Op. cit.*, p. 544-545.

29. f. 112-116v. Către Prea Sfînta Născătoare de Dumnezeu. Rugăciunea 9 = *Op. cit.*, p. 545-548.

30. f. 116v-121v. Rugăciunea a zecea, mărturisitoare către Prea Sfînta Născătoarea de Dumnezeu = *Op. cit.*, p. 548-550.

31. f. 121v-124v. Către Prea Sfînta Născătoarea de Dumnezeu. Rugăciunea 11 = *Op. cit.*, p. 551-552.

32. f. 125-126. Rugăciune de umilință a sfîntului *Efrem.*

Inc. Iarăș îndrăznesc cu gură necurată a Te ruga pre Tine.
Sf. După ce ne vom izbăvi din mîna celor mîndrii.

f. 126v. Albă.

Însemnări de la prima mînă:

f. 124v. *1818, Sept<emvrie> 20. S-au prescris în sfînta Mănăst<ire> Căldărușani. Acachie Ieromonah. Și s-au dăruit părintelui Chiprian, din bună voința mea. Amin.*

Însemnări posterioare:

Pe foaia albă lipită pe tartașul din față, însemnări din anul 1827, dar nu se pot citi din pricina mîncăturilor de cari.

f. 2, pe marginea de jos a foii: *De opște a s<fintei mon<astiri> Căld<ărușani>.*

f. 14. *latiri, mazăre; na scasis, na plantaxis: să crăpi, să plesnești.*

1821, Iul<ie> 14, joi dimineața, la unsprăzeace ciasuri și jum<ătate>, s-au cutremurat pămîntul.

Avgust 26, la șapte și zeace minute iar s-au cutremurat.

Noem<vrie> 5, sîmbătă seara, la zeace ciasuri și un sfert, iar s-au cutremurat foarte tare.

1822, Ian<uarie> 21, sîm<bătă> la 7 ciasuri și jum<ătate> s-au cutremurat pămîntul.

1823, Ian<uarie> 28, dum<inecă> seara, la un cias și jum<ătate>, s-au cutrem<urat> pămîntul.

April<ie> 25, miercuri, săpt<ămîna> cea lum<inată> seara, la zeace ciasuri iar s-au cutremurat.

f. 14v. *1823, Iul<ie> 29, duminecă la opt ciasuri și un sfert, s-au cutremurat pămîntul.*

65

Sfîntul Grigorie Sinaitul

Sec. XIX; hîrtie; 55 foi; 21×15,5; scriere cursivă, cu cerneală neagră; titlurile și inițialele cu cerneală roșie; 20 rînduri pe pagină; un singur condei; corecturi de la prima mînă; legătură veche în piele. A aparținut Mînăstirii Căldărușani. Numere vechi de bibliotecă: în Biblioteca Internatului Teologic a avut numărul 2295.

f. 1-1v. Albe.

I. f. 2. *A sfîntului Grigorie Sinaitul,* Înnainte cuvîntare asupra cărții aceștiia.

1. f. 2-3. Pentru că nu este lupta noastră către sînge şi către trupu şi ce este războiul şi ce iaste ostaşul şi toată arma lui Dumnezeu.

Inc. Gazdă este a bunătăţilor despărţirea; iar priveliştea adunare este a îngerilor şi oamenilor.

Sf. Şi odihnesc şi au sfîrşitu lucrul lui Dumnezeu.

2. f. 3-3v. Pentru cele 3 părţi ale sufletului.

Inc. Sufletul să înparte spre (partea) cea cuvîntătoare.

Sf. Voire de înpărăţiia lui Dumnezeu, iubirea de punerea de fii.

3. f. 3v-4v. Pentru gînduri prin care totu păcatul să săvîrşaşte.

Inc. Deci optu sîntu gîndurile cele cuprinzătoare.

Sf. Cu sfinţii îngeri în vecii cei făr de sfîrşitu strălucindu-se.

II. f. 5-51v. A celui întru sfinţi părintelui nostru *Grigorie Sinaitul,* Capete prin acrostihidă, foarte folositoare, ale cărora margenoslovia la greci sîntu greceşte scoase cuvintele acestea: Cuvinte falnice pentru porunci, dogme, înfricoşări şi făgăduinţe, încă şi pentru gînduri şi patimi şi bunătăţi, încă şi pentru linişte şi rugăciune[15] = MG, vol. 150, col. 1240-1300.

f. 51v. Sfîrşitul al acrostihidei.

III. Alte capete al acestuiaş *Grigorie Sinaitul.*

1. f. 52-52v. Cap. 1<-3>[16] = MG, vol. 150, col. 1300.

2. f. 52v-53. <Pentru schimbarea cea pătimicioasă. Cap. 4>[17] = MG, vol. 150, col. 1301.

3. f. 53-53v. <Pentru schimbarea cea bună. Cap. 5>[18] = MG, vol. 150, col. 1301.

Însemnări posterioare:

f. 2, pe marginea de jos a foii: *De obşte a sf<intei> Mîn<ăstiri>. Că<l>d<ărușani>.*

Pe foaia albă lipită de tartaşul din spate: *Această carte au fost la mine Grigorie cel mai prost între monahi.*

66

SF. TEODOR AL EDESEI ŞI SF. EFREM SIRUL

Sec. XVIII; hîrtie; 46 foi; 24×17; scriere cursivă, cu cerneală neagră; titlurile şi iniţialele cu cerneală roşie; 20 rînduri pe pagină (foile 5-37) şi între 23 şi 26 rînduri pe pagină (foile 37v-42v); un singur condei; corecturi de la prima mînă; legătură

15. Ca şi în ms 35 şi în acest ms, lucrarea este împărţită pe problemele indicate în titlu, astfel: <Pentru porunci>, Cap. 1-25 (f. 5-11); Pentru dogme, Cap. 26-32 (f. 11-12v); Pentru munci, Cap. 33-40 (f. 12v-14v); Pentru făgăduinţe, Cap. 41-59 (f. 14v-17v); Pentru gînduri, Cap. 60-74 (f. 17v-20v) — Cap. 70 este intitulat: Pricina şi naşterea —; Pentru patimi, Cap. 75-82 (f. 20v-24); Pentru bunătăţi, Cap. 83-98 (f. 24-30); Pentru linişte, Cap. 99-110 (f. 30-34v); Pentru rugăciune, Cap. 111-130 (f. 34v-48); Pentru înşălare, Cap. 131-137 (f. 48-51v).

