STUDII TEOLOGICE

5-6

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a ANUL XXI Nr. 5 — 6

MAI — IUNIE 1969

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE UNIVERSITARE
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ŞI DE MISIUNE ORTODOXĂ
INTR. PATRIARHIEI Nr. 9, SECTORUL V, BUCUREŞTI

COMITETUL DE REDACŢIE:

PREŞEDINTE:

Prea Fericitul Părinte
JUSTINIAN
Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române

MEMBRI:

P. C. Diac. N. I. NICOLAESCU, Rectorul Institutului teologic de grad universitar din Bucureşti

P. C. Pr. SOFRON VLAD, Rectorul Institutului teologic de grad universitar din Sibiu

P. C. Pr. IOAN G. COMAN, Profesor la Institutul teologic de grad universitar din Bucureşti

P. C. Pr. GRIGORE T. MARCU, Profesor la Institutul teologic de grad universitar din Sibiu

REDACTOR RESPONSABIL:

P. C. Pr. I. 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 doctor în teologie, studenţii Institutelor teologice şi Prea Cucernicii Preoţi

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

C U P R I N S U L

Pr. Prof. IOAN G. COMAN, *«Prometeu înlănțuit» al lui Eschil și influența lui asupra literaturii și teatrului românesc* . 299

Pr. Prof. IOAN RĂMUREANU, *Sinodul al II-lea Ecumenic de la Constantinopol* (381): *Învățătura despre Sfîntul Duh și Biserică. Simbolul constantinopolitan* . 327

Doctorand Diac. MARIN SAVA, *Profilul teologului după Sfîntul Grigorie de Nazianz* . . . 387

Doctorand Diac. PETRE GH. COMAN, *Problema obiceiului de drept în sfintele canoane* . . 399

Note bibliografice 410

SERIA II, ANUL XXI
Nr. 5—6, MAI—IUNIE 1969

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE ORTODOXĂ

COMITETUL DE REDACȚIE :

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

Membrii: *din partea Institutului teologic de grad universitar din București: P. C. Diac. Rector N. I. NICOLAESCU și P. C. Pr. Prof. IOAN G. COMAN; din partea Institutului teologic de grad universitar din Sibiu: P. C. Pr. Rector SOFRON VLAD și P. C. Pr. Prof. GRIGORE T. MARCU.*

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

Pr. Prof. Ioan G. Coman

„PROMETEU INLANŢUIT" AL LUI ESCHIL ŞI INFLUENŢA LUI ASUPRA LITERATURII ŞI TEATRULUI ROMÂNESC

ELEMENTELE UNEI SIMBIOZE ÎNTRE CULTURĂ ŞI RELIGIE ÎN EUROPA

I. — TITANUL PROMETEU ŞI EVOLUŢIA MITULUI SĂU

Teatrul grec antic a exercitat şi exercită încă o influenţă remarcabilă asupra spiritualităţii europene şi uneori chiar asupra producţiilor dramatice înseşi ale continentului nostru. Se cunosc traducerile, adaptările şi interpretările pe care le-au făcut şi le fac reprezentanţii culturii franceze, italiene, germane, engleze şi române, şi al căror ecou nu va înceta niciodată în Europa şi în alte părţi ale lumii.

O operă-cheie care a provocat şi provoacă interesante interpretări asupra genezii culturii şi spiritului progresist de-a lungul evoluţiei europene a fost trilogia *Prometeu* sau *Prometeii* lui Eschil din care s-a păstrat numai prima piesă, *Prometeu înlănţuit*.

În trilogia *Prometeii* ale cărei izvoare urcă pînă la Hesiod, la ciclurile legendare ale lui Heracles şi Ahile şi la tradiţiile cartierului «Olarilor» din Atena, titanul Prometeu, fiul lui Japet şi al zeiţei Themis-Gaia, se străduia, în trei etape, redate prin cele trei piese : *Prometeu înlănţuit*, *Prometeu eliberat* şi *Prometeu purtătorul de foc*, să explice şi să facă înţeleasă istoria complexă şi dramatică a cuceririi libertăţii şi a primelor apariţii ale civilizaţiei şi umanizării fiinţei care se numea sau avea să se numească om. Toate personajele trilogiei erau zei, pentru că deşi tratau despre soarta oamenilor, aceia care hotărau sau voiau să hotărască în această privinţă erau locuitorii Olimpului în frunte cu Zeus.

Prometeu înlănţuit prezintă conflictul ireconciliabil dintre două voinţe orgolioase, aceea a titanului şi aceea a lui Zeus, pînă în momentul cînd un secret deţinut de titan va îmblînzi rezistenţa tenace a părintelui zeilor. Pînă la împăcarea celor doi adversari în piesa *Prometeu eliberat*, titanul este continuu în scenă, ţintuit de stînca unui munte înalt din Scitia şi suferind dureri fizice şi morale fără număr, cărora, în piesa a doua, li se adaugă chinul din partea vulturului care-i sfîşie ficatul. Prometeu atrage atenţia de cîteva ori asupra faptului : «Vedeţi ce sufăr eu, un zeu, din partea zeilor» [1]. Descrierea înlănţuirii provoacă şi azi fiori [2].

1. Eschyle, *Prométhée-enchaîné*, v. 92 ; cf. de asemeni v. 1043 ş.u., 1801 ş.u., ed. P. Mazon, Collection des Universités de France. Les Belles Lettres, 1920, 1963 (Huitième tirage). Textele din *Prometeu înlănţuit* al lui Eschil vor fi citate după această ediţie.

2. *Ibidem*, v. 55—65, 71, 74, 76.

Dramatizarea mitului conferă titanului un profil din care iată cîteva trăsături :

Prometeu *urăşte pe toţi zeii,* pentru că deşi îi sînt îndatoraţi, el îndură un tratament nedrept din partea lor [3]. El îi disprețuieşte pe toţi în frunte cu Zeus [4] şi îi socoteşte drept nimic. E una din trăsăturile persistente ale personajului Prometeu în istoria sa literară de-a lungul timpului, deşi el s-a împăcat cu Olimpul încă din piesa a doua a trilogiei [5].

Cu toate că îi urăşte pe zei, Prometeu se proclamă el însuşi zeu, nu fără un oarecare orgoliu, sau e considerat ca atare de către alte personaje din piesă [6]. O dată, el socoteşte că e un «zeu mizerabil» [7]. În fond, el e un titan care doreşte rangul de divinitate, care-l ajută pe Zeus să se instaleze la putere şi care după împăcare va fi primit în Olimp. Totuşi, această trăsătură suferă o oarecare flotare.

Trăsătura esenţială a lui Prometeu, aceea care face adevărata sa stare civilă şi adevărata sa glorie, este aceea de *a iubi, de a iubi prea mult pe oameni* [8]. Specialitatea sa, trăsătura sa cu totul personală este «philanthropos tropos», dragostea pentru oameni. Dacă el şi-a atras ura tuturor zeilor, este pentru că a iubit prea mult pe oameni [9]. Dă prea multă atenţie oamenilor cărora le-a acordat privilegii [10].

Dragostea prometeică faţă de muritori s-a manifestat întîi atunci cînd titanul s-a opus planului lui Zeus de a distruge pe oameni în vederea creării unei rase noi. «Eu i-am eliberat pe muritori pentru a nu coborî striviţi în Hades» [11], «pentru că mi-a fost milă de oameni, mie mi-a fost refuzată mila» [12]. De reţinut că titanul are o inimă sensibilă, capabilă de milă care s-a manifestat şi faţă de oameni şi faţă de Atlas, de Typhon şi de nenorocita Io [13]. El însuşi de alt fel cere Oceanidelor să aibă milă de el [14]. *Mila este un sentiment superior care va apropia personajul Prometeu de acela al lui Hristos.*

Dar Prometeu şi-a arătat dragostea faţă de oameni [15], mai ales prin răpirea *focului,* «floarea» lui Hefaistos, prin darul «luminii focului folositor pentru toate artele» [16]. Adusă în scobitura unei nuiele, sămînţa furată a focului «s-a revelat maestru al tuturor artelor şi o mare comoară pentru oameni» [17]. Dacă Prometeu face caz şi se mîndreşte pentru aceasta prin cuvinte ca : «Vezi pe acela care a dat oamenilor focul, pe Prometeu» [18], sau : «Toate artele le vin muritorilor dela Prometeu» [19] şi dacă în această etapă elementul în chestiune este isprava sa cea mai faimoasă pentru care adversarii îl ponegresc, iar prietenii îl preamăresc, este pentru că prin foc titanul a pus la îndemîna omului nu numai izvorul

3. *Ibidem,* v. 975—976.
4. *Ibidem,* v. 938.
5. *Die Fragmente der Tragoedien des Aischylos,* Herausgegeben von Hans Joachim Mette, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin-Schriften der Sektion für Altertumswissenschaft, 15, Akademie Verlag, 1959, Frag. 320, p. 115. 6. Eschil, *op. cit.,* v. 29, 37, 92.
7. *Ibidem,* v. 119. 8. *Ibidem,* v. 11, 28 şi passim. 9. *Ibidem,* v. 120—123.
10. *Ibidem,* v. 543, 945—946. 11. *Ibidem,* v.235—236. 12. *Ibidem,* v. 239—240.
13. *Ibidem,* v. 347—348, 352, 684.
14. *Ibidem,* v. 274. Okeanos are şi el milă de titan (v. 288). 15. *Ibidem,* v. 252, 254.
16. *Ibidem,* v. 7—8. 17. *Ibidem,* v. 109—111. 18. *Ibidem,* v. 612.
19. *Ibidem,* v. 506.

principal al civilizaţiei, dar şi toate posibilităţile spirituale care vor face din om stăpînul universului. În vremea lui Eschil şi a lui Platon, focul simboliza şi energia vitală a spiritului, pentru că atelierul din care fusese furat aparţinea nu numai lui Hefaistos, ci şi Atenei.

De altfel, titanul declară el însuşi : «Din oameni care pînă atunci erau ca nişte copii eu am făcut fiinţe cu raţiune, înzestrate cu gîndire» [20]. Din această gîndire unită cu toate posibilităţile puse la îndemînă de foc, va ieşi măreţul ansamblu al culturii şi civilizaţiei umane [21]. În fond, Eschil atribuie lui Prometeu filantropul tot ceea ce munca a smuls materiei şi spiritului timp de veacuri [22].

Prin inteligenţa pe care Prometeu a dat-o oamenilor el i-a făcut pe aceştia *liberi* pentru că le-a revelat posibilitatea de a înţelege legile naturii şi prin aceasta de a le stăpîni [23]. Era un pas enorm înainte în viaţa spiritului şi a puterii morale. Dar dacă libertatea înseamnă, între altele, şi înţelegerea necesităţii, este pentru că această libertate devine, o dată cu Prometeu, o problemă de conştiinţă individuală al cărei motor este sentimentul de dreptate [24]. Dacă, pe de altă parte, Prometeu subliniază o extraordinară afirmare de sine, este pentru că el o face în favoarea colectivităţii umane. Această afirmare este o dăruire de sine către întreaga umanitate, o autoafirmare amestecată cu puterea de sacrificiu pentru marile mulţimi. Eschil pune în evidenţă faptul că personalitatea are o funcţiune colectivă [25]. Libertatea face posibilă ştiinţa şi marchează importanţa acesteia pentru binele oamenilor [26].

Libertatea se lovea de un mare obstacol — destinul, — căruia nici Zeus însuşi nu-i putea scăpa [27]. Oamenii erau copleşiţi de obsesia morţii ; Prometeu i-a eliberat de această obsesie aşezînd în ei speranţele cele oarbe [28]. Deşi, în antichitate, speranţa nu era socotită, în general, ca un bine, ci mai de grabă ca un rău [29], Eschil o apreciază totuşi, prin gura corifeului, ca pe «o mare binefacere» pentru muritori [30]. Dacă această speranţă nu era ceva nou, lucrul avea totuşi importanţă pentru desfăşurarea operei titanului în pespectiva viitorului. Speranţa, darul de a anticipa viitorul, fie chiar şi numai iluzoriu, e tot aşa de importantă pentru eliberarea omului ca şi focul pentru desvoltarea civilizaţiei umane.

Eschil pune aci în evidenţă puterea de anticipare ca pe un element

---

20. *Ibidem*, v. 443—444. 21. *Ibidem*, v. 442—470, 476—506.

22. André Bonnard, *Civilizaţia greacă*, vol. I. De la Iliada la Partenon, traducere, cuvînt înainte şi note de Prof. univ. Dr. Iorgu Stoian, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1967, p. 30.

23. George Thomson, *Aischylos und Athen* — Eine Untersuchung der gesellschaftlichen Ursprünge des Dramas, Henschelverlag, Berlin, 1957, p. 346.

24. Liviu Rusu, *Eschil, Sofocle, Euripide*, Editura Tineretului, Bucureşti, 1960, p. 93.

25. *Ibidem*, p. 94. 26. *Ibidem*, p. 95. 27. Eschil, *op. cit.*, v. 518.

28. *Ibidem*, v. 248, 250.

29. Aşa cum reiese din istoria Pandorei, a cărei cutie cu rele cuprindea şi speranţa : Hésiode, *Travaux et jours*, v. 96—98, ed. P. Mazon. Nădejdea poate deveni un izvor de rele mai ales atunci cînd ea se referă la lucruri imposibile ; Sofocle gîndeşte la fel : *Antigona*, v. 615 ş.u., ed. P. Masqueray, Collection des Universités de France, Paris, Les Belles Lettres, 1922, p. 100. La Victor Eftimiu, *Prometeu*, 1923, titanul va zice că nu are decît speranţe care sînt «mai grele de purtat decît cele mai grele dureri ce-am îndurat» (act. I, v, 56—57, p. 8). «Speranţele oarbe» date de Prometeu au fost socotite ca o ironie ascuţită a lui Eschil ; cf. H. Delff, *Prometheus, Dionysos, Sokrates, Christos*, Gotha, 1877, p. 35. 30. Eschil, *op. cit.*, v. 251.

esențialmente prometeic. Tocmai în acest act al prevederii stă unitatea dramatică a naturii titanului [31].

Speranța și prevederea sînt legate în spiritul lui Protemeu de darul *profeției* care subliniază valoarea anticipării nu numai pentru mersul piesei, ci și pentru viața oamenilor. În scena nefericitei Io, povestirea lui Prometeu devine profeție, lucru care redă rațiunea fiicei lui Inachos făcînd-o să treacă de la o atitudine pasivă la una activă. Titanul precizează că secretul privitor la domnia lui Zeus și care constitue garanția eliberării sale i-a fost revelat de mama sa, Themis [32]. Acest amănunt nu micșorează darul profetic al lui Prometeu. Prevederea viitorului transformă pe Prometeu și ontologic și dramatic; profeția sa conține mai mult decît viitorul: ea este expresia anticipată a legăturii necesare și imuabile a faptelor [33].

O altă trăsătură remarcabilă a lui Prometeu este *suferința* sa îngrozitoare, de răstignit, pe care am menționat-o deja și *care îl apropie în chip așa de sugestiv de Hristos*. Suferința este stimulentul progresului omenesc. «Prin suferință învățăm», precizează Eschil în corul piesei *Agamemnon* (v. 177). Suferința pune ordine în haosul evenimentelor și aduce împăcarea lui Prometeu și a lui Zeus pe care ea i-a educat progresiv. Deși zei, aceștia erau încă educabili. Zeii erau ființe în devenire, iar această devenire era *dreptatea*. Cei doi adversari se învinș pe ei înșiși punînd o limită patimilor lor anarhice și slujind ordinea în lume [34].

Sub raport artistic, *Prometeu înlănțuit* a fost apreciat diferit. Ceea ce se poate spune asupra aspectului și efectelor artistice ale acestei prime piese a trilogiei este că ele erau de un gen cu totul original. Deși piesa comportă puțină acțiune, ea este foarte dramatică și sugestivă din punct de vedere tehnic [35]. Cu toate că a umanizat mult mitul luat de la Hesiod și de aiurea, Eschil n-a putut totuși elimina complet atmosfera epică corespunzătoare elementelor primitive ale acestui mit [36]. În schimb el a insuflat o viață foarte dramatică episoadelor, personajelor și momentelor din piesă. Există în această piesă statică impresionante scene psihologice care sînt de un efect neasemuit, ca: înlănțuirea titanului, sosirea și dialogul corului cu eroul, episoadele rătăcitoarei Io, acela al lui Hermes, acela al prăvălirii lui Prometeu în Hades. Nimic nu se schimbă în sufletul titanului, decît tensiunea și tonalitatea cuvintelor sale. Personajul trăiește în fața noastră prin suferințele, tăcerea și cuvintele sale de fulger toată drama umanității actualizînd-o [37]. În total sînt șase personaje și corul Oceanidelor.

În perioada posteschileană, mitul lui Prometeu a evoluat îmbogățindu-se și modificînd sau corectînd unele din elementele sale. El a fost tratat de obicei parțial sau numai menționat, în versuri și proză, de către autori ca: Sappho, Ibykos, Pindar, Epicharm, Euripide, Aristofan, Philemon, Menandru, Protagoras, Gorgias, Platon, Moschion, Diogene

31. Alice Voinescu, *Eschil* — Scriitorii români contemporani — Fundația pentru literatură și artă, București, 1946, p. 169. 32. Eschil, *op. cit.*, v. 873—874.
33. Alice Voinescu, *op. cit.*, p. 171. 34. A. Bonnard, *op. cit.*, p. 187—188.
35. George Thomson, *op. cit.*, p. 346, 36. Alice Voinescu, *op. cit.*, p. 163—164,
37. *Ibidem*, p. 165, 168.

Cinicul, Heraclide Ponticul, Herodor din Heraclea, Callimach, Apoloniu din Rodos, Euphorion, Hermipp, Nicadru, Lucian [38] etc. Romanii s-au interesat şi ei de Prometeu prin scriitori ca : Accius, Hyginus, Varro, Horaţiu, Maecenas, Ovidiu, Properţiu, Valerius Flaccus, Seneca etc. Cicero ne-a transmis în traducere latină circa 30 de versuri din *Prometeu eliberat* [39]. În această perioadă profilul titanului suferă unele schimbări dintre care unele în sens negativ.

În piesa sa *Păsările*, de exemplu, Aristofan atribuie lui Prometeu aceeaşi veche ură faţă de zei punîndu-l să repete sloganele cunoscute [40]. Dar el îi creează trăsături comice [41] care fără să-i suprime complet caracterul serios pe care i-l cunoaştem la Eschil, îl micşorează în oarecare măsură, croindu-i calea care-l va coborî pînă la rolul de caricatură în opera lui Lucian. În adevăr, acesta, în cele trei dialoguri ale sale : *Prometeu sau Caucazul, Prometeu şi Zeus* şi *Prometeu şi elocinţa* — toate comedii în miniatură — nu se mărgineşte să înjosească lumea zeilor şi mai ales pe Zeus dîndu-le roluri de biete personaje ridicole de comedie [42], ci merge pînă la a face chiar din titan un sofist mai mult decît arţăgos [43], a cărui poziţie critică deşi dreaptă nu reflectă totuşi o atitudine asemănătoare cu aceea a personajului din piesa lui Eschil. Cu toată critica sa ascuţită la adresa mitologiei, critică pe atunci la modă, «Voltaire al antichităţii», deşi susţine că zeii trebuie să facă bine oricui pentru că sînt filantropi [44], n-a înţeles totuşi bine marile curente religioase aşa de complexe ale vremii sale [45]. Iubind farsa încă de la Hesiod [46], Prometeu ajuns un biet retor găunos, la Lucian, pierde considerabil din vechiul său prestigiu datorit tragediei.

Pe de altă parte, evoluţia filozofiei *modifică* unele elemente ale mitului prometeic sau *omite* altele. De exemplu, motivul pedepsirii titanului nu mai apare sau nu apare clar în varianta mitului la Protagoras al lui Platon [47] şi aiurea. Suprimînd conflictul, Platon-Protagoras a suprimat şi pedepsirea. Dar dacă în perspectiva platonică titanul cîştigă puţin prestigiu pentru că el a dat oamenilor «înţelepciunea vieţii» derivată din «înţelepciunea artistică» furată lui Hefaistos şi Atenei [48], deşi el nu le-a putut procura «înţelepciunea politică», la alţi gînditori ca

38. W. Kraus, *Prometheus*, în PWZ, REA, XXIII, 45 Halbband, 1957, col. 666—687 ; G. Thomson, *op. cit.*, p. 357—362.

39. *Tuscul. Disput.* II, 23—26, la H. J. Mette, *Die Fragmente der Tragoedien des Aischylos*, Frag. Nr. 324, p. 118—119.

40. Aristophane, tome III, *Les Oiseaux*, v. 1547, Texte établi par V. Coulon, Collection des Universités de France, Paris, Les Belles Lettres, 1928.

41. A se vedea întreaga scenă a lui Prometeu şi Pisthetairos : *Les Oiseaux*, v. 1493—1551.

42. L. Stoianovici, *Le Prométhée de Lucien* — Différences par rapport aux versions classiques d'Hésiode et d'Eschyle, în «Studii Clasice», III, 1961, p. 385—393.

43. Eschil, *Prometeu înlănţuit*, v. 944—945.

44. H. D. Betz, *Lukian von Samosata und das Neue Testament* — Religionsgeschichtliche und paränetische Parallelen — Ein Beitrag zum Corpus Hellenisticum Novi Testamenti — Texte und Untersuchungen, 76 Band, V-e Reihe, Band 21, Berlin, Akademie Verlag, 1961, p. 49.

45. J. Bompaire, *Lucien Ecrivain* — Imitation et création — Thèse principale à la Faculté des Pettres de l'Université de Paris, E. de Boccard, 1958, p. 493 şi n. 3.

46. *Teogonia* v. 535 ş.u. 47. *Protagoras* 320 cd — 323 a, ed. J. Burnet.

48. *Ibidem*, 321 d.

Moschion, Critias și Diogene Cinicul, îndeosebi la cinici, Prometeu era considerat ca un nenorocit de parvenit care înzestrînd umanitatea cu darurile civilizației a adus în același timp asupră-i nenumărate suferințe [49]. Era strigătul pesimist al acelora care recomandau întoarcerea la natură.

Dar trăsătura cea mai caracteristică cu care filozofia și literatura posteschileană au împodobit pe Prometeu a fost aceea de *creator* al omului. Această trăsătură va avea o frumoasă carieră. Elementele ei provin din unele detalii ale mitului la Hesiod, Eschil și Platon, precum și din rolul pe care-l avea personajul Prometeu ca patron al olarilor din Atena. Din făuritor de oale, Prometeu a putut să devină ușor creator de oameni pentru că cele două categorii de lucruri se făceau din argilă. Lucian de Samosata prezintă pe Prometeu ca făuritor de statui de argilă, de păpuși, de cratițe, de cuptoare etc. [50]. Titanul apare participînd la crearea omului în cărțile lui Platon, Callimach, Heraclide Ponticul, Ovidiu, Juvenal, Lucian de Samosata etc. Platon, Ovidiu și Lucian relevă frumusețea omului prometeic ca chip al zeilor [51]. Era o reminiscență din Hesiod care afirmase că Hefaistos făurise pe Pandora după chipul zeițelor nemuritoare [52]. Creînd pe bărbați și pe femei dintr-un amestec de argilă și apă și dîndu-le chipul zeilor [53], Prometeu a făcut prin această «nouă invenție» ființe după cel mai frumos model, ființe care să fie mărturii ale frumuseții universului, capabile să admire bogăția zeilor și să acopere pămîntul cu opere de evlavie și de civilizație [54]. Fără oameni, zeii n-ar avea nici temple, nici statui, nici imagini. Darul focului făcut de titan a contribuit la apariția trăsăturii sale de creator [55].

Părinții Bisericii au înregistrat și ei mitul lui Prometeu cu titluri diverse. Acest mit e menționat de scriitori bisericești ca Tertulian [56], Lactanțiu [57] și Augustin [58] subliniind mai ales trăsătura de creator a titanului. Prometeu e așezat, cronologic, în epoca lui Cecrops Diphyes, Triopa regele Argosului și Moise de către scriitori ca Tațian [59], Clement

---

49. Tudor Vianu, *Filosofia Culturii*, ed. II, Editura «Publicom», 1945, p. 252; George Thomson, *op. cit.*, 357—362.

50. *A un homme qui lui avait dit: Tu es un Prométhée dans tes discours*, 2. — Oeuvres complètes de Lucien de Samosate — Traduction Nouvelle avec une Introduction et des Notes par Eugène Talbot, Tome premier, Quatrième édition, Paris, Hachette, 1882, p. 8.

51. Platon, *Republica*, 501 B ; Ovidiu, *Metamorfoze* I, 83, ed. M. L. Armengaud ; Lucien, *Prométhée ou le Caucase 17*, ibidem, p. 89. 52. *Lucrări și zile*, v. 62.

53. Ovide, *Les Métamorphoses* I, 81, tome I, Texte établi et traduit par Georges Lafaye, Troisième édition revue et corrigée — Collection des Universités de France, Paris, Les Belles Lettres, 1961, p. 9—10; Lucian, *op. cit.*, 3, p. 56.

54. Lucian, *op. cit.* 11, 12, p. 59; Lucian de Samosata, *Scrieri alese* — Traducere și note de Radu Hîneu — Introducere de Petru Creția — Clasicii literaturii universale — Editura de Stat pentru literatură și artă, București, 1959 ; *Prometeu sau Caucazul* 17, p. 89.

55. P. Décharme, *Mythologie de la Grèce Antique*, Cinquième édition, Paris, f. d., p. 264—265.

56. *Apologeticum* 18, P.L., I, col. 434 A.B., ; Idem, *Adversus Marcionem* I, 1, în CSEL, vol. 47, pars III, 1906, ed. Aem. Kroymann, p. 291.

57. *Divinae Institutiones* II, 10, 4—13, în CSEL 19, pars I, ed. S. Brandt, 1890, p. 147—149 ; Idem, *Epitome Divinarum Institutionum*, 20, 12, p. 692; Idem, *De opificio Dei*, I, 11, *Ibidem*, p. 6.

58. *De civitate Dei* 18, 8, P.L., XLI, col. 565.

59. *Către greci* 38, 39, ed. E. Schwartz, p. 39, 40.

Alexandrinul [60], Eusebiu al Cezareii [61], Augustin [62]. Poate că cei moderni au moştenit, dacă nu ideea precisă a ecuaţiei : Prometeu-Hristos, cel puţin sugestia de la autorii patristici, îndeosebi de la Tertulian, Clement Alexandrinul şi Augustin. În fond, e vorba de cîteva analogii transparente şi de care ne vom ocupa într-un studiu aparte. În polemica sa cu păgînii şi cu Marcion, Tertulian compară pe unicul Dumnezeu-creator cu Prometeu, numindu-l «verus Prometheus», pentru că ereziarhul care era originar din Pont, deci aproape de Caucaz, tortura pe acest Dumnezeu unic cu blasfemii, aşa cum odinioară Zeus incrimina şi chinuia pe Prometeu pe stînca aceluiaşi Caucaz prin emisarii săi. În textul adresat păgînilor, Tertulian vorbeşte de Dumnezeu «Care a creat totul, Care a făcut pe om din tină», şi adaugă ca într-un fel de paranteză : «Acesta este adevăratul Prometeu» [63]. Notăm că această comparaţie nu se raportă direct la Hristos, ci la Dumnezeu creatorul omului din ţărîna pămîntului, potrivit Facerii (II, 7).

Trăsătura mai recentă de «creator» care putea să apropie aci pe titan de Dumnezeul creator din Biblie se suprapunea unei trăsături mai vechi, aceea de dumnezeu înlănţuit şi chinuit din cauza iubirii sale de oameni, ceea ce făcea posibilă perspectiva unei asimilări şi cu Hristos care, asemenea lui Prometeu, fusese torturat şi crucificat pentru mîntuirea oamenilor. Dar analogia este pur formală, ea nefiind fructul unei gîndiri teologice care ar fi reflectat asupra problemei, ci produsul unei imaginaţii care căuta o formulă de efect în cultura păgînă. Dovadă în această privinţă este Lactanţiu care reflectează mai de aproape asupra lui Prometeu — creator şi insistă pe larg asupra faptului că titanul a fost primul care a făcut chipul omului din argilă, a fost iniţiatorul artei statuare şi umane, dar niciodată creatorul omului propriu-zis [64]. Crearea omului de către Prometeu, precizează Lactanţiu, este o ficţiune a poeţilor, care nu s-au apropiat de sîmburele adevărului [65]. Augustin lămureşte că atributul de creator al omului dat lui Prometeu se datora faptului că titanul trecea drept cel mai mare dascăl de înţelepciune [66]. Clement Alexandrinul făcînd caz de raptul pe care grecii l-au săvîrşit din Cărţile Sfinte ale evreilor relevă că şi în filozofia furată de Prometeu sînt urme de înţelepciune şi de căutare a lui Dumnezeu [67]. Este teoria împrumutului aşa de dezbătută de către Părinţi şi care în fond pune problema raportului celor două culturi, raport care nu poate fi analizat aci, dar care solicită la cercetător o mare doză de informaţie şi de pătrundere. Scriitorii patristici care menţionează pe Prometeu au depăşit cu mult confuzia unui Arnobiu de Sicca, care considera pe Dumnezeul creştin ca tată al zeilor păgîni [68].

60. *Stromate* I, 21, P.G., VIII, 825 A.

61. *Chronicorum Liber* I, 30; II, P.G., XIX, 216 B.C.; 374.

62. *De civitate Dei* 18, 39, p. 43, col. 599.

63. J. P. Waltzing, *L'apologétique de Tertullien*, Traduction littérale suivie d'un commentaire historique, Louvain, Paris, 1911, p. 43.

64. *Divinae Institutiones* II,, 10, 4—6; II, 10, 12, p. 147—149.

65. *Ibidem* II, 20; *De opificio Dei* I, 11, p. 6.

66. *De civitate Dei* 18, 8, col. 565 ; «Quem (Prometheum) ferunt de luto formasse homines, quia sapientiae optimus doctor fuisse perhibetur».

67. *Op. cit.*, loc. cit. 68. *Adversus Nationes* I, 28, în CSEL, IV, 1875, p. 19.

În consecință, nu trebuie forțați termenii atunci cînd e vorba d unele analogii care par a apropia pe Prometeu de Hristos. Nu se poat spune decît în linii mari și cu rezerve că Tertulian consideră pe titan c o prefigurare a lui Hristos [69], idee care n-a mai fost reluată de Părinți ulteriori. Nu există deci suficiente motive să vorbim de «aspectele hristo logice ale mitului lui Prometeu», așa cum s-a făcut de curînd [70]. Mitu lui Prometeu nu sugerează ideea unui mîntuitor în sens creștin și nu ar un caracter teologic-soteriologic [71], cum admite Biserica. Pregătirea eli berării lui Prometeu și căderea lui Zeus nu au «un vizibil caracter pro fetic și mesianic» [72]. Aplicarea indicațiilor date de Prometeu personaju lui Io [73] la profețiile mesianice ale lui Oseea (XI, 1) [74] este forțată, în pofida cîtorva umbre de asemănare între focul intelectual și creator c care Prometeu a luminat pe om și întruparea Logosului pentru mîntuire aceleiași ființe, deși sensul profund este cu totul diferit. Nu există dec motiv serios să împingem comparația pînă la a face din Hristos un fiu al lui Zeus și din Prometeu un precursor propriu-zis al lui Hristos «Ecce homo» legat de o veche greșeală a umanității este expresia unu duh cu totul altul decît acela al titanului revoltat [75]. Dacă titanul libe rează pe om de haos prin gîndire imprimîndu-i o evoluție în care apar și Hristos, reacțiunea lui Prometeu la suferințele pe care le îndură p stîncă diferă totuși profund de suferința lui Hristos pe cruce: în timp c Prometeu își acoperă adversarul cu nenumărate insulte, Hristos roag pe Tatăl Său să ierte dușmanilor Săi. În timp ce prin Prometeu oameni au primit spiritul inventiv al titanilor, prin Hristos ei au moștenit duhu dragostei și al sacrificiului pentru semenii lor. În fiecare din aceste moș teniri există elemente comune : este dragoste și sacrificiu și în acțiune lui Prometeu, așa cum este rațiune și în drama lui Hristos.

Elementele comune care au apropiat cel mai mult pe Prometeu d Hristos au fost dragostea și suferința pentru omenire. Mai ales înlănțuire de stîncă a titanului și răstignirea lui Hristos pe Golgota au creat o în rudire de durată între cele două personaje, o înrudire formală, evident cum reiese din textul lui Tertulian, dar care dă sens destinului omului Prometeul lui Eschil se apropie de sufletul modern nu atît prin asemă narea sa cu Hristos, cît prin idealul de libertate pe care-l simbolizeaz și prin crearea personalității în acțiunea eroică a spiritului său [76].

Renașterea prin protestul său contra unei anumite teocrații și pri întoarcerea sa la libertatea și la valorile majore ale culturii greco-latin a dat impuls unui titanism ale cărui piscuri vor fi atinse în secolele a XVIII-lea și al XIX-lea, în așa-numita perioadă a Iluminismului, a filo zofiei, a istoriei și a științelor. Mitul prometeic evoluase, îmbogățindu-se în mai multe faze : dramaturgică, filozofică, sofistă, patristică, medieval

69. Alice Voinescu, *op. cit.*, p. 143, n. 57 bis, 162.

70. Pr. Traian Mihailovici, *Aspecte hristologice în mitul lui Prometeu,* în «Mitropolia Bana tului», XVIII (1968), nr. 1—3, 1968, p. 40—48. 71. *Ibidem,* p. 40, 42.

72. *Ibidem,* p. 44. 73. Eschil, *Prometeu înlănțuit...*, v. 846 ș.u.

74. Pr. Traian Mihailovici, *op. cit.*, p. 44—45.

75. W. Jaeger, *Paideia* — La formazione dell'uomo greco — Traduzione di Luigi Emery, F renze, 1936, p. 394—395. 76. Alice Voinescu, *op. cit.*, p. 175.

şi modernă ajungînd la identificarea lui Prometeu cu idealurile de progres, libertate şi dreptate ale omului actual. Un număr de opere literare şi de consideraţii filozofice-culturale au fost consacrate titanului [77]. Dela Calderon şi Shaftesbury trecînd prin Herder, Goethe, Byron, Shelley etc. şi pînă la Edgar Quinet [78] s-au atribuit titanului diferite concepţii sau atitudini pe care omul modern le profesează deja sau vrea să le adopte. Citărm cîteva din aceste concepţii.

Shaftesbury socotea, în *Solilocviile* sale, că artistul este un al doilea creator, un Prometeu după Zeus. După Byron, Prometeu este simbolul destinului şi al puterii muritorilor [79]. Kant pune accentul pe propriile forţe ale omului, pe crearea lumii după analogia cu sine însuşi. Vechiul criteriu al autorităţii morale este înlocuit prin criteriul autonomiei personale care-şi creează legi proprii [80]. Cultura vrea să facă lumea asemenea omului şi să transforme lucrurile după conceptele sale, zice Fichte [81]. Beethoven a fost în domeniul compoziţiei muzicale titanul care a fost Michelangelo în sculptură şi pictură. Ei sînt consideraţi ca reprezentînd titanismul prometeic.

Goethe a consacrat lui Prometeu o dramă neterminată în două acte şi un monolog la început independent şi apoi aşezat în fruntea actului trei al piesei. Prometeu este înfăţişat în dramă drept creator al oamenilor. Deşi menţionează isprava titanului, adică raptul focului şi al principiului vital cu ajutorul zeiţei Atena, poetul nu i-l impută ca pe o greşeală [82], după exemplul lui Platon. Mereu ca la Platon, oamenii încep să se certe, pentru că deşi au focul, nu posedă încă spiritul dreptăţii sociale. Drama se întrerupe în momentul cînd Atena era pe punctul să apară pentru a împăca pe zei cu Prometeu [83]). Monologul *Prometeu* este un imn dedicat mîndriei creatoare a omului şi valorii eterne a oricărei creaţii umane [84]. Eliminînd crima sau greşeala lui Prometeu şi atribuind acestuia aducerea dreptăţii şi a respectului, lucru pe care la Platon îl făcea Zeus, Goethe înalţa pe titan pînă la o altitudine care depăşea totul, chiar pe zei. De aci o ură inepuizabilă faţă de aceşti zei a căror existenţă mizerabilă depinde de obolul jertfelor şi de fumul rugăciunilor, de nebunia şi de speranţa copiilor şi a cerşetorilor [85]. Omul este totul, în timp ce divinitatea nu are nici o valoare, pentru că ea nu intervine în nici un chip în viaţa celor oprimaţi şi nu merită deci nici o venerare. Omul formează pe oameni după chipul său, oameni care suferă, care plîng şi care se bucură [86]. Sîntem departe de Eschil la care, după împăcarea titanului cu Zeus, Prometeu şi oamenii continuă să depindă de divinitatea supremă. Prome-

77. Lucrările de filologie, de filozofie, de istorie şi de critică literară consacrate lui Prometeu sînt foarte numeroase. Nu luăm în consideraţie în studiul de faţă decît cîteva opere literare.

78. Alexander von Gleichenrusswurm, *Die Prometheussage in der Weltliteratur*, Jena, 1912, p. 64—112; Karl Heinemann, *Die tragischen Gestalten der Griechen in der Weltliteratur* (Das Erbe der Alten, Heft III), Band I, Leipzig, 1920, p. 17 ş.u.

79. Tudor Vianu, *Mitul prometeic în literatura română*, în vol. *Studii de literatură universală şi comparată*, ediţia 2-a revăzută şi adăugită, Editura Academiei, Bucureşti 1963, p. 623—624.

80. Idem, *Filosofia Culturii*, cap. XXV: Mitul lui Prometeu în poezia modernă, p. 269, 272.

81. *Ibidem*, p. 80. 82. *Ibidem*, p. 254. 83. *Ibidem*. 84. *Ibidem*, p. 254—255, 258.

85. Goethe, *Gedichte*, S. Hirzel Verlag, Leipzig, 1954, p. 48.

86. *Ibidem*, p. 49.

teul şi omul lui Goethe sînt o creaţie personală, aproape total diferit de Prometeul lui Eschil şi de cel al lui Platon. Goethe spune în termeni proprii că el îşi făurise un Prometeu după propriul său chip [87]. Era autonomia integrală a persoanei umane cu toate implicaţiile corespunzătoare dintre care demonismul lui Faust nu e cea mai puţin importantă.

Prin drama sa în patru acte, *Prometeu eliberat*, P. B. Shelley ţine să dea o replică modernă trilogiei clasice a lui Eschil. Autorul este convins că Prometeu e tipul celei mai înalte desăvîrşiri a naturii morale şi intelectuale umane care aspiră spre scopurile cele mai bune şi cele mai nobile [88]. Asemenea lui Goethe, Shelley exaltă pe om pe care-l vrea lipsit de sceptru, dar liber, fără oprelişte, egal, fără clase, trib s-au naţiune. fără nelinişti, ierarhii şi crezuri, stăpîn pe sine însuşi, drept, bun şi înţelept, nu lipsit de patimi, dar eliberat de greşeli şi de pocăinţă [89]. Spre deosebire de Goethe însă poetul englez ţine seama de Eschil, de Lucian şi de Părinţii Bisericii acordînd omului o distincţie şi o putere fără egal: dragostea sau caritatea. Deşi suferă schimbări şi e pradă întîmplării şi morţii, omul va isprăvi prin a triumfa asupra acestora graţie dragostei, care creează un paradis neamului omenesc [90]. Trebuie creată o lume nouă, aceea a omului, o lume al cărei simbol va fi Prometeu. Nu există oameni, există omul, lanţ unit de inteligenţă, de putere şi dragoste, un suflet unic care se uneşte cu alte suflete, şi a cărui lege divină este propria sa natură umană spre care totul curge [91] şi ale cărei acţiuni devin frumoase prin iubire [92]. Cu ajutorul lui Demogorgon titanul recucereşte libertatea şi se logodeşte cu Asia, ceea ce reprezintă unirea spiritului cu dragostea, a adevărului cu frumuseţea şi a înţelepciunii cu graţia. Numai atunci cînd lumea va fi liberă se va realiza unirea duhului şi a dragostei [93]. Prometeu nu mai urăşte şi nu mai disprefuieşte pe Zeus ci îi arată doar milă. Titanul este neclintit, bun, plin de înţelepciune dar nu se supune lui Zeus. El ştie că răbdarea lui va birui pe adversar. Oamenii nu s-au desolidarizat de cauza sa şi n-au pierdut curajul, speranţa şi puterea de a iubi. El vrea să fie salvatorul şi sprijinul umanităţii chinuite.

Sînt aci trăsături analoage acelora ale lui Hristos pe cruce în lupta Sa cu cel rău pentru mîntuirea oamenilor. Titanul vede profilîndu-se la orizont «un tînăr cu privirea resemnată ţintuit pe cruce ; este viziunea

87. Aus meinem Leben — *Dichtung und Wahrheit*. Buch XV — Goethe; *Poezie şi adevăr*, traducere şi studiu introductiv de T. Vianu, vol. II, Editura de Stat pentru Literatură şi Artă 1955, p. 201

88. P. B. Shelley, *Prometeu descătuşat* şi alte poeme — traducere şi prefaţă de Petre Solomon, în «Biblioteca pentru toţi», nr. 287, 1965, p. 342. Vom cita pe Shelley după această traducere în versuri fidele şi de un înalt nivel literar.

89. *Ibidem*, act. III, p. 457.

90. *Ibidem*, act. III, la sfîrşit, p. 457; act. IV. p. 464.

91. S-a zis că ideologia lui *Prometeu eliberat* conţine destul de multă metafizică; cf. *Prometheus Unbound* — A Lyrical Drama in Four Acts by Percy Bysshe Shelley — Edited with Introduction and Notes by G. Lowes Dickinson, London, 1898, 1920, 1923, 1934, 1939, p. VIII.

92. P. B. Shelley, *op. cit.*, act. IV, p. 476.

93. T. Vianu. *op. cit.*, p. 263.

propriilor sale chinuri proiectate în secolele viitoare» [94]. Dar nu trebuie să ne înşelăm: Shelley nu vrea să facă din Prometeu un dublet, ci un înlocuitor al lui Hristos. Prin acest paralelism nedeclarat între Prometeu şi Hristos, mitul capătă o semnificaţie nouă adaptîndu-se la necesităţile urgente ale epocii şi îmbogăţindu-se cu idei neo-umaniste şi revoluţionare. Aceste idei şi această semnificaţie nouă, Shelley le face să răsară din inima omului însuşi, fără ajutorul Evangheliei. Ideea de dragoste care va uni pe oameni şi-i va face fericiţi nu e totuşi fără legătură cu creştinismul pe care Shelley îl cunoştea bine, dar pe care nu-l putea cita într-o dramă care milita pentru revoluţie. Versurile de la sfîrşitul piesei sintetizează totul în formula «kalokagathiei» greceşti din care spiritul evanghelic nu e absent: «Nu te schimba şi nu ezita, da! Titane, gloria ta este să fii frumos, bun şi liber! — iată biruinţa şi viaţa adevărată» [95]. Omul va lua pe Prometeu drept model şi nu va termina nici cînd progresul spre bine.

Mitul lui Prometeu a suferit o evoluţie interesantă de la Eshil pînă în zilele noastre. El a devenit simbolul evoluţiei spirituale a Europei însăşi. Asemenea titanului, Europa — ca toată lumea astăzi — a încercat şi încearcă să se smulgă din barbarie şi primitivism pentru a se angaja pe calea raţiunii, a ştiinţei şi a civilizaţiei. Ea a trebuit să sufere de atîtea ori «martiriul inteligenţei», ceea ce i-a permis să-şi înscrie prometeii săi în calendarul «sfinţilor» care au militat pentru progresul vieţii materiale, sociale şi spirituale şi care i-au dat putinţa să atingă înălţimile socialismului.

Dar se pare că acest simbolism va fi depăşit în sensul că omul actual vrea şi poate mai mult decît a voit şi a putut titanul. Deja la Goethe, îndeosebi în monologul său, omul modern a uitat complet pe titan şi l-a înlocuit; în fapt însă el construieşte pe temeliile lui Prometeu. Omul actual se crede mai inteligent şi mai creator decît titanul a cărui divinitate el o disprețuieşte şi o urăşte. Prometeu este tratat astăzi cum trata el însuşi pe Zeus şi pe zeii de odinioară. La fel stă lucrul cu mîndria sau trufia sub care el strivea pe olimpieni. Totul se plăteşte în evoluţia spirituală.