16. Copistul a uitat să mai scrie cu cerneală roşie, în locul lăsat alb, numărul capitolelor 2 şi 3, ca şi iniţialele capitolelor.

17. La fel, copistul a uitat să mai scrie cu roşu titlul capitolului şi iniţiala. Locul a rămas alb şi pentru titlu şi pentru iniţială.

18. Aceeaşi uitare ca şi mai sus şi acelaşi loc alb.

veche în piele. A aparţinut Mînăstirii Căldăruşani. Numere vechi de bibliotecă: pe cotor «Manus 82»; în Biblioteca Internatului Teologic a avut numărul 2283.

f. 1-5. Albe.

I. f. 5v-37. Cartea *sfîntului Teodor ce au fost episcop Edesului,* Capete a faptelor celor bune = Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν, Veneţia, 1782, p. 265-281 [19].

II. f. 37v-42v. Dintru ale prea cuviosului părintelui nostru *Efrem Sirul,* Sfătuiri. Sfătuirea 21 = Λόγοι καὶ παραινέσεις τοῦ ὁσίου Πατρὸς ἡμῶν Ἐφραὶμ τοῦ Σύρου Veneţia, 1721, p. 134-139.

f. 43-46v. Albe.

Însemnări posterioare:

f. 6, pe marginea de jos a foii: *De obşte a sf<intei> Mîn<ăstiri> Că<l>d<ărușani>.*

67

Miscelaneu

Sec. XVIII şi XIX [20]; hîrtie; 199 foi; 22×17; scris cursiv, cu cerneală neagră; colontitlurile [21], titlurile, numerele capitolelor şi iniţialele (cele scrise de Nicodim, frumos ornamentate) cu cerneală roşie; cîteva frontispicii şi podoabe finale (f. 91, 152v, 155, 197 şi 199v) din cerneală neagră şi roşie; 22 rînduri pe pagină (f. 1-96) şi 21 rînduri pe pagină (f. 97-199); două condeie, al doilea (f. 97-199) al lui *Nicodim;*

19. Manuscrisul nostru se deosebeşte întrucîtva de ediţia din «Filocalie» şi în ce priveşte titlul lucrării — *«Capete 100 foarte folositoare»,* în «Filocalie» — şi în ce priveşte împărţirea pe capitole. Comparînd cele două texte, avem următoarea sinopsă. În prima coloană vom înscrie numărul de ordine al capitolelor din manuscris, în coloana a doua, numărul de ordine al capitolelor din «Filocalie».

Cap.	1-46 = Cap.	1-46.	
„	47-48 = „	47.	
„	49-59 = „	48.	
„	51 = „	49.	
„	52 = „	50-51.	
„	53 = „	52.	
„	54 = „	53.	
„	55 = „	54.	
„	56 = „	55.	
„	57 = „	56.	
„	58-59 = „	57.	
„	60 = „	58-59.	
„	61 = „	60.	
„	62 = „	61-62.	
„	63-65 = „	63-65.	
„	66 = „	66 şi primele trei rînduri din cap. 67.	
„	67 =	restul capitolului 67.	
„	68 =	Cap. 68 şi primele nouă rînduri din cap. 69.	
„	69 =	restul capitolului 69.	
„	70-75 =	Cap. 70-75.	
„	76 = „	77	
„	77 = „	76.	
„	78-80 = „	78-80.	
„	81 =	primele nouă rînduri din cap. 81.	
„	82 =	restul capitolului 81.	
„	83 =	Cap. 82-83.	
„	84-99 = „	84-99.	
„	100-101 = „	100.	

20. Foile 1-96 sînt scrise în sec. XVIII; foile 97-199, în anul 1812, de Nicodim.

21. Numai foile 97-145 şi 155-199 au colontitluri.

corecturi de la prima mînă şi de mîini posterioare; legătură veche în piele[22], perforată aproape în întregime de cari. A aparţinut Mînăstirii Căldăruşani. Numere vechi de bibliotecă: pe cotor, 115; în Biblioteca Internatului Teologic a avut numărul 2305.

I. 1. f. 1-42. A smeritului *Nichita Stitat* monahul şi preotul prea sfinţitului lăcaşi al Studiţilor, Suta dintîiu a capetelor celor lucrătoare = MG, vol. 120, col. 852-900.

2. f. 42v-91. *A acestuiaşi,* A doa sută a fireştilor capete, pentru curăţiia minţii = MG, vol. 120, col. 900-952.

3. f. 91-145. *A acestuiaşi,* A treia sută a capetelor celor pentru dragoste şi pentru săvîrşirea vieţii = MG, vol. 120, col. 953-1009.

II. r. 145v-147. *A acestuiaşi,* Capete altele = *Orientalia Christiana,* 12 (1928), XXXIV-XXXV.

III. f. 147v-152v. *A acestuiaşi Nichita* monahul şi preotul Studitului, Pentru aceaia adecă: carele iaste raiul cel gînditoriu şi care sînt sadurile ceale într-însul şi rodurile ceale dumnezeeşti ale acestora. Prea înţeleaptă şi înnaltă alligoricească vedere.

Inc. Lemnul cunoştinţii Duhul Sfînt iaste, carele lăcuiaşte întru omul cel credincios.

Sf. Şi să se păgubească Dumnezeu de lăcuirea cea întru noi.

f. 153-154v. Albe.

IV. f. 155-190v. A prea cuviosului părintelui nostru *Ioann episcopul Carpatiilor,* Cătră călugării cei din I<n>diia, carii îi scrisease lui. Mîngîetoare capete 100. <Traducere de Ieromonah Irinarh> = MG, vol. 85, col. 1837-1856.

V. f. 190v-197. A acestuiaşi fericit *Ioann al Carpatiului,* Cuvînt postnicesc şi foarte mîngîitoriu cătră călugării cei din I<n>diia carii l-au îndemnat a (scrie). <Traducere de Ieromonah Irinarh> = MG, vol. 85, col. 1857-1860.

f. 197. S-au tîlmăcit din limba elinească de Ieromonah Irinarh.

VI. f. 197v-199v. *A sfîntului Ioann Gură de Aur,* Cuvînt fieştecăruia om folositoriu de suflet.

Inc. Omule, toate le-ai luat de la Dumnezeu, înţeleagerea şi priceaperea.