Ceea ce europeanul şi omul actual de pretutindeni ar trebui să păstreze cu grijă din moştenirea prometeică este spiritul de dreptate, de libertate, de bunătate şi de dragoste care a structurat şi a dirijat totdeauna gîndirea şi acţiunea titanului. Iubirea sa de oameni este adevărată, filantropia sa este ardentă. Există încă în lume regiuni în care omul trăieşte în stadiul de trogloditism descris de Eschil. Nu trebuie, de asemeni, uitat spiritul colectiv recomandat de titan şi care este singurul în măsură să ne ajute pe fiecare şi pe toţi la un loc.

---

94. Idem, *Mitul prometeic în literatura română*, ibidem, p. 624. Versiunea română zice că «un om bun s-a arătat pe acest pămînt însîngerat» : Schelley — P. Solomon, *op. cit.*, act. I, p. 380.

95. Shelley, *Prometheus Unbound* — A variorum Edition, edited by Lwrence John Zillmann, 1959 — Univérsity of Washington Press-Seattle. Textul celor patru acte din 1820 poartă titlul: Prometheus Unbound — A Lyrical Drama — In four acts with other poems by Percy Bysshe Shelley, London,

II. — PROMETEU ÎN LITERATURA ŞI TEATRUL ROMÂNESC

Literatura română a privit şi priveşte cu simpatie cultura clasică ş co-latină, ca de altfel cea mai mare parte a literaturilor europene, şi lăsat şi se lasă influenţată de valorile ei. S-au făcut şi se fac din ope acestei culturi traduceri, adaptări, studii variate, se verifică adesea ş săpăturile arheologice texte clasice sau postclasice referitoare la vec populaţii ale teritoriului României actuale, se participă la reuniunil congresele internaţionale de studii clasice, se stimulează învăţămî clasic în ţară.

Prometeu înlănţuit al lui Eschil sau pur şi simplu titanul ca at a găsit o primire deosebită în literatura română. La simpatia gene a românilor pentru cultura clasică, este de adăugat, în cazul lui P meteu, poate şi detaliul că titanul a suferit înlănţuirea sa, de-alungul mei piese a trilogiei, undeva în regiunile Sciţiei [96], dacă nu în imedi apropiere, cel puţin în vecinătatea teritoriului României de astăzi, c cuprinde, cum se ştie, şi vechea Scythia Minor, Dobrogea actuală [97]. N mele Sciţiei avea în antichitate un conţinut destul de vag, iar ţara ţinuturile purtînd acest nume erau socotite a avea o întindere foa mare, dar o parte a teritoriului românesc actual era poate cuprins această întindere şi mitul lui Prometeu putea avea circulaţie aci. Mi titanului este întîlnit printre povestirile populare vechi din regiu caucaziană a Uniunii Sovietice-[98]. Făcînd uz de doctrina lui Euhemer istoricul Herodor de Heraclea ştia să explice că Prometeu ar fi fost rege scit înlănţuit de către compatrioţii săi pentru că nu le-a asigu hrana din pricina revărsărilor unui fluviu numit «vulturul». Apare racles, derivă apele fluviului în mare şi eliberează pe titan [99]. Leger vrea să spună că titanul nu era aşa de priceput în practică pe cît Heracles a cărui putere şi capacitate de a orîndui lucrurile vieţii e superioare celor ale unui rege scit. E aci o critică ce se făcea lui P meteu, la modă în acea vreme, precum şi ideea că «barbarii» nu pute să ducă nimic la bun sfîrşit fără ajutorul elenic al cărui spirit pro în practic îl simboliza Heracles.

C. and J. Ollier, trad. P. Solomon, *op. cit.*, act. IV, p. 485. Iată cele patru versuri ale lui She în ediţia lui Zillmann:

«Neither to change, nor flatter, nor repent;
This, like thy glory, Titan, is to be
Good, great and joyous, beautiful and free;
This is alone Life, Joy, Empire, and Victory»
(act. IV, v. 575—578, p. 300).

96. Eschil, *Prometeu înlănţuit...*, v. 2, 709 ş.u.

97. Nu e sigur că locul de înlănţuire al lui Prometeu, în prima piesă, era acelaşi cu cel piesa a doua *(Prometeu eliberat)*, adică muntele Caucaz. Un gramatic antic identifica acest loc de înlănţuire cu extremul Nord al Europei!

98. Maxim Gorki, *Despre literatură*, trad. de Tatiana Berindei, în «Mica Bibliotecă Critică», 28, Editura de Stat pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1955, p. 41—42 şi passim; *Cărţile popu în literatura românească* — Ediţie îngrijită şi studiu introductiv de Ion C. Chiţimia şi Dan Si nescu, vol. I, 1963, Bucureşti, Editura pentru Literatură, p. VII.

99. *Fragm. Graec. Hist.* 31, F. 30 = Schol. Apoll. Rhod. II, 1248 la W. Kraus, *op. cit.*, 685. Textul poate fi văzut în ediţia F. Didot, 1848, Schol. Apoll. Rh. II, 1248, Fragm. 23, în *Fragme Historicorum Graecorum*, rec. C. Müllerus, vol. II, Paris, p. 31, col. 1 jos şi 2 sus

Prometeul lui Eschil şi-a exercitat influenţa asupra literaturii române pe mai multe căi; una dintre acestea au fost traducerile, cum a fost cazul pentru cea mai mare parte a literaturilor europene.

După cunoştinţa noastră sînt cel puţin trei traduceri româneşti ale piesei *Prometeu înlănţuit:* una datorită lui I. Foti, publicată în 1925, o alta făcută de Nicolae Iorga, apărută în 1940 [100] şi a treia a lui I. Costa, din 1958 [101].

Traducerea lui Foti este clară, se citeşte uşor şi se străduieşte să fie fidelă originalului; versul e tradus în trimetri iambici cu destul de numeroase neregularităţi.

Traducerea lui N. Iorga nu e tot aşa de fidelă, nici prea uşor de citit sau de recitat, dar are măreţie dramatică; această traducere vrea să redea prin anumiţi termeni sau expresii proprii atmosfera însăşi a mitului în ceea ce acesta are mai specific şi mai mişcător; traducerea păstrează acelaşi număr de versuri ca origianlul; N. Iorga a aşezat, la începutul textului, ca elaborare personală, un *Prolog,* iar la sfîrşit a adăugat două *Tablouri* urmate de patru versuri cîntate de cor [102].

Traducerea lui I. Costa e tot aşa de limpede ca aceea a lui Foti, e poetică, vie şi în contextul şi atmosfera dramei; traducătorul dă admirabile versuri iambice, cele mai bune din toate traducerile româneşti ale piesei.

În afară de *Prometeu înlănţuit* al lui Eschil, s-au tradus în româneşte şi opere tratînd despre titan, ca acelea ce i-au fost consacrate de către Lucian de Samosata, Goethe şi Shelley. *Prometeu sau Caucazul* al lui Lucian s-a bucurat de o frumoasă traducere românească datorită lui Radu Hîncu [103]. Monologul lui Goethe asupra lui *Prometeu* aşezat în fruntea actului al III-lea al dramei omonime a aceluiaşi autor a fost tradus şi publicat de Panait Cerna în 1904 [104]. Drama în două acte a lui Goethe, inclusiv Monologul, au fost date pe româneşte de Barbu Constantinescu [105]. Versiunea este în proză clară şi atrăgătoare. *Prometeu eliberat* în patru acte al lui Shelley a fost tradus de Petre Solomon pe care l-am citat deja şi care a dat în fruntea versiunii româneşti şi o interesantă prefaţă [106]. Prin calităţile sale deosebite, această ultimă traducere în versuri

100. Eschyle, *Prometeu înlănţuit,* Tragedie în patru perdele şi două tablouri — Prologul şi traducerea de N. Iorga, Bucureşti, 1940, 40 p., în 8°.

101. *Prometeu încătuşat,* în româneşte de I. Costa, în volumul: *Tragicii greci* — Antologie, Studiu introductiv şi Comentarii de D. M. Pippidi, Editura pentru Literatură şi Artă, Clasicii Literaturii Universale, Bucureşti, 1958, p. 213—263.

102. Eschyle, *Prometeu înlănţuit...,* p. 5, 47.

103. Lucian din Samosata, *Scrieri alese,* Traducere şi note de Radu Hîncu..., p. 81—92.

104. T. Vianu, *Mitul prometeic în literatura română...,* p. 625.

105. Goethe, *Povestea lui Achille şi Prometheus,* Poeme în traducere de Barbu Constantinescu, «Biblioteca pentru toţi», Nr. 922, Librăria Alcalay: *Prometeus al lui Goethe* în III Acte, p. 43—70. În Bibliothèque NRF de la Pléiade, drama *Prometeu* inclusiv monologul de la începutul actului III e tradusă într-o splendidă limbă de către Blaise Briod: Goethe, *Théâtre complet,* Introduction par André Gide — Traduction par Gérard de Nerval etc., Paris, 1951, p. 173—189.

106. P. B. Shelley, *Prometeu descătuşat şi alte poeme* — Traducere şi Prefaţă de Petre Solomon, «Biblioteca pentru toţi», nr. 287, Bucureşti, 1965.

pare a fi cea mai poetică dintre toate celelalte versiuni românești el borate asupra titanului, în România.

Dar iată că mitul lui Prometeu, «cel mai frumos și cel mai gra dios dintre toate miturile grecești», izvor de inspirație pentru atîția poe lirici și dramatici de după Eschil[107] devine parțial sau în întregime subiect de adaptare, de creație sau de reinterpretare în folclorul rom nesc sau la unii dintre reprezentanții literaturii române.

Întîi în domeniul *folclorului.* După o povestire cu circulație în Ban și istorisită de bănățeanul *Isaia Lațchescu* «la început, cînd Dumnezeu «o împărțit lumea și pămîntu» oamenii nu aveau foc. Focul era în st pînirea diavolului : «Iel, nesdravănul, o avut !» Dîndu-și seama cît mult suferă omenirea din această pricină, Dumnezeu l-a luat într-o bu zi pe Sfîntul Petru și au plecat împreună în vizită la necuratul. Cînd a ajuns la dînsul «nesdravănul zîșea cu șimpoanele lui la foc. Dumneze a început să vorbească cu dracul, iar Sfîntul Petru profitînd de un m ment de neatenție a diavolului a furat un tăciune și l-a ascuns în țeav fluerului. În acest chip oamenii a dobîndit focul și «d-aia-i fluerul cur dă la Dumnezeu»[108]. E aci o adaptare creștină a furtului focului.

Printre legendele mitologice pe care *Al. Odobescu* le-a publicat 1887 după remanierile lui G. W. Cox, este una intitulată *Epimeteu Pandora,* unde Prometeu critică patima lui Zeus pentru sacrificii și fu focul din cer, după care conducătorul zeilor trimite în schimb oamenil pe Pandora ; povestirea însă nu relevă sensurile majore ale isprăvil titanului în mit[109]. Mitul nu e alterat, dar nici interpretat în vre-o per pectivă. Accentul pare a fi pus pe nenorocirile care au ieșit din cut Pandorei cînd aceasta a deschis-o. Așezat în fruntea a zece povesti mitologice alese de Odobescu, bucata *Epimeteu și Pandora* transmi dacă nu elemente chiar negative, în tot cazul veșnic omenești : patim lăcomiei, răzbunarea, slăbiciunile firii umane. Prometeu nu are prim rol în această povestire. În 1887 nu exista nici revoluție și nici alt ev niment în România, care să ducă la sublinirea unui rol deosebit alt tit nului.

Într-un volum intitulat *Pîrgă* apărut în 1921, poetul *V. Voiculesc* publica o poezie de 22 de versuri despre titanul *Prometeu* pe care critica, că s-a coborît pînă la a fura din cer un foc străin pentru a- însufleți creaturile de argilă, în timp ce el, poetul, ciocnindu-se contin cu sine s-a străduit să scapere și să se aprindă singur. Lucrul nu i- reușit și poate e mai bine așa. Dar el (poetul) nu este suficient de re

107. V. Eftimiu, *Focul — Legenda lui Prometeu,* București, 1956, Editura Tineretului, P față, p. 6, 7.

108. Tiberiu Alexandru, *Instrumentele muzicale ale poporului român,* Institutul de Folc Editura pentru Literatură și Artă, București 1956, p. 47. Asupra diavolului și a atitudinii sale indiferență, neutralitate, neparticipare sau absență în raporturile cu celelalte ființe în concepți populare române, a se vedea observațiile interesante ale lui Constantin Noica, *Discurs desp Nefîrtate,* în «România Literară», an. I, nr. 8, 28 noiem. 1968, p. 14, col. 1—2.

109. Al. I. Odobescu, *Basme,* în «Biblioteca pentru toți», nr. 413, Librăria Alcalay, 1908, 30—34 ; T. Vianu, *op. cit.,* p. 625.

și împăcat. Ciudoasa rîvnă îl mai stăpînește încă. Atunci cînd scînteia va țîșni, ea să răsară din sufletul său, iar poetul să nu se aprindă ca un păiș uscat. Poetul dorește să poarte în el însuși jar și pară, nemistuit de propriul său foc și să lumineze și în sine și în afară. Cînd va veni vulturul să-l sfîșie cu groaznicul său cioc, să rupă din inima lui o fîșie, acest vultur să-și vadă pliscul negru luminat și aprins pe loc de atîta bucurie să ducă în ceruri taina pe care a aflat-o [110].

V. Voiculescu, un liric și un artist de prima mînă, a răsturnat meritele și valoarea eroului mitului : în secolul al XX-lea al erei noastre, cînd munca și ideea de dreptate au devenit simbolul suprem al omului, nu Prometeu, ci creatura acestuia trebuie să ocupe cel mai larg spațiu în istoria culturii actuale. Poetul lucrează minuțios pentru a-și crea o lume a lui. Această lume poetică are nevoie de foc, de un foc spiritual, pentru ca ea să fie bine făurită. Acest foc nu poate fi adus dinafară, el trebuie să fie produsul unei arderi a ființei personale umane. Furînd focul din cer, Prometeu a săvîrșit, după concepția lui V. Voiculescu, un fapt reprobabil, pentru că acest foc nu-i aparținea. El ar fi trebuit să-l producă el însuși, să se aprindă pe sine pentru a insufla viață creaturilor sale. Evident, ca titan flotînd între om și zeu, în fazele vechi ale mitului său, Prometeu a putut comite ceea ce i se reproșează. Raptul focului este unul dintre cele mai vechi și mai autentice trăsături ale mitului. Dar prin acest dar și prin rațiunea cu care Prometeu a înzestrat și a vivifiat creaturile sale — oamenii — aceștia au dobîndit o astfel de autonomie, ei au ajuns la o astfel de conștiință a propriei lor valori, încît nu mai concep să poată ori să trebuiască a depinde de altcineva decît de ei înșiși. Și aceasta nu numai în materie de creație poetică, ci în toate domeniile activității umane. Omul nu poate stinge lumina fulgerului lui Zeus decît prin propria sa lumină interioară. Trebuie să fie o astfel de lumină încît vulturul aprins și iluminat el însuși să o poată duce pînă în înaltul cerului.

Prometeul lui V. Voiculescu n-are nici un relief personal. El nu e decît un simplu personaj-termen de comparație cu poetul, nu cu Prometeii lui Eschil, Goethe și Shelley. Poezia furtului și a vicleniei mitice pălește și devine puțin ridicolă în fața elanului cinstit și a puternicei lumini a științei și tehnicii moderne. Ceea ce este prometeic la V. Voiculescu, este efortul său excepțional, răbdarea, așteptarea și orgoliul său. Elementul nou adus de V. Voiculescu, este conștiința ascuțită a forței personale de creație care nu se realizează decît prin ciocnirea cu sine însuși.

Tot după cel dintîi război mondial, în 1922, un tînăr poet, *Alexandru Philippide*, actualmente membru al Academiei Republicii Socialiste România, publica un poem liric întitulat : *Izgonirea lui Prometeu*, într-un volumaș : *Aur sterp* [111]. Poemul,care prin dialoguri fictive sau reale vrea uneori să însăileze oarecare acțiune, este mai întins și mai frămîntat decît *Prometeul* lui V. Voiculescu. Al. Philippide prezintă un Prometeu înlăn-

110. V. Voiculescu, *Poezii*, vol. I, Antologie și prefață de Aurel Rău. Text stabilit de I. Voiculescu și V. Iova, Editura pentru literatură, București, 1968, p. 85.

111. Alexandru Philippide, *Aur sterp*, Poeme, Iași, Viața Românească, 1922, p. 109—117. Textul a rămas neschimbat în edițiile posterioare (1962, p. 43—50 ; 1965, p. 38—48).

ţuit de mai multe secole în Caucaz. De la poalele muntelui el aude n
ţimea urlînd contra lui, pentru că i-a adus focul de care oamenii trel
să aibă grijă. Titanul își rupe singur lanţurile pe care le ţine într-o m
în timp ce cu cealaltă gîtuie vulturul și adresîndu-se mulţimii spune ac
cuvinte amenințătoare și disprețuitoare : «O, urlet, te așteptam !» «
urlă, fiară ! Mugește, mulţime ! Vei avea destul timp să plîngi
urmă» [112]. Prometeu ia pe Zeus ca martor la ceea ce se petrece și îi of
colaborarea pentru a dispărea împreună : «Trăsnetele sînt sparte și v
turii morţi». Ei să plece împreună pentru a cuceri nemurirea [113]. Tita
ceartă, apoi, mulţimea care vrea pomană și căreia el îi aruncă vultu
gîtuit, spunîndu-i între altele : «Te pune în patru labe și mănîncă, or
nire» [114]. Prometeu se va ridica la soarele puternic pentru a întîlni vii
rul, pentru a sorbi văzduhul și toate cerurile, pentru a smulge ini
Luminii din haos și a o prinde în piept și, întemniţat în eternitate,
sufere și să lupte mereu [115]. Titanul găsindu-se «nicăieri» și salutînd
«nimeni», vede prăbușindu-se, de aci înainte, statuile de argilă : religii
zeii, apostolii, martirii, micile credinţe..., deși el roagă pe cel «bun» și
cel «sfînt» să coboare din nou pe pămînt, în această tină din care el
înălţat «săgeată frîntă în Nemărginit» [116]. Izgonit de mulţime, Promet
se reîntoarce în nemurire pentru a căuta o altă umanitate ca să-i dea
acesteia focul și, înlănţuit din nou, să aștepte prăbușirea unui nou cer
restul [117]. Titanul se ridică mereu din cer în cer și din dumnezeu în dur
nezeu, fără ca cineva să poată spune că l-a văzut plîngînd. Pămîntul
purta mereu pe fruntea sa inscripţia : «Pedeapsa așteptărilor eterne
Apoi Prometeu se aruncă în soare zicînd : «Ca un vulcan Lumina fiarbă
Să simt cum creşte-n mine Nemărginirea oarbă» [118].

Prometeul lui Al. Philippide diferă destul de substanţial de acela
lui Eschil, Platon, Lucian, Goethe și V. Voiculescu. Titanul nu se m
simte legat de destinul oamenilor din cauza crudelor sale decepţii. Da
tocmai această legătură strînsă, această contopire chiar a destinului l
Prometeu cu acela al oamenilor exprimă trăsătura fundamentală a tit
nului. Asemenea lui Byron în *Cain*, lui Shelley în *Prometeu eliberat*
lui Victor Hugo în *Sfîrșitul lui Satan* [119], Al. Philippide a dat o inte
pretare personală mitului lui Prometeu transformîndu-i sensul consacra
Prometeu se izolează din ce în ce mai mult de om și sfîrșește chiar pr
a-l urî. El merge pînă acolo încît propune lui Zeus să cucerească împreu
nemurirea. Nu vedem prea bine cum titanul întorcîndu-se în nemuri
va întîlni o altă umanitate, vremuri noi, suferinţă și luptă continuă, da
această nemurire este «nicăeri» și «nimeni», dacă această reîntoarce
este o izgonire dintr-un cer în altul și dintr-un dumnezeu în alt dumneze
sfîrșind prin aruncarea sa în soare, afară numai dacă e vorba de un cic
etern care leagă mereu destinul unei umanităţi nesigure de acela al un
titan care părăsește această umanitate în voia sorţii.

112. *Ibidem*, p. 111—112. 113. *Ibidem*, p. 113—114. 114. *Ibidem*, p. 114.
115. *Ibidem*, p, 115. 116. *Ibidem*, p. 116. 117. *Ibidem*, loc. cit.
118. *Ibidem*, p. 116—117. 119. T. Vianu, *Mitul prometeic în literatura română*..., p. 628

Totuși Prometeu știe să se roage către cel care e «bun» și «sfînt» acolo sus spre a coborî din nou pe pămînt după ce s-a despărțit de acesta ca o săgeată zburînd în infinit. Este aci poate o aluzie la Hristos într-o altă atmosferă decît cea din Prometeul lui Shelley. Se pare că e chiar mai mult decît atît : adresîndu-se lui Zeus pe care-l numește «Părinte» și «Stăpîn», titanul îl roagă să-și frîngă trupul ca pe o pîine spre a-l arunca omenirii înfometate [120]. Aluzia la Euharistie este clară. Trupul lui Prometeu nu poate el să sature umanitatea ? Titanul îi dă acesteia să mănînce vulturul gîtuit. Lucrul nu pare a simboliza nimic. Este, oare, trupul lui Zeus necesar pentru a sătura umanitatea ? Titanul este un izolat, un orgolios care caută lumina și nemurirea pentru el singur și care dorește cel mult să-l aibă pe Zeus ca însoțitor. El lasă omenirea înfometată și nemulțumită în seama unui Zeus sau a unui Hristos «bun» și «sfînt» pe care-l roagă să-și ofere trupul ca hrană mulțimilor. Titanul va duce în haos rîsul său stingher. E un Prometeu decepționat, prea tînăr, cum era poetul însuși la vîrsta de 20 de ani. De altfel Al. Philippide însuși se compară cu titanul în acești termeni : /«Cu inima'ncleștată în coama unui vers / Îmi joc pe Prometeul gonit din univers. / Îmi bat în piept țărușuri fățarnice de rugă / Schimb perlele-n grăunțe și fac din înger slugă» [121].

Acela care a reluat pe *Prometeu înlănțuit* al lui Eschil, l-a reinterpretat și l-a îmbogățit cu numeroase elemente a fost poetul și academicianul *Victor Eftimiu*. În al său *Prometeu*, V. Eftimiu dă o operă dramatică în cinci acte reprezentată cu mare succes încă din 1918 [122]. Piesa a fost tradusă în limba italiană de către Angelo Pernice care i-a dat și o prefață și în limba germană de Hugo v. Hoffmannstahl, de asemeni, cu o prefață la traducerea respectivă [123].

Iată noutățile de ordin structural ale lui *Prometeu* al lui V. Eftimiu. În versiunea română, autorul a încercat să reconstituie și cuprinsul celor două piese pierdute ale trilogiei : *Prometeu eliberat* și *Prometeu purtătorul de foc* [124], contopindu-le într-un singur tot. V. Eftimiu socotește că ordinea pieselor în trilogia eschileană a trebuit să fie : *Prometeu purtătorul de foc, Prometeu înlănțuit* și *Prometeu eliberat* și prezintă o desfășurare în consecință.

V. Eftimiu a consacrat ansamblului piesei sale 2225 de versuri iambice în distihuri rimate a 13—14 silabe, în timp ce *Prometeu înlănțuit* al lui Eschil a fost construit cu 1093 versuri de același fel fără distihuri. În timp ce Eschil folosea șapte personaje în piesa sa, adică : Prometeu, Hefaistos, Bia, Kratos, Io, Okeanos și Hermes, în afară de cor, V. Eftimiu utilizează nouă personaje în lucrarea sa : Zeus, Phoibos-Apollon, He-

120. Al. Philippide, *op. cit.*, p. 112.

121. Idem, *Poezii*, Prefață de Al. Piru, Editura Tineretului, București, 1965, p. 52. Versurile au fost publicate pentru prima dată în poezia intitulată «Frontispiciu», în volumul *Stînci fulgerate* (1930).

122. Victor Eftimiu, *Prometeu*, Fragmente, Socec, București, 1923 ; drama a fost republicată de mai multe ori ; a se vedea recent : Victor Eftimiu, *Teatru*, vol. I, Editura pentru Literatură, 1962, p. 131—217, text identic cu acela din ediția dela 1923 ; T. Vianu, *op. cit.*, p. 629.

123. T. Vianu, *op. cit.*, loc. cit. 124. V. Eftimiu, *Teatru*, vol. I, Prefață, p. 9.

faistos, Prometeu, Heracles, omul Than, zeiţa Themis — mama titanului, nimfa Eromeni — soţia lui Prometeu, Li — soţia lui Than şi încă zei, oameni şi păstori.

În primele două acte, poetul român prezintă situaţia oamenilor, furtul focului, arestarea lui Prometeu, înfăţişarea lui în faţa lui Zeus cu care titanul angajează un dialog aspru, judecata şi condamnarea inculpatului. Actele al III-lea şi al IV-lea reprezintă înlănţuirea, chinurile şi diferitele vizite făcute titanului de către Themis, Eromeni, Heracles care îl eliberează, Than, păstorii, ingratitudinea oamenilor. Actul al V-lea aduce o schimbare de decor prin înlocuirea vechilor zei cu Yahve şi sfinţii care în general s-au substituit divinităţilor medii şi mici de altă dată.

V. Eftimiu a tratat tradiţia eschileană şi antică în general cu libertate de interpretare şi de gîndire. În ultimele două acte el a depăşit această tradiţie proiectînd-o în timpurile noi. Asemenea lui Shelley, V. Eftimiu nu acceptă soluţia dată de Eschil trilogiei, în sensul că titanul a fost eliberat nu pentru că s-a supus lui Zeus, întrucît acesta şi toţi ceilalţi zei au căzut; lumea s-a transformat; Prometeu este acelaşi; după ce a eliberat pe om din robia forţelor naturii, el se jertfeşte acum din nou pentru a descătuşa pe acelaşi om din sclavia lui Satan şi aceasta nu împotriva voinţei lui Dumnezeu, ci cu asentimentul Acestuia. Este aci o nouă elaborare şi semnificaţie a mitului [125].

Prelucrînd conţinutul unui mit antic, V. Eftimiu îi insuflă o psihologie şi îi aplică o tehnică teatrală modernă. În adevăr, el pune pe adversari unul în faţa celuilalt, aducînd pe Zeus şi pe ceilalţi zei pe scenă [126]. Acela care povesteşte lupta sa cu titanii şi pacea instaurată în Olimp şi în lume nu e Prometeu, ca la Eschil, ci Zeus care califică pe titan drept «viperă», «monstru», «nebun», «mizerabil», acest «nou profet», acest «cîine ingrat» care a ridicat capul [127]. Prometeu e pus să dialogheze direct şi personal cu Zeus [128], nu ca în *Prometeu înlănţuit* al lui Eschil unde Zeus e reprezentat de Hermes [129]. Apollon joacă aproape rolul lui Okeanos şi mai ales al Oceanidelor la Eschil. El mustră aspru pe Hefaistos care tratează crud pe Prometeu şi se laudă cu isprăvile lui Zeus şi ale altor zei [130]. Prometeu mulţumeşte lui Apollon şi îl roagă să ocrotească omenirea prin buna sa căldură, prin aurul speranţei, prin lumina sa ; titanul îl va copleşi cu dragostea sa frăţească [131]. Trebuie amintit cu cît dispreţ titanul concediază pe Okeanos la Eschil (v. 383—392). Totuşi Apollon «regele strălucitor al armoniei lumii, împărţitorul arpegiilor eterne şi senine», sfătuieşte pe titan să se pocăiască; stăpînul îl va ierta; dar Prometeu nu acceptă cu observaţia că «Apollon nu jigneşte mîndria nimănui» [132]. La fel vizitele

125. A. Pernice, *Prefazione* la traducerea italiană a lui *Prometeu* de V. Eftimiu, *Prometeu* — Tragedia în cinque atti, Tradotto dal romeno de..., Roma, 1925, p. 12.

126. V. Eftimiu, *Prometeu*, act. II, v. 42 ş.u. Citäm tot timpul după ediţia 1923 care n-a suferit modificări ulterioare. 127. *Ibidem*, act. II, v. 88—107, 64—70, 77—78, p. 41—42, 40, 41.

128. *Ibidem*, act. II, v. 109 ş.u., p. 42—55. 129. *Prometeu înlănţuit...*, v. 944 ş.u.

130. V. Eftimiu, *op. cit.*, act. III, v. 183—209, p. 75—76.

131. *Ibidem*, act. III, v. 239—254, p. 78—79.

132. *Ibidem*, act. III, v. 264—266, 268 ş.u., 277, p. 79—80.

personajelor feminine Themis şi Eromeni sînt introduse în locul corului [133].

Numeroasele detalii tehnice ale înlănţuirii titanului care reproduc fidel pe acelea ale lui Eschil [134], precum şi aprecierile pe care le fac asupra acestui lucru diferite personaje pregătesc şi îndreaptă atmosfera psihologică spre o analogie cu drama de pe Calvar. Titanul însuşi apreciază că el suferă o «răstignire» [135], că el este «bietul Prometeu», dar că în «moartea sa de astăzi el vede o reînviere»; el veghează asupra mamei sale Themis şi soţiei sale Eromeni şi le binecuvîntează [136]. El începe uneori intervenţia sau cuvîntările sale prin aceleaşi cuvinte ca Iisus în predica lui : «Căci vă spun adevărul...»; Themis şi Eromeni îi cer ca el să facă să treacă asupra lor în întregime sau în parte suferinţa lui şi îl îndeamnă să-şi recunoască greşeala pentru ca Zeus să-l ierte, lucru pe care el refuză să-l facă [137]. Cele două femei cer lui Zeus milă pentru Prometeu; Eromeni dezvoltă ideea penitenţei şi a iertării pe care Prometeu ar putea-o obţine de la Zeus cu condiţia de a revela acestuia secretul care-l priveşte [138]. Fără a fi total creştine, aceste idei de penitenţă şi de iertare poartă totuşi urmele unui suflu creştin. Themis şi ceilalţi zei adresează uneori lui Zeus saluturi ca în cîntările şi cărţile creştine : «Fii, Doamne, lăudat !» «Mărire ţie, Doamne !» «Apolon, pace ţie» [139]. Există astfel în tehnica înlănţuirii lui Prometeu şi în dialogul lui Themis şi Eromeni cu el formule şi elemente eschileene, semicreştine, şi creştine.

În ceea ce priveşte *fondul* piesei, V. Eftimiu merge pe urmele lui Eschil punînd în centru pe om; în perspectiva evoluţiei, omul este aproape tot timpul prezent pe scenă sau undeva în apropiere. V. Eftimiu prezintă pe larg starea primitivă a omului, ceea ce Eschil schiţase numai în puţine cuvinte şi detalii. Omul primitiv nu era decît un amestec de monstru şi zeiţă pe care puneau stăpînire deopotrivă teama, aspiraţia către realităţile superioare şi ruşinea. Prometeu a luat această fiinţă în braţele sale, a sărutat-o şi amîndoi au plîns împreună. Titanul îşi dădea seama că omul avea un suflet ca al său, că el era o creatură între animal şi zeu [140]. Aruncată de Zeus între fiare, această creatură se numeşte Than ca bărbat şi Li ca femeie. Puterea lui Prometeu s-a transformat în milă gata să înţeleagă pe toţi desmoşteniţii pămîntului, pînă în cavernele lor. Titanul ar vrea să cheme pe om la viaţă, să-i aprindă lumina spiritului şi să-l transforme în copil divin. Acest proces a început deja : Than a învăţat să rîdă, să meargă vertical, cu fruntea sus, să vorbească, să întrebe şi să răs-

133. *Ibidem*, act. III, v. 313 ş.u., p. 82 ş.u.

134. *Ibidem*, act. II, v. 271—274, p. 51 ; 338—345, p. 55 ; act. III, v. 144—148, p. 73 ; 150—151, p. 73 ; v. 159—162, p. 74 ; v. 317, p. 82. *Prometeu înlănţuit*, v. 55—77.

135. *Ibidem*, act. II, v. 293, p. 52 ; act. III, v. 285, p. 80.

136. *Ibidem*, act. III, v. 326, 352—355, p. 82, 84.

137. *Ibidem*, act. II, v. 350, p. 55; act. III, v. 329—335; 381—382, p. 82—83, 85.

138. *Ibidem*, act. II, v. 366—382, 434—465, 472—479, p. 56—58, 60—63.

139. *Ibidem*, act. II, v. 484, 494, p. 63, 64 ; v. 45, p. 39. Apolon salută pe Zeus : «Mărire, pace ţie, Stăpîne glorios !» (*Ibidem*, v. 42, p. 39).

140. *Ibidem*, act. I, v. 116—117, 124—135, p. 10—11.

pundă [141]. Prometeul lui V. Eftimiu e mai umanizat decît acela al lui Eschil, căci el vrea să transforme fiarele în oameni şi pe om în semizeu. Eromeni s-a molipsit şi ea de milă [142]; pe deasupra soţul ei va fi preamărit; de altfel el este un mare profet. Than aduce pe fraţii săi, ceilalţi oameni, la Prometeu, la stăpînul care le-a dezlegat limba şi a alungat broaştele şi şerpii [143]. Situaţia este descrisă aproape ca în Evanghelia după Marcu (VII, 33—37). V. Eftimiu prezintă cu multe detalii perioada primitivă a omenirii de dinaintea introducerii focului de către Prometeu (act. I, v. 334—446). Oamenii au primit de la Prometeu pînă chiar şi numele lor. Sînt scene mişcătoare în care Eromeni prezintă lui Themis pe oameni, sau în care troglodiţii se înfăţişează ei înşişi [144], ceea ce nu există la Eschil, pentru că acesta rezerva scena exclusiv zeilor.

Titanul precizează el însuşi că marea sa idee şi minunata sa lucrare n-au constat în revolta lui ca atare, ci în dragostea lui pentru oameni, iubirea pentru această creatură care imită mersul zeilor şi gesturile lui Zeus, care prin armonia chipului său şi prin gîndirea sa este un zeu; descătuşînd din robie această creatură umilă, titanul va da mai multă armonie omenirii [145]. E aci un umanism derivat din acela al lui Eschil, dar mai bogat şi mai analitic, pentrucă el e fructul unui ciclu de civilizaţii întinzîndu-se peste mai bine de 20 de veacuri, precis 2437 ani. Zeus critică omenirea salvată de Prometeu, omenire pe care el voia să o distrugă pentru că era «un simbol gigantic de imperfecţiune»; el avea intenţia să o înlocuiască cu «o rasă de eroi» căreia i-ar fi dat chipul zeilor şi i-ar fi sădit în inimă dragostea de frumos, noblеţea, măreţia [146]. La opusul acestei imagini, umanitatea prometeică, zice Zeus, «va fi crescută în minciuna că ea merge spre fericire», în timp ce instinctele de fiară vor pîndi momentul pentru a se dezlănţui. Cuvinte mari ca «idee», «revoltă» şi «progres» nu sînt decît văluri cu care omul îşi acoperă greşelile [147]. La îndemnul lui Prometeu de a crea oameni noi, Zeus răspunde negativ sub pretextul că pămîntul profanat de titan nu mai e vrednic să primească pe oamenii săi [148]. Iată dezvoltări absente la Eschil, dar care merg pe linia generală a mitului şi sînt necesare în stadiul actual al evoluţiei istoriei lui Prometeu. Influenţa creştină e suficient de vizibilă, dar dozată destul de discret.

Salvînd pe om de la moartea pusă la cale de către Zeus, Prometeu, în fond, ridica o lume nouă. În această lume nouă dragostea titanului pentru oameni şi ura sa pentru zei se împletesc [149]. Negăsind înţelegere la zei pentru civilizarea umanităţii, Prometeu a trebuit să se mulţumească cu ce putea face el. Dragostea sa pentru oameni era resortul fundamental al operei sale, dar el avea nevoie de elemente tehnice şi materiale pentru

141. *Ibidem,* act. I, v. 140—148, 151—153, 155, p. 11, 12.
142. *Ibidem,* act. I, v. 156—163, 166—167, p. 12. 143. *Ibidem,* act. I, v. 425—427, p. 27.
144. *Ibidem,* act. I, v. 497—498, 505—517, p. 32—33.
145. *Ibidem,* act. II, v. 181—184, 187—188, 193—194, p. 47.
146. *Ibidem,* act. II, v. 210—219, 225—229, p. 48, 49.
147. *Ibidem,* act. II, v. 231, 235, 238—241, p. 49.
148. *Ibidem,* act. II, v. 246—261, p. 50. 149. *Ibidem,* act. I, v. 221—222, p. 15.

a-și realiza planul. Primul din aceste elemente a fost focul pe care el l-a răpit din Olimp, de la zei [150]. Este ca la Eschil, unde atît Prometeu cît și alte personagii vorbesc de raptul sau de darul focului [151]. Focul va aduce oamenilor bucuria și-i va smulge din noapte, din groază și din moarte. Prometeu face elogiul focului mai analitic, mai retoric și mai autolaudativ decît la Eschil [152]. Eromeni, grație intuiției sale profetice, vede binefacerile viitoare pentru oameni cărora le adaugă cîteva elemente noi față de acelea ale lui Eschil [153]. V. Eftimiu insistă asupra rolului focului în lucrarea metalelor (act. I, v. 277—285, p. 17—18). În discuția dintre Eromeni, Than și Li, focul este numit «șoimul roșu» [154]. Focul ajungînd comun, «toți muritorii pămîntului sînt meșteri», «umanitatea începe giganticul ei mers» (act. II, v. 24, 29, p. 38). În acest mers flăcările focului reprezintă sufletul lui Prometeu care se multiplică și se diversifică în mii de suflete care aleargă pretutindeni cucerind pămîntul [155]. Dacă titanul nu creează pe om din argilă, în schimb el îi făurește acestuia civilizația, elanul, perspectivele. El însuși se transpune în om și-l conduce. Este prometeismul propriu-zis.

Prometeismul cuprinde nu numai aspirația spre libertate, spre dragostea pentru oameni, spre descoperirea a tot ceea ce derivă din foc și spre elanul pentru desfășurarea mersului înainte; el exprimă și mîndria, sau mai degrabă orgoliul, care este o trăsătură specific titanică. Prometeu nu numai că batjocorește aproape totdeauna pe Hefaistos, dar el îl însărcinează să informeze și pe Zeus despre ținuta sa disprețuitoare, «senina mea mîndrie din cel mai groaznic ceas» [156], orgoliu care se manifestă deopotrivă și față de părintele zeilor, lucru pe care acesta îl critică [157]. Orgoliul era și o armă dramatică, dar care avea să cedeze pînă la urmă. Sub raportul fondului, acest orgoliu se menține în ansamblul civilizației contemporane. O altă trăsătură a prometeismului este jocul cu moartea și cu nemurirea; Hefaistos zice că nemurirea e partea zeilor, dar e mai bine să murim din timp în timp, pentru că nemurirea este de atîtea ori apăsătoare în viață, în timp ce moartea e fericirea [158]. La aceste cuvinte titanul nu răspunde, dar nu pare a fi de acord cu ele, pentru că atunci cînd Themis, mama sa, își arată frica de moarte, el precizează că zeii sînt nemuritori: «Nu-ți fie frică, mamă; suntem nemuritori! Ne paște veșnicia rînjind... Nu, n-ai să mori!» [159] Personalitatea lui Prometeu flotează între

150. *Ibidem,* act. I, v. 244—245, p. 16; v. 294—302, p. 18; v. 334—415, p. 20—27; v. 464—465, p. 30; act. II, v. 1—18, p. 37—38; v. 37—41, 48, p. 39; v. 134—135, p. 44.

151. *Prometeu înlănțuit...,* v. 38, 107—108, 252—254, 612, 946 și passim.

152. V. Eftimiu, *op. cit.,* v. 251—261, p. 16—17.

153. *Ibidem,* act. I, v. 265—276, p. 17. E vorba între altele de rolul focului în case pentru bătrîni, femei cu copii, pentru bolnavii răciți etc.

154. *Ibidem,* act. I, v. 372, 404—405, p. 24, 26.

155. *Ibidem,* act. III, v. 410—415, p. 86—87. Se dă astăzi numele de Prometeu ca etichetă ansamblului civilizației greco-romane: Willy Zschietzschmann, *Prométhée* — Histoire illustrée de la civilisation grecque et romaine, Trad. de l'allemand par Simone Wallon, Paris, Presses Universitaires de France, 1960. Avant-Propos p. VII—LXV. Présentation des images p. 1—304.

156. V. Eftimiu, *op. cit.,* act. III, v. 91—92, p. 71.

157. *Ibidem,* act. II, v. 391—392, 452, 471, 487, p. 58, 61, 62, 63.

158. *Ibidem,* act. III, v. 163—168, p. 74. 159. *Ibidem,* act. III, v. 454—455, p. 89.

om şi zeu: cu cît el iubeşte mai mult pe oameni şi urăşte pe zei, cu atît e mai uman; dar cu cît este mai capabil să se opună planurilor negative ale zeilor şi să deschidă umanităţii perspective, cu atît este mai divin. Ajutorul pe care Heracles i-l dă eliberîndu-l şi punînd măciuca sa la dispoziţia gîndirii titanului, este o altă dovadă în această privinţă [160].

Cu toată acţiunea sa filantropică şi cu toate suferinţele sale imense, Prometeu nu obţine rezultate încurajatoare după eliberarea sa. Apar pe scenă Than, Li şi oamenii. Oamenii, roşi de lăcomie şi de patima stăpînirii, după ce l-au proclamat pe Than ca rege al lumii şi pămîntul ca proprietate a oamenilor, nu a zeilor, refuză să acorde adăpost lui Prometeu şi lui Heracles care, împinşi de frig şi de furtună, vin la focul lor. Oamenii nu-l recunosc pe Prometeu, dimpotrivă, ba chiar îi strigă că focul este al lor, nu al lui. Cu tot efortul titanului de a-i lămuri că focul nu aparţine nimănui în lume, pentru că este al tuturor, că oamenii trebuie să fie generoşi aşa cum e focul însuşi, pentru ca toţi să poată progresa, Than nu vrea să înţeleagă acest lucru; dimpotrivă, el refuză să fie identificat cu strămoşii din caverne de unde i-a scos Prometeu, întrucît el se crede ieşit din coapsa lui Zeus, iar Li, soţia lui, din coapsa Herei şi întrucît amîndoi, ca de altfel toţi ceilalţi, nu vor să li se amintească mereu trecutul mincinos. Than izgoneşte de la focul său pe Prometeu şi-l ameninţă cu măciuca, însă intervine Heracles şi împrăştie viesparul uman [161]. Prometeu e zdrobit de atîta nerecunoştinţă şi comentează situaţia zicînd: «Voiam sluji pe oameni — de-acuma e în zadar» (act. IV, v. 294, p. 110). Heracles zice : «Mă duc la vînătoarea de oameni», în sensul de vînătoare de «oameni-monştri» (act. IV, v. 315—317, p. 112).

Titanul crezuse în «pacea universală şi dragostea oamenilor», dar omenirea nu merge tot timpul pe drumul arătat de el. Acum omul e mai nobil decît în vremea cavernelor, dar e mai rău ca niciodată; el e mai frumos şi mai mîndru ca înainte, dar e împins de un spirit josnic; inteligenţa îi este mai limpede, cuvîntul îi curge lin, dar e plin de orgoliu, de prostie, de deşertăciune, de ură şi de egoism; mintea de-abia începe să i se însenineze [162]. Prometeu se întreabă neliniştit : «Ce pofte noi, ce nouă nerecunoştinţă clocește viitorul în oarba-i nefiinţă ?» [163] Cum se va manifesta omul cînd va fi mai civilizat şi mai bogat ? Această fiinţă transformată de titan în rege al naturii şi înzestrată de el cu surîsul şi geniul gîndirii, acoperă cu dispreţ pe binefăcătorul său. Prometeu conchide zicînd : «Ah, cîine, cîine, cîine !» Îi cere iertare lui Zeus : «Iertare ! Îndurare ! Cu fruntea la pămînt, / Cu inima învinsă înalţ această rugă ! / Voi fi deaci'nainte cea mai umilă slugă... / Mărire ţie, Doamne !... Am fost nebun !... nebun ! / Cu fruntea în ţărînă —, Stăpîne —, mă supun !...» [164] Iată un deznodămînt dialectic pe care V. Eftimiu îl găsise în resturile trilogiei lui Eschil şi pe care nu-l aflăm nici de la Goethe, nici la Shelley. S-ar crede că acest

160. *Ibidem,* act. IV, v. 28—33, p. 94—95.

161. *Ibidem,* act. IV, v. 90—101, 210—211, 213—214, 218—219, 223—225, 233—234, 235—242, 243—245, 249—259, p. 98, 105, 106., 107, 108. 162. *Ibidem,* act. IV, v. 323, 324—331, p. 112.

163. *Ibidem,* act. IV, v. 338—339, p. 113. 164. *Ibidem,* act. IV, v. 370—374, p. 114.

egoism al oamenilor l-a dezarmat pentru totdeauna pe titan. Lucrul nu stă astfel, pentru că acesta continuă să acţioneze ca şi mai înainte, cum se va vedea.

La începutul actului al V-lea, V. Eftimiu introduce pe Hefaistos şi Prometeu discutînd asupra schimbării survenite în lumea divină, cum vechii zei au fost înlocuiţi de alţii. Stăpînul actual, Yahve-Sabaot, un fel de Zeus bătrîn, corect, crud, viclean şi solemn a chemat pe ceilalţi zei la el pentru a-i jura credinţă. A împărţit fiecăruia ceva: lui Ilie i-a dat fulgerul, cuvîntul «zeu» a fost înlocuit cu acela de «sfînt», zeii tineri au devenit arhangheli, copiii sînt îngeri, Apollon a ajuns primul arhanghel : Mihail, Yahve însuşi a înlocuit pe Ares şi se pare că el împarte dreptatea în lume, Afrodita a devenit Sfînta Vineri, iar Hefaistos a ajuns Satan [165]. Acesta din urmă s-a revoltat dar nu jertfindu-se pentru oameni, ca Prometeu, ci pentru a pune stăpînire pe împărăţia cerească. Prometeu izgoneşte pe Satan, la care acesta răspunde: «Fiecare din noi avem o nebunie : «Tu, fericirea lumii, iar eu a sa domnie» [166]. Învins de arhanghelul Mihail, Hefaistos-Satan vrea să împartă cu titanul «amestecul de aur şi noroi» care e pămîntul, propunînd partenerului său să reprezinte tot ceea ce e bun: elanul, progresul, făclia de lumină, profeţia, inspiraţia, bunătatea, aspiraţia, speranţa, iertarea. El, Satan, doreşte să rămînă în umbră, pentru a-şi însuşi ceea ce-i va plăcea [167]. Prometeu combate pe Satan care vrea să piardă pe oameni. El, titanul, nu are nimic împotriva acestor fiinţe, pentru că continuă să le iubească şi să le dea tot ceea ce are mai bun. Prometeu şi omul vor lupta contra şarpelui [168]. Hefaistos — Satan va răspîndi în lume egoismul, lăcomia, deşertăciunea, pisma, lenea, orgoliul, «comori negre», pe care el le-a sădit în inimile zeilor şi ale oamenilor, neghină care se înmulţeşte. Prin gura omului etern, Than, nu omul, ci Satan e cel ce i-a vorbit lui Prometeu [169].

Omul se află deci între Prometeu şi Hefaistos-Satan. La Eschil, conflictul dintre aceşti doi zei era mai degrabă de ordin tehnic, provocat în deosebi de furtul focului, pentru că în fond ei reprezentau acelaşi element: focul. La V. Eftimiu conflictul între cei doi parteneri este de esenţă şi de atitudine fundamentală: titanul exprimă viaţa şi dragostea, inclusiv ceea ce decurge din acestea, în timp ce Hefaistos — Satan îşi ia misiunea de a îndemna pe oameni să caute «comorile negre». Omul este la mijloc, între două curente care merg în sens opus, dar care se întîlnesc în fiinţa sa. De aceea el este un amestec de aur şi tină. Titanul se substituie progresiv lui Hristos: după ce, în actul al IV-lea, l-a întrebat pe

165. *Ibidem*, act. V, v. 53—71, 75—81, 83—88, p. 118—119. Un Arnobiu şi un Lactanţiu vorbesc uneori de această metamorfoză a zeilor păgîni în sfinţi creştini : Arnobiu, *Adversus Nationes* I, 28, în CSEL vol. IV, 1875, p. 19 ; Lactanţiu, *Divinae Institutiones* I, 7, 5—10, în CSEL, vol. XIX, pars I, 1890, p. 26—27. Dar Biserica nu a acceptat o asemenea interpretare pentru că şi în epoca patristică şi astăzi ea a combătut şi combate aproape fără încetare divinităţile păgîne ; Lactanţiu nu era suficient de iniţiat în doctrina creştină, după spusa lui Ieronim : *Scrisoarea* 58, 10, în CSEL, vol. XXVII, pars II, p. 164, IX. Arnobiu era încă şi mai puţin instruit în învăţătura creştină.

166. V. Eftimiu, *op. cit.*, act. V, v. 90—105, 114—115, p. 120—121.

167. *Ibidem*, act. V, v. 130—137, p. 122.

168. *Ibidem*, act. V, v. 142—155, p. 123.

169. *Ibidem*, act. V, v. 156—165, p. 123.

om cu tristeţe dacă nu i-a văzut chinurile şi sîngele vărsat pentru fericirea alor săi [170], Prometeu e acum încîntat că nu s-a înşelat acordînd dragostea sa omului: «O, cîtă fericire să ştiu că jertfa mea / N-a fost deşertăciune»; şi el îşi propune să-l smulgă pe om din mîinile diavolului şi prin aceasta să-l mîntuiască [171]. Yahve cheamă la el pe Prometeu ca pe «învingătorul drăceştilor ispite», ca pe «cel mai măreţ din îngeri», ca pe «cel mai iubit din fii»; titanul a fost ales pentru a aduce «lumină lumii», pentru a izgoni «eresul» şi pentru a mîntui pe oameni de rău [172]. Deşi pe jumătate creştinat, Prometeu nu este încă Hristos, întrucît el este acela care va aduce speranţa şi bucuria celor ce aşteaptă pe Mesia, el e acela care va cînta noul crez pentru mîntuirea lumii [173]. Than urmat de Hefaistos se ruşinează şi se teme pentru că el izgonise pe Prometeu şi-şi pierduse credinţa în el însuşi; el cere iertare, căci se afundă în întuneric şi simte apropierea împărăţiei lui Dumnezeu; în timp ce se frămîntă fără să ştie ce să facă, Hefaistos-Satan îl sfătuieşte să se întoarcă în cavernă [174]; Than însă nu acceptă sfatul, pentru că are un mare şi sfînt destin în lume. Totuşi acest om «va răstigni profetul şi-l va ucide iară»; Satan nu va fi niciodată răstignit şi nu-şi va vedea nicicînd fruntea încununată de spini [175].

Hefaistos-Satan arată lui Than «Un om întins pe cruce», / «Mîntuitorul lumii — sărman mîntuitor —» / care / «plăteşte izbăvirea şi raiul tuturor»; / legionarul îl străpunge cu suliţa... / «Povestea se'noieşte pe-acelaşi vechi temei» / ...Cernitele femei se apropie de el: / «E mama şi iubita ce'n lacrimi se'nfăşoară, / Plîngîndu-şi Dumnezeul învins a doua oară» [176]. Themis adresează răstignitului cuvintele Mariei către Fiul său iubit: «O, primăvară dulce, o, Fiul meu cel dulce...». Eromeni repetă şi ea versuri din Prohodul lui Hristos. Themis reia alte cîteva versuri [177].

Ecuaţia Themis — Maria fusese dată încă din actul I al piesei lui V. Eftimiu, atunci cînd Eromeni îndeamnă pe troglodiţi să se roage şi să îndoiască genunchii «în faţa Mamei sfinte / Care a purtat la sînu-i Copil dumnezeiesc»; troglodiţii binecuvîntează pe Themis [178]. Astfel Prometeu şi Hristos se contopesc pe nesimţite, aproape fără să ne dăm seama şi titanul pare a fi înlocuit de Hristos.

În cele două tablouri adăugate de N. Iorga la sfîrşitul traducerii sale a piesei *Prometeu înlănţuit* a lui Eschil, Prometeu dispare în dosul crucii lui Iisus, iar Hristos se înalţă lăsînd în urma sa lanţurile; Cratos, Bia şi Zeus apar fulgeraţi; corul cîntă: «E liber acum zeul blînd. / E ceasul dreptăţii oricuia / Prin moarte pe moarte călcînd / Hristos a înviat. — Aleluia» [179]. Cu un deosebit simţ pentru Ortodoxie, N. Iorga încheie drama păgînă prin învierea lui Hristos. V. Eftimiu trece cu fineţe aceeaşi umanitate din stadiul lui Prometeu şi după aceea în stadiul nou al epocii lui Hristos şi după aceea. Viziunea Calvarului dispare, Themis şi Eromeni

170. *Ibidem*, act. IV, v. 358—362, p. 113—114.
171. *Ibidem*, act. V, v. 170—174, 177, p. 124.
172. *Ibidem*, act. V, v. 182—193, p. 124—125. 173. *Ibidem*, act. V, v. 202—205, p. 125.
174. *Ibidem, act.* V, v. 221—222, 225—238, p. 126—127.
175. *Ibidem*, act. V, v. 246—250, 259—262, p. 128. 176. *Ibidem*, act. V, v. 266—277, p. 129.
177. *Ibidem*, act. V, v. 280—295, p. 129—130. 178. *Ibidem*, act. I, v. 518—523, p. 33.
179. Eschyle, *Prometeu înlănţuit*, trad. de N. Iorga, p. 47.

coboară învăluite de raze, făcînd urări de bine pămîntului şi mărind pe «Cuvîntul-Mîntuitor», acela care a împlinit cuvîntul Scripturii, Răstignitul a cărui înviere «din fund de văi răsună / Şi soarele răsare pe-o lume mult mai bună» [180]. Than plînge în hohote. Dar trecutul se stinge în umbră cu răul. Omenirea intră într-un stadiu nou de luptă.

*

Din tot ceea ce precede reiese clar că *Prometeu înlănţuit* al lui Eschil s-a bucurat de o autoritate remarcabilă impunînd simbolul titanului aşa de bogat în semnificaţii aproape pretutindeni în Europa, unde au fost şi sînt creaţii spirituale şi materiale. Titanul a străbătut veacurile şi a lăsat destule urme în literatură, în arta plastică şi cultură în general, pînă în zilele noastre. Concepţia raţională despre existenţă sau, cum se spune azi, trecerea de la mit la «logos», progresul continuu spre bine susţinut şi întărit prin răbdare, suferinţă şi sacrificiu, o filantropie fără margini, o dorinţă fierbinte de a şti totul, toate acestea sînt de origine prometeică, după concepţia elenică. Mitul lui Prometeu s-a îmbogăţit continuu cu trăsături noi de-a lungul istoriei şi civilizaţiei europene şi a fost reluat şi reinterpretat mai ales ca simbol al aspiraţiilor progresiste a unor clase sociale [181]. A fost cazul în secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea, cînd un Goethe şi un Shelley i-au consacrat operele pe care le cunoaştem.

Prometeul înlănţuit al lui Eschil a exercitat asupra literaturii şi teatrului românesc mai întîi prin traduceri, apoi prin creaţii personale şi reinterpretări, o influenţă remarcabilă, schimbînd uneori fizionomia titanului, sau esenţa mitului, ca la V. Voiculescu şi Al. Philippide.

Trăsăturile eschileene în profilul lui Prometeu la autorii români pot fi rezumate astfel:

Inflexibilitatea de caracter care se manifestă mai ales în drama lui V. Eftimiu şi în poemul liric al lui Al. Philippide. Dar în timp ce la V. Eftimiu titanul sfîrşeşte prin a se împăca cu Zeus din pricina ingratitudinii oamenilor, aceeaşi cauză împinge pe Prometeul lui Al. Philippide să se despartă de muritori pentru a se arunca în soare nu fără a fi încercat în prealabil o apropiere de stăpînul Olimpului. Prometeul lui V. Voiculescu apare inferior omului-demiurg modern care-şi creează focul prin el însuşi şi-l duce la cer. Acest Supra-Prometeu e o sfidare aruncată Prometeului lui Hesiod şi Eschil. E aci expresia unei încrederi nelimitate în sine însuşi, încredere care, ca şi la Goethe şi în parte la Shelley, creează şi întăreşte titanismul modern.

Orgoliul omului sau al titanului foarte puternic la V. Voiculescu şi Al. Philippide se manifestă pozitiv şi creator la primul dintre aceşti autori, pasiv şi apoi negativ la al doilea. Al. Philippide s-a lăsat influenţat de Shelley al cărui Prometeu triumfă în afara vieţii şi e învăluit mai mult în aspiraţiile poetului decît în realitate [182]. Orgoliul Prometeului lui V. Eftimiu, în primele trei acte ale piesei, este un resort dramatic nece-

180. V. Eftimiu, *op. cit.*, act. V, v. 296—311, p. 130, 131.
181. T. Vianu, *Mitul prometeic...*, p. 631. 182. A. Pernice, *op. cit.*, p. 13.

sar, așa cum el este de la un cap la altul în *Prometeu înlănțuit* al lui Eschil. Dar el cedează pe urmă, întrucît titanul avea să se împace cu adversarul său și să se lase înlocuit progresiv prin Hristos.

Dragostea pentru oameni este deosebit de activă în piesa lui V. Eftimiu, în care nu numai tema centrală este continuu omul, dar unde acesta, spre deosebire de Eschil, e adus chiar pe scenă. Titanul continuă să iubească pe om, chiar după ce el a fost alungat de acesta. Omul e privit în perspectiva destinului său istoric, cu suișurile și coborîșurile sale. S-a spus pe drept că mitul prometeic este un mare mit antropologic [183]. La V. Voiculescu, nu Prometeu, ci omul-moștenitor al titanului se socotește superior acestuia și vrea să trimită focul inteligenței sale în cer. Este un umanism dacă nu antiprometeic, în orice caz ironic la adresa titanului, un umanism independent care nu mai are nevoie de protecția sau de patronajul divin. Prometeul lui A. Philippide este desgustat și aproape îngrozit de o umanitate mereu înfometată și nemulțumită pe care, pînă la urmă, o părăsește, totuși cu intenția de a căuta, în nemurirea lui, o altă umanitate pentru a-i da și ei focul și pentru ca el să fie din nou înlănțuit [184]. E reluarea unui alt ciclu de existență, idee inspirată de Shelley [185].

Există și elemente proprii producțiilor literare dramatice românești referitoare la Prometeu, în deosebi în piesa lui V. Eftimiu.

V. Eftimiu contopește într-o singură piesă pe *Prometeu înlănțuit* al lui Eschil și fragmentele celorlalte două piese ale trilogiei inclusiv evoluția istorică și religioasă a Europei creștine. Există o perioadă istorică și spirituală de peste 2000 ani care e angajată în această operă și al cărei progres este analizat cu toată atenția de-a lungul celor cinci acte. Autorul a știut să combine admirabil elemente uneori foarte diferite și să le dea o unitate remarcabilă.

V. Eftimiu a introdus în piesa sa personaje noi ca : Themis, Eromeni, Phoibos-Apollon, Heracles, Than, Li, troglodiți, păstori, toți personaje necesare amploarei și acțiunii dramei. Cel puțin unele din aceste personaje participau la acțiunea ultimelor două piese ale trilogiei eschileene. Prezența femeilor, îndeosebi a zeiței Themis, mama eroului, și a lui Eromeni, iubita și soția sa în același timp, a contribuit la îmbogățirea și la umanizarea problemelor tratate, a complicat psihologia personajelor principale și a pregătit calea concluziei. Prin aceste personaje și prin ideile lor, V. Eftimiu nu numai a îmbogățit, dar a și reinterpretat mitul. Se pare că primii oameni, Than și Li, sînt luați din tradiția biblică. Paralela Prometeu—Iisus Hristos ar veni de la Shelley [186]. Și V. Eftimiu și A. Philippide pun pe Than să alunge pe Prometeu.

Autorii români pun accentul pe cîteva probleme deja ridicate de Goethe sau Shelley și introduc altele noi.

Egoismul și ingratitudinea oamenilor față de Prometeu care îmbogățesc drama și ridică tensiunea titanului sînt subliniate de A. Philippide

183. N. Berdiaeff, *Esprit et liberté* — Essai de philosophie chrétienne, Editions «Je sers», Paris, 1933, p. 242. 184. Al. Philippide, *op. cit.*, p. 116. 185. A. Pernice, *op. cit.*, p. 13. 186. T. Vianu, *op .cit.*, p. 629.

și mai ales de V. Eftimiu. Aceste trăsături erau mai puțin sesizabile în epoca lui Eschil cînd evoluția istorică și psihologia mulțimilor nu arătaseră încă destul de limpede comportamentul oamenilor față de binefăcătorii lor. Omul modern nu este, în general, prea recunoscător față de pionierii progresiști din trecut. El uită repede pe cei ce i-au făcut bine. Sînt evident și excepții.

Preocupări și idealuri ale lumii moderne sînt prezente în paginile consacrate lui Prometeu de către V. Voiculescu și V. Eftimiu. Omul supra-prometeic al lui V. Voiculescu asemănător aceluia al lui Goethe aspiră la o libertate și la o independență totală care să-i ușureze o activitate mereu depășindu-se pe sine și ridicîndu-se pînă la cer. V. Eftimiu în numeroase versuri subliniază importanța libertății — divinitatea cea nouă —, valoarea focului și a derivatelor civilizatoare ale acestuia ca bunuri comune, necesitatea căderii tiraniei, prețuirea dreptății și a evoluției generale a omului și a lumii. El critică destul de numeroase defecte umane : disprețul față de semeni, nedreptatea, deșertăciunea, prostia etc.

Una din ideile cele mai reușite în dramaturgia prometeică românească este evoluția lui Prometeu spre Hristos. Dacă la V. Eftimiu, Hefaistos-Satan arată de departe lui Than pe «profetul» sau pe «Mîntuitorul lumii» pe o cruce cu observația că «povestea se'noiește pe-același vechi temei» [187], la N. Iorga Prometeu dispare în spatele crucii pe care apare Hristos. Înlocuirea este aci directă și vizibilă. Calvarul succede Caucazului. Ideea care stă la baza acestei evoluții este reînnoirea continuă a omenirii, dar reînnoirea nu e un act mecanic ori pasiv, ci ceva care angajează enorme forțe morale, cum constatăm în zilele noastre. Omul nu poate progresa decît prin jertfă și jertfa e făcută totdeauna de cea mai bună dintre ființe, de o putere supremă, mai curînd decît de oameni [188]. Această jertfă trebuie realizată de-a lungul veacurilor și mileniilor pentru că ea este necesară progresului. Poate în acest sens trebuie să înțelegem cuvîntul lui Tertulian despre Dumnezeul unic, Tatăl lui Hristos : «Iată pe adevăratul Prometeu», adică simbolul și realitatea suferinței căreia «V. Eftimiu i-a dat o formă dramatică foarte originală și plină de viață ridicînd-o la o mare înălțime de gîndire și de artă» [189]. Aci poetul român s-a inspirat poate din Shelley, dar în anii primului război mondial cînd a fost elaborat *Prometeul* său, el s-a convins profund că mersul înainte al umanității nu e posibil decît prin suferințe ca acelea de pe Cruce, că «prevestirea Nazarineanului este o justificare contemporană a faptelor eroilor» [190]. Suferința pentru binele și mîntuirea oamenilor este una din condițiile și bazele vieții, lucru pe care V. Eftimiu și N. Iorga l-au exprimat așa de bine încununînd piesele lor cu cîntarea învierii. Evident, Prometeu și Hristos nu sînt identici pentru că sînt de esență diferită și au rol în epoci și condiții diferite. Dar ei se aseamănă ca realități și simboluri eterne ale dragostei pentru oameni, ca

187. *Prometeu*, v. 248, 265—274, p. 128, 129.
188. A. Pernice, *op. cit.*, p. 13.
189. *Ibidem*, p. 14.
190. V. Eftimiu, *Tragediile eline ; Prometeu, Thebaida, Atrizii*, «Casa Școalelor», București, 1947, *Prefață la Atrizii*, p. 251.

expresii ale suferinței, ale reînnoirii continui a vieții, ale progresului, ale învierii.

Arta literară a operelor poetice românești consacrate lui Prometeu este de primul ordin. Tot așa și punerea lor în scenă. S-a zis că la V. Eftimiu titanul cîștigă progresiv în gigantism [191], și lucrul e adevărat. Nu era ușor într-o piesă în care eroul principal stă tot timpul nemișcat. Limba, vivacitatea stilului, varietatea imaginilor, fulgerele dialogului, adîncimea și claritatea gîndirii, mersul piesei spre scopul său, toate sînt impresionante și fac din *Prometeul* lui V. Eftimiu una din bijuteriile literaturii române și universale. Acest Prometeu circulă de mai mult de 40 de ani în literatura europeană în traducere italiană și germană, după cum am spus. A fost reprezentat pe scena Teatrului Național Român și a altor teatre din București și din țară de peste 100 de ori. Poemele lirice ale lui V. Voiculescu și A. Philippide se impun și ele printr-o remarcabilă finețe a formei și printr-o problematică complexă a fondului.

Poeții români au contribuit mult la îmbogățirea mitului lui Prometeu și în genul liric și în cel dramatic. Sub raportul fondului, poemele lirice nu respectă tradiția eschileană. Tragedia *Prometeu* a lui V. Eftimiu e o operă magistrală îmbrățișînd mai mult de 2000 de ani. V. Eftimiu a reinterpretat mitul, l-a îmbogățit și l-a întinerit aducîndu-l la zi dar păstrînd esențialul de la Eschil.

Atragem atenția că nu numai literatura română orală și scrisă a acordat lui Prometeu interesul pe care l-am constatat. Sînt și alte compartimente ale culturii noastre care s-au ocupat și se ocupă cu titanul, ca folclorul, filologia, istoria literară, filozofia culturii, istoria religiilor și teologia. Există o întreagă gamă de lucrări care se întind aproximativ de la Iuliu Valaori (1893) pînă la regretatul Tudor Vianu (1963) și chiar mai aproape de noi.

191. A. Pernice, *op. cit.*, p. 14.

Pr. Prof. Ioan Rămureanu

SINODUL AL II-LEA ECUMENIC DE LA CONSTANTINOPOL (381)

ÎNVĂȚĂTURA DESPRE SFÎNTUL DUH ȘI BISERICĂ, SIMBOLUL CONSTANTINOPOLITAN

La jumătatea secolului al IV-lea, în focul discuțiilor ariene referitoare la Dumnezeirea Fiului, a apărut o nouă erezie, care a început să pună în discuție *Dumnezeirea Sfîntului Duh, egalitatea și consubstanțialitatea Lui cu Tatăl și cu Fiul*. Luptătorii contra Duhului Sfînt au primit numele de *pnevmatomahi, macedonieni* și *maratonieni*.

Dacă arienii s-au ferit la început să combată Dumnezeirea Sfîntului Duh, au făcut aceasta din motive tactice, întrucît voiau să cîștige mai întîi lupta dusă împotriva Dumnezeirii Fiului. Negarea Dumnezeirii lui Hristos, Fiul lui Dumnezeu, punea de la sine în discuție și Dumnezeirea Sfîntului Duh.

Erezia *pnevmatomahilor* a apărut ca o prelungire a ereziei ariene, sau ca o nouă formă a arianismului.

I. — ORIGINEA ȘI DOCTRINA PNEMATOMAHILOR SAU MACEDONIENILOR

La Sinodul ținut în 351 sub împăratul Constanțiu (337—361) la Sirmium (azi Mitrovița în Serbia), metropola Iliricului occidental și capitala provinciei Pannonia inferior (Secunda), episcopii întruniți aci din Palestina, Fenicia, Siria, din provinciile diocezei Asia, din Tracia și provinciile Iliricului oriental și occidental, simțiră necesitatea să combată prin cele douăzeci și șapte de anatematisme care însoțesc *«prima formulă de credință de la Sirmium»* nu numai pe ereticii arieni și erezia episcopului Fotin de Sirmium, ci și pe ereticii care începuseră să pună în discuție Dumnezeirea Sfîntului Duh și egalitatea și consubstanțialitatea Lui cu Tatăl și cu Fiul.

Anatemele a XVIII-a și a XIX-a condamnă pe cei ce învață că Tatăl și Fiul sînt doi Dumnezei, iar anatema a XXIII-a pe cei ce afirmă că Tatăl, Fiul și Sfîntul Duh sînt trei Dumnezei, adică se condamnă diteismul și triteismul. Anatemele a XIX-a, XXI-a și a XXIII-a se referă îndeosebi la persoana Sfîntului Duh. Ele lămuresc că Sfîntul Duh nu este Dumnezeul cel nenăscut, că nu este identic cu Tatăl, sau din Fiul, ci este a treia persoană a Sfintei Treimi [1].

---

1. Pentru textul celor 27 de anateme date de Sinodul de la Sirmium din 351 să se vadă: Sf. Atanasie, *Despre Sinoadele de la Arimini în Italia și Seleucia în Isauria*, 27, P.G., XXVI, 736—740; text grec cu traducere latină; Sf. Ilarie de Pictavium, *De synodis seu de fide orientalium*, 38, P.L., X, 540—542; Socrate, *Istoria Bisericească*, II, 30, P.G., LXVII, 281—285; Sozomen, *Istoria Bisericească*, IV, 6, ibidem, col. 1121 și ed. J. Bidez, *Sozomenus Kirchengeschichte*, în «Die griechi-

Prima ştire despre adversarii Sfîntului Duh ne-o dă *Sfîntul Atanasie* († 373) în timpul celui de al treilea exil al său (356—362), în cele patru *Scrisori* adresate episcopului Serapion de Thmuis, în Egipt, prietenul său. În prima dintre aceste scrisori, Sfîntul Atanasie ne relatează că episcopul Serapion de Thmuis i-a semnalat plin de întristare faptul că «unii care au părăsit pe arieni din cauza blasfemiei aduse contra Fiului lui Dumnezeu, au început să înveţe greşit contra Sfîntului Duh, *spunînd că El este nu numai o creatură, ci şi unul dintre spiritele slujitoare şi se deosebeşte de îngeri numai prin grad*» („λεγόντων αὐτὸ μὴ μόνον κτίσμα ἀλλὰ καὶ τῶν λειτουργικῶν πνευμάτων ἓν αὐτὸ εἶναι καὶ βαθμῷ μόνον διαφέρειν τῶν ἀγγέλων") Nu putem decît să ne mirăm de nesocotinţa lor, deoarece ei, care nu vor ca Fiul lui Dumnezeu să fie o creatură, şi în aceasta gîndesc bine, au suportat să audă că Duhul Fiului este creatură» [2].

Înţelegînd greşit textul din Epistola către Evrei (I, 14), în care îngerii sînt numiţi *«duhuri slujitoare»*, ei credeau că Duhul Sfînt este de asemenea un înger slujitor.

Numele sub care Sfîntul Atanasie semnalează existenţa acestor eretici e cel de *«Tropici»* (Τροπικοί) [3]. Nu se poate şti precis ce sens trebuie să se dea termenului. După toată probabilitatea, se numeau astfel pentru faptul că aceştia explicau prin *figuri, metafore* sau *tropi*, pasajele din Sfînta Scriptură care nu sînt în sprijinul doctrinii lor eronate despre Sfîntul Duh.

În cele patru *Scrisori către Serapion*, compuse în 359, Sfîntul Atanasie analizează şi combate argumentele adversarilor Sfîntului Duh, care se sprijineau îndeosebi pe interpretarea greşită a unui text din profetul Amos, (IV, 13) şi a unor texte din epistolele Sfîntului Apostol Pavel (ca I Tim. I, 5 ; Evr. I, 14 ş.a.). Aceia care afirmă lucruri neadevărate despre Sfîntul Duh, spune Sfîntul Atanasie vorbesc şi contra Fiului. După cum Fiul nu poate fi despărţit de Tatăl, tot aşa Duhul nu poate fi despărţit de Tatăl şi de Fiul, căci altfel s-ar împărţi unitatea Treimii. «Într-adevăr, dacă aceştia gîndesc greşit despre Sfîntul Duh, nu pot gîndi corect despre Fiul. Căci dacă gîndesc corect despre Fiul, gîndesc corect şi despre *Duhul, care de la Tatăl purcede şi fiind propriu Fiului se dă prin Acesta Apostolilor şi tu-*

---

schen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte» Band, 50, Berlin, 1960, p. 144—146; J.—D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. III, Florentiae, 1759, reproduction Paris-Leipzig, 1901, col. 259—260. M. Aur. Cassiodorus, *Historia ecclesiastica tripartita*, liber V, cap. VII, P.L. LXIX, 989—990 şi ed. W. Iacob R. Hanolik, în «Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum», t. LXXXI, Wien, 1952 ; Nichifor Callist, *Istoria Bisericească*, IX, 31. P.G., CXLVI, 344—349 ; A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, dritte Auflage von L. Halm, Breslau, 1897 p. 197—199, text grec ; Ch. — J. Hefele —, H. Leclercq, *Histoire des conciles*, t. I, 2, Paris, 1907, p. 853—861, text grec şi traducere franceză.

Vezi şi alte studii la Pr. Prof. I. Rămureanu, *Sinoadele de la Sirmium dintre anii 348 şi 358*, în «Studii Teologice», XV (1963), nr. 5—6, p. 289—295, notele 86, 96 şi 97.

2. Sf. Atanasie, *Epistola I-a către Serapion*, 1 şi 2, P.G., t XXVI, 532 AC. Compară şi textul lui Sozomen, *Ist. Bis.*, IV, 27, P.G., t. LXVII, col. 1200 B şi ed. J. Bidez, p. 184—185 ; C. R. B. Shapland, *The lettres of St. Athanasius concerning the Holy Spirit*, London 1951.

3. Sf. Atanasie, *Epistola I-a către Serapion*, 10, 17, 21, 32..., col. 556 B, 572 B, 580 C şi 605 A; Cf. — J. Hefele — Dom H. Leclercq, *op. cit.*, t. II, 1, Paris, 1908, p. 46—47 ; A. Palmieri, *Esprit — Saint*, în «Dictionnaire de Théologie Catholique», t. V, 1, Paris, 1924, col. 718—728. J. Gribomont, *Esprit Saint. II. Dans la spiritualité des Pères*. A. Grecs, în «Dictionnaire de Spiritualité, 4 (1960), col. 1257—1272.

furor celor ce cred în El» [4]. Întreaga iconomie a Sfintei Treimi e nimicită, dacă nu se recunoaşte Dumnezeirea Sfîntului Duh. Cînd Domnul Hristos a trimis pe Apostolii Săi în lume, le-a poruncit să boteze pe oameni în numele celor trei persoane ale Sfintei Treimi, spunînd: *«Datu-Mi-s-a toată puterea, în cer şi pe pămînt. Drept aceea, mergînd, învăţaţi toate neamurile, botezîndu-i în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfîntului Duh»* (Matei, XXVIII, 18—19) [5].

Scrisorile Sfîntului Atanasie către Serapion de Thmuis constituie primul tratat teologic despre Sfîntul Duh.

Tratatul *Despre Treime şi Sfîntul Duh,* păstrat în latineşte [6], care se află de asemenea şi printre lucrările lui Vigiliu de Thapse, episcop de Byzacena în secolul al V-lea, în Africa, inserat ca a XII-a carte a unui tratat *Despre Sfînta Treime* [7], se crede că nu aparţine Sfîntului Atanasie.

Bucurîndu-se de prevederile edictului dat la 8 februarie 362 de împăratul Iulian (361—363) cu privire la episcopii exilaţi de predecesorul său, împăratul Constanţiu, cărora le-a permis să se întoarcă la scaunele lor, Sfîntul Atanasie a sosit la Alexandria la 21 februarie 362, reocupîndu-şi scaunul de patriarh, după cel de al treilea exil al său.

La începutul lunii martie 362, el întruni un Sinod la Alexandria, sub preşedinţia sa, la care au participat douăzeci şi unu de episcopi, în majoritate egipteni, pentru a lămuri şi defini învăţătura ortodoxă referitoare la Dumnezeirea persoanelor Sfintei Treimi şi a raportului lor reciproc. Sinodalii, sub îndrumarea Sfîntului Atanasie, au apărat cu tărie consubstanţialitatea Fiului cu Tatăl, potrivit Revelaţiei dumnezeieşti din Sfînta Scriptură şi Sfînta Tradiţie, şi hotărîrii Sinodului I Ecumenic din 325 de la Niceea, precum şi *consubstanţialitatea Sfîntului Duh cu Tatăl şi cu Fiul,* numit lămurit *«de o fiinţă cu Tatăl şi cu Fiul»* (ὁμοούσιος τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ)

În scrisoarea sinodală trimisă antiohienilor, Sfîntul Atanasie şi episcopii prezenţi la Sinodul din Alexandria recomandă acestora ca aceia dintre arieni care se întorc la Ortodoxie «să condamne erezia lui Arie, să păstreze credinţa mărturisită de Sfinţii Părinţi la Niceea şi *să anatematizeze de asemenea pe aceia care afirmă că Sfîntul Duh este o creatură şi e despărţit de fiinţa lui Hristos* («ἀναθεματίζειν δὲ καὶ τοὺς λέγοντας κτίσμα εἶναι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ διῃρημένον ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Χριστοῦ «Căci aceasta înseamnă despărţirea adevărată de blestemata erezie a lui Arie, a nu împărţi Sfînta Treime şi a nu recunoaşte ceva creat într-însa...».

«Nu trebuie să spunem că există trei Dumnezei şi trei principii, şi în nici un chip să nu tolerăm pe cei ce zic şi înţeleg astfel. Ci să cunoaştem că există Sfînta Treime, dar o singură Dumnezeire şi un singur principiu, cum au spus Părinţii, *iar Sfîntul Duh nu este creatură, nici străin, ci propriu şi nedespărţit de fiinţa Fiului şi*

4. *Ibidem,* 2, col. 534 B.

5. *Scrisorile către Serapion...,* col. 529 — 676. *Studii:* Ed. Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius. Gesammelte Schriften,* Band III, Berlin, 1959; G. Bardy, *Athanase,* în «Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique», t. IV, Paris, 1925, col. 1313—1340; idem, *Saint Athanase,* 3-e éd, Paris, 1925, p. 152—156; X, Le Bachelet, *Athanase* (Saint), în «Dictionnaire de théologie catholique» t. I, 2, Paris, 1923, col. 2150—2159; F. Cavallera, *Saint Athanase,* Paris, 1908.

6. Sf. Atanasie, *Liber de Trinitate et Spiritu Sancto,* P.G., XXVI, 1191—1218.

7. Vigilius de Thapse, *De Trinitate et de Spiritu Sancto,* P.L., LXII 307—334. Vezi bibliografia chestiunii la Aimé Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne,* t. III, Paris, 1930, p. 86, n. 2.

a Tatălui» (τὸ δὲ ἅγιον Πνεῦμα, οὐ κτίσμα, οὐδὲ ξένον, ἀλλ' ἴδιον καὶ ἀδιαίρετον τῆς οὐσίας τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πατρός).[8] Cuvintele din acest citat, care se referă la Sfîntul Duh, vizează noua erezie.

Sinodul de la Alexandria din 362, deşi a întrunit un mic număr de episcopi, este, după Sinodul I Ecumenic de la Niceea, cel mai important pentru lămurirea şi definirea învăţăturii ortodoxe referitoare la Dumnezeirea, consubstanţialitatea şi egalitatea persoanelor Sfintei Treimi.

După anul 360, adversarii Sfîntului Duh au primit numele de *macedonieni*, *pnevmatomahi* («luptători contra Duhului Sfînt») şi *maratonieni»*.

Denumirea de «macedonieni» li s-a dat, după numele episcopului Macedoniu, ales de episcopii arieni în 342, îndeosebi de Teognis de Niceea, Maris de Calcedon, Ursacius de Singidunum (Belgrad) şi Valens de Mursa (Osiec, în Iugoslavia), care a păstorit Biserica de Constantinopol în două rînduri : întîia oară între anii 342—346, iar a doua oară între anii 351—360. Deşi acesta a persecutat pe apărătorii Ortodoxiei niceene şi pe novaţieni, totuşi, în timpul vieţii sale, nu a lăsat contemporanilor săi impresia unui eresiarh [9].

Istoricul *Sozomen* ne relatează că după ce Macedoniu a fost depus în Sinodul de la Constantinopol din 360 din scaunul de episcop şi înlocuit cu Eudoxiu, arian moderat din gruparea omienilor, el a început să înveţe că Duhul Sfînt nu are aceeaşi demnitate ca Fiul, *«socotindu-l slujitor şi servitor, şi cîte ar putea spune cineva despre Îngeri»* (διάκονον καὶ ὑπηρέτην καλῶν καὶ ὅσα περὶ τῶν ἀγγέλων λέγουσι) [10]. Din acest timp Macedoniu, după cum informează istoricul Socrate, începu să adune în jurul său un număr de prieteni, care se numiră după numele său «macedonieni» Μακεδονιανοί) [11].

Între aceştia se numărau *Eleusiu*, hirotonit de Macedoniu în 356, episcop de Cizic, depus de asemenea în 360 de Sinodul din Constantinopol, *Maratoniu*, hirotonit de Macedoniu episcop de Nicomidia, la care se adăugă şi episcopul *Eustaţiu de Sevasta.*

---

8. Sf. Atanasie, *Tomus ad Antiochenos* sau *Epistola synodica concilii Alexandrini*, 3 şi 5; P.G., XXVI, 800 A şi 801 B; Mansi, t. III, col. 345—356, îndeosebi col. 348—349; Socrate, *Ist. Bis.*, III, 7, 8..., col. 389—396; Sozomen, *Ist. Bis.*, V, 12, col. 1249—1252 şi ed. J. Bidez, p. 210—211; Rufin, *Istoria Bisericii* I, 22, 29. P.L., XXI, 497—500.

Studii : 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. III), Paris, 1936, p. 240—243 ; G. Bardy, *L'Occident en face de la crise arienne,* în «Irénikon», XVI (1959), nr. 5, p. 423—424; C.B. Armstrong, *The synod of Alexandria and the schism at Antioch, in A.D. 362,* în «Journal of theological studies», XXII (1920—1921), p. 206—221; 347—355; Le Bachelet, *Arianisme* II. *Synode d'Alexandrie de 362;* în Diction. de théologie catholique», t. I, 2, Paris, 1923, col. 1832—1834 ; Louis Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église,* t. II, 5-a éd., Paris, 1911 p. 344—345; Ch. — J. Hefele — H. Leclercq, *op. cit.,* t. I, 2, p. 963—967; H. Leclercq, *Le concile de 362,* în art. *Alexandrie,* în «Dictionnaire de l'Arhéologie chrétienne et de Liturgie», t. I, 1907, col. 1160—1167.

9. Socrate, *Istoria Bisericească,* II, 38, P.G., t. LXVII, col. 324—332 ; *Hieronymi Chronicon,* An. 324 p. Chr., ed. Rudolf Helm, *Die Chronik des Hieronymus,* în «Die griech, christ. Schrifts, der. ersten Jahrhund», Fusebius Werke, Band VII. 1, Leipzig, 1913, p. 235 ; G. Bardy, *Macédonius et les Macédoniens,* în «Dictionnaire de théologie catholique» t. IX, 2, Paris, 1927, col. 1464—1478. F. Loofs, *Mocedonius,* în «Realeneyclopädie für protestantische Theologie und Kirche», dritte Auflage, XII, Band, Leipzig, 1903, p. 41—48.

10. Sozomen, *Ist. Bis.*, IV, 27..., col. 1200 B şi ed. J. Bidez, p. 183.

11. Socrate, *Ist. Bis.*, II, 45..., col. 360 A.

Cînd Macedoniu a început să excludă persoana Sfîntului Duh din Sfînta Treime, episcopul Eustaţiu de Sevasta, prietenul său, n-a ezitat să-i răspundă în felul următor, după cuvintele pe care ni le-a păstrat istoricul Socrate : *«Eu n-aş îndrăzni să spun despre Sfîntul Duh, nici că este Dumnezeu, nici să-L numesc creatură»*. Din această cauză, apărătorii credinţei ortodoxe, care mărturiseau consubstanţialitatea persoanelor Sfintei Treimi, numeau pe cei ce nu recunoşteau Dumnezeirea, egalitatea şi consubstanţialitatea Sfîntului Duh cu Tatăl şi cu Fiul : *Pnevmatomahi — Luptători contra Duhului Sfînt* (Διὰ ταύτην δὲ τὴν αἰτίαν καὶ πνευματομάχους ἀποκαλοῦσιν αὐτοὺς οἱ τὸ ὁμοούσιον φρονοῦντες) [12].

Istoricul *Teodoret* ne relatează de asemenea, fără să dea amănunte, că Macedoniu a devenit din 360, imediat după depunerea sa din scaunul de episcop al Bisericii de Constantinopol, *«căpetenia unei erezii proprii»* (ἴδιας αἱρέσεως προστάτης)[13] Din lista episcopilor care au păstorit Biserica de Constantinopol, pusă de Teodoret la sfîrşitul cărţii a V-a a *Istoriei* sale, reiese că «erezia proprie» a lui Macedoniu era aceea a pnevmatomahilor, deoarece acesta îl trece sub denumirea de pnevmatomah : (Μακεδόνιος. αἱρεσιάρχης πνευματομάχος») [14].

Istoricul arian *Filostorgiu* ne dă despre Macedoniu informaţii mai puţin precise. El ne relatează că prietenii episcopului Vasile al Ancirei, arieni moderaţi sau semiarieni, care învăţau asemănarea în substanţă dintre Tatăl şi Fiul, prin formula ὁμοιούσιος, ὅμοιος κατ' οὐσίαν («asemănător în substanţă»), de la care au primit numele de *«omiusieni»*, formulă mai apropiată de termenul ortodox ὁμοούσιος (consubstantialis), au voit să atragă pe Macedoniu de partea lor [15].

În alt loc din istoria sa, el prezintă o listă a apărătorilor consubstanţialităţii Fiului cu Tatăl, în care sînt numiţi, împreună cu alţii şi episcopii Eustaţiu de Sevasta, Vasile de Ancira, *Macedoniu de Constantinopol*, Eusebiu de Cizic şi doi preoţi din Constantinopol, Maratoniu şi Maxim [16].

Adversarii Sfîntului Duh sau pnevmatomahii s-au numit după moartea lui Macedoniu (362) şi *maratonieni*, de la numele lui *Maratoniu*, diaconul episcopului Macedoniu, apoi preot în Constantinopol, care, după unii, cum lasă a înţelege şi istoricul Socrate, a fost adevăratul întemeietor al ereziei pnevmatomahilor [17]. Înainte de hirotonie, Maratoniu strînsese o mare avere, mai întîi ca intendent al armatei pe lîngă prefectura pretoriului, apoi ca administrator al spitalelor în capitala imperiului de Răsărit. La îndemnul episcopului Eustaţiu al Sevastei, el a îmbrăţişat viaţa monahală şi a înfiinţat o mînăstire în Constantinopol, unde se bucura de un mare

12. Socrate, *Ist. Bis.*, II, 45..., col. 360 B. Pentru partizanii lui Macedoniu, vezi Socrate, *Ist. Bis.*, II, 38..., col. 324 C; Sozomen, *Ist. Bis.*, IV, 27, col. 1200 B. şi ed. J. Bidez, p. 183—184.

13. Teodoret, *Istoria Bisericească*, II, 6, 2, ed. L. Parmentier — F. Scheidweiler, *Theodoret Kirchengeschichte*, în «Die griech. christ. Schrifts. der ersten Jarhund», zweite Auflage, Band 44. (19), Berlin, 1954, p. 100.

14. *Ibidem*, V, 40, 8; ed. cit., p. 349.

15. Filostorgiu, *Istoria Bisericească*, IV 9, ed. J. Bidez, în «Die greich. christ. Schriftst. d. e. Jahr.», Band 21, Leipzig, 1913, p. 62. Pentru formula de credinţă a episcopului Vasile al Ancirei şi bibligrafia respectivă, vezi : J. — R. Palanque — G. Bardy — P. de Labriolle, *op. cit.*, t. III, p. 157, n. 2; G. Bardy, *Macédonius et les Macédoniens*, în «Dictionnaire de théologie, catholique», t. IX, 2, col. 1466; Pr. Prof. Ioan I. Rămureanu, *Sinoadele de la Sirmium dintre anii 348 şi 358*, p. 308, nota 173.