Sf. Că aşa nimic nu ne va folosi întru acel cias, ci mai nainte, fraţilor, să ne pocăim... Amin.

f. 199v. Sfîrşit şi lui Dumnezeu slavă.

Însemnări de la prima mînă:

f. 147v, în iniţiala L: *Octomvrie 8 zile, 1812.*

f. 152v, într-o floare finală: *Nicodim.*

f. 155, în iniţiala C: *1812, octomvrie 13 zile.*

f. 197v, în jurul unei flori finale: *dechemvrie 26, 1812.* Apoi urmează criptograma lui Nicodim, pe care am mai întîlnit-o în manuscrisele 29 şi 30: ⁜ⲛⲉⲡⲗⲁⲃⲁ ⲁⲅⲓⲟⲩ.

22. Pe cotor este imprimat cu caractere chirilice: *Nichita Stitat.*

68

Vieţi de sfinţi

Sec. XVIII; hîrtie; 255 foi[23]; 22×16,5; scriere cursivă, cu cerneală neagră; ntitlurile[24], titlurile şi iniţialele cu cerneală roşie; un frontispiciu stîngaci, din iţă, cu cerneală roşie şi neagră, pe f. 95; rînduri pe pagină: 20 (f. 3-74) şi 21 75-254); mai multe condeie; corecturi de la prima mînă şi de la mîini posterioare; ătură veche în piele. A aparţinut Mînăstirii Căldăruşani. Numere vechi de bibliotecă: cotor, «Manus 17»; în Biblioteca Internatului Teologic a avut numărul 2282.

f. 1. Însemnări.

f. 1v-2v. Albe.

1. f. 3-28v. În luna lui Ianuarie în 14 zile, povestire a lui Amonie mohul, Pentru omorîrea prea cuvioşilor părinţi celor din Sinaia şi din iit, carea au fost în anul de la facerea lumii 5796 întru înpărăţiia lui oclitiian = **Кни́га жи́тїй сты́хъ на трѝ мца второ́мъ, є́же є́сть, Декéмвріи, Іанна́рїй ѝ Февра́рїй**, Moscova, 1762, f. 279v-284v.

2. f. 28v-41. Întru aciastaşi zi omorîrea a doaoă a prea cuvioşilor irinţilor celor în Sinaia şi în Rait, carea să făcu pă vreamea fericitului il Postnicului. Dintru cuvintele lui Nil = *Ibidem,* f. 284v-287.

f. 41v-42v. Albe.

3. f. 43-74. În luna lui Ianuarie în 26 de zile, viiaţa prea cuviosului ărintelui nostru Xenofont şi a soţiei lui Mariei şi a amînduror fiilor ii, Ioan şi Arcadie = *Ibidem,* f. 385v-391v.

f. 74v. Albă.

4. f. 75-94v. Viaţa sfîntului mucenic Evstafie Plachida şi a muerii i, Teopistiia, şi a feciorilor lui, Agape şi Teopist = MG, vol. 105, col. 76-418.

5. f. 95-154. Luna lui Dechemvrie în zioa dintîiu, viaţa sfîntului dreplui Filaret cel Milostiv = **Кни́га жи́тїй сты́хъ на трѝ мца второ́мъ, є́ сть, Декéмврїй, Іанна́рїй, ѝ Февра́рїй**, Moscova, 1762, f. 1-8v.

6. f. 154v-253. Întru aciastaş zi Iul<ie> 9[25], viaţa celui întru sfinţi ărintele nostru Teodor episcopul Edesului şi pre lîngă dînsul şi a altor ăcuţi ai lŭi Dumnezeu, carii să pomenesc = **Кни́га жи́тїй сты́хъ на трѝ мца четвéртымъ є́же є́сть Ісаі́и, Ісаі́и, ѝ Ѩгга́рѣ**, Moscova, 1762, f. 60-273v.

f. 253v-255. Albe.

f. 255v. Însemnări.

---

23. Au fost legate la un loc patru corpuri cu aceeaşi tematică: Vieţi de sfinţi. orpul I, f. 3-42; corpul II, f. 43-74; corpul III, f. 75-94; corpul IV, f. 95-254. Ultimul rp are paginaţie originală, de la 1-159, scrisă cu cerneală roşie. După ce au fost gate la un loc aceste patru corpuri, întreg manuscrisul a fost paginat pe coale, de cîte foi coala. Numărul coalelor (67) a fost scris în josul foii.

24. Colontitluri numai pe foile 95-253.

25. *Iul<ie> 9,* scris de o mînă posterioară pe marginea foii.

Însemnări posterioare :

Însemnări pe foaia albă lipită de tartașul din față :

Eu săntu cel fără de smerenie și f<ă>ră de răbdare, că nu putu<i> ă rabd nici un cuvînt. Înnapoi întorcu... 1822, aprilie 12. 1823.

Călugăru cel ce umblă mul<t> prin lume toată roada călugărească pearde ; iară omul cel ce are cuvintele Domnului și le păzește pre iale cela fericit iaste. Ego Basilius Șerban [26].

Însemnări pe f. 1 :

Călugărul cel ce umblă mult prin lume toată roada călugărea<scă> i-o pierde. Călugărul cel ce umblă mult în lume și î<i> va plăcea vinu i rachiu, mai bine i-ar fi fost lui de n-ar fi mai cucuscut și să fie fost mai auzit de călugărie [27] *; iară omul cel ce are cuvintele Domnului și le păzește pre iale acela fericit este.*

Acest Teodosie monah de la.

La leat 1822 Ghenarie 29. Ghenadie.

Am scris eu Dumitru fratele, ucenicul părintelui Calenic. Eu voi mori i degetele mele va putrezi și cine va citi mă va pomene. Dumitru păcă- osul i proci.

Însemnări pe f. 255v :

Aicea am scris pentru ca să stric hărtie, dar nu pentru altă ceva : că de va fi fost de trebuință, eu iată că o am mînjit-o și acum nu poți mai face nimic cu dînsă. Așa este omul cel leneși, că fiindu-i leane să ucreze ia lucrul cel bun și-l strică. Așa sînt și eu netreabnicul. Dar vei vice cine sînt eu ? Eu sînt cela ce nu plătesc nici piine<a> care o mă- nînc și straele ce le port i proci. Dechemv<rie> 21, 1816.

Fraților și părinților vă rog pentru Domnul, cine va citi pă aceste cărți să ziceți și să blagosloviți : Dumnezeu să-l erte și să-l miluiască. Dar vreți să știți cine sănt eu. Eu sănt acela lenevosul care nici păinea mea de toate zilele nu sănt vrednic să o iau i proci.

Însemnări pe foaia tartașului din spate :

Aciastă care minunată iaste din cărțile părințăști ceale de suflet fo- ositoare ; să o cetească cineva cu luare aminte și va afla mare folos. O, blagoslovite și pline de Duhul Sfînt cuvintele ei sînt ! Cu adevărat multă umilință aduc sufletului și minunat iaste Dumnezeu întru sfin- ții săi !

Mă rog nu mai scrieți slove eritîcești în cărțile părintești.

Bucurați-vă întru Domnul toți cei mîntuiți că ați scăpat de grijă i ați dobîndit totdeauna a vă bucura și neîncetat a vă veseli.

Pr. D. FECIORU

---

26. *Ego Basilius Serban*, cu caractere latine.

27. Probabil că a vrut să spună : Mai bine i-ar fi fost lui de nu s-ar fi născut să nu mai fi fost auzit de călugărie.

NOTE BIBLIOGRAFICE

Ch. Picard, *Le prétendu «baptême d'initiation» éleusinien et le formulaire (σύνθημα) des mystères des Deux-déesses,* în «Revue de l'Histoire des religions», t. CLIV, nr. 2, oct.-dec. 1958, pp. 129-145.

Discuția asupra unui pretins «Botez de inițiere» eleusinic datează din 1905, cînd H. G. Pringsheim, cercetînd un ex-voto de la muzeul din Eleusis, cunoscut încă din 1898, a exagerat valoarea acestui document figurat, crezîndu-se îndreptățit să vorbească despre existența unui «Botez eleusinic». Această interpretare îndrăzneață a unui document fragmentar și rău datat n-a fost aproape deloc contrazisă pînă în 1954-1955, fiind admisă chiar de savanți ca L. Deubner, M. P. Nilsson și alții. Profesorul Ch. Picard, a cărui competență în materie de arheologie greacă este îndeobște recunoscută, dărîmă însă teoria greșită a existenței unui «Botez de inițiere eleusinic». El izbutește acest lucru cu ajutorul unei noi și pătrunzătoare analize a formulei «Crezului» σύνθημα eleusinic, formulă divulgată de Clement Alexandrinul după convertirea sa la creștinism. Acest simbol eleusinic, dat în vileag de marele scriitor bisericesc creștin, are o deosebită importanță, deoarece practicile misterelor de la Eleusis din Grecia au fost păstrate secrete cu mare strictețe. Dezvăluirea făcută de Clement Alexandrinul a adus deci importante servicii studiului istoriei religiilor grecești. O cercetare mai atentă a formulei de credință eleusinică nu numai că infirmă teoria pretinsului «Botez eleusinic», dar face ca, în general, să slăbească zelul celor care se grăbesc să descopere asemănări și chiar identități între elenism și creștinism. «Se pare — spune Ch. Picard — că a fost încă de multă vreme o oarecare tendință de a abuza de credința în frecvența purificărilor păgîne cu ajutorul apei. Și aceasta în scopul de a stabili punți mai mult sau mai puțin imaginare între misterele păgîne și misterul credinței creștine» (p. 144). «Noi — spune în continuare Ch. Picard — nu știm decît puține lucruri despre diferitele purificări eleusinice. Cei care s-au grăbit să afirme, urmînd pe H. G. Pringsheim, că relieful necomplet de la muzeul de la Eleusis le arăta un Botez și mai ales cei care au repetat, ca urmare a primei greșeli, că acest Botez *corespundea perfect unui Botez creștin,* nu măsuraseră îndeajuns riscul afirmației lor doctrinale și nesiguranța cercetărilor lor».

De asemenea Ch. Picard condamnă pe cei care țin să constituie «în chip arbitrar», aparte, un ideal de artă *eleusinică* și, cum se zice, «un fel de artă bisericească alături de arta liberă». El observă că «toată arta grecească era sacră» (p. 145) și conchide că nu trebuie să se treacă dincolo de fapte nici în ce privește studiul religiei, nici în ce privește studiul artei. *(Em. V.).*

Hammerschmidt Ernst, *Äthiopische liturgische Texte der Bodleian Library in Oxford,* Berlin-Verlag, 1960, 72 pp.+3 pl. *(Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Institut für Orientforschung Veröffentlichung,* nr. 38).

Din fondurile de manuscrise etiopiene ale Bibliotecii Bodleiene, recent analizate de E. Ullendorf *(Catalogue of Ethiopian manuscripts in the Bodleian Library,* vol. II, Oxford, 1951, Himmerschmidt a ales 4 texte pentru a da o ediție critică, versiunea germană și un comentar, ce reprezintă ideile religioase și probleme de lingvistică. Primele trei texte, împrumutate din Ms. Aet. f. 16 și 13, sînt rugăciuni. Două ce se găsesc în primul volum, sînt adresate Mîntuitorului, iar alta invocă pe Maica Domnului. Aceste texte, după cît se pare, destinate nevoilor individuale de rugăciune, sînt inedite, în afară de cea de a doua rugăciune din Ms. Aet. f. 16, care deja a fost publicată de S. Grébant («Aethiopica», 3 (1935), 13-19), după un text puțin diferit, din ms. etiopian, nr. 68, din *Biblioteca Națională din Paris.* Importanța acestor texte constă îndeosebi

în inspirația lor biblică și caracterul lor hristologic. Chiar rugăciunile adresate Maicii Domnului, amintesc în mod constant de Hristos, prezentîndu-i evenimentele vieții Sale. Aceste două trăsături, biblicismul și hristocentrismul, îl fac să creadă pe Hammerschmidt că ne aflăm în fața unor produse tipic etiopiene, cu atît mai mult cu cît nu se găsește nici o asemănare între aceste rugăciuni și acelea întrebuințate în alte Biserici. Pentru a susține o astfel de afirmație, poate că ar trebui să cunoaștem mai bine rugăciunile similare din manuscrisele și cărțile de rugăciuni de la sfîrșitul evului mediu. Numai așa s-ar putea afirma completa independență a acestor rugăciuni etiopiene, sau în ce măsură au fost ele alcătuite după rugăciunile întrebuințate în Occident și introduse în Etiopia de misionarii sosiți după portughezi. Invocările din rugăciunile etiopiene ne ajută să pătrundem mai mult în înțelegerea evlaviei creștinilor. Chiar cele adresate Maicii Domnului, acordă o atenție deosebită Răstignirii. Acest fapt e în deplin acord cu predilecția arătată icoanelor, în care Hristos e prezentat cu cununa de spini pe cap, cu fața însîngerată, sau batjocorit, imagini întîlnite des în numeroase cărți contemporane manuscriselor franceze.