16. Filostorgiu, *Ist. Bis.*, VIII, 17; ed. J. Bidez, p. 115; G. Bardy, *Macédonius et Les Macédoniens...*, col. 1466.

17. Socrate, *Iist. Bis.*, II, 45, col. 360 A. ; Sozomen, *Ist. Bis.*, IV 27; ed. J. Bidez, p. 164.

renume. Macedoniu al Constantinopolului l-a hirotonit episcop de Nicomidia ; anii păstoriei sale nu se pot preciza [18].

Către anul 361, scriitorul latin Rufin relatează în *Istoria* sa că arienii se împărțiseră în trei grupe : *anomienii*, arieni extremiști, *arienii* și *macedonienii*, «*qui dicunt similem quidem Filium per omnia Patri, Sanctum vero Spiritum cum Patre et Filio nihil habere commune*» (care spun că Fiul este într-adevăr asemănător în toate Tatălui, dar Sfîntul Duh nu are nimic comun cu Tatăl și cu Fiul» [19].

Erezia pnevmatomahilor, numiți cînd *macedonieni*, cînd *maratonieni* s-a răspîndit după apariția ei mai ales în Răsărit, în Tracia, Bitinia, Hellespont și provinciile vecine [20].

În jurul anului 380, pnevmatomahii sînt numiți curent *macedonieni*, atît în Răsărit cît și în Apus [21].

După moartea împăratului Iulian, sub împăratul Iovian (363—364), Sfîntul Atanasie a întrunit un nou Sinod la Alexandria, în care, o dată cu arienii au fost condamnați și adversarii Duhului Sfînt, despre care aceștia au îndrăznit să afirme că este «*o creatură și făptură făcută prin Fiul*» οὗτοι βλασφημοῦντες τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐν τῷ φάσκειν αὐτοὺς κτίσμα εἶναι καὶ ποίημα διὰ τοῦ Υἱοῦ γεγονός) [22].

Sfîntul Vasile cel Mare, arhiepiscopul Cezareii Capadociei, a apărat cu fermitate credința ortodoxă despre Sfîntul Duh contra pnevmatomahilor.

Încă din 371, într-o *Scrisoare* trimisă papii Damasus al Romei (366—384), el semnala Bisericii Apusene apariția noii erezii a adversarilor Sfîntului Duh, care nu e decît o nouă formă a arianismului [23].

---

18. Socrate, *Ist. Bis.*, II, 38 și 45..., col. 324 B și 360 A ; Sozomen, *Ist. Bis.*, IV, 27... col. 1200—1201 și ed. J. Bidez, p. 184; Didim, *De Trinitate*, II, 10, P.G., XXXIX, 633; J. — R. Palanque — G. Bardy — P. de Labriolle, *op. cit.*, t. III, p. 254—255.

19. Rufin, *Ist. Bis.*, I, 25..., col. 496—497 AB.

20. Sozomen, *Ist. Bis.*, IV, 27..., col. 1200 C. și ed. J. Bidez, p. 184.

21. G. Bardy, *Macédonius et Les Macédoniens...*, col. 1464—1467 ; J. P. Junglas, *Macedonius*, în «Lexikon für Theologie und Kirche», Band VI, Freiburg un Breisgau, 1934, col. 760; A. Stohr, *Pnevmatomachen*, ibidem, Band VIII, 1936, col. 334—336. P. Meinhold, *Pneumatomachoi*, în «Real-Encyclopädie der clasischen Altertumwissenschaft» (Pauly-Wissowa), 41 Halbband, 1941, col. 1066—1101.

22. Sf. Atanasie, *Epistola către Jovian*, 1, P.G., XXVI, 816 B ; Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 366 D. Scrisoarea ne-a fost păstrată și de Teodoret, *Ist. Bis.*, IV, 3, ed. L. Parmentier — F. Scheidweiler, p. 212—214.

23. Sf. Vasile, *Epistola* LXX, P.G., XXXII, 433—436; Saint Basile, *Lettres*. Texte établi et traduit per Yves Courtonne. Tome I, Paris, 1957, p. 164—166.

Pentru legăturile Sfîntului Vasile cu Biserica de Apus, vezi mai pe larg în studiile următoare : Dom D. A. de Mendieta, *Damase, Athanase, Pierre, Mélèce et Basile. Les rapports de communion ecclésiastique entre les Églises de Rome, d'Alexandrie, d'Antioche et de Césarée de Cappadoce* (370—379), în 1054—1954. *L'Église et les Église*, Chevetogne, t. I, 1954, p. 261—277; Idem, *Basile de Cesarée et Damase de Rome*, în «Biblical and patristical studies in memory of R.P. Casey», Frieburg, 1963, p. 122—166 ; E. Schwartz, *Zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts*, în «Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche», Band 34 (1935), Heft 4, p. 174—190. P. Batiffol, *Le recours à Rome en Orient avant le concile de Chalcédoine*, în «Revue d'Histoire Ecclésiastique», XXI (1925), fasc. 1, p. 5—32 ; V. Grumel, *Sant Basile et Le Siège Apostolique*, în «Échos d'Orient», 25-e année (1922), nr. 127—128, p. 280—292 îndeosebi p. 282—283 ; J. Bessière, *La tradition manuscrite de la correspondence de Saint Basile*, Oxford, 1923 ; J. Wittig, *Die Friedenspolitik des Papstes Damasus I und der Ausgang der arianischen Streitigkeiten*, Breslau, 1912, p. 57—62. J. Schaefer *Basilius des Grossen Beziehungen zum Abendlande*, Münster, 1909; V. Ernst, *Basilius des Grossen Verkehr mit den Okzidentalen*, în «Zeitschrift für Kirchengeschichte», Band VII, 1896, p. 626—664.

La începutul activității sale, Sfîntul Vasile s-a ferit să extindă termenul ortodox ὁμοούσιος *(de o ființă)*, latinește *consubstantialis*, prin care Sinodul I Ecumenic întrunit în 325 la Niceea definea consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl, și la persoana Sfîntului Duh. Într-o predică rostită în 371, el evită să afirme limpede Dumnezeirea Sfîntului Duh, pentru a nu răni sentimentele unora dintre creștinii din Capadocia, care acceptau consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl, după formula niceeană ὁμοούσιος τῷ Πατρί dar se fereau s-o aplice și Sfîntul Duh, din respect față de Sinodul I Ecumenic, a cărui autoritate era mare, întrucît nici acesta n-a aplicat-o. Pentru această ezitare, Sfîntului Vasile a primit mustrările prietenului său, Sfîntul Grigorie de Nazianz [24].

Văzînd că unele nedumeriri ale credincioșilor din Capadocia referitoare la învățătura Bisericii despre Sfîntul Duh agită tot mai intens spiritele, Sfîntul Vasile a făcut în primăvara anului 372 o vizită prietenului său Eustațiu de Sevasta, spre a-i cere unele explicații asupra doctrinei sale despre Sfîntul Duh. Cum știm din cuvintele rostite de Eustațiu de Sevasta către Macedoniu, pe care ni le-a păstrat istoricul Socrate, Eustațiu nu era dispus să recunoască Dumnezeirea Sfîntului Duh, dar nici nu-L numea creatură [25].

La sfîrșitul acestei vizite, Eustațiu a promis Sfîntului Vasile să semneze o formulă satisfăcătoare, dar, după plecarea arhiepiscopului Capadociei, atras de prietenii săi arieni, el a revenit asupra promisiunii și a scris Sfîntului Vasile că încetează comuniunea cu el. Ruptura s-a produs în 373. În anii următori, Eustațiu de Sevasta a fost antrenat atît de departe pe calea ereziei, încît a devenit figura cea mai de seamă a pnevmatomahilor.

Într-o scrisoare trimisă occidentalilor în 377, Sfîntul Vasile îi informează că Eustațiu de Sevasta, fostul său prieten, *«s-a unit cu cei ce anatematizează termenul :* ὁμοούσιος *(«de o ființă») și este căpetenia ereziei pnevmatomahilor»* (τοῖς ἀναθεματίζουσι τὸ ὁμοούσιον σύνεστι, καὶ πρωτοστάτης ἐστὶ τῆς τῶν πνευματομάχων αἱρέσεως) [26].

Pnevmatomahii sau macedonienii au ținut în 376 un sinod la Cizic. Ei au adoptat aci o nouă formulă de credință, în care termenul ὁμοούσιος, consubstantialis («de o ființă»), a fost înlocuit prin formula ὅμοιος κατ' οὐσίαν *(«asemănător în substanță»)*, pentru a defini raportul Fiului cu Dumnezeu-Tatăl, *iar pe Sfîntul Duh l-au trecut în rîndul creaturilor.* Eustațiu de Sevasta a semnat împreună cu ceilalți eretici această formulă [27].

Sfîntul Vasile cel Mare a combătut temeinic pe pnevmatomahi în lucrarea sa *Despre Sfîntul Duh*, compusă între anii 374—375, la cererea prietenului său, episcopul

24. Sf. Grigorie de Nazianz, *Epistola LVIII*, P.G., XXXVII, 116—117; G. Bardy, *Macédonius et Les Macédoniens...*, col. 1473 ; A. Palmieri, *art. cit.*, col. 724—729.

25. Socrate, *Ist. Bis.*, II, 45..., col. 360 A.

26. Sf. Vasile, *Epistola CCXIII*, 3, P.G., XXXII, 980 AB. In *Epistola CXXV*, ibidem, col. 548—552 A, Sf. Vasile a păstrat formula de credință pe care Eustrațiu de Sevasta a consimțit s-o semneze cu Sf. Vasile, apoi a renunțat la ea. Vezi și ediția: Sf. Basile, *Lettres*. Tome, II. Texte établi et traduit par Yves Courtonne, Paris, 1961.

Studii : J. — R. Palanque — G. Bardy — P. de Labriolle, *op. cit.*, t. III, p. 264—265 ; G. Bardy, *Macédonius et Les Macédoniens...*, col. 1477—1478 ; S. Salaville, *Eusthate de Sevaste*, în «Diction. de théologie catholique», t. V, 2, Paris, 1924, col. 1570—1571 ; F. Loofs, *Eusthatius von Sebaste und die Chronologie der Basiliusbriefe*, Halle, 1898, p. 47 ; Lenain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. IX, Paris, 1714, p. 183—187; 199—208.

27. Sf. Vasile, *Epistola CCXLIV. Către Patrophilos*, 5 și 9, P.G., XXXII, 920 A și 924 B ; Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 467—468.

Amfilohie de Iconium. Lucrarea e un răspuns documentat la atacurile adversarilor Sfîntului Duh, care acuzau pe arhiepiscopul Cezareii Capadociei că întrebuinţează ca doxologie cînd formula : «Mărire Tatălui, *cu* Fiul şi Sfîntul Duh», cînd formula tradiţională : «Mărire Tatălui, *prin* Fiul, *în* Sfîntul Duh», preferată de ereticii pnevmatomahi, dar interpretată în sensul vederilor lor eronate.

Cînd vorbeşte de egalitatea, identitatea şi comuniunea de substanţă dintre persoanele Sfintei Treimi, Sfîntul Vasile evită să aplice totdeauna termenul ὁμοούσιος («de o fiinţă») şi persoanei Sfîntului Duh, în locul căruia preferă termenul ὁμότιμος («de aceeaşi cinstire»), pentru a nu răci sentimentele unora dintre creştini, care ţineau să se păstreze termenul «de o fiinţă» (ὁμοούσιος) pentru persoana Fiului, aşa cum a stabilit Sinodul I Ecumenic de la Niceea. De altă parte, din raţiuni de «iconomie», el a voit să-şi menajeze adversarii, spre a-i cîştiga şi convinge să se întoarcă la doctrina cea adevărată a Bisericii [28].

Alteori însă Sfîntul Vasile a ieşit din această rezervă. Cu toate că Sfîntul Duh, scrie el, este a treia persoană a Sfintei Treimi în ceea ce priveşte ordinea numirii, El are totuşi aceeaşi substanţă şi se bucură de aceeaşi demnitate cu Tatăl şi cu Fiul [29]. El trebuie socotit deci cu Tatăl şi cu Fiul συναριθμεῖσθαι Πατρὶ καὶ Υἱῷ şi nu sub ei (ὑπαριθμεῖσθαι) ; El este egalul şi nu inferiorul Lor [30]. *«Noi trebuie să mărturisim că Tatăl e Dumnezeu, Fiul, Dumnezeu, Duhul Sfînt, Dumnezeu»* [31]. El este «de o fiinţă» (ὁμοούσιος) cu Tatăl şi cu Fiul [32].

Sfîntul Vasile a combătut de asemenea atît pe eunomieni, arieni extremişti, numiţi şi anomieni, cît şi pe pnevmatomahi, în cele trei cărţi ale lucrării sale *Contra lui Eunomiu.* În cartea a III-a el expune lămurit doctrina Bisericii despre Sfîntul Duh, Eunomiu († după 394), eruditul teolog al anomienilor, arieni extremişti, nu limita erezia sa numai la persoana Fiului, ci o extindea şi asupra Sfîntului Duh, pe care-L socotea creatura sau făptura Fiului. *«Fiul e făptura Celui ne-*

28. Sf. Vasile, *Despre Sfîntul Duh,* P.G., XXXII, 67—218. Vezi îndeosebi cap. 3 şi 4, col. 72 C—73 ; Basile de Césarée, *Traité du Saint Esprit.* Text grec, introduction et notes de Benoit Pruche (Coll. «Sources Chrétiennes», 17). Paris, 1947.

Studii : H. Dörries, *De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilis zum Abschluss der trinitarischen Dogmas,* Göttingen, 1956; Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Elementele demonstraţiei în tratatul «Despre Sfîntul Duh» al Sfîntului Vasile cel Mare,* în «Studii Teologice», XVI (1964), nr. 5—6, p. 275—302; Idem, *Sensul ecumenic al lucrării Sfîntului Duh în teologia Sfinţilor Părinţi,* în «Ortodoxia», XVI (1964), nr. 2, p. 222—231. Pr. Ioan Chirvasie, *Învăţătura despre Sfîntul Duh la Sfîntul Vasile cel Mare,* în «Studii Teologice», X (1958), nr. 7—8, p. 675—684. G. Kretschmer, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie,* 1956; H. A. Wolfson, *The Philosophie of the Church Fathers,* I : *Fait, Trinity, Incarnation,* Cambridge (Mass.), 1956.

29. Sf. Vasile, *Contra lui Eunomiu,* III, 1, P.G., XXIX, 653—656.

30. Idem, *Despre Sfîntul Duh,* XVII, XVIII, 41—47, P.G., XXXII, 144—153.

31. Idem, Epistola *VIII,* P.G., XXXII, 249.

32. *Ibidem,* 2—3 ; 10—11, col. 248—249 ; 261—265. Grégoire de Nazianz, *En l'honneur du grand Basile, évêque de Césarée de Cappadoce,* Discours funèbre, 59. Text grec, traduction... par Fernand Boulenger, Paris, 1908, p. 205—209.

Studii : J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne,* t. II, 8-e éd., Paris, 1924, p. 80 ; J. — M. Ronnat, *Basile le Grand,* Paris, 1955; K. Vischer, *Basilius der Grosse,* Basel, 1953 ; Th. Papakonstantinu, Ὁ Μέγας Βασίλειος. Ἡ δογματικὴ αὐτοῦ διδασκαλία, ed. 3-a, Atena, 1931; R. Janin, *Saint Basile Archevêque de Césarée et docteur de l'Église,* Paris, 1929 ; J. Witting, *Lében des heiligen Basilius der Grosse,* Freiburg im Breisgau, 1920 ; Pierre Batiffol, *L'ecclésiologie de saint Basile,* în «Echos d'Orient», XXV (1922), nr. 125, p. 8—30.

născut, afirmă el, *iar Paracletul sau Duhul e făptura Celui Unul-Născut»* (... τοῦ μὲν ἀγεννήτου τὸν Υἱὸν εὑρίσκων ποίημα, τοῦ δὲ Μονογενοῦς τὸν Παράκλητον) [33].

Sfîntul Epifaniu († 403) cunoaşte pe luptătorii contra Duhului Sfînt sub numele de *pnevmatomahi* şi i-a combătut în 377 într-un capitol special în lucrarea sa *Panarion* sau *Contra tuturor ereziilor* [34].

Ştirea despre apariţia noii erezii a pnevmatomahilor a fost adusă după 375 şi la cunoştinţa episcopilor sud-dunăreni din provinciile Iliricului de un oarecare Eustaţiu [35], care nu poate fi identic cu Eustaţiu de Sevasta, deoarece acesta n-a mai mers în Occident după călătoria făcută la Roma în 366, în fruntea unei delegaţii, unde a înmînat papii Liberiu (352— 24 sept. 366) o *Mărturisire de credinţă ortodoxă*, dar poate fi, cum a crezut Lenain de Tillemont, un episcop din Iliric [36].

În vara anului 378, episcopii din provinciile Iliricului occidental, întrunindu-se în Sinodul de la Sirmium (azi Mitroviţa, în Serbia), sub preşedinţia episcopului locului, Anemius şi a Sfîntului Ambrozie al Milanului, au condamnat o dată cu erezia arienilor şi erezia *macedonienilor* sau *pnevmatomahilor*, răspîndită atunci în Răsărit.

După terminarea discuţiilor, ei au trimis din partea Sinodului, prin preotul Elpidius, trei documente episcopilor răsăriteni din provinciile Asia, Frigia, Caria şi Pacatia, pe care ni le-a păstrat Teodoret în *Istoria* sa. Acestea sînt : 1) un *rescript* din partea împăraţilor Valentinian al II-lea, Valens şi Graţian, adresat episcopilor răsăriteni din provinciile amintite [37]. 2) Un *Simbol* sau o *Mărturisire de credinţă*, alcătuită de episcopii întruniţi la Sirmium în 378, anexată la rescriptul împăraţilor [38]. 3) O *scrisoare sinodală*, adresată aceloraşi episcopi din răsărit. În această scrisoare sinodală, care urmează după primele două documente în *Istoria* lui Teodoret, episcopii ilirieni mustră pe episcopii răsăriteni din provinciile Asia, Frigia, Caria şi Pacatia, *pentru că despart pe Sfîntul Duh de Tatăl şi de Fiul, şi nu acceptă consubstanţialitatea şi egalitatea celor trei persoane ale Sfintei Treimi.* Iar dacă în trecut au căzut în asemenea rătăcire, acum lepădînd pe omul cel vechi, să îmbrace pe cel nou [39].

Sfîntul Grigorie de Nazianz a combătut temeinic pe ereticii pnevmatomahi în *Cuvîntarea a V-a teologică* rostită ca şi primele patru în anul 380, în biserica «Învierea» din Constantinopol. El respingea părerile adversarilor Sfîntului Duh, înte-

33. Sf. Vasile, *Contra lui Eunomiu*, II, 32, 33..., P.G., XXIX, 648 A, 649 B.

34. Sf. Epifaniu, *Panarion sau Contra tuturor ereziilor*, 74, P.G., XLII, 473—501.

35. Socrate, *Ist. Bis.*, IV, 12..., col. 485—493 ; Sozomen, *Ist. Bis.*, VI, 10—11..., col. 1317—1321 şi ed. J. Bidez, p. 249—251 ; Teodoret, *Ist. Bis.*, IV, 9, ed. L. Parmentier — F. Scheidweiler, p. 227. Pentru studii, vezi bibliografia la J. — R. Palanque — G. Bardy — P. de Labriolle, *op. cit.*, t. III, p. 249, nota 3.

36. Lenain de Tillemont, *Mémoire pour servir à l'histoire ecclésiastique...*, t. VI, Paris, 1704, p. 792; J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain*. Paris, 1918, p. 325.

37. Teodoret, *Ist. Bis.*, IV, 8, ed. L. Parmentier — F. Scheidweiler, p. 220—223 ; Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 389—391, text grec şi latin.

38. *Ibidem*, IV, 8, ed. cit., p. 223—224 ; Mansi, *op. cit.*, col. 391—392.

39. *Ibidem*, IV, 9, ed. cit., p. 224—227 ; Mansi, *op. cit.*, III, p. 385—388.

Studii : Pr. Prof. Ioan I. Rămureanu, *Creştinismul în provinciile romane dunărene ale Iliricului, la sfîrşitul secolului IV. Sinodul de la Sirmium din 378 şi sinodul de la Aquileea din 381*, în «Studii Teologice», XVI (1964), nr. 7—8, p. 428—436 ; J. — R. Palanque, *Saint Ambroise et l'empire romain*, Paris, 1933, p. 51—55 ; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 315—323.

Amfilohie de Iconium. Lucrarea e un răspuns documentat la atacurile adversarilor Sfîntului Duh, care acuzau pe arhiepiscopul Cezareii Capadociei că întrebuinţează ca doxologie cînd formula : «Mărire Tatălui, *cu* Fiul şi Sfîntul Duh», cînd formula tradiţională : «Mărire Tatălui, *prin* Fiul, *în* Sfîntul Duh», preferată de ereticii pnevmatomahi, dar interpretată în sensul vederilor lor eronate.

Cînd vorbeşte de egalitatea, identitatea şi comuniunea de substanţă dintre persoanele Sfintei Treimi, Sfîntul Vasile evită să aplice totdeauna termenul ὁμοούσιος («de o fiinţă») şi persoanei Sfîntului Duh, în locul căruia preferă termenul ὁμότιμος («de aceeaşi cinstire»), pentru a nu răci sentimentele unora dintre creştini, care ţineau să se păstreze termenul «de o fiinţă» (ὁμοούσιος) pentru persoana Fiului, aşa cum a stabilit Sinodul I Ecumenic de la Niceea. De altă parte, din raţiuni de «iconomie», el a voit să-şi menajeze adversarii, spre a-i cîştiga şi convinge să se întoarcă la doctrina cea adevărată a Bisericii [28].

Alteori însă Sfîntul Vasile a ieşit din această rezervă. Cu toate că Sfîntul Duh, scrie el, este a treia persoană a Sfintei Treimi în ceea ce priveşte ordinea numirii, El are totuşi aceeaşi substanţă şi se bucură de aceeaşi demnitate cu Tatăl şi cu Fiul [29]. El trebuie socotit deci cu Tatăl şi cu Fiul συναριθμεῖσθαι Πατρὶ καὶ Υἱῷ şi nu sub ei (ὑπαριθμεῖσθαι) ; El este egalul şi nu inferiorul Lor [30]. *«Noi trebuie să mărturisim că Tatăl e Dumnezeu, Fiul, Dumnezeu, Duhul Sfînt, Dumnezeu»* [31]. El este «de o fiinţă» (ὁμοούσιος) cu Tatăl şi cu Fiul [32].

Sfîntul Vasile a combătut de asemenea atît pe eunomieni, arieni extremişti, numiţi şi anomieni, cît şi pe pnevmatomahi, în cele trei cărţi ale lucrării sale *Contra lui Eunomiu.* În cartea a III-a el expune lămurit doctrina Bisericii despre Sfîntul Duh, Eunomiu († după 394), eruditul teolog al anomienilor, arieni extremişti, nu limita erezia sa numai la persoana Fiului, ci o extindea şi asupra Sfîntului Duh, pe care-L socotea creatura sau făptura Fiului. *«Fiul e făptura Celui ne-*

28. Sf. Vasile, *Despre Sfîntul Duh,* P.G., XXXII, 67—218. Vezi îndeosebi cap. 3 şi 4, col. 72 C—73 ; Basile de Césarée, *Traité du Saint Esprit.* Text grec, introduction et notes de Benoit Pruche (Coll. «Sources Chrétiennes», 17). Paris, 1947.

Studii : H. Dörries, *De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilis zum Abschluss der trinitarischen Dogmas,* Göttingen, 1956; Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Elementele demonstraţiei în tratatul «Despre Sfîntul Duh» al Sfîntului Vasile cel Mare,* în «Studii Teologice», XVI (1964), nr. 5—6, p. 275—302; Idem, *Sensul ecumenic al lucrării Sfîntului Duh în teologia Sfinţilor Părinţi,* în «Ortodoxia», XVI (1964), nr. 2, p. 222—231. Pr. Ioan Chirvasie, *Învăţătura despre Sfîntul Duh la Sfîntul Vasile cel Mare,* în «Studii Teologice», X (1958), nr. 7—8, p. 675—684. G. Kretschmer, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie,* 1956; H. A. Wolfson, *The Philosophie of the Church Fathers,* I : *Fait, Trinity, Incarnation,* Cambridge (Mass.), 1956.

29. Sf. Vasile, *Contra lui Eunomiu,* III, 1, P.G., XXIX, 653—656.

30. Idem, *Despre Sfîntul Duh,* XVII, XVIII, 41—47, P.G., XXXII, 144—153.

31. Idem, Epistola *VIII,* P.G., XXXII, 249.

32. *Ibidem,* 2—3 ; 10—11, col. 248—249 ; 261—265. Grégoire de Nazianz, *En l'honneur du grand Basile, évêque de Césarée de Cappadoce,* Discours funèbre, 59. Text grec, traduction... par Fernand Boulenger, Paris, 1908, p. 205—209.

Studii : J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne,* t. II, 8-e éd., Paris, 1924, p. 80 ; J. — M. Ronnat, *Basile le Grand,* Paris, 1955; K. Vischer, *Basilius der Grosse,* Basel, 1953 ; Th. Papakonstantinu, Ὁ Μέγας Βασίλειος. Ἡ δογματικὴ αὐτοῦ διδασκαλία, ed. 3-a, Atena, 1931; R. Janin, *Saint Basile Archevêque de Césarée et docteur de l'Église,* Paris, 1929 ; J. Witting, *Lêben des heiligen Basilius der Grosse,* Freiburg im Breisgau, 1920 ; Pierre Batiffol, *L'ecclésiologie de saint Basile,* în «Echos d'Orient», XXV (1922), nr. 125, p. 8—30.

născut, afirmă el, *iar Paracletul sau Duhul e făptura Celui Unul-Născut»* (... τοῦ μὲν ἀγεννήτου τὸν Υἱὸν εὑρίσκων ποίημα, τοῦ δὲ Μονογενοῦς τὸν Παράκλητον) [33].

Sfîntul Epifaniu († 403) cunoaşte pe luptătorii contra Duhului Sfînt sub numele de *pnevmatomahi* şi i-a combătut în 377 într-un capitol special în lucrarea sa *Panarion* sau *Contra tuturor ereziilor* [34].

Ştirea despre apariţia noii erezii a pnevmatomahilor a fost adusă după 375 şi la cunoştinţa episcopilor sud-dunăreni din provinciile Iliricului de un oarecare Eustaţiu [35], care nu poate fi identic cu Eustaţiu de Sevasta, deoarece acesta n-a mai mers în Occident după călătoria făcută la Roma în 366, în fruntea unei delegaţii, unde a înmînat papii Liberiu (352— 24 sept. 366) o *Mărturisire de credinţă ortodoxă*, dar poate fi, cum a crezut Lenain de Tillemont, un episcop din Iliric [36].

În vara anului 378, episcopii din provinciile Iliricului occidental, întrunindu-se în Sinodul de la Sirmium (azi Mitroviţa, în Serbia), sub preşedinţia episcopului locului, Anemius şi a Sfîntului Ambrozie al Milanului, au condamnat o dată cu erezia arienilor şi erezia *macedonienilor* sau *pnevmatomahilor*, răspîndită atunci în Răsărit.

După terminarea discuţiilor, ei au trimis din partea Sinodului, prin preotul Elpidius, trei documente episcopilor răsăriteni din provinciile Asia, Frigia, Caria şi Pacatia, pe care ni le-a păstrat Teodoret în *Istoria* sa. Acestea sînt: 1) un *rescript* din partea împăraţilor Valentinian al II-lea, Valens şi Graţian, adresat episcopilor răsăriteni din provinciile amintite [37]. 2) Un *Simbol* sau o *Mărturisire de credinţă*, alcătuită de episcopii întruniţi la Sirmium în 378, anexată la rescriptul împăraţilor [38]. 3) O *scrisoare sinodală*, adresată aceloraşi episcopi din răsărit. În această scrisoare sinodală, care urmează după primele două documente în *Istoria* lui Teodoret, episcopii ilirieni mustră pe episcopii răsăriteni din provinciile Asia, Frigia, Caria şi Pacatia, *pentru că despart pe Sfîntul Duh de Tatăl şi de Fiul, şi nu acceptă consubstanţialitatea şi egalitatea celor trei persoane ale Sfintei Treimi.* Iar dacă în trecut au căzut în asemenea rătăcire, acum lepădînd pe omul cel vechi, să îmbrace pe cel nou [39].

Sfîntul Grigorie de Nazianz a combătut temeinic pe ereticii pnevmatomahi în *Cuvîntarea a V-a teologică* rostită ca şi primele patru în anul 380, în biserica «Învierea» din Constantinopol. El respingea părerile adversarilor Sfîntului Duh, înte-

33. Sf. Vasile, *Contra lui Eunomiu*, II, 32, 33..., P.G., XXIX, 648 A, 649 B.

34. Sf. Epifaniu, *Panarion sau Contra tuturor ereziilor*, 74, P.G., XLII, 473—501.

35. Socrate, *Ist. Bis.*, IV, 12..., col. 485—493; Sozomen, *Ist. Bis.*, VI, 10—11..., col. 1317—1321 şi ed. J. Bidez, p. 249—251; Teodoret, *Ist. Bis.*, IV, 9, ed. L. Parmentier — F. Scheidweiler, p. 227. Pentru studii, vezi bibliografia la J. — R. Palanque — G. Bardy — P. de Labriolle, *op. cit.*, t. III, p. 249, nota 3.

36. Lenain de Tillemont, *Mémoire pour servir à l'histoire ecclésiastique...*, t. VI, Paris, 1704, p. 792; J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain.* Paris, 1918, p. 325.

37. Teodoret, *Ist. Bis.*, IV, 8, ed. L. Parmentier — F. Scheidweiler, p. 220—223; Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 389—391, text grec şi latin.

38. *Ibidem*, IV, 8, ed. cit., p. 223—224; Mansi, *op. cit.*, col. 391—392.

39. *Ibidem*, IV, 9, ed. cit., p. 224—227; Mansi, *op. cit.*, III, p. 385—388.

Studii: Pr. Prof. Ioan I. Rămureanu, *Creştinismul în provinciile romane dunărene ale Iliricului, la sfîrşitul secolului IV. Sinodul de la Sirmium din 378 şi sinodul de la Aquileea din 381*, în «Studii Teologice», XVI (1964), nr. 7—8, p. 428—436; J. — R. Palanque, *Saint Ambroise et l'empire romain*, Paris, 1933, p. 51—55; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 315—323.

meiat pe Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție, scoțînd în evidență că Sfîntul Duh, a treia persoană divină, nu s-a născut ca Fiul din Tatăl, dar El există din eternitate prin *purcedere* (ἐκπόρευσις), a cărei natură noi n-o putem cunoaște [40].

În dezvoltarea argumentării, ca și Sfîntul Vasile cel Mare, el caută să-și menajeze adversarii, pentru a nu-i răci și îndepărta defintiv de Biserică. El nu uită să relateze că, în timpul său, opiniile referitoare la Sfîntul Duh, exprimate de o parțidă sau alta, erau contradictorii, iar unii dintre credincioși nu îndrăzneau să le și spună pe față.

«Dintre cei ce sînt învățați printre noi, spune Sfîntul Grigorie, *unii socotesc că Sfîntul Duh este o forță sau energie* (ἐνέργεια), *alții o creatură* (κτίσμα), *îl cred Dumnezeu; alții însă nu recunosc nici una din aceste numiri, din respect,* spun ei, *față de Scriptură, care nu exprimă ceva lămurit în această privință. Din această cauză, aceștia, nici nu-L cinstesc, nici nu-L disprețuiesc, rămînînd cu privire la El într-o poziție intermediară, deosebit de periculoasă. Iar dintre cei ce-L cred Dumnezeu, unii păstrează evlavia în sufletul lor, iar alții îndrăznesc să-L mărturisească și cu buzele. Am auzit că alții care se socotesc mai înțelepți măsoară Divinitatea. Ei mărturisesc într-adevăr ca și noi persoanele Treimii, dar le despart între ele, socotind că prima este infinită în substanță și energie, a doua e infinită în energie, dar nu în substanță, iar a treia,* (adică Sfîntul Duh) *nu e infinită în nici unul din aceste moduri»* [41].

În 380, *Sfîntul Grigorie de Nisa,* fratele Sfîntului Vasile cel Mare, a combătut de asemenea pe adversarii Sfîntului Duh într-un mic tratat intitulat *Despre Sfîntul Duh contra pnevmatomahilor macedonieni* [42]. Sfîntul Grigorie de Nisa a apărat cu tărie consubstanțialitatea și egalitatea persoanelor divine între Ele, și unitatea Dumnezeirii Lor. *«Precum Tatăl este substanță sau ființă* (οὐσία), scrie el, *Fiul, substanță, Duhul Sfînt, substanță, dar nu sînt trei substanțe, tot așa Tatăl e Dumnezeu, Fiul e Dumnezeu, Sfîntul Duh e Dumnezeu, dar nu sînt trei Dumnezei. Căci unul și același este Dumnezeu, deoarece El are o singură și aceeași ființă, cu toate că fiecare dintre persoane se numește ființă existentă și Dumnezeu»* [43].

Ținînd seama de mișcarea de idei din timpul său, scriitorul alexandrin *Didim cel Orb* († 398) a scris înainte de 381 un scurt tratat *Despre Sfîntul Duh,* cea mai bună lucrare a antichității creștine referitoare la a treia persoană a Sfintei Treimi, care s-a păstrat doar în traducerea latină a Fericitului Ieronim, făcută între anii 384—389 [44].

---

40. Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvîntarea a V-a Teologică* (XXXI), P.G., XXXVI, 133—172; vezi și ed. A. Mason, Cambridge, 1899, p. 145—190; Sfîntul Grigorie de Nazianz, *Cele cinci cuvîntări despre Dumnezeu.* Traducere din grecește de Pr. Gh. Tilea și Nicolae Barbu, Curtea de Argeș, 1947, p. 68—88; Grégoire de Nazianze, *Les Discours théologiques.* Traduction, introduction et notes par P. Gallay, Paris-Lyon, 1942. *Studii noi:* P. Gallay, *Grégoire de Nazianze,* Paris, 1959; J. Plagnieux, *Saint Grégoire de Nazianze théologien,* Paris, 1952.

41. Sf. Grigore de Nazianz. *Cuvîntarea a V-a teologică* (XXXI), 5..., col. 137 CD, ed. A. Mason, p. 150—151. Traducerea ne aparține.

42. P.G., XLV, 1301—1334.

43. Sf. Grigorie de Nisa, *Contra Elenilor despre noțiunile comune,* P.G., XLV, 177 A. Traducerea ne aparține; A. Palmieri, *art. cit.,* col. 731—735; W. Jaeger, *Gregor von Nyssa's Lehre vom Heiligen Geist,* hrsg. von H. Dörries, Leiden, 1966.

44. Didim cel Orb, *De Spiritu Sancto,* P.G., XXXIX, 1033—1086; Idem, P.L., XXIII, 109—163; E. Staimer, *Die Schrift «De Spirito Sancto» von Didymus dem Blinden von Alexandrien,* München, 1960.

De asemenea, în cartea a II-a a lucrării *Despre Sfînta Treime*, alcătuită din trei cărți, scrise după 381, Didim expune învățătura ortodoxă despre Sfîntul Duh și combate erezia pnevmatomahilor sau macedonienilor [45]. El ne relatează că Macedoniu, hirotonit de arieni, a fost căpetenia ereziei, iar după acesta, Maratoniu [46]. Informațiile lui Didim despre erezia pnevmatomahilor sînt dintre cele mai prețioase, avînd mai ales în vedere faptul că el citează de mai multe ori în tratatul său o *lucrare eretică macedoniană*, compusă sub formă de dialog între un macedonian și un ortodox. Datorită acestui dialog citat de Didim, putem cunoaște argumentele ereticilor pnevmatomahi în favoarea doctrinii lor [47].

O altă lucrare cu titlul *Adversus macedonianos*, care conține *două dialoguri*, lucrare aproape contemporană cu scrierea *Despre Sfînta Treime* a lui Didim, dă informații prețioase despre teologia macedoniană. Originea acestor *Dialoguri* nu se cunoaște; ele sînt însă atribuite de unele manuscrise Sfîntului Atanasie († 373) [48], sau Sfîntului Maxim Mărturisitorul († 662). J. Garnier le-a atribuit istoricului Teodoret († 458) [49]. B. Stolz le-a atribuit lui Didim cel Orb († 398) [50]. F. Loofs, care le datează între 380 și 390, este de părere că asemănarea dintre ideile lui Didim și ideile acestor *Dialoguri* referitoare la Sfîntul Duh se explică mai bine dacă se admite ipoteza că ele au fost cunoscute și folosite de Didim, care a putut confrunta pe baza lor erezia macedonienilor cu doctrina ortodoxă despre Sfîntul Duh. Ele constituie pentru cunoașterea ereziei macedoniene unul dintre cele mai interesante izvoare, pentru că conțin textul unui *Dialog macedonian* pe care autorul lor necunoscut l-a transcris spre a da persoanei căreia îi dedică lucrarea și lectorilor ortodocși o idee precisă despre doctrina și argumentele ereticilor pnevmatomahi [51].

De asemenea, cele cinci *Dialoguri pseudo-atanasiene despre Sfînta Treime*, și îndeosebi *Dialogul al treilea*, care conține discuția dintre un eretic macedonian și un ortodox, constituie un izvor important pentru cunoașterea ereziei macedoniene. F. Loofs a demonstrat că aceste dialguri au folosit, după toată probabilitatea, cele două *Dialoguri contra macedonienilor* cunoscute și folosite de Didim, și chiar lucrarea acestuia *Despre Sfînta Treime* [52].

---

45. Didim cel Orb, *De Trinitate libri tres*, P.G., XXXIX, 269—992. Cartea a II-a, col. 447—770. L. Doutreleau, *Le «De Trinitate» est-il, l'oeuvre de Didym L'Aveugle?*, în «Recherches des Sciences Religieuses», 45/1957, p. 514—557. G. Bardy, *Didym l'Aveugle*, Paris, 1910; Ilie Chiriţescu, *Didim cel Orb din Alexandria. Viaţa, scrierile şi doctrina sa.* Bucureşti, 1903; A. Palmieri, *art. cit.*, col. 739—743. 46. Didim cel Orb, *De Trinitate*, II, 10..., col. 633 A.

47. *Ibidem*, II, 8, col. 605 A; Friedrich Loofs, *Zwei macedonianische Dialoge*, în «Sitzungsberichte der königlich = preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin», nr. XIX, 1914, p. 526—551.

48. *Sermo forma dialogi conscriptus, in quo colloquntur Orthodoxus et Macedonianus. Dialogus I*, P.G., XXVIII, 1291—1330; *Dialogus II*, col. 1329—1338. Vezi Günthor, *Die sieben pseudoathanaschen Dialoge, ein Werk des Didymus*, în «Studia Anselmiana», XI, Roma, 1941 și W. Dietsche, cu titlu asemănător, în «Revue des Scieces Philosophique et Théologiques», 1941—1942, p. 380—414.

49. *Dissertatio de septem dialogis adversus Arianos, Macedonianos et Apollinaristas*, P.G., LXXXIV, 367—394.

50. *«Theologische Quartalschrift»*, t. LXXXVII (1905), p. 395 sq., F. Loofs, *Zwei macedonianische Dialoge...*, p. 542.

51. *Sermo forma dialogi conscriptus, in quo colloquntur Orthodoxus et Macedonianus.* Dialogi I, II..., col. 1329—1338; F. Loofs, *Zwei macedonianische Dialoge...*, p. 542—545; G. Bardy, *Macédonius et les Macédoniens...*, col. 1465—1466.

52. Vezi cele cinci *Dialoguri pseudo-atanasiene «Despre Sfînta Treime»*, P.G., XXVIII, 115—1280. Dialogul III..., col. 1201—1250; F. Loofs, *Zwei macedonianische, Dialoge...*, p. 545—549.

După anul 380 ereticii pnevmatomahi au ajuns să fie cunoscuți și în Occident sub numele de *macedonieni.*

Fericitul Ieronim, care a tradus și a completat, în 380, *Cronica* istoricului Eusebiu de Cezareea († 340), menționează intronizarea lui Macedoniu ca episcop al Constantinopolului în 342 și depunerea lui în 359. Cînd scrie despre numirea lui ca episcop, se exprimă astfel : «Macedoniu, de meserie țesător de brocaturi, este pus de arieni episcop în locul lui Pavel, de la care se trage acum erezia macedoniană — *«a quo nunc haeresis macedoniana»* [53].

În Sinodul ținut la Roma în 380 sub *papa Damasus,* episcopii Bisericii Apusene s-au ocupat cu învățătura despre Sfîntul Duh și au condamnat pe ereticii sabelieni, arieni, eunomieni, precum și pe macedonieni, apolinariști și fotinieni.

În articolul al IV-lea din *Mărturisirea de credință* trimisă de papa Damasus în 380 episcopului Paulin de Antiohia, se spune lămurit : *«Anathematizamus Macedonianos, qui de Arii stirpe venientes, non perfidiam mutavere, sed nomen»* («Anatematizăm pe macedonieni, care, provenind din rădăcina lui Arie, nu și-au schimbat perfidia, ci numele»).

Anatemele a XVI-a — a XXIV-a se referă la doctrina Bisericii despre Sfîntul Duh. Iată hotărîrile anatemelor XVI—XX :

XVI : «Dacă cineva nu va mărturisi că Duhul Sfînt este cu adevărat și real, ca și Fiul, din substanța dumnezeiască și Dumnezeu adevărat, să fie anatema» ;

XVII : «Dacă cineva nu va mărturisi că Duhul Sfînt poate toate, cunoaște toate și este pretutindeni ca și Fiul și Tatăl, să fie anatema».

XVIII : «Dacă cineva va zice că Duhul Sfînt este o creatură, sau că a fost făcut prin Fiul, să fie anatema».

XIX : «Dacă cineva nu va mărturisi că Tatăl a creat toate, adică cele văzute și cele nevăzute, prin Fiul și Sfîntul Duh, să fie anatema» ;

XX : «Dacă cineva nu va mărturisi că una este Dumnezeirea, puterea, maiestatea, tăria, mărirea, stăpînirea și împărăția Tatălui și a Fiului și a Sfîntului Duh, că au o singură voință și sînt un singur adevăr, să fie anatema». Mărturisirea se termină, afirmînd acestea : «Numele de Tată, Fiu și Duh Sfînt, care formează una și aceeași Dumnezeire nu sînt nume de zei, ci arată și înseamnă numele Dumnezeului nostru, ca să credem că noi ne botezăm numai *în Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt și nu în numele arhanghelilor și al îngerilor,* cum fac ereticii, iudeii și neamurile păgîne» [54].

---

53. *Hieronymi Chronicon,* an 342 și 359 d. Hr., ed. Rudolf Helm, *Die Chronik des Hieronymus,* în «Die griech. christ. Schriftst. der ersten Jahrh.», Eusebius Werke, Band VII, 1, Leipzig, 1913, p. 235 și 341.

54. Papa Damasus. *Epistola IV : Confessio fidei catholicae quam papa Damasus misit ad Paulinum Antiochenum episcopum et anathematismi Macedonianos, Apollinaristas aliosque haereticos...* P. L., VIII, 358—361 și în «Appendix ad S. Leonis Magni opera seu Codex canonum ecclesiasticorum et constitutionum sanctae Sedis Apostolicae», cap. 75, P.L., LVI, 686—691 ; H. Denzinger — C. Bannwart, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum,* ed. XVI et. XVII-a, Freiburg im Breisgau, 1928, p. 32—34; A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche.* Dritte Auflage von G. L. Hahn, Breslau, 1897, p. 271—275 ; Mansi, *op. cit.,* t. III, p. 481—484 și 485—490.

Textul latin a fost tradus în greceşte de Teodoret, *Ist. Bis.,* V, 11, ed. L. Parmentier — F. Scheidweiler, p. 297—302 și P.G., t. LXXXII, col. 1221—1225. După Teodoret a făcut o traducere latină Epiphanius Scholasticus, în Cassiodorus, *Historia Tripartita,* P.L., LXIX, 1134—1136. Vezi

Sfîntul Ambrozie al Milanului a scris în 381 lucrarea *De Spiritu Sancto*, în trei cărți, pe care a dedicat-o împăratului Grațian (375—383) al Occidentului. El combate pe ereticii pnevmatomahi și demonstrează din Revelația Sfintei Scripturi și a Sfintei Tradiții că Sfîntul Duh este, ca și Fiul, consubstanțial cu Dumnezeu-Tatăl. Sfîntul Ambrozie împrumută mult din scrierile lui Didim cel Orb, ale Sfîntului Atanasie și Sfîntului Vasile cel Mare despre Sfîntul Duh [55].

Ereticii *«macedoniei»* sînt amintiți cu acest nume și de *Sfîntul Niceta de Remesiana* (366—414), în tratatul *De spiritu Sancto*, scris probabil după 381, care constituia a treia carte din cele șase ale *Catehismului* său, intitulat de ultimul editor al operii sale, A. E. Burn, *Libelli instructionis* [56].

Pnevmatomahii sau macedonienii nu aveau o doctrină bine precizată. Ei admiteau Dumnezeirea Tatălui și a Fiului, cei mai mulți *acceptau consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl, dar refuzau să recunoască consubstanțialitatea Sfîntului Duh cu Fiul și cu Tatăl și negau divinitatea Lui, socotindu-l doar «Duh» sau «Spirit» superior naturii spirituale a îngerilor*, Doctrina lor se poate exprima cel mai bine prin formula ereziarhului Eustațiu de Sevasta, păstrată de istoricul Socrate : *«Eu n-aș îndrăzni să spun despre Sfîntul Duh nici că este Dumnezeu, nici să-L numesc creatură»* (Ἐγὼ, ἔφη, οὔτε θεὸν ὀνομάζειν τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον αἱροῦμαι, οὔτε κτίσμα καλεῖν τολμήσαιμι) [57].

Pnevmatomahii pretindeau că se țin cu privire la Sfîntul Duh de expresiile Sfintei Scripturi, iar exegeza lor este strict literală. Sub pre-

---

textul latin și grec la C. H. Turner, *Ecclesiae Occidentalis monumenta iuris antiquissima*. Tom. I, fasc. 2, 1, Oxonii, 1913, Appendix VIII, p. 279—294.

Pentru al IV-lea sinod ținut sub papa Damasus la Roma în 379 sau 380, vezi Ph. Jaffé — G. Wattenbach, *Regesta Pontificum Romanorum*, I, Lipsiae, 1885, nr. 235, p. 38.

Studii : P. Galtier, *Le tome de Damasus, date et origine* în *«Recherches de science religieuse»*, an. XXVI (1936), p. 385 ș.u., 563 ș.u. ; E. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, Band I, Tübingen, 1930, p. 230. J. Wittig, *Die Friedenspolitik des Papstes Damasus und der Ausgang der arianischen Streitigkeiten*, Breslau, 1912, p. 142—148.

Conținutul Scrisorii papii Damasus către Paulin al Antiohiei este identic cu acela al *Canoanelor arabe*, păstrate în colecția lui Mihail de Damietta episcop copt de la finele secolului al XII-lea. Vezi traducerea lor greceașcă la W. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarhats Alexandrien*, Leipzig, 1900, p. 94—97. Acestea prezintă doctrina trinitară și hristologică sub forma a 23 de anatematisme, care ar putea fi traducerea tomosului dogmatic al Sinodului al II-lea Ecumenic din iulie 381. Nu s-a putut elucida încă relația dintre *Canoanele arabe* și *Scrisoarea papii Damasus*. Vezi : V. Grümel, *Les Regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, t. I, fasc 1, Kadi-Koey (Chalcedon), 1932, nr. 3, p. 2—3; J. — R. Palanque, — G. Bardy — P. de Labriolle, *op. cit.*, t. III, p. 287, n. 5.

55. Sf. Ambrozie, *De Spiritu Sancto*, t. XVI, col. 731—850 ; Studii : J. — R. Palaque, *Saint Ambroise et l'empire romain*, Paris, 1933, p. 67—77, 460 și 503 ; Pr. Magistrand Mircea Nișcoveanu, *Învățătura Sfîntului Ambrozie despre Sfîntul Duh*, în «Studii Teologice», XVI, (1964), nr. 7—8, p. 458—468 ; A. Paredi, *S. Ambrogio et la sua età*, ed. 2-a, Milano, 1961 ; M. Jourjon, *Ambroise de Milan*, Paris, 1956 ; F. Homes Duden, *The life and times of St. Ambrose*, 2 vol. Oxford, 1935; H. von Campenhausen, *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*, Berlin-Leipzig, 1928.

56. Sf. Niceta de Remesiana, *De Spiritu Sancto*, ed. A. E. Burn, *Niceta of Remesiana, His Life and Works*, Cambridge, 1905, p. 19 (Întregul tratat, p. 18—38); Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Operele literare ale Sfîntului Niceta de Remesiana*, în «Studii Teologice», IX (1957), nr. 3—4, p. 201—202; 204—206.

57. Socrate, *Ist. Bis.*, II, 45..., col. 360 A.

text că în nici un text din Cărţile Sfinte nu ni se spune că «Duhul este Dumnezeu», ei refuzau să recunoască în Sfîntul Duh un Dumnezeu consubstanţial şi egal în putere şi mărire cu Tatăl şi cu Fiul.

Dacă ortodocşii le replicau că este scris : «Dumnezeu este duh» (Ioan IV, 24), macedonenii răspundeau că într-adevăr e scris că «Dumnezeu este duh», dar nu se spune că «Duhul este Dumnezeu». Cel ce este Dumnezeu este duh, dar nu tot cel ce este duh este Dumnezeu. La aceasta, ortodocşii le răspundeau prin citatul din II Corinteni, III, 17 : «Domnul este Duhul» [58].

Cînd ni se spune despre Dumnezeu-Tatăl, ziceau macedonieni, că «toate printr-Însul s-au făcut» (Ioan I, 3), urmează că prin cuvîntul *toate* trebuie să înţelegem implicit şi pe Sfîntul Duh, care este o «creatură» a Tatălui [59].

Înaintea lor, arienii numeau «creatură» a Tatălui, «cea dintîi creatură», numai pe Fiul.

Pnevmatomahii aduceau în sprijinul erorii lor şi alte argumente. Dacă Sfîntul Duh este Dumnezeu, ziceau ei, atunci El este ori Tată ori Fiu, dar, întrucît nu este nici unul, nici altul, El nu este Dumnezeu, ca şi celelalte duhuri sau spirite. La aceasta, ortodocşii au răspuns că duhurile sînt multe, însă acestea nu sînt prin fire duhurile lui Dumnezeu, deoarece şi ele au fost create de Dumnezeu. Sfîntul Duh însă nu este străin de fiinţa Tatălui («οὔτε ἀλλότριόν ἐστι τὸ Πνεῦμα τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός»), îşi are existenţa din ea prin purcedere, după cum Fiul îşi are existenţa prin naştere [60]

Dacă Sfîntul Duh provine din Fiinţa Tatălui ca şi Fiul, ziceau pnevmatomahii sau macedonienii, urmează atunci că în Sfînta Treime se află doi fraţi, întrucît Fiul şi Duhul sînt cei doi fii ai Tatălui [61].

Alteori macedonienii se exprimau, cu privire la Sfîntul Duh, în termeni care uimeau pe ortodocşi : «Dacă Sfîntul Duh, ziceau ei, nu este creat, atunci El este sau fratele lui Dumnezeu-Tatăl, sau este Tatăl Celui Unuia-Născut, Iisus Hristos, sau este Fiul lui Hristos, sau nepotul lui Dumnezeu-Tatăl, sau Fiul lui Dumnezeu, dar atunci Domnul Iisus Hristos nu va mai fi Fiul Cel Unul-Născut, întrucît are un frate». Nenorociţii, le răspundeau ortodocşii, nu vor să înţeleagă că cele spirituale şi invizibile nu se judecă după natura celor materiale şi vizibile [62].

Toate aceste argumente erau invocate de pnevmatomahi pentru a ajunge la concluzia că Sfîntul Duh nu trebuie cinstit şi adorat ca Dumnezeu, întrucît El nu se învredniceşte de aceeaşi cinstire ca Tatăl şi Fiul («οὐκ ἔστιν οὖν ὁμότιμον τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον») [63].

58. Pseudo-Atanasie, *Contra Macedonianos, Dialogus I*, 2—3, P.G., t. XXVIII, col. 1292 C — 1293 B ; Didim, *De Trinitate*, II, 4..., col. 481—489.

59. Didim, *De Spiritu Sancto*, 13..., col. 1045 B ; *De Trinitate*, III, 32..., col. 957 BC.

60. Didim, *De Trinitate*, II, 5..., col. 492 BC ; Pseudo-Atanasie, *Contra Macedonianos. Dialogus* I, 1..., col. 1292 AB. Teodor de Mopsuestia, *Controversa cu Macedonienii*, 18, ed. F. Nau, în «Patrologia Orientalis», t. IX, Paris, 1913, p. 656—657, text sriac şi traducere franceză.

61. Pseudo-Atanasie, *Contra Macedonianos. Dialogus I*, 13..., P.G., XXVIII, col. 1313 B ; Didim, *De Trinitate*, II, 5..., col. 492 A.

62. Didim, *De Spiritu Sancto*, 62..., col. 1084 C.

63. Pseudo-Atanasie, *Contra Macedonianos. Dialogus I*, 3, 4, 7..., col. 1293 BC ; 1300 A.

Dacă, după pnevmatomahi, Sfîntul Duh nu poate fi adorat ca Dumnezeu, o mare parte dintre ei refuzau să vadă în El o «creatură» a lui Dumnezeu ca celelalte [64].

În genere, pnevmatomahii recunoșteau că, după Sfînta Scriptură, Sfîntul Duh e socotit totdeauna cu cele două persoane ale Treimii, Tatăl și Fiul. Pentru a scăpa de această dificultate, ei pretindeau că Sfîntul Duh e socotit a treia persoană a Treimii și numărat cu Tatăl și cu Fiul, numai întrucît El este spirit sau duh ca și acestea, iar nu altfel [65].

În concluzie, după ereticii pnevmatomahi, Sfîntul Duh ocupă *o poziție intermediară între Dumnezeu și creaturi*, dar ei n-au reușit să definească mai clar această poziție [66].

II. — SITUAȚIA POLITICĂ ȘI RELIGIOASĂ ÎN CARE S-A ÎNTRUNIT SINODUL AL II-LEA ECUMENIC

În lupta care s-a dat cu goții la 9 august 378 la Adrianopol, armata romană din Răsărit, condusă de împăratul Valens (364—378) a fost aproape complet nimicită. Împăratul însuși a pierit pe cîmpul de luptă într-o casă asediată de goți, apoi incendiată [67].

După acest dezastru, autoritatea împăratului Grațian (373— 25 aug. 383), augustul Occidentului, se extinse și asupra imperiului de Răsărit, timp de un an.

La începutul anului 379, în geografia politico-administrativă a imperiului roman a intervenit o schimbare. Pentru a face față năvălirii goților asupra provinciilor romane sud-dunărene, împăratul Grațian a proclamat August al Orientului, la Sirmium, în ziua de 19 ianuarie 379, pe generalul Teodosie (379—395) originar din Spania, născut la Cauca (Coca), în provincia Segovia, și i-a încredințat conducerea jumătății orientale a imperiului roman, la care au trecut atunci și cele două dioceze orientale ale prefecturii Iliricului, Macedonia și Dacia Aureliană, fiecare împărțită în mai multe provincii [68]. Din iunie 379, împăratul Teodosie și-a stabilit cartierul general la Tesalonic.

Iliricul occidental, din care făceau parte provinciile Pannonia Superior (Prima), Pannonia Inferior (Secunda), Valeria, Savia, Moesia Superior și Dalmația, a fost încadrat în marea prefectură a Occidentului.

Din punct de vedere bisericesc, provinciile romane sud-dunărene aparțineau jurisdicției Scaunului apostolic de la Roma, care înființase aci numeroase episcopii,

64. *Ibidem, Dialogus I*, 8, 14, col. 1300 C și 1313 C.

65. *Ibidem, Dialogus I*, 6, col. 1297 C. Teodor de Mopsuestia, Controversa cu Macedonienii, 3 și 4..., p. 639—641.

66. Didim, *De Trinitate*, II, 3, 8..., col. 576 B; 617 C; G. Bardy, *Macédonius et les Macédoniens...*, col. 1477—1478.

67. Ammianus Marcellinus, *Res Gestae*, XXXI, 13, 14—16, ed. C. V. Clark, t. II, Berolini, 1915, p. 592; Socrate, *Ist. Bis.*, IV, 38..., col. 560—561 A; Sozomen, *Ist. Bis.*, VI, 40..., col. 1416 și ed. J. Bidez, p. 301; A. Piganiol, *L'Empire chrétien* (325—395), Paris, 1947, p. 168; K. K. Klein, *Kaiser Valens vor Adrianopol* (378 n. Chr.), în «Südost-Forschungen», Band XV (1956), Heft 2, p. 43—69; J. Straub, *Die Wirkung der Niederlage bei Adrianopol auf die Diskussion über das Germanenproblem in der spätrömischen Literatur*, în «Philologus», Band XCV, Heft 2, Leipzig, 1943, p. 255—286. Pentru împăratul Grațian, să se vadă studiul: G. Gigli, Il regno dell' imperatore Graziano, 375—383, Roma, 1963.

68. Socrate, *Ist. Bis.*, V, 2..., col. 568; Sozomen, *Ist. Bis.*, VII, 2, 4..., col. 1420 și 1421 C.D. și ed. J. Bidez, p. 303—305.

cu excepția provinciilor romane Moesia Inferior și Scythia Minor (Dobrogea), din dioceza Tracia. Aceste două provincii ale Traciei au aparținut totdeauna imperiului roman de Răsărit, iar din punct de vedere bisericesc s-au aflat sub jurisdicția Bisericii de Constantinopol.

Trecerea provinciilor Iliricului oriental, grupate în două mari dioceze, Macedonia și Dacia Aureliană, în 379, la imperiul de Răsărit, n-a durat decît un an.

Împăratul Teodosie a venit din nou la Sirmium, la 8 septembrie 380, unde s-a înțeles cu Grațian, împăratul Occidentului, să retrocedeze diocezele Iliricului oriental, Macedonia și Dacia Aureliană, trecute temporar sub autoritatea sa în 379 [69]. Iliricul oriental a rămas sub autoritatea împăratului Occidentului de la 380 pînă în 395, cînd, după moartea lui Teodosie cel Mare a trecut din nou în posesia Orientului. În 427, sau, după Ernest Stein [70], în 437, imperiul roman de Apus a cedat imperiului de Răsărit provinciile Pannonia Inferior (Secunda), cu metropola ei Sirmium și Pannonia Superior (Prima), care au rămas încadrate jumătății orientale a imperiului, pînă la prăbușirea stăpînirii romane în Occident.

Trecerea Iliricului oriental, apoi trecerea provinciilor Iliricului occidental, Pannonia Inferior (Secunda) și Pannonia Superior (Prima) în 427 sau 437, sub autoritatea împăratului roman de Răsărit a dat naștere unor complicate implicații politice și religioase, creînd în istoriografie problema jurisdicției bisericești a Iliricului» [71].

La urcarea sa pe tron în 379, Teodosie a renunțat la titlul de «Pontifex Maximus», care acorda împăraților romani demnitatea religioasă de arhierei supremi ai religiei romane, și a refuzat să mai poarte mantia albastră smălțuită cu stele, sim-

---

69. Codex Theodosianus, VII, 22, 11, ed. G. Haenel, Bonnae, 1842, col. 686; A. Piganiol, *L'Empire chrétien...*, p. 212.

70. Ernest Stein, *Untersuchungen zur spätrömischen Verwaltungsgeschichte.* I: *Die Teilungen von Illyricum in den Jahren 379 und 395,* în «Rheinisches Museum», Neue Folge, Band LXXIV, 1925, p. 347—394; Idem, *Histoire du Bas-Empire,* Tome I, *De l'État romain à l'État byzantin,* (284—476), éd franc., par J. — R. Palanque, Bruges et Paris, 1959, p. 190—287 passim; Idem, *A propos d'un livre récent sur la liste des préfets du prétoire,* în «Byzantion», t. IX (1934), p. 327—353.

71. A. Piganiol, *L'Empire chrétien...*, p. 208—272; J. — R. Palanque, *Les préfets du prétoire sous les fils de Constantin,* în *«Historia». Revue d'histoire ancienne,* IV (1955), (Festschrift Ensslin), p. 257—263; Idem, *La préfecture du prétoire du IV-e siècle. Réponse à M. Ernest Stein,* în «Byzantion», t. XXI (1951), p. 5—14; Idem, *Collégialité et partages dans l'empire roumain au IV-e siècle,* în «Revue des études anciennes», t. XLVI (1944), nr. 1—2, p. 47—64; nr. 3—4, p. 280—298; Idem, *Essai sur la préfecture du prétoire du Bas Empire,* Paris, 1934; Emilienne Demougeot, *De l'unité à la division de l'empire romain (395—410); Essai sur le gouvernement impérial,* Paris, 1951; Idem, *A propos des partages de l'Illyricum en 386—395,* în «Actes du VI-e Congrès international d'etudes byzantines à Paris, 1948», Tome I, Paris, 1950, p. 87—92; Idem; *Les partages de l'Illyricum à la fin du IV-e siècle,* în «Revue Historique», t. 198, 1947, juillet-sept., p. 16—31; M. Pavan *La politica gotica di Teodosio nella publicità del suo tempore,* Roma, 1964; Santo Mazzarino, *Stilicone. La crisi imperiale dopo Teodosio,* Roma, 1942, p. 2—3, notele 4—8; F. Lot, *Date du partage de l'Illyrie entre l'Orient et l'Occident.* Appendice I à l'étude *«Notitiae dignitatum utriusque imperii»,* în «Revue des études anciennes», t. XXXVIII (1936), p. 322—334.

Vezi și studiul: R. Rogașici, *Ilirik* (284—395) *i njegova konacina dioba* (396—437) — *De Illyrico toto (284—394) deque eius divisione definitiva* (396—437), Zagreb, 1962.

Andreas Alföldi, în lucrarea *Der Untergang der Römerherrschaft in Pannonien,* Band I, Berlin-Leipzig. 1924, p. 69 ș.u., e de părere că prefectura Iliricului a fost împărțită între Orient și Occident în 389.

bol al pontificatului păgîn. Exemplul său a fost urmat în 382, de Grațian, Augustul Occidentului [72].

Renunțînd la titlul de «Pontifex Maximus», împărații romani n-au încetat să se ocupe de treburile religioase ale imperiului, dar, în legislația lor, vor da de acum înainte preferință creștinismului. Teodosie cel Mare, a combătut păgînismul și pe eretici chiar de la începutul domniei sale «ex ipso initio imperii sui» [73]. Se poate spune pe drept că *Teodosie este creatorul imperiului roman creștin.* Prin edictul de la Milan din 313, Constantin cel Mare a acordat libertate religioasă creștinilor, dar el n-a putut opri prin măsuri de stat majoritatea populației din vastul imperiu roman să păstreze mai departe vechile credințe și rînduieli religioase păgîne.

În cursul unei grave maladii, Teodosie a primit botezul la Tesalonic, în ianuarie 380, de la episcopul locului Acholius [74]. La 28 februarie 380, Teodosie a promulgat un edict decisiv în favoarea Ortodoxiei niceene, prin care ordona următoarele: *«Toate popoarele supuse autorității noastre trebuie să mărturisească credința pe care dumnezeiescul Apostol Petru a transmis-o romanilor, răspîndită de la el pînă acum, pe care o urmează papa Damasus și episcopul Petru al Alexandriei, bărbat de o sfințenie apostolică. Aceasta înseamnă să credem, după rînduiala apostolică și învățătura evanghelică, într-o singură Dumnezeire a Tatălui și a Fiului și a Sfîntului Duh, de aceeași mărire în Sfînta Treime.*

Potrivit acestei legi, poruncim să se cinstească numele creștinilor adevărați (nomen christianorum catholicorum), *iar pe ceilalți nelegiuiți și nebuni îi socotim loviți de infamia rătăcirii eretice și nici locurile lor de întrunire nu au dreptul să primească numele de biserici* (ne conciliabula eorum Ecclesiarum nomen accipere). *Dumnezeu se va răzbuna pe ei, apoi și noi înșine»* [75].

Cum se vede din edict, împăratul Teodosie nu menționa termenul ὁμοούσιος, *consubstantialis*, și nu invoca autoritatea Sinodului Ecumenic de la Niceea din 325, dar el arăta limpede voința sa, văzînd în papa Damasus al Romei și în episcopul Petru al Alexandriei pe adevărații apărători ai Ortodoxiei niceene. Este evident că Teodosie, de origine din Spania, vorbea ca un occidental, care ignora controversele teologice din Răsărit.

Ceva mai tîrziu, la 27 martie 380, împăratul Teodosie suspendă printr-un edict toate urmăririle criminale în postul Paștilor [76].

---

72. J. — R. Palanque, *L'Empereur Gratien et le grand pontificat païen*, în «Byzantion», t. VIII (1933), 1, p. 41—47; Idem, *Saint Ambroise et l'empire romain. Contribution à l'histoire des rapports de l'Eglise et de l'Etat à la fin du quatrième siècle*, Paris, 1933, p. 117—119 și nota 198; G. Ostrogorssky, *Histoire de l'État byzantin*. Traduction par J. Gouillard, Paris, 1957, p. 74; Martroye, *Le titre de Pontifex maximus et les empereurs chrétiens*, în «Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France», 1928, p. 192—197; J. — R. Palanque — G. Bardy —P. de Labriolle, *op. cit.*, t. III, p. 514—515. Vezi la p. 504, nota 1 și altă bibliografie.

73. Augustin, *De civitate Dei*, V, 26: *De fide ac pietate Theodosii Augusti*, ed. E. Hoffmann, în «Corp. Script. Eccl. Lat.», t. XXX, Vindobonae, 1899, p. 264.

74. Socrate, *Ist. Bis.*, V, 6..., col. 575 A; Sozomen, *Ist. Bis.*, VII, 4..., p. 305. Vezi A. Piganiol, *L'Empire chrétien...*, p. 212, nota 80 și 216, n. 111, pentru discuția ridicată de stabilirea datei bolii lui Teodosie la Tesalonic.

75. *Codex Theodosianus, XVI*, I, 2, ed. G. Haenel, p. 1476, 1477. Traducerea edictului nu aparține. Sozomen, *Ist. Bis.*, VII, 4, 5, 6, ed. J. Bidez, p. 305 ne redă în greceşte textul edictului, în rezumat. 76. *Codex Theodosianus*, IX, 35, 4, ed. G. Haenel, p. 916.

La Constantinopol, ereticii arieni erau stăpîni pe cele mai multe biserici. După Eudoxiu, împăratul Valens impusese pe scaunul de Constantinopol pe arianul Demofil [77]. Eunomiu însuşi, eruditul teolog al anomienilor, arieni extremişti, locuia la Calcedon, pe ţărmul asiatic al Bosforului, de unde răspîndea influenţa sa. Mai tîrziu, în 383, după asasinarea împăratului Graţian al Occidentului (25 august 383), Teodosie a trimis pe Eunomiu în exil la Halmyris, localitate din Nordul Scythiei Minor sau Dacia Pontică, azi Dunavăţ, în Dobrogea, apoi la Cezareea Capadociei. El a murit după 394 la Dacora, aproape de muntele Argeu, nu departe de Cezareea, unde avea o proprietate [78].

Clericii şi credincioşii ortodocşi din Constantinopol, dorind să aibă un păstor învăţat şi priceput în conducerea Bisericii, s-au gîndit să cheme în capitală pe Sfîntul Grigore de Nazianz. O delegaţie de clerici şi credincioşi din Constantinopol a mers, după moartea Sfîntului Vasile cel Mare (1 ianuarie 379), la Mînăstirea Sfînta Tecla din Seleucia, în provincia Isauria, unde se afla retras Sfîntul Grigorie din 375, şi l-a adus în capitală [79].

Istoricul Socrate ne relatează că Sfîntul Grigorie a fost transferat în acel timp de la Nazianz la Constantinopol cu consimţămîntul unanim al mai multor episcopi [80]. Un an mai tîrziu în timpul dezbaterilor Sinodului al II-lea Ecumenic, adversarii Sfîntului Grigorie îl vor acuza că, prin venirea sa în fruntea Bisericii din Constantinopol, el a călcat vechea rînduială canonică, potrivit căreia nu trebuia să părăsească mica biserică de la Sasima, al cărei păstor canonic era din 371, spre a trece la Constantinopol. La Sasima, Sfîntul Grigorie nu s-a dus probabil niciodată. Prietenii săi, doritori să întărească Ortodoxia niceeană, nu s-au gîndit în această împrejurare la rînduiala canonică, după care un episcop în funcţiune nu trebuie să părăsească o biserică mai mică, pentru una mai mare, iar Sfîntul Grigorie a consimţit să vină la Constantinopol, la începutul anului 379. Aci el a deschis mica biserică *Anastasis* («Învierea»), în care a rostit contra anomeilor sau anomienilor şi pnevmatomahilor în 380, cele *Cinci Cuvîntări teologice*, adevărate capodopere ale elocinţei creştine din secolul al IV-lea, a căror frumuseţe şi profunzime de gîndire şi simţire creştină sînt admirate pînă azi de întreaga creştinătate [81].

Fericitul Ieronim, care din 379 se afla la Antiohia, a părăsit capitala Siriei şi a venit la Constantinopol, unde a rămas trei ani, pentru a audia pe Sfîntul Gri-

77. Socrate, *Ist. Bis.*, V, 7..., col. 573 Sozomen, *Ist. Bis.*, VI, 13 şi VII, 5, ed. J. Bidez, p. 254 şi 306; Filostorgiu. *Ist. Bis.*, IX, 19, ed. J. Bidez..., p. 125.

78. Sozomen, *Ist. Bis.*, VII, 6, 17, ed. L. Parmentier — F. Scheidweiler, p. 307; 324—325; Filostorgiu, *Ist. Bis.*, X, 6; XI, 5, ed. J. Bidez, p. 128 şi 135.

Studii: J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain*, Paris, 1918, p. 268; 306—308; J. — R. Palanque — G. Bardy — P. de Labriolle, *op. cit.*, t. III, p. 256; X. de Bachelet, art. *Eunomius*, în «Dictionnaire de théologie catholique», t. V, 2, Paris, 1924, col. 1504; A. Piganiol, *L'Empire chrétien...*, p. 218 şi 220.

79. Sf. Grigorie de Nazianz *Despre viaţa sa*, vers. 595—598, P.G., XXXVII, 3, col. 1070.

80. Socrate, *Ist. Bis.*, V, 6..., col. 572 B.

81. Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvîntările teologice*, XXVII—XXXI, P.G., t. XXXVI, col. 12—172; O ediţie mai bună a celor cinci *Cuvîntări teologice* a făcut-o J. A. Mason, Cambridge, 1899; Sf. Grigorie de Nazianz, *Cele cinci Cuvîntări teologice despre Dumnezeu*. Traducere din greceşte de Pr. Gh. Tilea şi Nicolae Barbu, Curtea de Argeş, 1947; Grégoire de Nazianze, *Les Discours théologiques*. Vezi analiza cuprinsului lor la Aimée Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, t. III, Paris, 1930, p. 355—360.

gorie de Nazianz, «căruia latinii nu-i puteau opune nici un egal» (quid apud Latinos par sui est ? [82].

Succesul cuvîntărilor Sfîntului Grigorie în capitala imperiului au trezit invidia spiritelor mediocre. Bărbat cu sufletul curat, înzestrat cu alese calități, înclinat spre meditație și poezie, era neînarmat în fața duplicității, prefăcătoriei, răutății, lingușirii și violenței omenești. El avu naivitatea să primească în sînul comunității din Constantinopol pe Maxim Cinicul, un aventurier originar din Egipt, care, sprijinit de episcopul Petru al Alexandriei (373—381), fratele mai puțin dotat al Sfîntului Atanasie cel Mare († 373), dorea să ajungă episcop la Constantinopol. Petru al Alexandriei, invidios pe prestigiul Scaunului de Constantinopol și pe Grigorie de Nazianz, nu se putea resemna să joace în sînul Bisericii un rol secundar și de aceea căuta să impună la Constantinopol pe omul său de încredere.

La început, Maxim Cinicul, s-a insinuat prieten al Sfîntului Grigorie, dar curînd a început să țeasă în jurul lui tot felul de intrigi și manevre murdare. După ce a reușit să-și facă un număr de prieteni, s-a hotărît să primească hirotonia în episcop, sub pretext că Sfîntul Grigorie de Nazianz este episcop de Sasima, iar Scaunul de Constantinopol e vacant.

Istoricul Teodoret relatează că Timotei al Alexandriei (381—385), succesorul lui Petru, a căutat să impună pe scaunul de Constantinopol pe aventurierul Maxim Cinicul [83], dar la mijloc e o confuzie, deoarece e sigur că această tentativă a făcut-o Petru al Alexandriei, predecesorului lui Timotei.

Într-o noapte din vara anului 380, Sfîntul Grigorie, care era bolnav, a aflat, spre marea lui mirare și a clericilor săi, că un grup de episcopi egipteni, trimiși de Petru al Alexandriei, au început ceremonia hirotoniei lui Maxim Cinicul ca episcop al Bisericii de Constantinopol, chiar în biserica Învierea unde slujea el. A trebuit, după expresia Sfîntului Grigorie, care va povesti mai tîrziu acest episod în versuri satirice, «să se tundă în grabă cîinele», — aluzie la ocupație de filozof cinic a lui Maxim — «pe scaunul episcopal» [84]. Nu se terminase ceremonia hirotoniei pînă în zori, cînd mulțimea de credincioși, indignată, a pătruns în biserică. Episcopii egipteni, trimiși la Constantinopol de Petru al Alexandriei, abia au putut termina hirotonia lui Maxim Cinicul în cocioaba murdară a unui muzicant din vecinătate. Perfidia și fapta urîtă a intrusului a provocat un mare scandal printre clericiii și credincioșii ortodocși, care l-au alungat imediat din capitală.

Maxim Cinicul s-a refugiat la Tesalonic, dar a fost alungat și de aci din ordinul împăratului Teodosie [85]. De la Tesalonic, acest aventurier s-a întors la Alexandria, unde a încercat să ocupe chiar locul binefăcătorului său, episcopul Petru al Alexandriei, de altfel fără să poată reuși [86]. După aceasta, Maxim Cinicul este în-

82. Fer. Ieronim, *Contra Rufinum*, Liber I, 13, P.L., XXIII, 426 B. În lucrarea *De viris illustribus*, 117, ed. N. Dianu, București, 1920, p. 124, Ieronim numește pe Sf. Grigorie *«praeceptor meus, quo Scripturas explanante didici»* («Dascălul meu din explicațiile căruia am învățat Scripturile») ; F. Cavallera, *Saint Jerôme. Sa vie et son oeuvre*, t. I, Paris, 1922 ; p. 20, t. II, Paris 1922.

83. Teodoret, *Ist. Bis.*, V, 8..., col. 1209 B și ed. L. Parmentier — F. Scheidweiler, p. 287.

84. Sf. Grigorie, *Despre viața sa*, vers. 892..., col. 1090.

85. *Ibidem*, vers. 887—1010, col. 1090—1093; *Cuvîntarea XXVI*, P.G., XXXV, col. 1228—1252; Lübeck, *Die Weihe des Zynikers Maximus zum Bischof von Konstantinopel in ihrer Veranlassung dargestellt* (Progr.), Fulda, 1907.

86. Sf. Grigorie, *Despre viața sa*, vers. 1113—1123, col. 1099.

tîlnit la Roma, unde se plîngea papii Damasus de procedura episcopilor orientali întruniți în primăvara anului 381 la Sinodul al II-lea Ecumenic, iar de aci a plecat la Acvileea, unde s-a prezentat în fața episcopilor occidentali și ilirieni, adunați în acest oraș pentru Sinodul din 3 septembrie 381, cărora le-a expus eronat și exagerat cele ce pățise la Constantinopol, spre a-i angaja pentru cauza sa [87].

Papa Damasus al Romei, informat la timp asupra perfidiei și manevrelor murdare ale aventurierului Maxim Cinicul, a protestat energic împotriva hirotoniei acestuia, făcută «contra regulei disciplinei bisericești» («contra regulam ecclesiasticae disciplinae») [88].

În urma întîmplării cu Maxim Cinicul, Sfîntul Grigorie de Nazianz, văzînd cît de mare este răutatea și prefăcătoria omenească, a avut un moment de ezitare și ar fi voit să părăsească Constantinopolul. A fost reținut însă de ortodocși, care i-au spus : «De pleci, vei duce cu tine Treimea» [89]. Pentru a-l convinge să primească demnitatea de episcop al capitalei, i s-a sugerat că în această calitate ar putea să pună capăt schismei Bisericii din Antiohia, precum și diviziunii și răcelii dintre episcopatul oriental și cel occidental, provocată atunci de schisma antiohiană [90].

După terminarea operațiunilor militare contra goților, împăratul Teodosie a plecat din Tesalonic și a intrat la 24 noiembrie 380 în Constantinopol, unde populația capitalei i-a făcut o primire triumfală.

Două zile mai tîrziu, la 26 noiembrie, Teodosie a poruncit episcopilor arieni, Demofil al Constantinopolului, care susținea formula de credință omiană, după care Fiul e asemănător în toate Tatălui, impusă în imperiul roman de Sinoadele de la Rimini și Seleucia din 359 și Luciu al Alexandriei, să treacă la Ortodoxie, sau, în caz contrar, să-și părăsească scaunele [91]. Aceștia nu au voit să renunțe la erezia ariană și au părăsit scaunele pe care le ocupau. După cum relatează istoricul Socrate, împăratul Teodosie s-a adresat episcopului arian Demofil al Constantinopolului în acești termeni : «Deci, a zis împăratul, dacă fugi de pace și de înțelegere, poruncesc să te depărtezi și de Biserică» [92].

La 27 noiembrie 380, Sfîntul Grigorie de Nazianz a fost intronizat cu o pompă strălucită ca episcop al Bisericii de Constantinopol. O mulțime enormă se grămădise pe parcurs și privea alaiul strălucitor și măreț care înainta încet spre catedrala Sfinților Apostoli.. «În urma împăratului robust și impunător, pasărea albastră a Capadociei aducea triumful Ortodoxiei» [93].

---

87. Sf. Ambrozie, *Epistola XIII. Sanctum animum tuum,* 4—6, adresată împăratului Teodosie, P.L., XVI, 991—993 ; Mansi, *op. cit.,* t. III, col. 632; J. — R. Palanque — G. Bardy — P. de Labriolle, *op. cit.,* p. 293—294 ; J. — R. Palanque, *Saint Ambroise et l'empire romain...,* p. 94.

88. *Epistola Damasi papae ad Acholium et alios Macedoniae episcopos.* Incipitur : *Decursis litteris,* P.L., XIII, 365 A — 369 ; Mansi, *op. cit.,* t. VIII, Florentiae 1762, reproduction, Paris—Leipzig, 1901, col. 749—750 ; Ph. Jaffé — G. Wattenbach, *Regesta Pontificum Romanorum,* t. I, ed. II-a, Lipsiae, 1885, nr. 237 (60), p. 30.

89. Sf. Grigorie de Nazianz, *Despre viața sa,* vers. 1100..., col. 1105 A.

90. *Ibidem,* vers. 1533—1565..., col. 1135—1138; Ch. — J. Hefele — H. Leclercq, *op. cit.,* t. II, 1, p. 8.

91. Socrate, *Ist. Bis.,* IV, 37; V, 7..., col. 557; 573—576; Sozomen, *Ist. Bis.,* VII, 5, ed. J. Bidez, p. 306—307. 92. Socrate, *Ist. Bis.,* V, 7..., col. 573 C.

93. L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise,* t. II, 5-e éd., Paris, 1911, p. 428.

Această întronizare solemnă nu rezolva totul. Rămînea ca un Sinod general să confirme alegerea Sfîntului Grigorie pe scaunul de episcop al Bisericii de Constantinopol şi, o dată cu aceasta, să se rezolve chestiunea pnevmatomahilor.

La 10 ianuarie 381, Teodosie a publicat în favoarea Ortodoxiei niceene un al doilea edict care precizează edictul dat la Tesalonic la 28 februarie 380. Potrivit prevederilor noului edict, trebuia să *se adore pretutindeni numele singurului şi adevăratului Dumnezeu şi să se respecte credinţa niceeană păstrată de înaintaşi, care este adevărata religie.*

Edictul rezuma apoi articolele Simbolului niceean. Adevăratul credincios trebuie să mărturisească pe Atotputernicul Dumnezeu şi pe Domnul Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Dumnezeu din Dumnezeu, lumină din lumină *(Deum de Deo, lumen de lumine)* şi să primească pe Sfîntul Duh Care provine de la Părintele cel preaînalt. Substanţa sau fiinţa Treimii pe care grecii o numesc οὐσία este una şi nedespărţită.

În partea finală, edictul prevedea ca ereticii, îndeosebi fotinienii, arienii şi eunomienii, care resping credinţa niceeană să înceteze a-şi lua numele adevăratei religii (desinant nomen verae religionis assumere), locaşurile lor de cult să fie date ortodocşilor, iar ei să fie alungaţi din oraşe [94].

Ceva mai tîrziu, la 2 mai 381, Teodosie a ridicat dreptul de a face testamente celor ce se vor lepăda de creştinism pentru a îmbrăţişa din nou păgînismul [95]). La 8 mai, acelaşi an, el a luat măsuri contra maniheilor. Legea din 372,din timpul împăratului Valens, pedepsea pe aceştia pentru infamie. Potrivit noii legi promulgate de Teodosie, tot ceea ce primiseră prin testament, după anul 372, era confiscat de statul roman. Sub numele de manihei, erau cuprinse diferite categorii de fanatici şi extremişti ca: encratiţii, apotactiştii, hidroparastaţii şi sacoforii [96]).

---

94. Codex Theodosianus, XVI, V, 6, ed. Haenel, p. 1525—1527.

95. *Ibidem,* XVI, 7, 1, ed. Haenel, p. 1527—1529.

96. *Ibidem,* XVI, 5, 7; XVI, 7, 2, ed. Haenel, p. 1524—1525; 1528—1529. Pentru politica religioasă a împăratului Teodosie cel Mare şi situaţia Bisericii în timpul domniei lui, să se vadă următoarele studii mai importante: N. O. King, *The Emperor Theodosius and the etablishment of Christianity,* London, 1961; A. Ehrhardt, *The first two years of emperor Theodosius* I, în «Journal Ecclesistical History», 15 (1964) p. 1—17; E. Wolff, *Die Entstehung der kaiserlichen Synodalgewalt...* în «Kirche und Kosmos. Orthodoxes und evang. Christentum», Studienheft 2, 1950, p. 137—153. W. Ensslin, *Staat und Kirche von Konstantin der Grosse bis Theodosius der Grosse,* în «Actes des IX-e Congrès intern. de Byzantinologie à Thésalonique 1953, Athènes, 1956, p. 413 ş.u. Ernest Stein, *Histoire du Bas-Empire.* Tome I, *De l'État Romain à l'État Byzantin* (284—476). Ed. franç. par J.—R. Palanque, Paris, 1959, p. 191—218; G. Ostrogorskij, *Histoire de l'État byzantin.* Trad. Franç. de J. Gouillard, Paris, 1957, p. 77—81; W. Ensslin, *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius der Grosse,* în *Sitzungsberichte der Bayer. Akad. der Wissensch. Phil.-hist. Klasse,* fasc. II, München, 1953, p. 39 ş.u.; A. Piganiol, *L'Empire chrétien,* p. 216—218; R. Paribeni, *Da Diocleziano alla caduta dell'Impero d'Occidente,* Bologna, 1941; W. E. Pearce, *The Reign of Theodosius I. History and Coinage,* în «Transactions of the International Numismatical Congress», Lordon, 1938, p. 229 ş.u.; Norman H. Baynes, *The Dynasty of Valentinian and Theodosius the Great,* în «Cambridge Medieval History», t. I., Cambridge, 1936, p. 218—260; R. Egger, Der erste Theodosius, în «Byzantion», t. V. (1929—1930), p. 9—32; N. Cerniavski, *Imperator Feodosii Veliki i ego religioznaia politika,* Sergiev Posad, 1913; W. K. Boyd, *The ecclesiastical edicts of the thedosian cod,* New York, 1905; G. Rauschen, *Jahrbücher der christichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Grossen,* Freiburg im Breisgau, 1897, p. 37—94; A. Gueldenpenning und I. Ifland, *Der Kaiser Theodosius der Grosse,* Halle, 1878.

III. — CONVOCAREA SINODULUI AL II-LEA ECUMENIC. EPISCOPII PARTICIPANȚI LA SINOD

Ideea convocării unui nou Sinod Ecumenic a apărut după închiderea Sinodului ortodox de la Sirmium (Mitrovița), care s-a ținut în vara anului 378, în prezența împăratului Grațian.

În septembrie 380, episcopul arian Palladiu de Ratiaria (Arcer), cetate situată la sud de Bononia (Vidin), în Dacia Ripensis, a mers la Sirmium, unde venise și împăratul Teodosie, spre a cere ocrotirea împăratului Grațian. Acesta i-a promis că va convoca un Sinod general în iarna anului 380—381, în care episcopii Bisericii să rezolve neînțelegerile dogmatice dintre ei. În proiectatul Sinod, îl asigura Grațian, se va lămuri atît situația sa cît și aceea a prietenului său arian, episcopul *Secundian de Singidunum* (Belgrad), din provincia romană Moesia Superior [97].

Din cauza aprinselor dispute ariene, se strecurase în acest timp între episcopii occidentali și cei orientali, răceala, bănuiala și neîncrederea, încît întrunirea unui nou Sinod Ecumenic apărea atunci imposibilă. Mai prudent era ca fiecare dintre cele două jumătăți ale imperiului roman universal să-și țină separat Sinodul său.

În 378, episcopul Palladiu era supusul împăratului Grațian al Occidentului, dar între 379 și 380, prin trecerea diocezelor Macedonia și Dacia Aureliană la Imperiul roman de Răsărit, el devenise supusul împăratului Teodosie cel Mare. La 8 septembrie 380, diocezele Macedonia și Dacia sud-dunăreană, trecînd la jumătatea occidentală a Imperiului, Palladiu de Ratiaria se afla din nou în sfera de administrație a împăratului Grațian al Occidentului.

După 380, Sfîntul Ambrozie, arhiepiscopul Mediolanului, a convins pe împăratul Grațian să convoace la Acvileea, la frontiera Iliricului cu Italia de Nord, un Sinod restrîns, la care să participe episcopii ilirieni și occidentali, fără participarea celor orientali.

Sinodul italo-ilirian de la Acvileea s-a deschis în ziua de 3 septembrie 381. El a condamnat și a depus din scaune pentru arianism pe episcopii ilirieni Palladiu de Ratiaria (Arcer) și Secundian de Singidunum [98].

---

97. *Gesta concilii Aquileiensis*, 4—11, P.L., XVI, 956—958; J. — R. Palanque, *Saint Ambroise et l'empire romain...*, p. 79.

98. *Ibidem*, 1..., col. 955 A; J. D. Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 601 A.

Studii: Pr. Prof. Ioan I. Rămureanu, *Creștinismul în provinciile romane dunărene ale Iliricului...*, p. 436—450. Unii istorici au susținut că Sinodul de la Acvileea s-a ținut în aprilie — mai 381, ca: J. — R. Palanque, *Saint Ambroise et l'empire romain...*, p. 78—97 și Appendice, III, 13 p. 504—506; P. Batiffol, *Le siège apostolique* (359—451), 3-e éd., Paris, 1924, p. 114, nota 2; F. Loofs, *Arianismus*, în «Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche», dritte Auflage, II, Band, Leipzig, 1897, p. 42—43, și alții. Pentru data de 3 sept. 381 a sinodului din Acvileia a argumentat temeinic J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes...*, p. 328—334, și art. *La date du concile* d'Aquilée, în «Revue d'histoire ecclésiastique», XXXIII (1937), Louvain, nr. 1, p. 39—44; Erich Caspar, *Geschichte des Papsttums*, I. *Römische Kirche und imperium Romanum*, Tübingen, 1930, p. 237—238. Data aceasta și-au însușit-o în urmă istoricii J—. R. Palanque — G. Bardy — P. de Labriolle, *op. cit.*, t. III, p. 292, nota 2. Vezi la aceștia și alte studii.