Cel de al patrulea text publicat e mai important pentru credința și evlavia religioasă etiopiană: *Învățătura Tainelor*, care formează capitolul 28 al primei cărți a *Testamentului Domnului*, operă de origine siriacă, a cărei dată nu poate fi fixată cu precizie (secolul V).

În Etiopia, *Învățătura* se prezintă sub două forme de lungime inegală, corespunzînd *Mistagogiei* grecești.

Traducerea gueză a apărut în secolul XIV prin intermediul textelor siriace, copte și arabe. Hammerschmidt speră să ne dea și cele patru texte (siriac, copt, arab, guez) pe coloane paralele, constituind cel mai eficace mijloc de a determina geneza textului etiopian. Autorul utilizează ediția Debora Lifschitz. *Textes éthiopiens magico-religieux*. Paris, 1940 (în *Travaux et mémoires de l'Institut d'éthnologie*, XXXVIII), ea însăși bazată pe cele trei texte tipărite la Addis-Abeba în 1924/25 și 1925/26, ca și ediția lui F. H. Hallock, *The ethiopic version of the Mystagogia*, «Le Muséon», 53 (1940), 67-76, stabilite după manuscrisele Or. 795 și 793 din British Museum. În comentariul filologic și teologic, destul de bogat, se face deseori referire la textul siriac, așa cum e tipărit în ediția patriarhului Ignațiu Efrem II Rahmani, *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*, Mayena, 1899. Hammerschmidt a dat o bază științifică celor patru texte publicate de el. Nu se poate stabili o legătură între aceste rugăciuni și *Mistagogia*, deoarece aceste rugăciuni n-au fost niciodată întrebuințate în *Liturghie*. Trei planșe ne reproduc fragmente din textele publicate. (Jules Leroy, în *Bulletin des bibliothèques de France*, Paris, 1961, nr. 11, pp. 551-552. *(D. B.)*.

Irénée-Henri Dalmais, O.P., *Les Liturgies Orientales* (Librairie Arthème Fayard), Paris, 1959, 122 pp.

Interesul față de Bisericile din Răsărit este, în momentul de față, nu numai o caracteristică a protestantismului, ci și a romano-catolicismului, în vederea aceluiași scop: apropierea dintre Biserici. Lucrarea de față a profesorului Dalmais de la Institutul Catolic din Paris, apărută în nr. X din colecția «Je sais — je crois», Encyclopédie du Catholocisme du XX-e siècle, caută să înfățișeze lumii apusene o posibilitate de orientare în Liturghiile și slujbele religioase ale Bisericilor răsăritene. Lucrarea este alcătuită din zece capitole, în care sînt studiate pe scurt Bisericile răsăritene în parte, marile ramuri liturgice ale Răsăritului în dezvoltarea lor istorică și în raporturile dintre ele, istoria Liturghiilor răsăritene și în genere și slujbele Botezului, Mirungerii, Sfintei Euharistii, Mărturisirii, Maslului, Căsătoriei și Preoției, cum și slujba înmormîntării și celelalte slujbe din zi, din săptămînă și de peste an. Expunerea este făcută cu metodă științifică, dar poziția confesională a autorului se sesizează la fiecare pas (cf. P. Bratsiotis, în Θεολογία, n. 3/1959). *(Pr. Ol. N. C.)*.

Miniatures arméniennes. Texte et notes de Lydia A. Dournovo, conservateur au Musée des Beaux-Arts d'Erevan. Préf. de Sirapie Der Nersesian, Paris, «Éditions du Cercle d'art», 1960, 191 pp., 98 pl. en coul.

Nimic nu e mai folositor pentru istoria picturii medievale și nimic mai elocvent decît o culegere de facsimile, mai ales cînd imaginile sînt reușite ca în acest volum. Domnișoara Nersessian, într-o scurtă și clară prefață, insistă, pe bună dreptate, asupra faptului că cea mai mare parte a picturilor (toate de la Biblioteca din Erevan sau Matendaran), sînt reproduse aici pentru prima dată, și într-adevăr aceasta mărește valoarea acestui volum. Autoarea afirmă: «Comparația diverselor miniaturi executate de-a lungul secolelor ne îngăduie să desprindem unele constante care sînt esența însăși a acestei arte». Se remarcă fidelitatea maeștrilor miniaturiști armenieni față de unele teme plastice, formulele iconografice, pe care le găsești uneori la mari depărtări, în timp și în spațiu, prezentînd din acest punct de vedere un mare interes.

Legăturile foarte strînse dintre *Evangheliile* datate în 1038 de exemplu (p. 47), și altele din 1316 (pp. 147 și 148) și arta occidentală carolingiană și precarolingiană nu sînt întîmplătoare. Miniatura care înfățișează pe profetul Iona, purtat de valurile mării, e asemănătoare cu aceea din Viața Sfîntului Aubin, de la sfîrșitul sec. XI, din Biblioteca Națională. Ea aparține unui manuscris din 1288. Sfîntul Luca scrie în același chip Evanghelia (1304), ca și Sfîntul Evanghelist Matei din *Codex millenarius* din Kremsmunter, sec. IX (p. 143). Cîteva Evanghelii din 1610 ne arată soldați la mormîntul Domnului, în aceeași atitudine ca a Sfîntului Pavel, orbit pe drumul Damascului, dintr-un manuscris din Saint-André-du-Chateau, de la sfîrșitul secolului al XI-lea (Cambray, ms. 528, fil. 135v), constatare cu atît mai însemnată, cu cît ea confirmă *strînsa afinitate dintre o serie de manuscrise romane din regiunea Cambray și Orient.* Aceste legături se explică prin prezența Bizanțului. Franța îl uitase deja pe acesta în sec. al XVII-lea, însă armenii mărturisesc încă strălucirea-i fără de asemănare. (Jean Porcher, în «Bulletin des Bibliothèques de France», Paris, 1961, nr. 9-10, pp. 469-470). *(D. B.).*

Vasilios M. Vellas, ΓΡΑΜΑΤΙΚΗ ΤΗΣ ΕΒΡΑΙΚΗΣ ΓΛΩΣΣΗΣ (Gramatica limbii ebraice), Atena, 1959, 140 pp.