Părerea lui Martin Rade, *Damasus, Bischof of Rom*, Freiburg im Breisgau, 1882, p. 63, că sinodul din Acvileea s-a ținut în toamna anului 380, nu mai poate fi susținută. Ch. — J. Hefele — H. Leclercq, *op. cit.*, t. II, I, p. 50, au crezut că sinodul de la Acvileea s-a ținut în vara anului 381.

Împăratul Teodosie inaugurase chiar de la începutul domniei în jumătatea de Răsărit a Imperiului roman o politică religioasă, care a dus repede şi definitiv la prăbuşirea arianismului în Răsărit.

Teodosie îşi manifestase dorinţa ca să fie convocat un Sinod general, încă de cînd îşi avea cartierul general la Tesalonic. În urma înţelegerii de la Sirmium din 8 septembrie 380, dintre Teodosie cel Mare, augustul Orientului, şi Graţian, augustul Occidentului, convocarea unui Sinod general a trebuit să fie amînată din cauza năvălirii goţilor în provinciile sud-dunărene ale imperiului roman [99]. Se ajunsese apoi la ideea, din cauza răcelii şi suspiciunii dintre episcopatul occidental şi cel oriental, ca cele două jumătăţi ale imperiului să-şi convoace fiecare separat Sinodul ei.

Văzînd că Graţian, augustul Occidentului, care, din martie 381, îşi stabilise reşedinţa la Milan, pregăteşte, la sugestia Sfîntului Ambrozie al Mediolanului, convocarea unui Sinod restrîns, alcătuit din episcopii italo-ilirieni, pentru toamna anului 381, la Acvileea, Teodosie a hotărît să convoace în mai 381 un Sinod general al episcopilor din jumătatea orientală a Imperiului roman, spre a confirma învăţătura ortodoxă stabilită de Părinţii de la Niceea în 325 şi a aproba alegerea Sfîntului Grigorie de Nazianz, ca episcop al Bisericii de Constantinopol [100].

Împăratul voia totodată să fie lămurită şi situaţia pnevmatomahilor sau macedonienilor, care se răspîndiseră în provinciile Imperiului de Răsărit, mai ales în Asia, Frigia, Caria, Pacatia, Bitinia, Hellespont şi în dioceza Tracia din Europa. De aceea, o dată cu episcopii ortodocşi, Teodosie a convocat la Sinodul din mai 381 şi pe episcopii pnevmatomahi. Doctrina acestora nu apărea împăratului, care nu era un profund cunoscător al subtilităţilor teologiei, deosebită cu mult de cea ortodoxă, încît el nutrea speranţa ca prin discuţii cu episcopii ortodocşi, aceştia să se întoarcă în sînul Bisericii celei adevărate. Între episcopii care trecuseră de la semiarianism la Ortodoxie, se aflau într-adevăr mulţi pnevmatomahi sau macedonieni, care recunoşteau Dumnezeirea Fiului, dar refuzau să recunoască Dumnezeirea Sfîntului Duh şi consubstanţialitatea Lui cu Tatăl şi cu Fiul [101].

Cu toate că la Sinodul de la Constantinopol din mai-iulie 381 au participat numai episcopii din jumătatea de Răsărit a Imperiului, iar din Imperiul de Apus numai cîţiva episcopi din dioceza Macedonia, în frunte cu Acholius de Tesalonic, datorită importanţei hotărîrilor sale dogmatice,

99. Este ipoteza lui O. Seeck, *Geschichte des Untergangs der antiken Well,* V. Bandt, Berlin, 1913, p. 144; J. R. Palanque — G. Bardy — P. de Labriolle, *op .cit.,* p. 285.

100. Socrate, *Ist. Bis..* V, 8..., col. 576 B; *Scrisoarea de mulţumire a Sinodului al II-lea Ecumenic,* adresată împăratului Teodosie la 9 iulie 381, în Mansi, *op. cit.,* t. III, col. 557.

101. Socrate, *Ist. Bis.,* V, 8..., col. 576 C—577; Sozomen, *Ist. Bis.,* VII, 7..., col. 1429, şi ed. J. Bidez, p. 308—309; Teodoret, *Ist. Bis.,* V, 7, ed. L. Parmentier, — F. Scheidweiler, p. 286—287. Studii: A. — M. Ritter, *Das Konzil vor Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II. Oecumenischen Konzils,* Göttingen, 1965; H. — G. Beck, *Konstantinopel, Konzile,* în «Die Religion in Gesch. u. Gegenwart», 3-e Aufl., III (1960), col. 1789—1790; R. Janin, *Concile de Constantinople,* în «Dictionnaire d'Hist. et Géoprahp, ecli.», XIII, col. 754—757; B. K. Stefanidis, *Die geschichtliche Entwicklung der Synoden des Patriarchats von Konstantinopel,* în «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 55 (1936), p. 127—157; E. Schwartz, *Die Reichskonzilien von Theodosius bis Justinian,* în «Zeitschrift Savigny-Stiftung für Rechtgeschchichte», Kan. Abt., 11 (1921), p. 208—253. A. Dobroklonski, *Sinoadele ecumenice ale Bisericii Ortodoxe. Structura lor* (l. sârbo-croată), în «Bogoslavje», II (1936), p. 153—172; 276—287.

acesta a fost recunoscut ca al II-lea Sinod Ecumenic de întreaga Biserică de Răsărit şi Apus.

La Sinodul al II-lea Ecumenic, întrunit la Constantinopol din ordinul împăratului Teodosie cel Mare în primăvara anului 381, au participat o sută cincizeci de episcopi, veniţi din diocezele şi provinciile imperiului roman de Răsărit. Actele Sinodului s-au pierdut, dar ni s-au păstrat numele episcopilor, rînduiţi pe provincii, ceea ce presupune că lista lor a fost redactată ulterior.

Ţinînd seama de dioceze şi provincii, situaţia episcopilor care au participat la Sinod se prezintă astfel :

Din *dioceza Orientului* au venit şaptezeci şi unu de episcopi, grupaţi în jurul bătrînului episcop Meletie al Antiohiei, cel care a prezidat şedinţele de la început ale Sinodului. Ţinînd seama de provinciile acestei dioceze, situaţia lor se prezintă în felul următor: *Palestina* a trimis nouă episcopi, în frunte cu Sfîntul Chiril al Ierusalimului; *Fenicia* a trimis de asemenea nouă episcopi, între care mai cunoscuţi erau Zeno de Tir şi Timotei de Beirut; *Siria* a fost reprezentată de patrusprezece episcopi, în frunte cu Meletie al Antiohiei. Flavian (381—404), succesorul lui Meletie al Antiohiei, episcopul grupării ortodocşilor moderaţi, a semnat actele Sinodului ca preot. *Arabia* a trimis şase episcopi; *Osroene*, trei; *Mesopotamia*, trei; *Augusta Euphratensis*, cinci; *Cilicia*, opt episcopi, dintre care cel mai de seamă era Diodor de Tars, hirotonit de Meletie al Antiohiei; Sfîntul Epifaniu de Salamina († 403), cel mai învăţat episcop din Cipru, n-a participat la Sinodul al II-lea Ecumenic, cum s-a afirmat de unii dogmatişti şi istorici, care i-au atribuit pe nedrept paternitatea Simbolului Constantinopolitan.

Dioceza Pontului a trimis de asemenea un număr însemnat de episcopi din următoarele provincii: *Bitinia*, cinci; *Capadocia*, şase, între care se aflau Helladiu de Cezareea, succesorul Sfîntului Vasile cel Mare şi fraţii acestuia, Sfîntul Grigorie de Nisa şi Petru de Sevasta. Deşi episcopul Petru de Sevasta nu apare pe lista semnatarilor Sinodului, el e menţionat însă de Teodoret al Cirului în istoria sa [102]. *Armenia Mică*, a trimis doi episcopi; *Amasia Pontului*, unul singur, pe Pantophilus al Iberilor (Iverilor); provincia *Polemoniacus Ponti*, un singur episcop, pe Atarbius, reprezentat prin lectorul Chiril (per Cyrillum lectorem).

Dioceza Asia a trimis un număr de episcopi din următoarele provincii: *Pamfilia*, zece; *Licaonia*, treisprezece, printre care sînt cunoscuţi unii prieteni ai Sfîntului Grigorie de Nazianz, ca Amfilohie de Iconium şi alţii [103]. *Pisidia* a trimis cincisprezece; *Licia*, nouă; *Frigia*, patru; *Caria*, doi; provinciile *Asia* propriu-zisă, cu metropola ei oraşul Efes, *Lidia*, *Hellespontul* şi *Insulele Mării Egee* n-au fost reprezentate la Sinod. Un număr de episcopi din regiunea Hellespontului, care erau macedonieni,

102. Teodoret, *Ist. Bis.*, V, 8, 4, ed. L. Parmentier, — F. Scheidweiler, p. 287—288.

103. Sf. Grigorie de Nazianz, *Testamentul său*, P.G., XXXVII, 393—396; F. Martroye, *Le testament de Saint Grégoire de Nazianz*, în «Mémoire de la Société des Antiquaires de France», Paris, 1924, p. 219.

deşi s-au prezentat la Sinod, l-au părăsit după alegerea lui Nectarie în fruntea Bisericii de Constantinopol.

Din dioceza *Tracia*, care aparţine Europei, au trimis episcopi provinciile *Moesia Inferior* şi *Scythia*, prin care trebuie să înţelegem Scythia Minor (Dobrogea) sau Dacia Pontică, care aparţinea imperiului roman de Răsărit.

Lista sinodală menţionează trei episcopi din *Sciţia* şi anume : *Gerontius* sau *Terentius de Tomis* (Constanţa) numit şi Terennius [104], succesorul lui Betranion (Vetranion), care a apărat Ortodoxia niceeană în timpul împăratului Valens (364—378), *Aetherius de Cherson, în Crimeea*, şi *Sebastian de Anchialos*, din Tracia.

O listă sinodală siriacă, în care numele episcopilor şi al provinciilor reprezentate în 381 la Sinodul al II-lea Ecumenic ni s-au păstrat într-o ordine mai bună, menţionează la numărul 142 pe episcopul *Terentius al cetăţii Tomis* (Τερέντιος πόλεως Τομαίων) [105] nume care trebuie acceptat în locul lui Gerontius.

În sprijinul confirmării acestei afirmaţii, aducem şi mărturia istoricului Sozomen. După închiderea Sinodului, cînd episcopii participanţi se pregăteau să plece la eparhiile lor, împăratul Teodosie a promulgat din Heracleea, la 30 iulie 381, o lege, prin care poruncea ereticilor arieni să retrocedeze ortodocşilor bisericile pe care le ocupaseră. Cu acest prilej, Sozomen ne relatează că împăratul a aprobat hotărîrile Sinodului al II-lea Ecumenic şi a indicat pentru fiecare dioceză sau provincie mai importantă pe episcopii ortodocşi mai de seamă care trebuiau să vegheze la păstrarea dreptei credinţe. Episcopii din *Tracia* şi *Sciţia*, e vorba de *Scythia Minor* sau *Dacia Pontică*, trebuiau să păstreze comuniunea credinţei cu episcopii *Terentius de Tomis* şi *Martyrius de Marcianopolis* [106].

Ceilalţi doi episcopi din Sciţia, menţionaţi pe lista sinodală, nu aparţin acestei provincii. *Aetherius* era episcop de Cherson [107], în Crimeea, iar *Sebastian* era episcop de Anchialos, situat pe ţărmul Mării Negre, în provincia Hemimontus din Tracia.

Din provincia *Moesia Inferior* sînt menţionaţi pe lista sinodală episcopii *Martyrius de Marcianopolis*, azi Devna, în Republica Populară Bulgaria, şi *Agrius*, care apare ca episcop de *Spania*, sau de Scaria (Sarcari), după părerea unor cercetători, localitate identificată cu Appiaria, situată între Sexanta-Prista (Rusciuc) şi Transmarisca (Turtucaia). Identificarea

104. J. P. Mansi, *op cit*, t. III, col. 572, Gerontius ; t. VI, col. 1181 : Terentius ; *Codex Theodosianus, XVI*, I, 3, ed. G. Haenel, col. 1478: Terennius; Sozomen, *Ist. Bis.*, 9, 6, ed. J. Bidez — G. C. Hansen, Berlin, 1960, p. 312. Pentru *Gerontius* sau *Terentius*, să se vadă studiile ; J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes...*, p. 337—338 ; Radu Vulpe, *Histoire ancienne de la Dobroudja*, Bucarest, 1938, p. 322 ; Prof. Radu Vulpe — Ion Barnea, *Romanii la Dunărea de Jos*, Bucureşti, 1968, p. 457 ; W. Ensslin, *Terennius*, în «Real-Encyclopädie der Klass. Altertumwissenschaft», de Pauly — Wissowa, 2. Reihe, V, 1934, col. 587. Arhiep. R. Netzhammer, *Efesul şi Tomis*, trad. din limba germană de Gala Galaction, în «Convorbiri Literare», LXIV (1931), aprilie, p. 300 ; Prof. Ilie Georgescu, *Viaţa creştină în vechiul Tomis*, în «Mitropolia Moldovei şi Sucevei», XXXVIII (1962), nr. 1—2, p. 23 ; R. Janin, *La hièrarhie ecclésiastique dans le diocèse de Thrace*, în «Revue des Études Byzantines», 17 (1959), p. 136—149.

105. N. Q. King, *The 150 Holy Fathers of the Council of Constantinople 381 AD*, în «Studia Patristica», t. I, Berlin, 1957, p. 639.

106. Sozomen, *Ist. Bis.*, VII, 9..., col. 1440 şi ed. J. Bidez, p. 312; *Codex Theodosianus*, XVI, I, 3, ed. G. Haenel., col. 1478, indică pe *Terennius episcopus Scythiae*, în loc de *Terentius*.

107. Vezi pentru *Aetherius de Cherson*, H. Delehaye, *Les Origines du culte des martyres*, 2-e ed. Bruxelles, 1933, p. 254.

cetății Scaria cu Appiaria, făcută mai întîi de J. A. Fabricius — «episcopus Scariae in Moesia Secunda; corrupte pro Appiaria» [108] — a fost acceptată de J. J. Reiske [109], G. Parthey [110], E. Gerland [111] și E. Honigmann [112]. Împotriva părerii acestor savanți de autoritate, N. Q. King, într-un studiu recent, este de părere că *Agrius*, care apare pe lista sinodală ca *Agrius de Spania* (Σπανία), ultimul menționat între episcopi, poate fi un episcop spaniol, deoarece împăratul Teodosie, de origine din Spania, putea avea pe lîngă sine un episcop spaniol [113].

La sfîrșitul lunii mai, după moartea lui Meletie al Antiohiei, președintele Sinodului, au sosit *din Egipt* episcopii Timotei al Alexandriei (381—385), fratele lui Petru (373—381), și Dorotei de Oxyrhynchus.

O dată cu episcopii egipteni au sosit la Sinod și cîțiva episcopi din *dioceza Macedonia*, în frunte cu *Acholius al Tesalonicului*. Din 8 septembrie 380, dioceza Macedonia, care aparținea Iliricului oriental, se afla sub administrația împăraților din Apus, Valentinian al II-lea (22 martie 375—392) și Grațian (375—383), care, la îndemnul Sfîntului Ambrozie al Milanului, doreau să convoace un Sinod general la care să participe episcopii din provinciile Iliricului și ale Apusului. Se poate accepta însă opinia lui L. Duchesne că episcopii din Macedonia care au participat la Sinodul al II-lea Ecumenic au răspuns «la o convocare specială și într-un fel extraordinară» a împăratului Teodosie [114]. Pînă la 24 noiembrie 380, Teodosie a avut cartierul său general la Tesalonic, iar în timpul ședерii sale aci a fost botezat de episcopul Acholius, încît acesta poate fi socotit unul dintre intimii împăratului. Numele lui Acholius nu apare pe lista sinodală, însă el este menționat de istoricii Socrate [115] și Sozomen [116].

108. *Index geographicus Conciliorum et Episcopatuum orbis christiani*, la J. — A. Fabricius, *Bibliotheca graeca*, t. XII, Hamburgi, 1740, p. 118.

109. Localitatea Σκαρία se află menționată în *Notitiae graecae Episcopatuum*, atribuită *Sfîntului Epifaniu*, dar existentă din secolul VII. Vezi Constantin Porphyrogenetus, *De Ceremoniis aulae Byzantinae*, t. I, cap. 54, ed. Immanuel Bekker, Bonnae, 1829, p. 797, rînd 22. Vezi notele lui J. J. Reiske la *Notitiae graecae Episcopatuum*, atribuite lui *Epifaniu*, în *Commentarius ad Constantinum Porphyrogenetum...*, t. II, cap. 54, Bonnae, 1830, p. 900.

Vezi și H. Gelzer, *Ungedruckte und ungenügend veröffentliche Texte der Notitiae Episcopatuum. (Abhandlungen der philos. — philol. Klasse der bayer. Akademie der Wissenschaften)*, I, Cl., XXI, Band, III, Abteilung, München, 1900, p. 542, nr. 456.

110. *Heroclis synecdemus et Notitiae Graece Episcopatuum*, ed. G. Parthey, Berolini, 1866, p. 73, ad. v. 498; p. 161 ad. v. 269.

111. E. Gerland, *Die Genesis der Notitiae Episcopatuum*, t. I, din «Corpus Notitiarum Episcopatuum», Heft 1, Chalcedon, 1931, p. 17, nr. 12.

112. E. Honigmann, *Recherches sur les listes des Pères de Nicée et de Constantinople*, în «Byzantion», t. XI (1936), 2, p. 440—449: Agrios, évêque d'Appiaria en 381.

113. N. Q. King, *art. cit.*, p. 640.

114. L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise...*, p. 474, nota 1.

115. Socrate, *Ist. Bis.*, V, 7..., col. 575 C.

116. Sozomen, *Ist. Bis.*, VII, 7..., col. 1429 C și ed. J. Bidez, p. 309, 1; S. Grigorie de Nazianz, *Despre viața sa*, vers. 1802..., col. 1158 A, vorbește despre episcopii macedonieni ca trăind în «părțile Occidentului». La fel îi socotește Sf. Ambrozie, Epistola XIII, 7..., col. 993 B: «qui unius Acholii episcopi ita expectandum esse putaverunt judicium, ut de Occidentalibus partibus...». Vezi și Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 631—632.

În afară de episcopul Acholius al Tesalonicului, care putea reprezenta la Sinod pe papa Damasus al Romei, și cei cîțiva episcopi macedoneni, *Biserica de Apus* n-a trimis nici un alt reprezentant, întrucît episcopii din provinciile Iliricului occidental și provinciile Apusului pregăteau Sinodul lor, care avea să se deschidă, cu aprobarea împăratului Grațian, în 3 septembrie 381 la Acvileea, la frontiera Italiei cu Iliricul.

La Sinodul din 381 de la Constantinopol, s-au prezentat și *treizeci și șase de episcopi pnevmatomahi*, în frunte cu Eleusius de Cizic și Marcian de Lampsac [117]. S-a sperat în timpul dezbaterilor că ei vor reveni la credința cea adevărată. Sfîntul Grigorie de Nazianz, în predica pe care

117. Socrate, *Ist. Bis.*, V, 8..., col. 577; Sozomen, *Ist. Bis.*, VII, 7..., col. 1429—1432 și ed. J. Bidez, p. 308—309.

Lista episcopilor participanți la Sinodul al II-lea Ecumenic ținut la Constaninopol în 381, ni s-a păstrat în limbile greacă, latină și siriacă, însoțind canoanele sinodului.

Mult timp, două versiuni latine, *Prisca canonum editio latina*, în *Appendix ad operam S. Leonis Magni*, P.L., LVI, 810—815 și în Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 1176—1181, și versiunea *Dionysiana* a lui Dionisie Exiguus, în Mansi *op. cit.*, t. III, col. 568—572 și P.L., LXVII, 169—172, au fost singurele cunoscute. Vezi și colecția lui Isidor Mercator, în Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 571—574; P.L., CXXX, 291—294.

Cea mai veche traducere a canoanelor Sinodului al II-lea Ecumenic cuprinde semnăturile a trei delegați din partea Bisericii Romei și anume, *Paschasinus, Lucentius* și *Bonifacius*, dar aceștia sînt trecuți aci din eroare, deoarece ei au participat ca delegați ai Bisericii Romei la Sinodul al IV-lea Ecumenic de la Calcedon, în 451. (Vezi Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 1176; Ch. — J. Hefele — H. Leclercq, *op. cit.*, II, 1, p. 4, nota 3, J. Bois, *Constantinople (I-ér Concile de), II-e oecumènique, 381*, în «Dictionaire de Théologie Catholique», t. III, 1, Paris, 1923, col. 1228.

Pentru prima dată, J.—B. Chabot publică o *traducere siriacă* a canoanelor Sinodului al II-lea Ecumenic în ediția făcută lucrării: *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche jacobite d'Antioche*, t. I, Paris, 1899, p. 313—320, IV, p. 158—161.

În 1906, Oskar Braun publică un text siriac al celor două versiuni latine amintite, în lucrarea: *Syrische Texte über die erste allgemeine Synode von Konstantinopel*, în «*Orientalische Studien*». (Th. Nöldeke zum 70. Geburtstag gewidmet, Band I, Leipzig, 1906, p. 463—478. În 1908, Fried. Schultess editâ în lucrarea: *Die syrischen Kanones der Synoden von Nicaea bis Chalcedon*, în «Abhandlungen der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philol.-hist. Klasse», Band X, nr. 2, Berlin 1908, canoanele de la Niceea pînă la Calcedon în limba siriacă, după mai multe manuscrise. Vezi la p. 113—120, semnăturile episcopilor din 381.

Textul grec al semnăturilor episcopilor din 381 a fost publicat de V. N. Beneșevici, ca a patra anexă a lucrării sale: *Kanoniceskij Sbornik 14 titlov so vtoroi cetverii VII-go veka do 883-go goda*, St. Petersburg, 1905, p. 87—89.

Versiunea textului grecesc a fost reeditată, fără să cunoască ediția rusă, de C. H. Turner, în *Canons attributed to the Council of Constantinople, A. D. 381, together with the names of the bishops from two Patmos MSS* ΠΟΒ' *(172),* ΡΟΓ' (173), în «The Journal of Theological Studies», t. XV (1914), p. 161—178).

Vezi numele unora dintre episcopii mai însemnați participanți la Sinodul al II-lea Ecumenic la istoricii: Socrate, *Ist. Bis.*, V., 7, 8, 9..., col. 573—584; Sozomen, *Ist. Bis.*, VII, 7, 8..., col. 1429—1436 și ed. J. Bidez, p. 308—311; Teodoret, *Ist. Bis.*, V, 8, ed. L. Parmentier — F. Scheidweiler, p. 287—288.

Studii: N. Q. King, *art. cit.*, p. 631—641; E. Schwartz, *Über die Bischofslisten der Synoden von Chalcedon, Nicaea und Konstantinopel*, în «Abdhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften». Philos.-his. Abteilung, Heft 13, München, 1937, p. 1—90, îndeosebi p. 83—90; Ernst Honigmann, *art. cit.*, p 440—449; H. Gelzer, *Geographische und onomatologische Bemerkungen zu der Liste der Väter des Konzils von 381*, în «Byzantinische Zeitschrift», B, XII, Leipzig, 1903, p. 126—130; B. Batiffol, *Le siège apostolique* (359—451), 3-e éd. Paris, 1924, p. 116—118. Ch. — J. Hefele — H. Leclercq, *op. cit.*, t. II, 1, p. 5—7.

a rostit-o la sărbătoarea Pogorîrii Duhului Sfînt (16 mai 381), a căutat să menajeze cît mai mult pe episcopii pnevmatomahi, îndemnîndu-i să se întoarcă în sînul adevăratei Biserici [118]. Dar, după moartea episcopului Meletie al Antiohiei şi alegerea lui Nectarie ca Episcop al Bisericii de Constantinopol, ei au părăsit şedinţele sinodului.

IV. — DEZBATERILE SINODULUI AL II-LEA ECUMENIC

1. *Alegerea unui episcop pe scaunul Bisericii din Constantinopol.* — Sinodul al II-lea Ecumenic, convocat de împăratul Teodosie cel Mare, s-a deschis la începutul lunii mai 381 la Constantinopol, fiind consuli Eucharius şi Evagrius. Vorbind despre motivele întrunirii acestui Sinod, istoricii Socrate [119] şi Sozomen [120] ne relatează că împăratul Teodosie l-a convocat, *atît spre a confirma doctrina Părinţilor de la Niceea din 325, cît şi pentru a alege un episcop pentru Biserica de Constantinopol.* În absenţa episcopului Petru al Alexandriei, care deţinea pînă atunci primul rang în ierarhia scaunelor vechii Biserici, preşedinţia Sinodului reveni bătrînului episcop Meletie al Antiohiei.

Dacă se dă crezare celor ce ne relatează istoricul Teodoret, împăratul Teodosie a primit pe episcopi într-o audienţă specială la palatul imperial, mai înainte de începerea dezbaterilor. Cu prilejul acestei recepţii, el arătă în faţa tuturor episcopilor prezenţi multă cinstire şi preţuire bătrînului episcop Meletie al Antiohiei şi-l recomandă acestora ca pe omul său de încredere [121].

Istoricul Sozomen afirmă, fără ca opinia sa să pară verosimilă, că funcţia de preşedinte al Sinodului a exercitat-o episcopul Timotei al Alexandriei, împreună cu episcopii Meletie al Antiohiei şi Chiril al Ierusalimului [122]. E adevărat că Bserica Alexandriei avea întîietate în ierarhia scaunelor bisericeşti, faţă de Antiohia, dar, cum se va vedea mai în urmă, Timotei al Alexandriei a sosit la Sinod după moartea lui Meletie al Antiohiei, care a fost primul preşedinte al Sinodului al II-lea Ecumenic.

Înainte de începerea dezbaterilor teologice, s-a pus în sinod problema persoanelor, care a dat naştere la discuţii aprinse, chiar la certuri. Trebuia lămurită mai întîi chestiunea numirii unui episcop pentru Biserica de Constantinopol. Împăratul Teodosie, chiar de la instalarea sa în palatul din Constantinopol, şi-a manifestat dorinţa ca în locul episcopului arian Demofil să fie recunoscut pe Scaunul de Constantinopol Sfîntul Grigorie de Nazianz, care păstorea de la 26 noiembrie 380, cu aprobarea sa. Nimic nu se opunea la această recunoaştere. Deşi fusese hirotonit episcop de Sasima, Sfîntul Grigorie n-a ocupat niciodată acest scaun, iar la Nazianz

118. Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvîntarea XLI,* P.G., t. XXXVI, col. 428—452. Vezi şi traducerea: Sfîntul Grigorie Teologul, *Cuvîntare la Cincizecime* (Rusalii), I (XLI), de Pr. Gh. Tilea, în «Glasul Bisericii», XXI, (1962), nr. 5—6, p. 441—447; Saint Grégoire de Nazianze, *Homélies* XXXVIII, XXXIX, XL, XLI. Textes introduits par Dom Thomas Becquet; Choisies, prèsentés et traduits par Edmond Devolder, Paris-Namur, 1962. 119. Socrate, *Is. Bis.,* V, 8..., col. 576 A.

120. Sozomen, *Ist. Bis.,* VII, 7..., col. 1430 B şi ed. J. Bidez, p. 308.

121. Teodoret, *Ist. Bis.,* V, 7, 3..., ed. L. Parmentier — F. Scheidweiler, p. 280—287.

122. Sozomen, *Ist. Bis.,* VII, 7..., col. 1429 C şi ed. J. Bidez, p. 307; Acelaşi lucru îl afirmă şi *Canonum Constantinopolitanorum paraphrasis arabica,* în Mansi, *op. cit.,* III, col. 375.

n-a fost decît ajutătorul tatălui său, bătrînul Grigorie. Hirotonisirea filozofului aventurier Maxim Cinicul ca episcop de Constantinopol, făcută prin fraudă şi abuz de încredere de episcopii egipteni trimişi la Constantinopol de episcopul Petru al Alexandriei, a fost declarată nulă, iar hirotoniile săvîrşite de acest intrus linguşitor şi pervers, pentru cele trei trepte clericale, au fost socotite fără valoare, cum ne confirmă canonul 4 al acestui Sinod [123].

Fără îndoială, canonul 15 al Sinodului I Ecumenic de la Niceea din 325 şi canoanele 1, 2, 11 şi 12 ale Sinodului din Sardica din 343—344 opreau cu severitate mutările de episcopi care n-aveau alt motiv decît interesul, ambiţia, lăcomia după averi, trufia şi pofta de stăpînire [124]. Aceste fapte însă nu se puteau imputa Sfîntului Grigorie de Nazianz, care venise la Constantinopol fiind chemat de clericii şi credincioşii de aci pentru apărarea şi întărirea Ortodoxiei. Apoi interzicerea transferării episcopilor de la o episcopie mai mică la una mai mare căzuse cu timpul în desuetudine în Orient. Recunoscînd pe Sfîntul Grigorie de Nazianz ca episcop al Bisericii de Constantinopol, Părinţii Sinodului erau convinşi că nu se violează canoanele. Afară de aceasta, ei erau siguri că îndeplinesc un act agreabil împăratului Teodosie. Într-o atmosferă de entuziasm şi caldă bucurie, Sfîntul Grigorie de Nazianz a fost recunoscut în unanimitate episcop al Bisericii de Constantinopol.

Scurt timp după aceasta, la sfîrşitul lunii mai, a murit bătrînul episcop Meletie al Antiohiei, preşedintele Sinodului, care, prin tactul, moderaţia şi autoritatea sa, ar fi putut aduce încă multe servicii desfăşurării normale a Sinodului. I s-au făcut funeralii solemne. Împăratul Teodosie în persoană voi să asiste, iar cei mai buni cuvîntători ai Sinodului, în frunte cu Sfîntul Grigorie de Nazianz şi Sfîntul Grigorie de Nisa, cu elocvenţa lor neîntrecută, scoaseră în evidenţă, în cuvîntările lor, meritele dispărutului [125].

După moartea lui Meletie al Antiohiei, preşedinţia Sinodului reveni Sfîntului Grigorie de Nazianz, în calitate de episcop al capitalei imperiului de Răsărit, Roma cea nouă.

Prima lui grijă a fost să pună capăt *Schismei antiohiene*. Moartea lui Meletie deschidea, în împrejurările în care se produsese, problema succesiunii episcopale la Antiohia. Pentru a face să înceteze schisma antiohiană, el a propus Părinţilor sinodali ca Paulin, conducătorul eustaţieni-

123. Vezi textul grec al canonului al 4-lea la Ch. — J. Hefele — H. Leclercq, *op. cit.*, t. II, 1, p. 27—28; Sozomen, *Ist. Bis.*, VII, 9, 4, ed. J. Bidez, p. 312; Teodoret, *Ist. Bis.*, V, 8, 8—9 ed. L. Parmentier — F. Scheidweiler, p. 288.

124. Ch.—J. Hefele — H. Leclerq, *op. cit.*, t. I, Paris, 1907, p. 597—601; t. I, 2,p. 760—762; 792—794. Vezi bibliografia canoanelor sinodului din Sardica din 343—344 la Pr. Prof. Ioan I. Rămureanu, *Sinodul de la Sardica din anul 343. Importanţa lui pentru istoria pătrunderii creştinismului la geto-daco-romani*, în «Studii Teologice», XIV (1962), nr. 3—4, p. 170—172, notele 72 şi 73.

125. Sf. Grigorie de Nazianz, *Despre viaţa sa*, vers. 1573—1579..., col. 1138—1139. Ni s-a păstrat numai Cuvîntarea funebră a Sfîntului Grigorie de Nisa, *Cuvînt funebru la marele Meletie, episcopul Antiohiei*, P.G., XLVI, 852—864; Socrate, *Ist. Bis.*, V, 9..., col. 581 C; Teodoret, *Ist. Bis.*, V, 8, ed. L. Parmentier — F. Scheidweiler, p. 287; F. Cavallera, *Le schisme d'Antioche*, Paris, 1905, p. 223—225.

lor, partidă ortodoxă rigoristă, să fie recunoscut episcop în locul răposatului Meletie, episcop semiarian care trecuse la Ortodoxie. Din 378, Meletie a venit la Antiohia şi, după toată probabilitatea, se înţelese cu rivalul său Paulin, ca acela care va deceda mai întîi să nu mai primească un succesor, iar cel ce va supravieţui să fie recunoscut ca singurul episcop legitim. Cu toate că Paulin fusese hirotonit în 362 de Lucifer de Cagliari, episcop ortodox rigorist din Biserica de Apus, în trecere prin Antiohia, în condiţii necanonice, cu toate că acesta era urmat de un număr mic de credincioşi la Antiohia, Sfîntul Grigorie de Nazianz, în interesul păcii şi al încetării schismei antiohiene, a susţinut recunoaşterea lui Paulin ca episcop al Bisericii Antiohiei. Acesta era puternic sprijinit de Biserica Alexandriei, de Biserica Romei şi de Sfîntul Ambrozie al Mediolanului, spre a fi confirmat episcop al Antiohiei în locul lui Meletie [126].

Majoritatea episcopilor însă considerau pe Paulin un intrus, hirotonit necanonic, încît nu voiră să ţină seama de propunerea Sfîntului Grigorie. Cît priveşte pe occidentali, interesul lor pentru cauza lui Paulin a fost socotită o imixtiune nedorită în treburile Bisericii Orientului. Discuţiile s-au desfăşurat acum într-o atmosferă foarte agitată. «Episcopii, se exprimă Sfîntul Grigorie de Nazianz într-un stil colorat, ironic şi plin de amărăciune, strigau din toate părţile, popor de gaiţe strînse la un loc, se auzeau vociferările celor tineri, era o nouă tribună, uragan care suflă pulberea, aprinderea spiritelor, cărora nimeni dintre cei desăvîrşiţi în respectul faţă de Dumnezeu şi de vrednicia episcopală, n-ar fi consimţit să le răspundă. Fierbeau în dezordine sau săreau deodată cu toţii ca viespile drept în faţă. Bătrînii venerabili îi urmau, în loc ca ei să mustre pe cei tineri» [127]). În focul discuţiilor, spiritele s-au înăsprit. Rezolvarea problemelor Bisericii, ziceau Părinţii Sinodului să se facă acolo unde Hristos a strălucit în haina Sa trupească, în Răsărit. Dar tot în Răsărit, le-a răspuns Sfîntul Grigorie, a fost răstignit Hristos [128].

Episcopii orientali erau puţin dispuşi să acţioneze în favoarea lui Paulin, spre a face pe placul occidentalilor, cum ar fi dorit Sfîntul Grigorie, pentru a cîştiga, după cum se exprimă el, «Occidentul, căci acesta, după cîte văd eu, este acum un străin» [129]. Evident, episcopii occidentali nu erau străini faţă de credinţă, care era comună, ci faţă de problemele bisericeşti ale Orientului, pe care le apreciau şi le tratau din punctul lor de vedere. Părinţii sinodali au ales pe preotul Flavian, prietenul şi ajutătorul răposatului Meletie, care a fost hirotonit după închiderea Sinodului,

126. Sf. Ambrozie, *Epistola XII. Quamlibet,* trimisă împăraţilor Graţian, Valentinian II şi Teodosie cel Mare, P.L., XVI, 987—990; Mansi, *op. cit.,* III, col. 623—624; *Epistola XIII. Sanctum animum tuum,* 7..., 990—993; Mansi, *op. cit.,* t. III, col. 631—632; Ch. — J. Hefele — H. Leclercq, *op. cit.,* t. II, 1, p. 49—53; Pr. Prof. Ioan I. Rămureanu, *Creştinismul în provinciile romane dunărene ale Iliricului...,* p. 449—450; J. — R. Palanque, *Saint Ambroise et l'empire romain...,* p. 94—95; F. Cavallera, *Le schisme d'Antioche...* p. 234—237.

127. Sf. Grigorie de Nazianz, *Despre viaţa sa,* vers. 1680—1688..., col. 1146—1147. Traducerea textului grec ne aparţine. Studii: B. Wyss, Gregor von Nazianz. *Ein griechisch-christlicher Dichter des vierten Jahrhunderts,* Darmstadt, 1962, St. Plagnieux. *St. Grégoire de Nazianz théologien,* Paris, 1952; St. Giet, *Sasimes. Une méprise de saint Basil,* Paris, 1941. I. Coman, *Geniul Sfîntului Grigorie de Nazianz,* Bucureşti, 1937 şi *Tristeţea poeziei lirice a Sfîntului Grigorie de Nazianz,* Bucureşti, 1938, traduce numeroase texte din opera poetică a Sfîntului Grigorie de Nazianz.

128. *Ibidem,* vers. 1690—1699..., col. 1147—1148. 129. *Ibidem,* vers. 1636—1637..., col. 1143.

ca episcop al Antiohiei [130]. Datorită alegerii lui Flavian, schisma antiohiană a continuat încă mulți ani.

Sfîntul Grigorie de Nazianz nu era un temperament de luptător. Rezistența și opoziția unor episcopi, răceala, bănuiala și invidia lor, îl răniseră sufletește și-i sugerară ideea retragerii. Rugămințile clericilor și credincioșilor din Constantinopol au putut să-l rețină un timp, dar, după alegerea preotului Flavian ca episcop al Antiohiei, el s-a dezinteresat de Sinod și nu a mai participat la ședințe.

În aceste momente de frămîntare și șovăire, au sosit la Sinodul al II-lea Ecumenic episcopul Timotei al Alexandriei, fratele lui Petru, care murise la 14 februarie 380, cu cîțiva episcopi egipteni, și episcopul Acholius al Tesalonicului, împreună cu episcopii diocezei Macedonia, care aparținea atunci Iliricului oriental și se găsea în sfera de administrație a împăratului minor Valentinian al II-lea și a lui Grațian, fratele său vitreg mai mare, care guvernau Iliricul și Occidentul.

Sosirea tîrzie la Sinodul al II-lea Ecumenic a episcopilor egipteni și macedoneni rămîne oarecum inexplicabilă. Se pare că ei au fost invitați de împăratul Teodosie, cum se exprimă cunoscutul istoric francez L. Duchesne, «printr-o convocare specială și, într-un fel, extraordinară» [131]. Faptul rămîne sigur în ceea ce privește episcopii macedoneni și îndeosebi episcopul Acholius al Tesalonicului, după cum ne lasă să înțelegem Sfîntul Ambrozie al Mediolanului într-o scrisoare adresată împăratului Teodosie [132]. Acholius botezase pe împăratul Teodosie în ianuarie 380, în timpul șederii acestuia la Tesalonic. E sigur că Acholius făcea parte dintre intimii și sfătuitorii împăratului, iar invitarea sa la Constantinopol era un semn de atenție și prețuire din partea lui Teodosie. În ceea ce privește episcopii egipteni, P. Batiffol presupune că împăratul Teodosie «ar fi voit ca episcopatul din statele sale să fie reprezentat complet la Sinod» [133]. Se presupune de asemenea că împăratul Teodosie a invitat pe episcopii din Egipt și Macedonia pentru a întări în Sinod poziția lui Paulin al Antiohiei.

Cea dintîi acțiune a episcopilor Timotei al Alexandriei și Acholius al Tesalonicului a fost să atace recunoașterea de către Sinod a Sfîntului Grigorie de Nazianz ca episcop al Bisericii de Constantinopol, socotind-o necanonică, deoarece și-a părăsit mica lui episcopie de la Sasima. Acuzația era întemeiată, căci la Sasima Sfîntul Grigorie nu s-a dus probabil niciodată, ci a rămas episcop ajutător pe lîngă tatăl său Grigorie la Nazianz.

De-abia sosiți la Sinod, episcopii egipteni, invidioși pe prestigiul Scaunului capitalei și pe Sfîntul Grigorie însuși, supărați mai ales că trimisul lor Maxim Cinicul fusese depus din treapta arhieriei și alungat în chip rușinos din Constantinopol, au refuzat să ia parte la sfînta Liturghie, oficiată de Sfîntul Grigorie de Nazianz în fața Părinților Sinodului, sub pretext că alegerea sa pe scaunul din Constantinopol este nulă [134].

130. Socrate. *Ist. Bis.*, V, 9..., col. 582 C—583 A ; Sozomen, *Ist. Bis.*, VII, 11, ed. J. Bidez, p. 314; Teodoret, *Ist. Bis.*, V, 9, 16, ed. L. Parmentier — F. Scheidweiler, p. 293—294.

131. L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, p. 474, n. 1.

132. Sf. Ambrozie, *Epistola XIII, Sanctum animum*, 7.... col. 993 B.

133. P. Batiffol, *Le siège apostolique* (359—451), 3-e éd., Paris, 1924, p. 121.

134. Teodoret, *Ist. Bis.*, V, 8, 6, ed. L. Parmentier — L. Scheidweiler, p. 288.

În ceea ce privește Biserica de Apus, ea se putea crede reprezentată la Sinodul din Constantinopol de episcopul Acholius al Tesalonicului. Aflînd că împăratul Teodosie pregătește întrunirea unui Sinod general la Constantinopol, papa Damasus al Romei a trimis în 380 episcopului Acholius al Tesalonicului o scrisoare, prin care-i da instrucțiuni contra alegerii Sfîntului Grigorie de Nazianz pe Scaunul din Constantinopol, fără să numească persoana acestuia. Papa Damasus scria lui Acholius că e mulțumit de îndepărtarea acelui aventurier din Constantinopol, — aluzie evidentă la Maxim Cinicul —, dar adăuga că episcopii trebuie să se păzească de a alege la Constantinopol pe episcopul altui oraș, pentru ca nu cumva un astfel de episcop să-și părăsească poporul care i s-a încredințat, spre a merge la alt popor, ceea ce nu se face niciodată fără ambiție și dă naștere la certuri și schisme. Asemenea mutări de la un scaun la altul sînt contrare rînduielilor Părinților noștri — contra statuta majorum [135].

«Sufla vîntul aspru al Occidentului», se exprimă cu indignare Sfîntul Grigorie de Nazianz în lucrarea *Despre viața sa* [136]. «O iarnă grea a pus stăpînire pe Biserică și au năvălit fiare îngrozitoare, care nu ne cruță nici după ce a sosit vremea senină», va spune el în cuvîntarea de despărțire de clericii și credincioșii săi din Constantinopol [137].

În atmosfera creată de invidia multora, de intrigi, interese și conflicte, Sfîntul Grigorie s-a hotărît definitiv să demisioneze, atît de la președinția Sinodului, cît și din scaunul de episcop al Bisericii de Constantinopol, pe care nu-l dorise. În mediul turbulent de la Constantinopol, Sfîntului Grigorie i-a revenit în minte calmul, singurătatea și viața tihnită de la țară, cu farmecul ei irezistibil; în mijlocul frămîntărilor și grijilor de tot felul, l-au năpădit amintirile plăcute din trecut, cînd el se deda în liniște meditațiilor religioase și frumuseților poeziei. Fără a mai aștepta să i se spună în față, ceea ce șoptea toată lumea, zice Rufin [138], el a demisionat, după toată probabilitatea, la 31 mai 381, din demnitatea de episcop al Constantinopolului. Nimeni nu l-a mai reținut, nici împăratul, nici Sinodul [139]. «Eu, s-a adresat el Părinților sinodali, după relatarea istoricului Teodoret, fiind eliberat de mulțimea grijilor, voi dobîndi liniștea ce-mi este prietenă, iar voi veți primi de trei ori dorita pace, după o atît de lungă și aprigă luptă. Ne eliberăm astfel de loviturile cele mai absurde, chiar războinice, prin care ne-am combătut unii pe alții și ne-am nimicit propria noastră forță. În felul acesta, ne vom bucura în necazuri. Căutați deci un bărbat demn de laudă și înțelept, care să suporte mulțimea grijilor și să se poarte bine, spre a-l propune arhiereu» [140].

135. *Epistola Damasi papae ad Acholium et alios Macedoniae episcopos*, P.L., XIII, 365 A 369; Mansi, *op. cit.*, t. VIII, col. 749—750; Ph. Jaffé — G. Wattenbach, *Regesta Pontificum Romanorum*, t. I, ed. II-a, Lipsiae, 1885, nr. 237 (60), p. 30.

136. Sf. Grigorie de Nazianz, *Despre viața sa*, vers. 1902..., col. 1155.

137. Idem, *Cuvintarea* XLII, 2, P.G., XXXVI, 460 B.

138. Rufin, *Historia Ecclesiastica*, Liber II, 9, P.L., XXI, 520 B. Compară Sozomen, *Ist. Bis.*, VII, 7, 6—7, ed. L. Parmentier — F. Scheidweiler, p. 309.

139. Sf. Grigorie de Nazianz, *Despre viața sa*, vers. 1902—1904..., col. 1162.

140. Teodoret, *Ist. Bis.*, V, 8, ed. L. Parmentier — F. Scheidweiler, p. 288. Traducerea ne aparține.

Împăratul Teodosie, care prețuia pe Sfîntul Grigorie de Nazianz, a primit cu regret demisia sa. Sfîntul Grigorie se sacrifica pentru pacea și liniștea Bisericii, ca Iona profetul, cum se exprimă el, care se sacrificase pentru salvarea corabiei [141], și părăsi Constantinopolul cu sufletul plin de amărăciune și tristețe pentru cîte văzuse, cunoscuse și suferise, retrăgîndu-se în Capadocia.

În locul Sfîntului Grigorie de Nazianz, a fost ales episcop al Bisericii de Constantinopol un laic în vîrstă înaintată, Nectarie (381—397), catehumen încă, originar din Tarsul Ciliciei, care aparținea unei familii senatoriale și exercitase funcția de pretor la Constantinopol [142]. Alegerea lui Nectarie s-a făcut «de Sinodul Ecumenic în unanimitate, în prezența iubitorului de Dumnezeu împărat Teodosie, de întregul cler, și cu aprobarea întregului oraș», după cum afirmă epistola Sinodului din Constantinopol, din 382, trimisă papii Damasus al Romei și episcopilor occidentali [143]. Fiind nebotezat, alegerea sa prezenta greutăți. S-a invocat cazul Sfîntului Ambrozie care, din laic nebotezat, a ajuns episcop al Mediolanului, fiind hirotonit la 1 decembrie 373. Nimic nu-l indica pe Nectarie pentru episcopat, nici trecutul, nici cultura, nici talentul oratoric, dar episcopul Diodor de Tars, sprijinit de episcopiii niceeni, a susținut candidatura acestuia, iar Teodosie a aprobat alegerea. Se poate deduce din aceasta că el era candidatul prietenilor fostului episcop Meletie al Antiohiei. Împăratul credea poate că Nectarie va fi un nou Ambrozie, dar s-a înșelat. Acesta nu era un fin și profund cunoscător al chestiunilor teologice, nu se impresiona de nuanțele și subtilitățile teologiei, și poate tocmai pentru aceste lipsuri devenise omul situației. Lui Nectarie nu i se mai putea reproșa ca Sfîntului Grigorie de Nazianz că a funcționat undeva ca episcop, deoarece nu era nici măcar botezat. A trebuit să fie mai întîi botezat, apoi a primit pe rînd harul diaconiei, al preoției și în urmă a fost hirotonit arhiereu. Diodor de Tars rugă pe Chiriac, episcop de Adana, în Cilicia, să rămînă un timp pe lîngă Nectarie, spre a-l învăța principalele datorii de episcop și rînduiala slujbelor bisericești [144].

După alegerea lui Nectarie, care a devenit președintele necontestat al Sinodului, în calitatea lui de episcop al Bisericii din Constantinopol, Sinodul și-a reluat ședințele și s-a ocupat de *ereticii macedonieni*. Discuțiile cu aceștia începuseră înaintea alegerii lui Nectarie.

Împăratul Teodosie și episcopii ortodocși au stăruit ca ei să se întoarcă în sînul Bisericii Ortodoxe și să accepte credința niceeană. Li s-a amintit de solia alcătuită de episcopii omiusieni sau semiarieni și macedonieni, Eustațiu de Sevastia, Silvan de Tars, din Cilicia, și Teofil al castabalilor, din aceeași provincie, populație după toată probabilitatea, de origine tracofrigiană, solie care în 366 a mers, în numele Sinodului din Lampsac, la papa Liberiu al Romei (352—366), spre a-i prezenta o

141. Sf. Grigorie de Nazianz, *Despre viața sa*, vers. 1838—1840..., col. 1158 A.

142. Sozomen, *Ist. Bis.*, VII, 8, ed. L. Parmentier — F. Scheidweiler, p. 310.

143. Teodoret, *Ist. Bis.*, V, 9, 15 ed. L. Parmentier — F. Scheidweiler, p. 293; compară Sozomen, *Ist. Bis.*, VII, 8, ed. J. Bidez, p. 311.

144. Socrate, *Ist. Bis.*, V, 8..., col. 577; Sozomen, *Ist. Bis.*, VII, 8, 10, ed. J. Bidez, p. 310—311; 313.

mărturisire de credinţă, prin care-şi exprimau dorinţa de a intra în comuniune cu ortodocşii.

Toate menajamentele şi stăruinţele împăratului şi ale episcopilor ortodocşi nu au servit la nimic. Episcopii pnevmatomahi sau mecedonieni au respins doctrina de la Niceea care stabilise consubstanţialitatea Fiului cu Tatăl ὁμοούσιος τῷ Πατρί şi învăţătura ortodoxă despre Sfîntul Duh, apoi cu toţii au părăsit în acest moment Sinodul. La plecarea din Constantinopol, ei au adresat credincioşilor lor o scrisoare comună, prin care le recomandau să nu accepte niciodată Crezul niceean [145].

2. *Hotărîrile dogmatice ale Sinodului al II-lea Ecumenic.* — Prin alegerea bătrînului senator Nectarie, fusese rezolvată problema numirii unui episcop pentru Scaunul de Constantinopol, atît de aprig rîvnit şi disputat. Alegînd o persoană ştearsă, rivalitatea dintre episcopi şi dintre vechile Scaune Alexandria, Antiohia şi Constantinopol, dacă nu era potolită întru totul, era pentru un timp amînată. Dar, în ciuda bătrîneţii, Nectarie a mai trăit, după alegerea sa ca episcop, din 381 pînă în 397. E posibil ca lucrările, hotărîrile dogmatice şi alcătuirea Simbolului constantinopolitan, să se fi terminat de Părinţii sinodali înaintea alegerii lui Nectarie, sub preşedinţia Sfîntului Grigorie de Nazianz, adînc şi subtil cunoscător al problemelor teologice, iar sub Nectarie, episcopii să nu fi făcut altceva decît să le dea forma lor definitivă. Aşa se explică faptul că primele patru canoane care rezumă hotărîrile dogmatice şi disciplinare ale Sinodului nu se resimt de influenţa episcopilor alexandrini, ceea ce constituie un argument că ele au putut fi compuse înainte de sosirea lor la Sinod, cînd prezida Sfîntul Grigorie de Nazianz.

Sub preşedinţia lui Nectarie, episcopii prezenţi au rostit anatema, după cum ne confirmă primul canon al Sinodului, contra tuturor ereziilor, îndeosebi *contra diferitelor fracţiuni ariene, eunomienii sau anomienii, arienii sau eudoxienii, contra semiarienilor numiţi în text şi pnevmatomahi*, apoi contra *sabelienilor* — urmaşii antitrinitarului modalist Sabeliu († secolul al III-lea), a *marcelienilor* — aderenţii lui Marcel de Ancira († 374), a *fotinienilor* — adepţii lui Fotin de Sirmium († 376), şi *apolinariştilor* — susţinătorii ereziei lui Apolinarie de Laodiceea Siriei († 392) [146].

Părinţii Sinodului au redactat de asemenea *o definiţie sau expunere dogmatică (ἔκτεθέν), prin care mărturiseau consubstanţialitatea şi deosebirea celor trei persoane divine,* pentru a combate pe pnevmatomahi,

145. Socrate, *Ist. Bis.*, V, 8..., col. 577 B; Sozomen, *Ist. Bis.*, VII, 7..., col. 1429—1432 A şi ed. J. Bidez, p. 308—309. Pentru *Măturisirea delegaţiei episcopilor orientali* şi *Scrisoarea papei Liberiu către aceştia,* vezi Socrate, *Ist. Bis.*, IV, 12..., col. 485—493; Sozomen, *Ist. Bis.*, VI, 10, 11..., col. 1317—1321 şi ed. J. Bidez, p. 249—251.

Studii: J. — R. Palanque, — G. Bardy — P. de Labriolle, *op. cit.*, t. III, p. 249, nota 3 şi p. 287; Pr. Prof. Ioan I. Rămureanu, *Creştinismul în provinciile dunărene ale Iliricului...*, p. 421; L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise...*, t. II, p. 367, n. 2.

146. Vezi textul grec al canonului la Ch. — J. Hefele — H. Leclercq, *op. cit.*, t. II, p. 20; Teodoret, *Ist. Bis.*, V, 9, 19 ed. L. Parmentier — F. Scheidweiler, p. 294; P.G., LXXXII, 1217 D.

Pentru erezia lui Marcel al Ancirei şi Fotin de Sirmium, vezi studiul: Pr. Prof. Ioan I. Rămureanu, *Sinoadele de la Sirmium dintre anii 348 — şi 358. Condamnarea lui Fotin de Sirmium,* în «Studii Teologice», XV (1963), nr. 5—6, p. 266—316, îndeosebi p. 275—293, cu bibliografia respectivă.

precum și întruparea desăvîrșită a Cuvîntului, Fiului lui Dumnezeu, pentru a combate erezia lui Apolinarie.

Tomosul doctrinar al Sinodului al II-lea Ecumenic din 381, din nefericire s-a pierdut [147]. Hotărîrea lui dogmatică e menționată în rezumat în *Scrisoarea Sinodului întrunit la Constantinopol în 382,* trimisă papii Damasus al Romei și episcopilor occidentali, între care sînt amintiți, între alții, episcopii Acholius de Tesalonic, metropola Iliricului oriental, și Anemius de Sirmium (Mitrovița, în Serbia), metropola Iliricului occidental. Această scrisoare ni s-a păstrat în întregime în greceşte de istoricul Teodoret. Dăm în traducere românească hotărîrea dogmatică a Sinodului al II-lea Ecumenic, prezentată în rezumat în scrisoarea amintită. După o scurtă formulă de introducere, prin care episcopii arată stăruința lor în păstrarea adevăratei credințe în timpul împăratului Valens, favorabil arienilor, ei mărturisesc astfel :

«Noi am rămas la credința evanghelică hotărîtă de cei 318 Părinți la Niceea. Voi și noi, și toți cîți nu răstălmăcesc cuvîntul adevăratei credințe, trebuie s-o aprobăm ca pe cea mai veche credință în armonie cu Botezul, care ne învață să credem în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh, adică într-o singură Dumnezeire, putere și ființă a Tatălui și a Fiului și a Sfîntului Duh, de aceeași cinstire și demnitate, a cărei împărăție e veșnică, în trei ipostasuri, adică în trei persoane desăvîrșite.

«Noi nu primim nici erezia lui Sabelie, care amestecă ipostasurile sau le nimicește însușirile, nici blasfemia eunomienilor, arienilor și pnevmatomahilor, care desparte ființa, natura sau Dumnezeirea, și introduc în Treimea cea necreată, de o ființă și veșnică, ceva posterior, fie creat, fie de altă natură.

«Iar învățătura despre întruparea Domnului o păstrăm nestrămutată, deoarece nu primim că alcătuirea trupului Cuvîntului n-a avut nici suflet, nici rațiune, sau n-a fost desăvîrșită (...οὔτε ἄψυχον οὔτε ἄνουν ἢ ἀτελῆ τῆς σαρκὸς οἰκονομίαν παραδεχόμενοι), *cunoscînd că El a fost mai înainte de toți vecii Dumnezeu-Cuvîntul desăvîrșit, Care în zilele cele de pe urmă s-a făcut om, pentru mîntuirea noastră.*

«Acestea sînt deci pe scurt (ἐν κεφαλαίῳ) cele referitoare la credința pe care o predicăm noi, după rînduiala Apostolilor. Despre acestea veți putea să vă lămuriți mai pe larg, binevoind a căuta în tomosul întocmit de Sinodul întrunit la Antiohia (379) [148] și în *expunerea* (ἐκτεθέντι)

147. Canoanele arabe păstrate în colecția lui Mihail de Damietta, care prezintă doctrina trinitară și cristologică în 23 de anatematisme, ar putea fi, după părerea istoricilor J. — R. Palanque — G. Bardy — P. de Labriolle, *op. cit.*, t. III, p. 287, n. 5, traducerea acestui tom. Vezi traducerea germană a acestor canoane la W. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien,* Leipzig, 1900, p. 94—97 ; p. 180—185, considerații istorice. Aceste canoane se găsesc identic într-o *Scrisoare a papii Damasus către Paulin al Antiohiei,* în care sînt condamnați macedonienii, apolinariștii și alți eretici. Vezi P.L., XIII, 358—361; LXVI, 686—691; Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 481—484 și 486—488. Scrisoarea a fost tradusă în greceşte de Teodoret, *Ist. Bis.*, V, 11, ed. L. Parmentier, — F. Scheidweiler, p. 297—302; P.G., LXXXI, 1221—1225.

Vezi și V. Grumel, *Les Regestes des actes du patriarcat de Constantinople,* t. I, fasc. 1, Kadi-Koey, (Chalcedon), p. 2—3. Nu s-a elucidat încă ce relație poate fi între *Canoanele arabe* și *Scrisoarea papei Damsus către Paulin al Antiohiei.* Vezi și nota 54, p. 338—339 din acest studiu.

148. Pentru Sinodul de la Antiohia din 379 și discuțiile referitoare la el, vezi la J. — D. Palanque — G. Bardy — P. de Labriolle, *op. cit.*, p. 283, n. 1—5, cu bibliografia respectivă.

alcătuită anul trecut în Sinodul Ecumenic de la Constantinopol (381), în care am mărturisit mai pe larg credința și am întocmit atunci actul de anatematizare contra inovațiilor eretice» (...κα τῷ πέρυσιν Κωνσταντινουπόλει παρὰ τῆς οἰκουμενικῆς ἐκτεθέντι συνόδου, ἐν οἷς πλατύτερον τὴν πιστιν ὁμολογήσαμεν καὶ τῶν ἔναγχως καινοτομηθεισῶν αἱρέσεων ἀνατεματισμὸν ἔγγραφον πεποιήκαμεν»)[149].

Mărturisirea sau expunerea dogmatică a Sinodului al II-lea Ecumenic — τὸ ἐκτεθέν, care trebuie deosebită de *Simbolul Constantinopolitan,* condamna, după cum se vede, nu numai erezia arienilor, pnevmatomahilor și sabelienilor, ci și erezia apolinariștilor. Ea insista în chip deosebit asupra întrupării perfecte a Domnului Hristos, scoțînd în relief, pentru a combate pe apolinariști, că Domnul Hristos a primit în persoana Sa divino-umană firea omenească completă, deplină, trup și suflet perfect, înzestrat cu minte sau rațiune omenească.

Se știe că Apolinarie de Laodiceea, voind să explice modul unirii firii dumnezeiești cu firea omenească în persoana Mîntuitorului, pornea de la concepția trihotomică a lui Plato, după care omul e compus din trup material (σῶμα sau σὰρξ) suflet animal (ψυχὴ ἄλογος) și suflet rațional și nemuritor (ψυχὴ λογικὴ sau νοῦς)[150] susținînd că la întrupare, Domnul Hristos a primit un trup omenesc cu suflet animal, lipsit însă de sufletul rațional (ψυχὴ λογικὴ sau νοῦς), deoarece locul rațiunii sau minții l-a luat Logosul (Λόγος), Cuvîntul lui Dumnezeu.

«Logosul însuși s-a făcut trup, afirmă Apolinarie, dar n-a luat rațiunea omenească, rațiune schimbătoare și robită calculelor necinstite, iar Dumnezeirea este rațiune neschimbătoare, cerească» («ἀλλ' αὐτὸν τὸν Λόγον σάρκα γεγενῆσθαι μὴ ἀνειληφότα νοῦν ἀνθρώπινον, νοῦν τρεπόμενον καὶ αἰχμαλωτιζόμενον λογισμοῖς ρυπαροῖς, ἀλλὰ θεῖον ὄντα νοῦν ἄτρεπτον, οὐράνιον»)[151].

Prin această concepție eronată, Apolinarie distrugea integritatea sau deplinătatea firii umane a Mîntuitorului, primită la întrupare, și punea în primejdie întreaga Sa operă mîntuitoare.

Într-adevăr, Fiul lui Dumnezeu, Domnul Hristos, numai îmbrăcînd firea omenească deplină, avînd adică trup adevărat sau real și suflet înzestrat cu minte sau rațiune, care e partea conducătoare și cea mai nobilă a omului putea El să aducă la mîntuire, din iubire de oameni, întregul neam omenesc. Sufletul e principiul vital care generează viața în

149. Teodoret. *Ist. Bis.* V, 9, ed. L. Parmentier — F. Scheidweiler, p. 292—293; P.G., LXXXII, 1216—1217. Mansi, *op. cit.*, III, 584—585. Nichifor Callist, *Ist. Bis.*, XII, 16, P.G., CXLVI, 793—796. Text latin la Cassiodor, *Historia tripartita*, IX, 14, P.L., LXIX, 1131—1132 B; V. Grumel, *Les Regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, p. 4—5. Traducerea românească ne aparține.

Studii: J. — Ch. Hefele — H. Leclercq, *op. cit.*, t. II, 1, p. 53—60; L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise...*, t. II p. 439; 443—444.

150. Pentru concepția trihotomică despre suflet a lui Platon, vezi mai pe larg în studiul: Pr. Prof. I. Rămureanu, *Concepția Sfîntului Iustin Martirul și Filosoful despre suflet*, în «Studii Teologice», X (1958), nr. 7—8, p. 403—408; 422. Vezi și Studiul: Toțiu P. Koev, *Formulările dogmatice ale primelor patru Sinoade Ecumenice*, Sofia, 1968.

151. Apolinarie, *Fragmentul XVIII*, la J. Draeseke, *Apollinarios von Laodicea. Sein Leben und seine Schriften, Nebst einem Anhang: Apolinarii Laodiceae quae supersunt dogmatica* (Texte und Untersuchungen, Band VII), Leipzig, 1892, p. 393. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Sinoadele ecumenice și importanța lor pentru viața Bisericii*, în «Ortodoxia», XIV (1962), nr. 3, p. 304.

corp, căci fără suflet omul e mort. Sf. Epifaniu al Salaminei (Cipru), vizînd în 377 erezia apolinariștilor, în lucrarea sa *Panarion* sau *Contra tuturor ereziilor*, îndemna pe clericii și pe credincioșii Bisericii adevărate să păstreze cu fermitate doctrina ortodoxă, care învață lămurit că «*Logosul* sau *Cuvîntul s-a întrupat, adică s-a făcut om perfect, primind suflet, trup, rațiune și tot ceea ce constituie omul, afară de păcat*» (...λαβόντα ψυχὴν καὶ σῶμα καὶ νοῦν καὶ πάντα, ὅπερ τί ἐστιν ἄνθρωπος, χωρὶς ἁμαρτίας»)[152].

Expunerea dogmatică a Sinodului al II-lea Ecumenic arată că Părinții sinodali au respins și condamnat erezia lui Apolinarie, după care «*alcătuirea trupului Cuvîntului* — adică a Domnului Hristos, *n-a avut nici suflet, nici rațiune, sau n-a fost desăvîrșită*»[153].

Erezia apolinaristă a anticipat erezia monofizită, condamnată la Sinodul al IV-lea Ecumenic de la Calcedon, în 451.

V. — SIMBOLUL CONSTANTINOPOLITAN

Simbolul constantinopolitan, care s-a păstrat în limbile greacă și latină, nu era decît o parte a tomos-ului doctrinar, alcătuit de Părinții Sinodului al II-lea Ecumenic în iulie 381. În acte, el urmează imediat după canoanele sinodului[154].

152. Sf. Epifaniu, *Panarion sau Contra tuturor ereziilor*, 120..., P.G., XLIII, 233 C.

153. Vezi nota 149. Pentru erezia lui Apolinarie vezi următoarele: Sf. Grigorie de Nazianz, *Epistolele CI și CII: Către Cledoniu; Epistola CCII; Către Nectarie*, P.G., XXXVII, 176—202; 329—333; Sf. Grigorie de Nisa, *Antirrheticus adversus Apollinarem*, P.G., XIV, 1124—1269; Idem, *Contra lui Apolinarie, către Teofil episcopul Alexandriei*, ibidem, col. 1269—1277; Socrate, *Ist. bis.*, II, 46..., col. 361—364; Sozomen, *Ist. Bis.*, VI, 25..., col. 1357—1361 și ed. J. Bidez, p. 270—272; Sf. Epifaniu, *Panarion sau Contra tuturor ereziilor*, liber. III, tomus, II, erezia (LXXVII), P.G., XLII, col. 642—700; Teodoret, *Ist. Bis.*, V, 3, ed. L. Parmentier — F. Scheidweiler, p. 279—282.

J. Flemming — H. Lietzmann, *Apollinaristische Schriften, syrisch mit den griechischen Texten*, în «Abhandlungen der kgl. Gesellschaft der Wissenschaft zu Göttingen, Philot. — hist. Klasse, Berlin, 1904. Fragmentele exegetice promise de Lietzmann, încă nepublicate, se găsesc la A. Mai, *Nova Patrum Bibliotheca*, t. VII, Roma, 1854.

Studii: H. de Riedmatten, *La christologie d'Apollinaire de Laodicée*, în «Studia Patristica», vol. II, part. II, Berlin 1957, p. 208—234; Idem, *Some neglected aspects of apollinarist christology*, în «Dominican Studies», I (1948), p. 239—260; R. Weigenborg, *Apollinaristic interpolations in the Tomus ad Antiochenos of 362*, în «Studia Patristica», vol. III, part. I, Berlin, 1961, p. 324—330; G.L., Prestige, *St. Basil the Great and Apollinaris of Laodicea*, London, 1956; *R. Aigrin, art. Apollinaire de Laodicée*, în «Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique», t. III, Paris, 1924, p. 962—982; J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, t. II, Paris, 1924 p. 94—130; P. Godet *Apollinaire le Jeune et les Apollinaristes* în «Diction. de Théologie catholique», t. II, I, Paris, 1923, col. 1505—1507; Adolf von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, fünfte Aufl., B. II, Tübingen, 1931, p. 316—333. H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* (Texte und Untersuchungen, B. 1), Tübingen, 1901; G. Voisin, *L'Apollinarisme. Étude historique littéraire et dogmatique sur le début des controverses christologique au IV-e siècle*, Louvain, 1901; Idem, *La doctrine trinitaire d'Apollinaire de Laodicée*, în «Revue d'histoire ecclésiastique, t. II (1901), nr. 1, p. 33—55; J. Draeseke, *op. cit.*; A. Spasski, *Apolinarie de Laodicea*, rusește, 1895.

154. Vezi Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 565—566, text grec și latin; col. 567—568, versiunea latină a lui Dionisie Exiguus; t. III, col. 574 și P.L., CXXX, 292—293, versiunea latină a lui Isidor Mercator.

Simbolul constantinopolitan, a fost citat de două ori în ședințele Sinodului al IV-lea de la Calcedon, 451: Actio III, Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 957—958, text grec și latin; Actio V, Mansi, *op. cit.*, t. VII, col. 111—112, text grec și latin. El a fost citat de asemenea de Sinodul al VI-lea Ecumenic, 680—681: Actio XVIII, Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 633, text grec și latin. Ediții: H. Den-

În Biserica Veche, el se numea *«Simbolul celor o sută cincizeci de Părinți»*, sau *«Simbolul Constantinopolitan» (Symbolum Constantinopolitanum)*, sau și *«Simbolul Niceo-Constantinopolitan» (Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum)*, pentru că era același Simbol al Sinodului I Ecumenic, revizuit și completat cu articolele al VIII-lea—al XII-lea, referitoare la Sfîntul Duh și Sfînta Biserică.

În jurul originii, autenticității și paternității Simbolului constantinopolitan, s-au purtat discuții contradictorii ascuțite, unii teologi și istorici, în deosebi protestanți și romano-catolici, susținînd chiar că el n-a fost opera celor o sută cincizeci de Părinți, întruniți la Sinodul al II-lea Ecumenic de la Constantinopol în 381.

Iată cele mai interesante opinii exprimate cu privire la Simbolul constantinopolitan :

Istoricul bizantin Nichifor Callist (secolul XIV-lea) a atribuit compunerea Simbolului constantinopolitan Sfîntului Grigorie de Nisa, bărbat cu adînci cunoștințe teologice, care a participat la Sinodul al II-lea Ecumenic [155].

Mitropolitul Marcu Eugenicu al Efesului, marele apărător al Ortodoxiei în Sinodul unionist de la Ferrara-Florența (1438—1439), în importanta sa cuvîntare referitoare la purcederea Sfîntului Duh, ținută în a 23-a ședință din 17 martie 1439 la Florența, a atribuit alcătuirea Simbolului constantinopolitan Sfîntului Grigorie de Nazianz [156], care a prezidat Sinodul al II-lea Ecumenic, după episcopul Meletie al Antiohiei, în luna iunie 381. Desigur nimic nu se opune ca Sfinții Grigorie de Nazianz și Grigorie de Nisa, subtili și profunzi cunoscători ai chestiunilor teologice și în același timp ai filozofiei grecești, să aibă o contribuție importantă în revizuirea Simbolului de la Niceea și formularea noilor articole de credință despre Sfîntul Duh și despre Biserică din Simbolul constantinopolitan.

Istoricul romano-catolic francez Lenain de Tillemont, cel dintîi, a susținut că Simbolul constantinopolitan n-a fost compus de Părinții Sinodului al II-lea Ecumenic, ci a fost prezentat în Sinod de Sfîntul Epifaniu [157], părere nefondată, deoarece se știe sigur că Sfîntul Epifaniu n-a participat la Sinod.

Există într-adevăr în lucrarea Sfîntului Epifaniu, *Ancoratus*, scrisă în 374, un Simbol asemănător cu cel constantinopolitan, pe care el îl recomandă Bisericii din Syedra, în Pamfilia, ca mărturisire de credință

zinger — Clem. Banwart, *Enchiridion Symbolorum...*, p. 37—38, text grec și latin; E. Schwartz, *Das Nicaenum und das Constantinopolitanum auf die Synode von Chalcedon*, în «Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft», Band 25 (1926), p. 48—51, text grec și latin; H. Lietzmann, *Symbole der alten Kirche* (Kleine Texte für theologische und philologische Vorlesungen und Übungen», nr. 17 und 18), 2-e Auflage, Bonn, 1914, p. 36—27, text grec ; Ch. — J. Hefele — H. Leclerq, *op. cit.*, t. II, I, p. 13—14, text grec cu traducere franceză; Michalcescu, *Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch — orientalischen Kirche*, Leipzig, 1904, p. 2, text grec; A. Hahn, *Bibliothek der Symbole...* dritte Auflage, L. Hahn, p. 162—166, text grec și latin.

155. Nichifor Callist, *Ist. Bis.* XII, 13..., col. 784 **B. «τοῦ Νύσσης Γρηγορίου τὸ λεῖπον τῷ ἱερῷ Συμβόλῳ ἀναπληρώσαντος».**

156. Mansi, *op. cit.*, t. XXXI, Venetiis, 1798, reproduction, Berlin — Leipzig, 1906, col. 861 **„...τοῦ Συμβόλου τούτου Γρηγόριος ὁ μεγας** (Grigorie de Nazianz) **ἦν συγγραφεύς...".**

157. Lenain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire eccleésiastique...*, t. IX, 78. Saint Grégoire de Nazianz, p. 495.

la botez [158]. De fapt, Simbolul Sfîntului Epifaniu nu e decît Simbolul de la Niceea, completat cu expresii şi formule noi, fie dintr-un Simbol baptismal folosit în Biserica Ierusalimului, fie împrumutate ulterior de copişti din Simbolul constantinopolitan [159].

Cum Simbolul Sfîntului Epifaniu a fost considerat ca provenind din Biserica Ierusalimului, teologul englez John Hort († 1892) a formulat ipoteza că Simbolul constantinopolitan a fost compus de Sfîntul Chiril al Ierusalimului († 386) care într-adevăr a luat parte la Sinod. După părerea sa, acest simbol este în realitate o mărturisire de credinţă pe care Sfîntul Chiril al Ierusalimului, acuzat de semiarianism, a făcut-o în Sinodul al II-lea Ecumenic, pentru a dovedi episcopilor prezenţi Ortodoxia lui [160].

Este evident că Sfîntul Chiril al Ierusalimului citează dintr-un simbol de credinţă în *Cateheza a V-a,* rostită probabil pe la 384, adică la trei ani după închiderea Sinodului al II-lea Ecumenic, dar acesta nu e acelaşi cu Simbolul constantinopolitan [161].

Unii teologi şi istorici, pentru a elucida problema originii şi paternităţii Simbolului constantinopolitan au făcut o confruntare amănunţită a cuprinsului diferitelor Simboale folosite în Biserica primară.

În comparaţie cu Simbolul de la Niceea din 325, Simbolul constantinopolitan prezintă patru omisiuni, dintre care cea mai importantă este formula «τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός» *(adică din fiinţa Tatălui)* îndreptată direct contra ereziei lui Arie, care a putut fi interpretată după 325 în sens subordinaţian sau semiarian, apoi zece adaosuri şi cinci corectări dogmatice şi stilistice.

Dintre adaosuri, cele mai importante sînt desigur în primul rînd cele cinci articole de credinţă, al VIII-lea—al XII-lea, referitoare la Sfîntul Duh şi Biserică, care întregesc Simbolul niceean în spiritul Sfintei Scripturi şi al Tradiţiei ortodoxe. Astfel articolul al VIII-lea, prin care Pă-

158. Sf. Epifaniu, *Ancoratus,* cap. 119,. P.G., XLIII, 232—233.

159. Pentru Simbolul păstrat în Biserica Ierusalimului, vezi: A. A. Stephenson, *The text of the Ierusalem Creeds,* în «Studia Patristica», vol. III, part. I, Berlin, 1961, p. 303—313; J. N. D. Kelley, *Early Christian Creeds,* London, 1952, p. 183—184.

160. J. Hort, *Two dissertations. II. On the Constantinopolitan Creeds and other Creeds of the foirth Century,* Cambridge, 1876.

161. Hr. Papadopoulos, **Τὸ Σύμβολον τῆς Β' οἰκουμένης Συνόδου. Ἱστορικὴ καὶ κριτικὴ μελέτη,** Atena, 1924, Am folosit traducerea: *Simbolul al II-lea Ecumenic Studiu istoric şi critic,* făcută de Teodor M. Popescu, în «Biserica Ortodoxă Română», XLIII (1925), nr. 7, p. 387. Studiul a fost publicat în întregime în: nr. 5, p. 257—263; nr. 7, p. 385—395; nr. 8, p. 449—453; nr. 9, p. 513—520.

Comparaţia dintre Simbolul de la Niceea, Simbolul Sfîntului Epifaniu şi Simbolul Sfîntului Chiril al Ierusalimului, a făcut-o H. Lietzmann, *Symbolstudien,* în «Kleine Schriften», Berlin, 1962, p. 189—281, îndeosebi p. 255—256, şi în «Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft», Band 24 (1925), p. 193—202. Vezi şi studiile: H. Kraft, **Ὁμοούσιος** în «Zeitschrift für Kirchengeschrichte», 66 (1954—1955), p. 1—24; J. Lebon, *Le sort du «consubstantiel» nicéen,* în «Revue d'histoire ecclésiastique», XLVII (1952), p. 485 ş.u.; XLVIII (1953), p. 632 ş.u.; C. Maly, *De verbis Symboli Nicaeno Constantinopolitani, «Cujus regni non erit finis»,* în «Mnemosyne», Leyden-Leipzig, 1939.

rinții Sinodului al II-lea Ecumenic au stabilit învățătura Bisericii despre Sfîntul Duh, accentuează că El este *«Domnul* ὁ Κύριος — (II Cor. III, 17) *de viață făcătorul* τὸ ζωοποιοῦν — (Ioan VI, 63), *Care de la Tatăl purcede* τὸ ἐκ τοῦ Πατρός ἐκπορευόμενον — (Ioan XV, 26), *Cela ce împreună cu Tatăl și cu Fiul este închinat și mărit, Care a grăit prin prooroci».*

Din articolul referitor la Sfîntul Duh lipsește termenul nescripturistic ὁμοούσιος «de o ființă», pe care Părinții nu l-au aplicat și persoanei Sfîntului Duh, probabil pentru a nu da prilej de discuții pnevmatomahilor, așa cum s-a întîmplat după Sinodul I Ecumenic de la Niceea din 325, cînd arienii și semiarienii l-au combătut cu înverșunare. Egalitatea, de-o-ființimea și unitatea Sfîntului Duh cu Tatăl și cu Fiul sînt exprimate însă direct și clar prin cuvintele : *«Cela ce împreună cu Tatăl și cu Fiul este închinat și mărit»,* care redau exact teologia Părinților capadocieni, Sfinții Vasile, Grigorie de Nazianz și Grigorie de Nisa, despre Sfîntul Duh.

Despre Sfînta Biserică, articolul al IX-lea arată lămurit, potrivit Sfintei Scripturii și Sfintei Tradiții, că ea este *«una, sfîntă, sobornicească și apostolească»,* învățătură mărturisită dintru început în Simboalele locale, îndeosebi în Simbolul Bisericii Ierusalimului, care trecea acum într-un Simbol ecumenic. Se insistă în articolul al X-lea asupra Tainei Botezului, nu fiindcă celelalte Taine nu se praticau, ci spre a sublinia că aceasta este absolut necesară pentru intrarea creștinilor în Biserică.

Articolul al XI-lea afirmă credința în învierea morților, iar ultimul, articolul al XII-lea, credința în viața viitoare, cînd cei ce cred în Domnul Hristos vor trăi în veșnicie în Biserica triumfătoare, adică în împărăția cea veșnică a lui Dumnezeu.

Sînt importante de asemenea și cele cinci adaosuri, împliniri sau îndreptări mai mici introduse de Părinții Sinodului al II-lea Ecumenic în textul Simbolului constatinopolitan, pentru că ele lămuresc, lărgesc și întregesc sensul textului Simbolului niceean fără să modifice în genere conținutul lui. Acestea sînt următoarele :

1. *«Făcătorul cerului și al pămîntului»* (ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς) împotriva ereziei marcioniților și a maniheilor, care negau că Dumnezeu, spirit suprem, absolut perfect, poate fi creatorul lumii materiale, deoarece, în atingere cu materia, El s-ar întina, materia fiind rea în sine și sediul răului, după concepția lor ;

2. *«Mai înainte de toți vecii»* (πρὸ πάντων τῶν αἰώνων), contra ereziei lui Marcel de Ancira și Fotin de Sirmium, care afirma că Iisus Hristos există numai de la nașterea Sa din Fecioara Maria ;

3. *«A coborît din cer și de la Duhul Sfînt și din Maria Fecioara»* (κατελθόντα ἐξ οὐρανοῦ καὶ ἐξ Πνεύματου Ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς Παρθένου) contra ereziei lui Apolinarie, care învăța că trupul lui Hristos provine din cer ;

4. *«S-a răstignit pentru noi în timpul lui Ponțiu Pilat și a pătimit și s-a îngropat»* (σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ὑμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ παθόντα καὶ ταφέντα pentru a accentua împotriva ereziei lui Apolinarie natura omenească a lui Hristos ;

5. «*Şade de-a dreapta Tatălui, şi a cărui împărăţie nu va avea sfîrşit*» (καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ Πατρός, οὗ καὶ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος), contra lui Fotin de Sirmium, care nega existenţa eternă a lui Iisus Hristos ca Dumnezeu-om, precum şi pentru a arăta mărirea la care e ridicată natura omenească a Domnului Hristos [162].

Eruditul teolog al protestantismului Adolf von Harnack, scoţînd în evidenţă cel dintîi aceste omisiuni şi adaosuri făcute Simbolului niceean şi luînd în consideraţie faptul că Simbolul constantinopolitan se găseşte citat complet mult mai tîrziu, tocmai în 451, la Sinodul al IV-lea Ecumenic de la Calcedon, a respins autenticitatea lui, afirmînd că acesta nu este «*nici ecumenic, nici constantinopolitan, ci oriental*», deoarece Părinţii de la Constantinopol n-au redactat în nici un caz un nou Simbol.

După opinia sa, Simbolul constantinopolitan nu este decît un vechi Simbol de Botez al Bisericii Ierusalimului, refăcut şi corectat după Sinodul de la Alexandria din 362 şi înainte de 374, în spiritul Simbolului de la Niceea şi în opoziţie cu erezia pnevmatomahilor. Simbolul astfel corectat şi întregit se află, după Harnack, şi în lucrarea *Ancoratus* din 374 a Sfîntului Epifaniu şi a fost prezentat în Sinodul al II-lea Ecumenic de Sfîntul Chiril al Ierusalimului [163].

C. P. Caspari a acceptat în principiu că *Simbolul constantinopolitan* e refăcut după Simbolul Sfîntului Epifaniu din 374, care se bucura de mare autoritate în Biserica Veche, dar, contrar opiniei lui A. Harnack, a dovedit că acesta exista înaintea Sinodului al IV-lea Ecumenic.

Părerea învăţatului teolog protestant A. Harnack, a cărui autoritate era mare în lumea teologică, a putut să impresioneze şi să se impună, încît ea este adoptată de numeroşi teologi şi istorici protestanţi şi romano-catolici pînă azi.

De altfel unii dogmatişti şi istorici romano-catolici evită intenţionat să se pronunţe limpede pentru istoricitatea şi autenticitatea Simbolului constantinopolitan, mai ales pentru faptul că cei o sută cincizeci de Părinţi întruniţi la Constantinopol în 381 au stabilit lămurit în articolul al VIII-lea al acestuia că *Duhul Sfînt purcede numai de la Tatăl* (τὸ ἐκ

162. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, fünfte Auflage, Band II, Tübingen, 1931, p. 276; Idem, *Konstantinopolitanisches Symbol*, în «Realencyclopädie für protestantische Theogie und Kirche», dritte Aufl., Band VI, Leipzig, 1902, p. 15—16; Hrisostom Papadopoulos, *op. cit.*, p. 449—454; Prêtre J. Mihalcesco, *La Théologie Symbolique au point de vue de l'Eglise Orthodoxe Orientale*, Paris, 1932, p. 29; Hr. Andruţos, *Symbolica*. Traducere din limba greacă de Prof. Iustin Moisescu, Bucureşti, 1955, p. 28—29; Prof. A. Spasski, *Istoria dogmaticeskih dvijenii v, epohu vseolenski Soborov*, I Tom: *Trinitarnii vopros* (Istoria ucenia o sv. Troiţe), Serghiev Posad, 1906, p. 591—592; 614—621; Pr. Prof. D. Stăniloae, *Noţiunea dogmei*, în «Studii Teologice», XVI (1964), nr. 9—10, p. 551—555. I. Ivanov, Православный Символ веры. История и значение, în «Jurnal Moskoviskoi Patriarhii» 1963, nr. 10, p. 71—75. Idem Первый и второй вселенские соборы (Значение их для хритиансого Богословия), ibidem, 1966, nr. 10, p. 39—46.

163. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte...*, p. 276—278, Idem, *Konstantinopolitanisches Symbol*, p. 12—28; H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, 1959, p. 45, adoptă opinia lui Harnack.

164. C. P. Caspari, *Ungedruckte, unbeachte und wening beachte Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Gläubenregel*, t. I. Christiania, 1866, p. 73 ş.u.

τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον — (Ioan XV, 26), nu şi de la Fiul — Filioque, inovaţie care a provocat atîtea discuţii în istoria Bisericii şi a fost una din cauzele principale ale schismei din 16 iulie 1054.

Teologul catolic francez Martin Jugie, bunăoară, într-o lucrare în care se ocupă în chip special cu dogma purcederii Sfîntului Duh, socoteşte originea Simbolului constantinopolitan «foarte obscură» — «valde obscura» [165].

Joh. Kunze a formulat ipoteza că Simbolul constantinopolitan ar fi mărturisirea de credinţă făcută de Nectarie, cînd a primit botezul, în prezenţa Părinţilor Sinodului al II-lea Ecumenic, la sfîrşitul lui iunie sau începutul lui iulie 381. Această mărturisire n-ar fi altceva decît Simbolul credinţei care apare în scrierea *Ancoratus* a Sfîntului Epifaniu din 374, pe care el îl recomanda Bisericii din Syedra, în Pamfilia, ca Simbol baptismal, de unde l-a primit Diodor de Tars, cel ce a botezat pe Nectarie la alegerea sa ca episcop al Bisericii de Constantinopol. Ca preşedinte al Sinodului al II-lea Ecumenic, Nectarie a prezentat Părinţilor episcopi Simbolul rostit de el la primirea botezului şi astfel a trecut în actele Sinodului imediat după canoane [166].

Această părere, mai mult ingenioasă decît adevărată, deşi a fost acceptată de unii istorici şi teologi, între alţii şi de bizantinologul şi teologul catolic V. Grumel [167], n-a putut fi demonstrată şi susţinută cu argu-

165. M. Jugie, *De processione Spiritus Sancti, ex fontibus revelationis et secundum orientales dissidents,* Romae, 1936, p. 109. A. Orbe, *La Teologia del Espiritu Santo,* Roma, 1966, 784 p. Vezi şi Dom Charles Poulet, *Histoire du Christianisme. Antiquité,* I, Paris, 1932, p. 304, n. 1; L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise...,* t. I, p. 440, n. 1, scrie: «Simbolul, zis niceo-constantinopolitan... n-are nimic de-a face cu Sinodul din 381». Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe incarné,* Paris, 1951, p. 454—528; 538—548, 865—869 etc., tratează despre Sfîntul Duh din punct de vedere catolic. Să se vadă şi studiile: Yves M. — J. Congar, *Sainte Église,* Paris, 1963; O. Rousseau et alii, *l'Infaillibilité de l'Eglise, Chevetogne,* 1963. A. Greiner, *Le Saint Esprit ce méconnu* (tratează din punct de vedere luteran), Paris-Strasbourg, 1961. Cu privire la dogma purcederii Sfîntului Duh din punct de vedere ortodox, vezi, între altele, lucrările: Vl. Lossky, *Le problème de la proccession au Saint Esprit,* în «Messager de l'Exarchat du Patiarche russe en Europe Occidentale», 1957, nr. 28, p. 54—60; *La procession du Saint Esprit dans la doctrine trinitaire orthodoxe,* Paris, 1944; traducere engleză, London, 1957. Vezi şi art. lui V. Rodzianko, *«Filioque»,* în «Patristic Though», în «Studia Patristică», vol. II part. II, Berlin, 1957, p. 295—308; P. Evdochimov, *L'Orthodoxie,* Paris, 1959, p. 123—164. În limba română vezi studiile: Pr. Petru Al. Rezuş, *Despre Duhul Sfînt. Sinteză pneumotologică,* Sibiu, 1941, cu bogată bibliografie; Prof. N. Chiţescu, *Sobornicitatea Bisericii,* în «Studii Teologice», VII (1955), nr. 3—4, p. 151 ş.u.; Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Sinoadele ecumenice ca expresie a universalităţii Bisericii,* în «Studii Teologice»; XIX (1967), nr. 1—2, p. 4—22.

166. Joh. Kunze, *Das Nicänisch — Konstantinopolitanische Symbol.* Leipzig, 1898. Părerea sa şi-a însuşit-o la noi I. Zinculescu, *Simbolul Niceno-Constantinopolitan,* Ploieşti, 1906, p. 29—30. Despre teoria lui Kunze a scris la ruşi A. P. Lebedev, *O nouă teorie despre originea Simbolului Constantinopolitan* (ruseşte), în «Credinţă şi Biserică», II (1889), p. 535—564. Rezumatul părerii lui Lebedev l-a făcut N. Orlov, *A russian view on the Creed of Constantinople,* în «Journal of Theological Studies», IV (1903), p. 285—290. Studiul lui N. Popian, *Sinodul al II-lea ecumenic ţinut la Constantinopol în anul 381,* Bucureşti 1900, p. 43—49, este cu totul depăşit de noile cercetări. Simeon Popescu, în studiul: Πνεῦμα *în Nicaeno-Constantinopolitanum,* Sibiu 1881, se ocupă de sensul termenului Πνεῦμα în Sfînta Scriptură, (p. 13—95) Simboale, p. 96—134) şi în scrierile Sfinţilor Părinţi (p. 135—170).

167. V. Grumel, *Les regestes des actes du patriarchat de Constantinople,* t. I, p. 1; A. D'Alès, *Nicée — Constantinople. Les premières* Symboles de foi, în «Recherches de Science religieuse», XXVI (1936), p. 82 — 92.

mente valabile. Nectarie n-a rostit la primirea botezului Simbolul existent în scrierea *Ancoratus* a Sfîntului Epifaniu, deoarece episcopul Salaminei (Cipru), n-a fost prezent la Sinod, spre a recomanda Părinților simbolul său, ci, după toată probabilitatea, a rostit un simbol baptismal folosit în Biserica de Constantinopol în timpul acela.

Teoriile lui J. Hort și A. Harnack au fost combătute și respinse mai întîi de W. Schmidt, care a apărat tradiția istorică a Simbolului constantinopolitan [168]. Ed. Schwartz a apărat de asemenea autenticitatea și paternitatea Simbolului constantinopolitan, ajungînd la concluzia că Părinții Sinodului al II-lea Ecumenic *au compus într-adevăr în vara anului 381 un simbol propriu, care,* după cum mărturisesc ei în canonul 1, nu anulează autoritatea Simbolului de la Niceea, pe care se sprijină în primul rînd ei, ci dimpotrivă o pune în valoare [169].

Dintre teologii Bisericii Ortodoxe, Hrisostom Papadopoulos, fost arhiepiscop al Atenei și mitropolit al Greciei, într-un studiu documentat, a făcut o analiză a mărturiilor interne și externe referitoare la Simbolul constantinopolitan, combătînd îndeosebi teoria lui A. Harnack. Prin argumentarea sa, el a reușit să pună în lumină că mărturiile interne scoase din Simbolul constantinopolitan însuși, precum și mărturiile externe ale Părinților și scriitorilor bisericești, și ale Sinoadelor locale și ecumenice din secolele al IV-lea și al V-lea, confirmă pe deplin istoricitatea și autenticitatea lui [170].

Autorii *Manualului de Teologie dogmatică și sistematică pentru Institutele teologice ale Bisericii Ortodoxe Române* rezolvă problema originii și paternității Simbolului constantinopolitan, exprimîndu-se în felul următor : «A doua parte a acestui Simbol pare a avea ca temei, după specialiști, Simbolul Bisericii din Cipru ; acesta n-ar fi altul decît cel de la Niceea, completat prin cel al Bisericii din Ierusalim : refăcut astfel, ar fi constituit partea adăugată la Sinodul din Constantinopol» [171].

Spre a putea da o soluție satisfăcătoare și a ieși din labirintul multimii de opinii, ipoteze și teorii exprimate despre Simbolul constantinopolitan, credem că pentru lămurirea și stabilirea originii, paternității și autenticității lui, trebuie să avem în primul rînd în vedere *Scrisoarea de mulțumire trimisă împăratului Teodosie de Părinții Sinodului al II-lea Ecumenic,* păstrată în forma ei originală în limbile greacă și latină, în care ei confirmă limpede rezultatele la care s-a ajuns în Sinod. Scriind împăratului, Părinții sinodali se exprimă în acești termeni :

«În timpul în care ne-am întrunit la Constantinopol, potrivit scrisorilor măriei voastre, *mai întîi am reînnoit armonia dintre noi, apoi am*

168. W. Schmidt, *Zur Echtheitsfrage des Nicäno-Konstantinopolitanum,* în «Neue Kirchliche Zeitschrift», 1899, p. 935 ș.u.

169. Ed. Schwartz, *Das Nicaenum und das Constantinopolitanum auf die Synode von Chalcedon* în «Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft», Band. 23 (1926), p. 38—88, îndeosebi p. 81. Vezi și alte opinii referitoare la Simbolul Constantionopolitan, la Ch. — J. Hefele — H. Leclercq, *op. cit.,* II, 1, p. 10—14 ; J. Mihalcesco, *op. cit.,* p. 27—36; F. J. Badcock, *The Council of Constantinople and the Nicene Creed,* în «Journal of Theological Studies», 16 (1915), p. 205—225.

170. Hr. Papadopoulos, *op. cit.,* p. 257—263; 385—395; 449—454; 513—520.

171. Prof. N. Chițescu, Pr. Prof. Isidor Todoran, Pr. Prof. I. Petreuță, *Teologia dogmatică și Simbolică. Manual pentru Institutele Teologice,* t. I, București, 1959, p. 186.

stabilit articole scurte (σύντομοι ὅροι), *confirmînd credința Părinților de la Niceea și anatematizînd ereziile ivite contra ei, iar pe lîngă acestea am stabilit și canoane speciale pentru bunul mers al Bisericilor*»[172].

Harnack și ceilalți istorici și dogmatiști, care neagă autenticitatea Simbolului constantinopolitan, au neglijat, cu sau fără intenție, să examineze critic acest important document. E în afară de orice îndoială că prin «*credința Părinților de la Niceea se înțelege Simbolul niceean*». Prin «*articolele scurte*» (σύντομοι ὅροι) trebuie să se înțeleagă desigur atît articolele Simbolului niceean, refăcute de Părinții de la Constantinopol într-un sens mai larg, spre a lămuri și stabili credința nu numai față de erezia arienilor, ci și față de alte erezii, care apăruseră între timp pînă la 381, ca erezia lui Marcel al Ancirei, a lui Fotin de Sirmium, a lui Apolinarie și a pnevmatomahilor, *cît și cele cinci articole, al VIII-lea—al XII-lea, adăugate acestui simbol*, pentru stabilirea învățăturii despre Sfîntul Duh și Biserică. Anatematizarea ereticilor, între care sînt menționați arienii de toate categoriile, pnevmatomahii, sabelienii, fotinienii și apolinariștii, a trecut și în canoanele formulate de Sinod.

Prin compunerea unui nou simbol de credință, Părinții Sinodului al II-lea Ecumenic n-au înțeles să anuleze autoritatea Simbolului de la Niceea, ci dimpotrivă ei accentuează și mai mult importanța și valoarea lui, cum reiese din canonul 1, căci de fapt era același simbol, însă mai limpede, mai dezvoltat, mai precis, în comparație cu Simbolul niceean, fiind completat de ei cu articolele referitoare la Sfîntul Duh și Biserică.

Dintre numeroasele mărturii ale Părinților și scriitorilor bisericești din secolele al IV-lea și al V-lea, care informează despre Simbolul constantinopolitan, pe lîngă *Scrisoarea de mulțumire a Părinților Sinodului al II-lea Ecumenic către împăratul Teodosie*, interpretată de noi mai înainte, merită să menționăm *Scrisoarea a II-a a Sfîntului Grigorie de Nazianz către preotul Cledoniu, contra lui Apolinarie*, scrisă în 382, la un an după Sinod, în care el îi spune următoarele : «Deoarece mulți, venind la cucernicia ta, caută informații despre credință, și în acest scop mi-ai cerut și mie o definiție scurtă și o normă a credinței mele, am scris cucerniciei tale ceea ce știai și mai înainte de a-ți scrie, că eu n-am preferat niciodată altceva și nici nu pot prefera față de credința de la Niceea, formulată de Sfinții Părinți ce s-au întrunit acolo pentru nimicirea ereziei ariene, *ci sînt și voi fi, cu ajutorul lui Dumnezeu, pentru credința aceea niceeană, întregind ceea ce s-a spus de ei mai puțin cu privire la Sfîntul Duh* (προσδιαρθροῦντες τὸ ἐλλιπῶς εἰρημένον ἐκείνοις περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος), *căci întru nimic nu se tulbură aceasta, deoarece trebuie știut că Tatăl, Fiul și Sfîntul Duh sînt o singură Dumnezeire, cunoscînd*

172. Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 557 ; V. Grumel, *Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, t. I, p. 2—3. O. Braun, *Syrische Texte für die erste allgemeine Synode in Konstantinopel*, în «Orientalische Studien für Th. Nöldeke», Bd. I, Leipzig, 1906, p. 463 ș.u. culese din Codex Borgianus Syriacus 82 a Bibliotecii din Vatican, în care se află lista episcopilor și canoanelor Sinodului ecumenic din 381, identifică σύντομοι ὅροι cu hotărîrile dogmatice fixate de Sinod contra lui Apolinarie de Laodiceea. Ele ar constitui o parte din tomosul dogmatic al Sinodului din 381. Noi vedem însă că σύντομοι ὅροι se referă la acele articole de credință ale Simbolului Niceno-Constantinopolitan.

că *Sfîntul Duh este Dumnezeu*» [173]. Sfîntul Grigorie de Nazianz, care a prezidat şedinţele Sinodului al II-lea Ecumenic, în luna iunie 381, ne lasă să înţelegem prin această scrisoare că Simbolul niceean a fost completat de Sinod cu articolul despre Sfîntul Duh, la formularea căruia a contribuit desigur şi el, împreună cu prietenul său, Sfîntul Grigorie de Nisa, cele mai luminate minţi ale teologiei dintre Părinţii episcopi, şi cu ceilalţi Părinţi ai Sinodului.

Din Mărturiile Părinţilor şi scriitorilor bisericeşti din secolele al IV-lea şi al V-lea, şi din hotărîrile Sinodului al IV-lea Ecumenic de la Calcedon din 451, se constată că înainte şi după Sinodul al III-lea Ecumenic, întrunit la Efes în 431, Simboalele primelor două Sinoade Ecumenice, Niceea 325 şi Constantinopol 381, au fost considerate ca un singur simbol, numit în general «*credinţa Niceei*», pentru a se sublinia Ortodoxia lui [174].

Părinţii Sinodului al IV-lea de la Calcedon din 451 socotesc Simbolul constantinopolitan opera celor o sută cincizeci de Părinţi adunaţi în capitala imperiului de Răsărit în 381, şi-l citează în două rînduri, în şedinţele a II-a şi a V-a [175]. Ei îl caracterizează ca «*Simbol înţelept şi mîntuitor al harului dumnezeiesc* (τὸ σοφὸν καὶ σωτήριον τοῦτο τῆς θείας χάριτος Σύμβολον), *care învaţă desăvîrşit despre Tatăl, Fiul şi Sfîntul Duh şi arată întruparea Domnului celor ce o primesc cu credinţă*» [176]. Iar originea şi motivele istorice ale Simbolului constantinopolitan le explică Părinţii astfel :

«*Credinţa celor 318 Părinţi rămîne nestinsă. Iar faţă de cei ce se luptă cu Duhul Sfînt, confirmă învăţătura despre fiinţa Sfîntului Duh predată mai tîrziu de cei 150 de Sfinţi Părinţi adunaţi în Capitală, învăţătură pe care aceia au făcut-o cunoscută tuturor, nu ca şi cînd ar fi introdus ceva ce lipsea, ci arătînd cu mărturii scripturistice ideea lor despre Sfîntul Duh, contra celor ce au încercat să-i nege stăpînirea*» [177].

La mărturiile invocate pentru dovedirea autenticităţii Simbolului constantinopolitan, putem adăuga şi documentul păstrat în limba latină sub titlul *Canonum Constantinopolitanorum paraphrasis*, care, după cîte ştim, n-a fost folosit pînă acum. Făcînd istorisirea Sinodului al II-lea Ecumenic şi vorbind despre Simbolul alcătuit de acesta, documentul citat ne relatează în felul următor : «*A fost convocat acest Sinod în timpul împăratului Teodosie cel Mare ; şi în acesta au alcătuit Sfîntul Simbol al credinţei* («*et in eo sanctum fidei Symbolum perfecerunt*»). Căci primul Sinod (de la Niceea) a zis, numai : «*Credem şi în Duhul Sfînt*». Părinţii acestui Sinod însă au zis : «*Credem şi în Duhul Sfînt, Domnul de*

173. Sf. Grigorie de Nazianz, *Scrisoarea a II-a către Cledoniu contra lui Apolinarie*, P.G., XXXVII, 193 C ; Hr. Papadopoulos, *op. cit.*, p. 392 ; A. Spasski, *op. cit.*, p. 590.

174. Hr. Papadopoulos, *op .cit.*, p. 519—. — Vezi mai pe larg la p. 385—395; 449—454; 513—520.

175. *Concilium universale Chalcedonense*, în «Acta Conciliorum oecumenicorum», ed. Ed. Schwartz, Tomus alter, vol. II, pars. II, Berolini şi Lipsiae, 1936 ; Actio II, p. 12 (194) ; 16 (108) ; Tom. alter, vol. III, pars. II: Actio II, p. 6—7; Actio V, p. 136; Mansi, *op. cit.*, Actio II, t. VI, col. 957—958; Actio V, t. VII, col. 111—112, text grec şi latin.

176. *Ibidem*, t. VII, col. 112 CD ; ed. E. Schwartz, *op. cit.*, p. 136, text latin.

177. *Ibidem*, t. VII, col. 113 AB; ed. Schwartz, *op. cit.*, p. 136—137, text latin; Hr. Papadopoulos *op. cit.*, p. 518.

viață făcătorul, și cele ce urmează». Această prețioasă informație o repetă acest document mai pe larg, după ce istorisește alegerea lui Nectarie ca episcop al Bisericii de Constantinopol [178].

Punînd în evidență numeroase mărturii scoase mai întîi din textul Simbolului constantinopolitan, apoi din scrierile Părinților și scriitorilor bisericești, și din hotărîrile Sinoadelor Ecumenice și locale, fostul arhiepiscop al Atenei și mitropolit al Greciei, Hrisostom Papadopoulos, a ajuns în studiul său despre Simbolul constantinopolitan, la următoarea concluzie : *«Acest Simbol n-a existat înainte de Sinodul al II-lea Ecumenic, nici la Epifaniu al Ciprului, nici la Chiril al Ierusalimului, ci a fost compus în el și predat Bisericii de el. Conținutul lui e de perfect acord cu opera Sinodului și cu chestiunile dogmatice care l-au preocupat»* [179].

Profesorul de la Facultatea de teologie din București, Ioan Mihălcescu, în urmă mitropolit al Moldovei, după ce expune în tratatul său de teologice simbolică unele dintre opiniile mai interesante ale diferiților dogmatiști și istorici despre Simbolul constantinopolitan, își însușește concluzia lui Hrisostom Papadopoulos referitoare la originea și paternitatea acestuia, exprimîndu-se astfel :

«Biserica și teologia ortodoxă nu pot decît să adere fără ezitare la această concluzie și să fie recunoscătoare eminentului savant» [180].

Încă din 1906, cu aproape două decenii înaintea lui Hrisostom Papadopoulos, teologul rus A. Spasski s-a pronunțat în favoarea autenticității și paternității Simbolului constantinopolitan, căruia i-a făcut o analiză aprofundată și substanțială, respingînd opinia lui Harnack și a altora înrudită cu ea [181]. Înaintea lui Spasski, s-a ocupat în Biserica Rusă de Simbolul constantinopolitan, A. P. Lebedev [182], iar în urma lor, V. Bolotov [183].

În urma celor arătate și demonstrate, avem certitudinea că originea, paternitatea și autenticitatea Simbolului constantinopolitan nu mai poate fi contestată. *El este cu adevărat opera celor o sută cincizeci de Părinți întruniți la Constantinopol la al II-lea Sinod Ecumenic în 381, între care se găseau minți luminate, bărbați plini de credință, adînci cunoscători*

---

178. *Ibidem,* t. III, col. 575—576.

179. Hr. Papadopoulos, *op. cit.,* p. 520. Aceeași părere o are și A. M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel un sein Symbol...* Gottingen, 1965. Vezi și G.L. Dosetti, *Il Simbolo di Nicea e di Constantinopoli,* Roma, 1967.

180. Prêtre I. Mihalcesco, *La Théologie Symbolique...,* p. 34.

181. A. Spasski, *op. cit.,* p. 588—662. Contribuția acestuia în problema Simbolului Constantinopolitan a fost remarcată la noi de Pr. D. Stăniloae, *art. cit.,* p. 548—552. Vezi și S. Bejan, *Dogma Sfintei Treimi în concepția creștinismului,* Chișinău, 1930, p. 141—150; Pierre Huilier, Замечания о Символе веры, în «Revista Patriarhiei de Moscova», 1969, nr. 1, p. 75—79, nr. 2, p. 64—69 și nr. 3, p. 65—71.

182. A. P. Lebedev, Вселенскіе Соборы IV и V века, Serghiev Posad, 1898, p. 285 ș.u. Idem, *Despre Simbolul nostru de credință* (rușește), în «Vestitorul Teologic», IX, Moscova, 1902, p. 286 ș.u., 341 ș.u.

183. N. Bolotov, Лекции по истории Древней Церквй, III și IV, Petersburg, 1913 —1918.

ai Sfintei Scripturi, ai Tradiției și teologiei ortodoxe, ca Sfinții Grigorie de Nazianz, Grigorie de Nisa și Sf. Chiril al Ierusalimului, care au contribuit în mare măsură la compunerea lui.

Simbolul constantinopolitan este cel mai prețios tezaur de credință pe care l-a transmis vechea Biserică Ecumenică nedespărțită, întrucît el cuprinde, într-o expunere concentrată, scurtă, precisă și substanțială, toate adevărurile fundamentale ale Revelației dumnezeiești, toate punctele principale ale credinței celei adevărate și ale teologiei creștine.

Vorbind despre importanța lui în istoria creștinismului și în viața Bisericii, teologul rus A. Spasski spune : «Victoria învățăturii ortodoxe despre Sfînta Treime, proclamată unanim în Sinodul de la Constantinopol, a necesitat o expunere mai nouă și mai amănunțită a credinței, pe care el, în realitate, a și dat-o... Expunerea niceeană de credință nu a fost un simbol în sensul propriu al cuvîntului, ci a reprezentat mai degrabă o definiție de credință (μάθημα), cum se numește ea în unele documente ; în ceea ce privește practica slujbelor divine, catehizarea și botezul, ea n-a fost întrebuințată de acesta, întrucît nu cuprinde articolele necesare despre Biserică, Botez, învierea morților, viața viitoare» [184].

Simbolul constantinopolitan e superior celui niceean, pe care el l-a îndreptat și îmbogățit cu împlinirile necesare, spre înlăturarea învățăturilor eretice mincinoase, apărute în viața Bisericii pînă la 381. «În comparație cu Simbolul niceean, zice Spasski, mărturisirea de credință dată de Părinții Sinodului de la Constantinopol, *reprezintă în sine însăși un întreg minunat care-l depășește cu mult pe acela, atît prin forma prelucrată, cît și prin bogăția și valoarea conținutului dogmatic*» [185].

Simbolul constantinopolitan afirmă limpede și precis Dumnezeirea, egalitatea, consubstanțialitatea și unitatea persoanelor Sfintei Treimi, Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt. El cuprinde învățătura despre Dumnezeu Tatăl și despre creație, în care sînt cuprinse toate «cele văzute și nevăzute», adică ființele spirituale, nevăzute, și universul material, oamenii și viețuitoarele, deci toate cele văzute. Cei o sută cincizeci de Părinți ai Sinodului al II-lea Ecumenic s-au străduit cu cea mai mare grijă ca să nu lase să se strecoare în Simbolul constantinopolitan nici un rest de idei sau de formule, împrumutate din folozofia profană greco-romană, străine spiritului adevăratei credințe creștine. Astfel, în Simbolul niceean, se mărturisea despre Domnul Hristos: «Cred și într-Unul Domn Iisus Hristos, prin Care toate s-au făcut, *cele din cer și cele de pe pămînt*». Desprinderea din activitatea creatoare a Tatălui, în Simbolul niceean, a *«celor din cer și a celor de pe pămînt»*, și atribuirea acestei creații lui Iisus Hristos, amintește vechea concepție despre Logos, ca demiurg, organizator și modelator al universului, care desăvîrșește opera Tatălui, aducînd elementele de bază create de Acesta, văzutul și nevăzutul, din starea de potențialitate la actualizare, concepție strecurată în mod inconștient ca un rest din ideile lui Platon, Filon Alexandrinul și în parte din formulările dogmatice ale lui Origen [186].

184. A. Spassky, *op. cit.*, p. 613. 185. *Ibidem*, p. 614. 186. *Ibidem*, p. 614—615.

Această idee a fost corectată de Părinții Sinodului al II-lea Ecumenic, în Simbolul constantinopolitan, în modul următor : «Cred într-Unul Dumnezeu, Tatăl atotțiitorul, *Făcătorul cerului și al pământului*, al tuturor celor văzute și nevăzute». Astfel, Tatăl, unul Dumnezeu, este creatorul tuturor celor ce există, văzute și nevăzute, iar Fiul este împlinitorul voinței Lui, «prin Care toate s-au făcut».

Despre Domnul Hristos, Simbolul constantinopolitan, precizează — pentru a combate pe arieni — că este Fiul lui Dumnezeu și Dumnezeu adevărat, născut din Dumnezeu-Tatăl *mai înainte de toți vecii*, Care s-a întrupat din iubire de oameni, pentru mîntuirea lor, prin puterea Sfîntului Duh, din Sfînta Fecioară Maria, și s-a făcut om adevărat, primind adică trup real și suflet omenesc complet, nu cum învăța Apolinarie, care susține că sufletul rațional al lui Hristos a fost înlocuit cu Logosul divin la întrupare.

Despre Duhul Sfînt, se precizează că El este «Domnul de viață Făcătorul, Care din Tatăl purcede, Cel ce împreună cu Tatăl și cu Fiul este închinat și mărit». Prezența Sa în Biserică se arată prin cuvintele «De viață Făcătorul» și «Cel ce a grăit prin prooroci». Biserica se află necontenit sub asistența sfințitoare și înnoitoare a Duhului Sfînt.

Simbolul constantinopolitan cuprinde foarte concentrat învățătura despre Sfînta Biserică, care urmează imediat după învățătura despre Sfîntul Duh, învățătura despre Taina Botezului și iertarea păcatelor, absolut necesară oricărui creștin, spre a putea face parte din Biserică, cuprinde credința în învierea morților și viața viitoare, care, de fapt, înseamnă prelungirea în veșnicie a vieții creștinilor în Biserica triumfătoare din ceruri.

În Simbolul constantinopolitan se cuprind implicit toate hotărîrile ulterioare ale Sinoadelor Ecumenice. Din întruparea Fiului lui Dumnezeu, fapt unic în iconomia divină, decurg pentru om și pentru întreaga umanitate consecințe dintre cele mai fericite. Hristos s-a arătat în lume într-o singură persoană divino-umană, cum s-a pronunțat în 431 Sinodul al III-lea Ecumenic de la Efes, nu în două persoane, cum pretindea Nestorie ; a avut în persoana Sa două firi, una dumnezeiască, alta omenească, cum a hotărît Sinodul al IV-lea Ecumenic de la Calcedon în 451, nu o singură fire, cea dumnezeiască, cum afirma Eutihie ; a avut două voințe sau energii, precum a hotărît Sinodul al VI-lea Ecumenic de la Constantinopol, în 681, nu o singură voință, cum pretindeau monoteliții.

Prin faptul că Sinodul al V-lea Ecumenic de la Constantinopol a condamnat în 553 părerea lui Origen că sufletul este preexistent, s-a condamnat implicit și părerea celor ce afirmau că Hristos și-a adus sufletul din cer. Chiar și hotărîrea dogmatică a Sinodului al VII-lea Ecumenic de la Niceea, din 787, se găsește implicit în Simbolul constantinopolitan. Dacă Dumnezeu a binevoit să îmbrace chip omenesc prin Fiul Său, Domnul Hristos, Care s-a făcut om pentru veșnicie, *stînd cu natura Sa omenească «de-a dreapta Tatălui»* ca unul din Treime, atunci e permis ca Fiul lui Dumnezeu și Dumnezeu cel întreit să fie reprezentat sub forma chipului omenesc pe sfintele icoane. Ținînd seama de faptul că Fiul lui Dumnezeu a binevoit să îmbrace chip material omenesc, atunci

închinarea și adorarea lui Dumnezeu se poate face și prin mijloace văzute, de pildă folosirea elementelor materiale la săvîrșirea Sfintelor Taine, «căci, spune Sfîntul Pavel, toate se sfințesc prin cuvîntul lui Dumnezeu și prin rugăciune» (I Tim. IV, 5). Dacă Hristos a îndumnezeit firea umană primită în persoana Sa din sînul Sfintei Fecioare Maria, El îndumnezeiește și firea oamenilor, care înaintează în unirea cu El, eliberîndu-i de tirania diavolului, de păcat, moarte și nimicire. «E de observat că în simboalele și în definițiile dogmatice ale sinoadelor, învățătura despre om nu e prezentată independent de Dumnezeu, ci în cadrul învățăturii despre Dumnezeu Fiul și despre Duhul Sfînt. Omul e văzut ca o ființă creată și mîntuită de Dumnezeu, ca o ființă prin care vorbește Duhul Sfînt... și e atît de prețioasă pentru Dumnezeu și de aptă pentru El, că Dumnezeu însuși se face om pentru veșnicie» [187].

Precizînd sensul cel mai ortodox al doctrinii despre Sfînta Treime și cuprinzînd articolele care se găseau în mărturisirile de credință de la Botez, Simbolul constantinopolitan a înlocuit la primirea Tainei Botezului, la sfînta liturghie și la celelalte practice ale cultului toate simboalele locale, devenind Simbolul de credință al Bisericii ecumenice.

Recitarea regulată a Simbolului la sfînta liturghie a fost introdusă mai întîi la Antiohia de patriarhul monofizit Petru Gnafevs sau Fullo, după toată probabilitatea în 471, în timpul împăratului bizantin Leon I (457—474) [188]. Introducerea rostirii simbolului a fost socotită de monofiziți ca o măsură contra hotărîrii dogmatice a Sinodului al IV-lea Ecumenic de la Calcedon din 451, pe care refuzau s-o accepte, fără ca prin această introducere să poată fi servită cauza lor.

Patriarhul Constantinopolului Timotei (512—518) a poruncit ca la fiecare slujbă să se rostească *Simbolul de credință de la Niceea*, care mai înainte se rostea numai o dată pe an, în Vinerea Patimilor, cînd catehumenii îl recitau în vederea primirii botezului [189]. Mai tîrziu, în 567, Simbolul niceean a fost înlocuit, printr-un edict al împăratului bizantin Iustin II (565—578), cu *Simbolul constantinopolitan* [190], care se rostește pînă azi la sfînta liturghie și în toate celelalte servicii religioase, în toate Bisericile Ortodoxe ale Răsăritului.

Simbolul niceo-constantinopolitan este numit *«ecumenic»*, pentru faptul că e recunoscut de toate Bisericile, confesiunile și grupările creștine din lume, în afară de unitarieni și socinieni dintre neoprotestanți, care nu admit doctrina despre Sfînta Treime, la fel ca antitrinitarii dinamici și modaliști din Biserica Veche în secolul al III-lea. Pe baza arti-

187. Pr. Prof. D. Stăniloae, *art. cit.*, p. 559. Să se vadă și studiul aceluiași, *Sinteză ecleziologică*, în «Studii Teologice» VII (1955), nr. 5—6, p. 267—284.

188. Teodor Lectorul, *Ist. Bis.*, II, 48, P.G., LXXXVI, I, 209 A.

189. Idem, *Ist. Bis.*, II, 32..., col. 201 A; Pr. Prof. P. Vintilescu, *Liturghiile bizantine privite istoric în structura și rînduiala lor*, București, 1943, p. 79; V. Mitrofanovici, *Liturgica Bisericii Ortodoxe*, 1929, p. 563.

190. Edictul împăratului Iustin II, la Evagrie Scolasticul, *Ist. Bis.*, V, 4, P.G., LXXXVI, 2793—2801, text grec și latin. Despre această introducere a Simbolului Constantinopolitan la sfînta liturghie ne informează și cronicarul apusean Ioannes Biclarensis (după 619), Chronicon, ed. Th. Mommsen, *Monumenta Germaniae Historica*, Auctores Antiquissimi, XI, Cronica Minora, t. II, p. 211; Johannes Michael Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, t. III, pars 2, Romae, 1932, p. 300.

colelor sale de credinţă, care au păstrat în rezumat tot cuprinsul iconomiei şi Revelaţiei divine şi adevărurile fundamentale ale credinţei creştine, se va putea realiza în viitor unirea Bisericilor şi reface unitatea creştinismului, aşa cum a fost în vechea Biserică Ecumenică, una şi nedespărţită.

VI. — CANOANELE SINODULUI AL II-LEA ECUMENIC

Înainte de a se despărţi, Părinţii Sinodului al II-lea Ecumenic au votat *4 canoane*. Colecţiile canonice greceşti atribuie Sinodului al II-lea Ecumenic din 381, 7 *canoane*, dar, din acest număr, numai primele 4 sînt autentice. Canonul 5 care confirmă primirea tomosului apusenilor τόμος τῶν δυτικῶν), e vorba după toată probabilitatea de tomosul dogmatic al Sinodului ţinut în 380 la Roma, sub papa Damasus, în care se mărturiseşte corect învăţătura despre Sfînta Treime, şi canonul 6, care arată în ce condiţii pot fi judecaţi episcopii ortodocşi, cînd sînt acuzaţi de eretici, aparţin Sinodului ţinut la Constantinopol în anul următor, 382, la care au participat aceiaşi episcopi ca în 381. Canonul, 7 care arată în ce condiţii se pot întoarce ereticii la Ortodoxie, este extras dintr-o scrisoare trimisă de Biserica de Constantinopol episcopului Martiriu al Antiohiei (458—465 ? ; 466—467 ?) după prima jumătate a secolului al V-lea [191]. Acest canon, după ce i s-au făcut cîteva adaosuri, a fost adoptat de către Sinodul cvini-sext sau al II-lea trulan, din 692, ca al 95-lea canon, fără ca Părinţii acestui sinod să menţioneze în vreun fel de unde l-au luat [192]. Cercetările mai noi confirmă însă autenticitatea tuturor celor şapte canoane ale Sinodului al II-lea ecumenic.

Cum am arătat cînd am vorbit despre hotărîrile Sinodului, canonul 1 a condamnat toate ereziile mai importante apărute în Biserică pînă în 381, şi anume toate fracţiunile ariene, *eunomienii* sau *anomienii, arienii* sau *eudoxienii, semiarienii* numiţi şi *pnevmatomahi*, apoi ereziile antitrinitare mai vechi ca *sabelienii, marcelienii* şi *fotinienii*, precum şi pe *apolinarişti*, care negau integritatea naturii umane a Mîntuitorului, deschizînd un cîmp larg ereziilor cristologice din secolele al V-lea şi al VI-lea.

Canonul 4 a condamnat şi a depus din treapta arhieriei pe intrusul Maxim Cinicul, care a voit să ocupe prin fraudă spirituală scaunul Bi-

---

191. Vezi bibliografia referitoare la textul canoanelor Sinodului al II-lea ecumenic de la Constantinopol la nota 117. Vezi Comentariile lui Balsamon, Zonaras şi Aristen, în P.G. CXXXVII, 309—347.

Studii : V. Grumel, *op. cit.*, p. 1—2, 4; J. — R. Palanque — G. Bardy — P. de Labriolle, *op. cit.*, p. 290, 295; Nicodim Milaş, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, însoţite de comentarii.* Traducere de U. Kovincici şi N. Popovici, t. I, partea II-a, Arad, 1931, p. 79—136 ; P. Batiffol, *Le siège apostolique*, p. 124—137; L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, t. II, p. 437—438; Ch. — J. Hefele — H. Leclercq, *op. cit.*, t. II, 1, p. 20—40; G. A. Rallis — M. Potlis, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, t. II, Atena, 1852, p. 165—191; Lenain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastiques*, t. IX, Paris, 1714, p. 489—494.

192. Mansi, *op. cit.*, t. XI, Florentiae, 1765; reproduction Paris — Leipzig 1901, col. 983—984, text grec şi latin; Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. II, I, p. 35—40, text grec şi latin; t. III, 1, Paris, 1909, p. 574—575, text francez; N. Milaş, *op. cit.*, p. 119—136; 475—480, text românesc.

sericii de Constantinopol, în timpul păstoriei Sfîntului Grigorie de Nazianz.

Canoanele 2 şi 3 au luat pentru viitor importante măsuri spre a se asigura ordinea canonică în Biserică, stabilind mai precis drepturile jurisdicţionale ale vechilor scaune din Biserica Răsăritului. Astfel, canonul 2 stabileşte principiul ca *«episcopii să nu-şi întindă jurisdicţia asupra altor Biserici, în afara hotarelor Bisericii lor, nici să tulbure Bisericile»*. Ca atare «potrivit canoanelor, episcopul Alexandriei să poarte grijă numai de treburile Egiptului; episcopii diocezei Orientului să administreze numai cele din Orient, păstrîndu-se prerogativele recunoscute de canoanele de la Niceea Bisericii de Antiohia; episcopii diocezei Asia să administreze numai cele din Asia, cei din Pont, numai cele ale Pontului, iar cei din Tracia, numai pe cele ale Traciei. Nefiind chemaţi, episcopii să nu treacă peste diocezele lor, pentru hirotonie sau alte treburi bisericeşti, păzindu-se canonul prescris pentru dioceze, căci este clar că în fiecare eparhie, potrivit celor hotărîte la Niceea, va cîrmui sinodul eparhiei. Iar Bisericile lui Dumnezeu care sînt la popoarele barbare trebuie să se administreze după Tradiţia păstrată de la Părinţi» [193].

Marile dioceze civile ale imperiului de Răsărit erau atunci următoarele: Egiptul, cu metropola Alexandria; Orientul, cu metropola Antiohia; Asia proconsulară, cu metropola Efes; Pontul, cu metropola Cezareea Capadociei; şi Tracia, a cărei metropolă a fost mai întîi Heracleea, apoi Constantinopolul. Canonul supune fiecare dioceză autorităţii Sinodului mitropolitan sau patriarhal din dioceza respectivă. Se face excepţie însă pentru Bisericile dinafara imperiului roman, existente la popoarele zise barbare, care nu formau ele singure mitropolii sau de la sinodul al IV-lea ecumenic ţinut la Calcedon în 451, patriarhate. Astfel se aflau Biserica Abisiniei, dependentă de Biserica Alexandriei, metropola Egiptului, Biserica Persiei, dependentă de Antiohia, metropola diocezei Orientului, şi Biserica Armeniei, dependentă de Cesareea Capadociei, metropola diocezei Pontului. În Chersonezul Tauric (Crimeea), Dacia Carpatică, Scythia Minor sau Dacia Pontică şi Moesia Inferior, se aflau atunci goţii, care păstrau legături cu Biserica de Constantinopol.

E mai mult ca sigur că intrigile şi imixtiunile nedorite ale episcopului Petru al Alexandriei în treburile Bisericii de Constantinopol au provocat formularea acestui canon. El oprea cu desăvîrşire în viitor amestecul episcopului Alexandriei, atît în Biserica Antiohiei cît şi în Biserica de Constantinopol.

Precum bine remarcă istoricul francez L. Duchesne, «pentru cine ştie a citi, aceste decizii sinodale reprezintă tot atîtea acte de ostilitate contra Bisericii de Alexandria şi ale pretenţiilor ei la hegemonie... Dacă se ţine aşa de mult la faptul ca fiecare să se ocupe de propriile sale treburi şi să rămînă în sfera sa «diocezană», e pentru că se înţelege a se exclude ingerinţa papii egiptean în treburile de la Constantinopol, Antiohia şi din alte locuri. Dacă preeminenţa Constantinopolului e relevată,

193. Ch. — J. Hefele — H. Leclercq, *op. cit.*, t. II, 1. p. 20—22, 27; N. Milaş, *op. cit.*, p. 79, 91, 101; K. Müller, *Kanon 2 und 6 von Konstantinopel 381 und 382.* (Festgabe für Ad. Julicher), 1927.

fără să se conteste aceea a Romei, e pentru a scăpa de a Alexandriei»[194]. Peste pretenţiile de întîietate ale Scaunului de Alexandria în Biserica Veche, prevederile canonului 2 au însă o importanţă generală în întreaga Biserică. Principiul neamestecului unei Biserici în treburile altei Biserici a rămas valabil pînă azi.

Canonul 3 hotărăşte ca «*episcopul de Constantinopol să aibă întîietatea de onoare* (τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς: *primatum honoris*), *după episcopul Romei, pentru că acela este Roma cea nouă*»[195].

Întîietatea de onoare a episcopului de Constantinopol — Roma cea nouă, după episcopul Romei celei vechi — s-a acordat de Părinţii Sinodului al II-lea Ecumenic, după principiul politic, Constantinopolul fiind a doua capitală a imperiului roman, şi nu după principiul religios, căci în cazul acesta Ierusalimul, locul unde a trăit, a învăţat, a pătimit, a murit şi a înviat Domnul Hristos, ar fi trebuit să ocupe primul loc în ierarhia scaunelor bisericeşti.

Canonul 3 nu conferă episcopului de Constantinopol, în calitate de episcop al capitalei jumătăţii orientale a imperiului roman, vreo jurisdicţie specială asupra celorlalţi episcopi, ci-l scoate numai de sub jurisdicţia mitropolitului de Heracleea (Pyrint), de care depinsese pînă atunci, şi precizează că are întîietatea de onoare după cel din Roma. Cu privire la aceasta, istoricul Socrate ne relatează că «Sinodul a rînduit pe patriarhi, făcînd împărţirea eparhiilor, pentru ca episcopii să nu treacă peste eparhia lor şi să calce hotarele altor Biserici... *Nectarie (episcopul de Constantinopol) a primit în partea sa oraşul împărătesc şi provincia Tracia*»[196]. Demnitatea de patriarh s-a introdus formal în Biserică de la Sinodul al IV-lea Ecumenic din Calcedon, ţinut în 451, dar ea se folosea şi mai înainte de acest Sinod. Ca atare, ierarhizarea onorifică a scaunelor vechii Biserici Ecumenice s-a făcut în funcţie de importanţa şi onoarea politică a principalelor metropole din imperiul roman, nu după criterii sau raţiuni religioase, cum reiese acest fapt limpede din canoanele Sinoadelor Ecumenice. Dacă în primul Sinod Ecumenic de la Niceea din 325, cînd Părinţii au formulat canonul 6, prin care s-a stabilit jurisdicţia Bisericii de Alexandria, Roma şi Antiohia[197], Constantinopolul nu este amintit, e pentru că atunci acesta nu era încă a doua capitală a imperiului — Roma cea nouă.

Redactînd canonul 3, Părinţii Sinodului al II-lea Ecumenic nu s-au gîndit să manifeste vreo atitudine ostilă faţă de Biserica Romei, drepturile ei de onoare fiind respectate, ci ei au consacrat o situaţie reală în Biserica Veche. El trebuie apropiat ca sens de canonul 7 al Sinodului I Ecumenic, care, pentru motive cu totul diferite, precizează că episcopul Bisericii Ierusalimului, potrivit obiceiului şi vechii Tradiţii, trebuie să se bucure de «*cele ce însoţesc onoarea*» (τήν ἀκολουθίαν τῆς τιμῆς)

194. L. Duchesne, *op. cit.*, p. 438.
195. Ch. — J. Hefele — H. Leclercq, *op. cit.*, t. II, I, p. 24; N. Milaş, *op. cit.*, p. 97.
196. Socrate, *Ist. Bis.*, V. 8..., col. 576 C şi 580 A.
197. Ch. — J. Hefele — H. Leclercq, *op. cit.*, t. I, 2, p. 552; N. Milaş, *op. cit.*, p. 32—33.

dar să se păstreze mitropoliei de Cezareea, capitala civilă a Palestinei, demnitatea ei proprie [198].

Întîietatea de onoare, acordată Bisericilor Ierusalimului, Romei și Constantinopolului, nu implica în ea însăși vreo putere juridică.

Părinții Sinodului al IV-lea Ecumenic de la Calcedon, din 451, întemeindu-se pe canonul 3 al Sinodului al II-lea Ecumenic, au confirmat prin canonul 28 întîietatea de onoare a Scaunului de Constantinopol după cel din Roma, avînd în vedere același principiu, adică faptul că Constantinopolul era cetate imperială (διὰ τὸ βασιλεύειν τὴν πόλιν ἐκείνην)[199].

Mai tîrziu, Sinodul cvini-sext sau al II-lea trulan din 692, prin canonul 36, a confirmat în chip solemn întîietatea Scaunului de Constantinopol după cel din Roma, recunoscută de canonul 3 al Sinodului al II-lea Ecumenic și de canonul 28 al Sinodului al IV-lea Ecumenic, reînnoind ordinea ierarhică onorifică a Scaunelor din Biserica Ecumenică, Roma, Constantinopol, Alexandria, Antiohia și Ierusalim, pe care Biserica Ortodoxă a Răsăritului a respectat-o în tot timpul [200].

Mult timp Biserica Romei a refuzat să accepte în colecțiile ei de canoane, din cauza canonului 3, care ridica în onoare Scaunul de Constantinopol imediat după Roma, canoanele Sinodului al II-lea Ecumenic.

198. Ch. — J. Hefele — H. Leclercq, *op. cit.*, t. I, 2, p. 569; N. Milaș, *op. cit.*, p. 44—45. A. J. Schröder, *Disciplinary Decrees of the General Councils.* Texts, translation and commentary, Saint-Louis-London, 1937.

Studii: W. de Vries, *The origine of Eastern Patriarchates and their relationship to the power of the pope*, în «One in Christ», II (1966), nr. 1, p. 53—141; M. Clément, *L'apparition du Patriarcat dans l'Eglise d'après les conciles de Nicée, Constantinople et Calcédoine*, Lyon, 1965; M. Constandache, *Patriarhia și demnitatea de Patriarh în Biserica Ortodoxă*, în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 2, p. 225—249. Manea N. Cristișor, *Ierarhia principalelor Scaune episcopale în Biserica veche*, în «Studii Teoolgice», XV (1963), 5—6, p. 328—346; D. E. Lanne, *Eglises locales et patriarcats à l'époque des grandes conciles*, în «Irénikon», XXXIV (1961), 3, p. 302—304; J. Meyendorff, *La primauté romaine dans la tradition canonique jusqu'au concile de Chalcédoine*, în «Istina», IV, (1957), 4, p. 375; G. Jouassard, *Sur les décisions des conciles généraux des IV-e et V-e siècles dans leurs rapports avec la primuté roumaine*, ibidem, p. 491; C. Bardy, *Alexandrie, Antioche, Constantinople (325—451)*, în *«1054—1954. L'Eglise et les Eglises»*, t. I, Chevetogne, 1954, p. 183—207; Dom Hilaire Marot, *Les conciles romaines des IV-e siècle et le développement de la primauté*, ibidem, p. 209—240; reproduction în «Istina» IV (1957), 4, p. 435—462; E. Gerland, *Die Vorgeschichte des Patriarchats von Konstantinopel*, în «Byzantinisch — neugriechische Jahrbücher», IX (1932), nr. 3—4, p. 217 ș.u.; R. Vancourt, *Patriarcats*, în «Dictionnaire de Théologie Catholique», t. XI, 2. Paris, 1932, col. 2253—2267. P. Patiffol, *Le siège apostolique*, p. 124—137; K. Luebeck, *Reichseinteilung und Kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgang des vierten Jahrhund.*, Münster, 1901, p. 172—191; W. Bright, *The canons of the first four general Councils*, Oxford, 1892, p. 90—123.

199. Ch. — J. Hefele — H. Leclercq, *op. cit.*, t. II, 2, p. 815; N. Milaș, *op. cit.*, p. 257; Justinian Patriarhul României, *Valabilitatea actuală a canonului 28 al Sinodului IV Ecumenic de la Calcedon*, în «Ortodoxia», III (1951), nr. 2—3, p. 173—187; Pr. Prof. Liviu Stan, *Obîrșia autocefaliei și autonomiei*, în «Mitropolia Olteniei», XIII (1961), nr. 1—4, p. 87—88; Idem, *Despre autocefalie*, în «Ortodoxia», VIII, (1956), nr. 3, p. 377—388 A. Wuyts, *Le 28-e canon de Calcédoine et le fondement du primat romain*, în «Orientalia Christiana Periodica», 1951, nr. III—