Necesitatea unei gramatici a limbii ebraice pentru studenții Facultăților de Teologie din Grecia devenise, în timpul din urmă, foarte mult simțită, datorită faptului că toate celelalte, tipărite anterior, se epuizaseră încă de mult. De altă parte, experiența didactică dovedise că, pentru începători, era nevoie de o gramatică ebraică mult simplificată, care, renunțînd la o mulțime de lămuriri accesorii, să înfățișeze metodic numai strictul absolut necesar pentru cei ce vin în contact pentru prima dată cu limba ebraică veche. Lucrarea profesorului Vellas, de la Facultatea de Teologie din Atena, împlinește cum nu se poate mai bine acest gol și această necesitate.

Gramatica despre care este vorba cuprinde: a) o introducere (pp. 9-17), în care autorul vorbește despre limba ebraică și limbile semite în general, despre monumentele limbii ebraice, despre istoria și prelucrarea gramaticală a acestei limbi și despre textul Vechiului Testament. Introducerea se sfîrșește cu o bibliografie sumară a celor mai de seamă gramatici ebraice, străine și grecești; b) Fonetica limbii ebraice (pp. 19-32), unde autorul discută și lămurește pe scurt toate problemele de fonetică ale limbii ebraice; c) Morfologia limbii ebraice (pp. 33-96), care este tratată după o metodă proprie, grija autorului fiind de a înlesni cît mai mult însușirea ei de către studenți; d) Sintaxa limbii ebraice (pp. 97-114), unde autorul insistă în chip deosebit asupra sintaxei verbului și a prepozițiilor. Lucrarea se încheie cu mai multe tabele de cuvinte (p. 115-135), care întregesc cum nu se poate mai bine lucrarea și dau studenților posibilitatea de ușoară orientare.

Claritatea și metoda profesorului Vellas fac din această gramatică a limbii ebraice cea mai valoroasă lucrare de felul acesta, tipărită pînă acum în Grecia. Salutată cu mult entuziasm de specialiști, ea nu va întîrzia să-și arate roadele bune pentru toți

aceia care, luînd-o drept călăuză, se vor apropia de textul original al Vechiului Testament. (Cf. P. Bratsiotis, în **Θεολογία**, nr. 4/1958, şi P. Simotas, în **Θεολογία**, nr. 3/1959). *(Pr. Or. N. C.).*

Gerald Götting, *Der Christ sagt ja zum Sozialismus.* «Union Verlag», Berlin (R.D.G.), 1960, 247 pp.

Autorul adună în volumul acesta o serie de conferinţe şi articole, ţinute în diferite localităţi din R.D.G. sau publicate în diferite ziare, între anii 1952 şi 1959. Tematica lor este: existenţa creştinismului în socialism. Firește, autorul se conduce în expunere de situaţia din ţara căreia aparţine: Republica Democrată Germană, dar în acest cadru analizează şi principii de valabilitate generală. Pacea, iubirea faţă de aproapele, libertatea, preţuirea muncii, culturalizarea maselor, peste tot drepturile omului — spune autorul — fac parte din doctrina creştină, dar noua orînduire socială le realizează efectiv în viaţa individuală şi socială, promovînd progresul în toate domeniile vieţii. «Omenirea priveşte azi la creştini şi-i întreabă: ce fac ei pentru a preveni primejdia unui nou război mondial, dus cu arme de distrugere în masă... Desigur, azi a sporit numărul creştinilor deveniţi luptători conştienţi pentru pace... mare este şi numărul creştinilor care stau cu hotărîre în frontul păcii mondiale..., dar mai sînt încă şi destui creştini care au un rol însemnat în pregătirea unui nou război... (p. 38).

Autorul condamnă în termeni hotăriţi întrebuinţarea creştinismului pentru aţîţarea la război; condamnă în acelaşi fel războiul psihologic şi rece ca şi toate ideologiile generatoare de neînţelegeri între oameni.

E un volum interesant, cu analize detaliate de noţiuni şi situaţii, şi în care realităţile societăţii umane în noua ei structurare sînt privite şi examinate direct, fără reticenţă şi în eficienţa lor practică. *(O. B.).*

Hermas, *Le Pasteur.* Introduction, texte critique, traduction et notes, par Robert Joly, Paris, «Editions du Cerf», 1958, 409 pp. (Coll. «Sources chrétiennes», 53).

Această nouă ediţie critică (ultima a apărut în anul 1956 în «Corpul Berlinez»), dovedeşte interesul deosebit consacrat, în Apus, studiului Părinţilor Apostolici. Cele două ediţii, citate aici, sînt independente. Traducerea franceză este, de asemenea, nouă, înlocuind astfel vechea traducere din 1912 a lui Lelong. Introducerea de 60 de pagini prezintă pe scurt autorul şi opera, precum şi temele principale cuprinse în această carte patristică (penitenţă, hristologie, Biserică, morală) şi face un rezumat al controverselor comentatorilor.

Bibliografia bogată şi interesantă, împreună cu indicele cuvintelor greceşti, completează această ediţie critică a Păstorului lui Herma, care, desigur, va fi de un real folos patrologilor (vezi: Jean Sauter, în «Revue de Théologie et de Philosophie», Troisième série, onzième année (1961), no. 3, p. 279).

Q. S. F. Tertulliano, *Adversus Praxeam.* Edizione critica con traduzione e note italiane di G. Scarpat. Loescher, Torino, 1959.

Textul e precedat de o lungă introducere în care sînt dezbătute toate problemele legate de opera marelui scriitor bisericesc Tertulian. Merită reţinută teza după care Praxea ar fi fost un adversar al lui Tertulian, cunoscut în Africa, dar necunoscut la Roma.

Această ediţie se termină cu o bogată bibliografie bine pusă la punct. (Cf. A. Masaracchia, în «Helikon», revista di tradizione e cultura classica, Direttori Antonio Mazzarino-Johannes Irmscher, Napoli, Anno I, no. 2, Aprile-Giugno, p. 345).

Saint Grégoire de Nazianze, *Textes choisis et présentés par Edmond Devolder*, dans la traduction de Paul Gallay. Collection «Les Ecrits des Saints». «Les éditions du Soleil Levant», Namur, 1960, 186 pp.

Textele alese fac parte din scrisorile și poemele Sfîntului Grigorie de Nazianz, traduse de Paul Gallay (Grégoire de Nazianze, *Poèmes et Lettres*, éd. Vitte, Lyon-Paris, 1941), și din cea mai mare parte a discursului al doilea, în care Sfîntul Părinte arată motivele fugii sale după chemarea sa la preoție, precum și concepția sa despre vocația sacerdotală. (Cf. T. S, în «Orientalia Christiana Periodica», Roma, volumen XXII, 1961. fasciculus 1, p. 217). *(Șt. A)*.

Jedin H., *Bréve histoire des Conciles*, trad. par Vidick, Paris, D'Esclée et de Bouwer, 1960, 216 pp.

Traducerea acestui mic volum, al marelui istoric german, umple o mare lacună. În franțuzește, nu exista pînă acum o istorie manuală a conciliilor încît cei care voiau să se informeze în această privință trebuiau să alerge la istoriile generale ale Bisericii. De acum ei vor putea să ia, din aceste douăzeci de soboare așa de diferite, pe care lumea catolică s-a obișnuit să le numească «concilii ecumenice», o vedere nuanțată și ponderată.

Cu dreptate, H. Jedin distinge cele opt concilii ecumenice ale Antichității, convocate mai mult sau mai puțin imediat, de către împăratul roman, din cauza tulburărilor doctrinale, ce puneau (ori erau socotite a pune) în pericol pacea internă a imperiului, apoi vorbește de conciliile generale (esențial occidentale), reunite în plin ev mediu, din cauza perioadei tulburi, și în fine termină cu sinoadele Tridentin și de la Vatican.

Specialist în istoria modernă a Bisericii, autor al importante opere asupra Conciliului Tridentin, Jedin tratează cu o măiestrie specială subiectul propus. (I. Dalmais, «Livres et Lectures», nr. 55, Décembre 1960).

Rinngren H. et Ström A. W., *Les Religions du monde*, Paris, Payot, 1960, 589 pp.

Apărută în *«Bibliothèque Historique»*, opera celor doi eminenți profesori de la Universitatea din Upsala, este prima sinteză ce a fost realizată, cu mare bogăție de documente, toate scoase din ansamblul complet al cunoștințelor actuale din domeniul istoriei religiilor lumii. Cartea nu este numai *summa* achizițiilor anterioare, certe și esențiale, ci a celor mai recente aporturi pe care etnografia contemporană le-a adunat din tot universul și în mod paralel din descoperirile arheologice de astăzi.

Profesorii Rinngren și Ström nu s-au limitat la cadrul tradițional de pînă aci, care a fost cel al marilor religii rămase vii: creștinismul, iudaismul, islamismul, budismul și induismul. Ei s-au urcat pînă la sursele spirituale ale umanității protoistorice, pînă la credințele și cultele Egiptului, Babiloniei, Sumerului etc. Ei au inaugurat nu numai analiza diverselor religii ale Eladei și Romei, dar și a celor ale celților, germanilor și slavilor, apoi ale popoarelor baltice și Extremului Orient, care sînt studiate aci foarte complet. Ultimele capitole se ocupă de primitivi, apoi de civilizațiile Africii și Asiei, Australiei și Americii. Bibliografia acestei mari opere, veritabil «clasică» de istorie a religiilor este — trebuie s-o spunem — foarte pusă la punct. Lucrarea este un remarcabil instrument de lucru. («Livres de France», Décembre, 1960). *(Pr. Ath. N.)*.

M. Macrea, *Le culte de Sabazius en Dacie*, în «Dacia», revue d'archéologie et d'histoire ancienne, nouvelle série, Bucarest, t. III, 1959, pp. 325-339.

Autorul semnalează printre divinitățile orientale cunoscute pînă în prezent, în Dacia, un cult nou, acela al zeului frigian Sabazius. În acest sens sînt prezentate trei monumente (o placă votivă, un altar votiv și o mînă votivă în bronz), care sînt în chip incontestabil puse în legătură cu cultul zeului Sabazius.

La sfîrșit, autorul ne descrie un monument sculptural care reprezintă, după toate probabilitățile, pe zeul frigian amintit. Sabazius este o divinitate străveche a triburilor traco-frigiene. El corespunde zeului Dionisos al tracilor, cu care, de altfel, a fost deseori identificat. Arătînd răspîndirea acestui cult în alte regiuni ale Asiei Mici, autorul reține printre alte influențe suferite de Sabazius, ca pe cea mai importantă, asimilarea sa cu Jahve Zebaoth, cunoscut din Sfînta Scriptură a Vechiului Testament.

Cele trei monumente descrise cu amănunțime și interpretate cu deplină competență, dovedesc o mărturie indiscutabilă a răspîndirii cultului lui Sabazius în Dacia, în special prin militari, cel puțin în sec. III al erei noastre.

Cel de al patrulea monument, o tabletă în bronz inedită, din Caransebeș, provenind din Dacia Meridională, aparține cu siguranță cultului lui Sabazius. Ea datează din sec. II-III al erei noastre.

Prezența zeului frigian în provinciile nord-dunărene nu trebuie să surprindă, conchide autorul studiului menționat aici. Răspîndirea cultului lui Sabazius coincide cu răspîndirea cultului lui Mitra, precum și a altor culte orientale, atît de bogat reprezentate, nu numai în imperiul roman, dar și în Dacia. *(Gh. A.)*.

M. Chatzidakis, *L'icone byzantine*. Saggi e memorie di storia dell'arte, II, Venezia, 1959, pp. 9-40.

Acest studiu sistematic dă un tablou foarte instructiv asupra evoluției icoanei bizantine. El este de un interes particular pentru evoluția artistică și istorică a icoanei bizanine, care, adesea pare a fi subestimată, în raport cu icoanele italiene sau rusești, care totuși derivă din aceasta (bizantină).

Autorul arată că scopul originar al icoanelor era cu totul diferit; ele serveau a împodobi mormintele și a aduce mîngîiere acelora care plîngeau moartea sau dispariția unui sfînt. Mai tîrziu ele devin obiecte de devoțiune și relicve, mai ales dacă ele reprezentau scene din viața unui sfînt. Către secolul al VI-lea, tabloul portret se schimbă într-o relicvă portret venerată, care trebuia să formeze o legătură între existența lumească și viața după moarte. În ceea ce privește stilul icoanelor, ele trebuiau mai întîi să dea o imagine realistă a sfîntului; mai tîrziu imaginea sfinților trebuia să redea caracterul lor omenesc, delicatețea lor de spirit și forța dramatică a sufletului lor. Apoi pictorul caută să exprime viața psihologică a sfîntului și din nou icoana aspira la fidelitatea portretului. În viața Bisericii Bizantine icoana juca un rol mare, ca și în Bisericile ortodoxe în general. Chestiunea pe care credincioșii și-o puneau — dacă trebuie venerate icoanele sau nu — dau naștere la faimoasele lupte iconoclaste în istoria Bizanțului (ale căror motive au fost, de fapt, cu mult mai complicate). Trebuia găsit un fundament dogmatic, la venerarea icoanelor. Studiul este o lucrare foarte utilă, bogat în documente instructive, pe care autorul le analizează cu de-amănuntul. (Din «Byzantinoslavica», Praga, XXII, 1961, nr. 1, pp. 182-183). *(T. G. B.)*.

Pritchard J. B., *The Ancient Near East. An Anthology of Texts and Pictures*. «Princeton University Press», 1958, 388 pp. + 88 ilustrații.

Autorul ne este cunoscut, fiindcă este editorul a două opere de importanță capitală pentru studiul Vechiului Testament, azi cunoscute în toată lumea: *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament* (în prescurtare A.N.E.T.), și: *The Ancient Near*

East in Pictures relating ot the Old Testament (în prescurtare A.N.E.P.). Editorul lor, J. B. Pritchard, a avut o bună idee, să facă o antologie în folosul unui public mai larg, care astfel va avea la dispoziția sa o culegere de texte și o selecție de imagini, dintre cele mai caracteristice și mai evocatoare.

In cele douăsprezece capitole ale cărții de față se cuprind mituri și legende egiptene (Wilson), mituri și epopei mesopotamiene (Kramer și Speiser), un mit hittit (Goetze), mituri și epopei ugaritice (Ginsberg), texte juridice (Meek, Ginsberg), texte istorice egiptene (Wilson), texte istorice asiro-babiloniene (Oppenheim), inscripții canaanite și aramite (Rosenthal), rituri și imne (Wilson și Stephens), sapiența, profeție și cîntări (Wilson, Pfeiffer, Ginsberg), scrisori (Albright, Ginsberg).

Calitatea prezentării și competența nediscutată a traducătorilor face din această antologie un excelent instrument de lucru (A. P., «Syria», XXXV (1959), fasc. III, IV). *(Pr. Ath. N.).*

Sperber A., *The Bible in Aramaic. The Pentateuch according to Targum Onkelos*, Leiden, E. J. Brill, 1959, XXII, 359 pp.

Autorul, profesor de teologie exegetică, a studiat treizeci de ani pentru a colecta material în vederea unei noi ediții a Targumului la Pentateuh. Acest volum, care dă textul celebrului Targum Onkelos asupra Pentateuhului este primul fruct al acestui lung efort. Este vorba aci de o ediție critică făcută după o metodă practicată pentru textele orientale. Autorul a utilizat ca «Manuscris de bază» pe Or. 2363 din British Museum, pe care el îl reproduce fidel, afară de erorile evidente, și el pune în aparatul critic variantele prezentate de manuscrisele pe care el le-a examinat. Aparatul critic ține seamă, de asemenea, de textul edițiilor vechi, precum și de *Testimonia*. Pentru a nu îngreuna aparatul, autorul a lăsat la o parte variantele ce privesc numai vocalizarea.

Realizarea materială, adică tipografică, este excelentă. Desigur, ediția aceasta va înlocui pe cea lui A. Berliner (Berlin, 1884), care nu era decît o reproducere după cea a lui Sabbioneta (1557) și ea pune la dispoziția specialiștilor Vechiului Testament un text, care-i foarte prețios pentru exegeza Pentateuhului. Targumul aramaic al lui Onkelos este o importantă mărturie a textului premasoretic, căci spre deosebire de alte Targumuri, el este într-adevăr o traducere și nu o parafrază. Interesul pe care el îl prezintă este sporit și de faptul că pe baza autorității de care se bucură, el ne arată interpretarea Thorei (Legii), care a fost mult timp oficială printre iudei. (A. Guillaumont, «Revue d'histoire des Religions», t. CLVIII, nr. 1, iulie-septembrie 1960 *(Pr. Ath. N.)*.

V. Lazarev, I. *Mosaici e gli della cattedrale di Santa Sofia a Kiev.* Corsi di cultura sull'arte Ravennate e Biz., 1959, 2-e fasc., pp. 123-135.

Autorul prezintă într-un mod clar rezultatele săpăturilor și restaurării, ce s-au făcut la biserica Sfînta Sofia din Kiev, în ultimii zece ani. Descoperiri: monumentul e o perfectă cruce grecească, ciclul hristologic al mozaicurilor cuprinde șasesprezece scene (și nu opt), toate scenele pictate, din galerii (Cina, Nunta din Cana, Jertfa lui Avraam, Mamvri etc.) formează un ciclu euharistic; Iaroslav și Irina apar însoțiți de *toți* copiii lor. Datele sînt de acum fixate: prima sfințire a bisericii (mozaicul și frescele crucii centrale terminate), 1046, deci după nouă ani de lucru; frescele colaterale în anul 1060, frescele galeriei exterioare, ale turlelor și cristelniței, în secolul al XII-lea. Numeroase sînt particularitățile de stil, care probează colaborarea meșterilor greci cu cei locali, ruși (același fenomen întîlnit la Veneția și în Sicilia). A. G., în «Byzantinoslavica», Praga, 1961, n. 1, p. 184. *(D. B.)*.

Centralat C. H.

MANUSCRISELE NEPUBLICATE NU SE RESTITUIE. COLABORATORII SINT RUGAȚI SĂ-ȘI PĂSTREZE COPIE DE PE MANUSCRISELE PE CARE LE TRIMIT REDACȚIEI.

MANUSCRISELE, CĂRȚILE, COMUNICĂRILE OFICIALE ALE EPARHIILOR, REVISTELE PERIODICE, ABONAMENTELE ȘI ORICE FEL DE CORESPONDENȚĂ PRIVITOARE LA REVISTĂ SE TRIMIT PE ADRESA:

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE ORTODOXĂ, STR. ANTIM, Nr. 29, RAIONUL N. BĂLCESCU, BUCUREȘTI, CU MENȚIUNEA: «PENTRU STUDII TEOLOGICE, — REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÎNĂ».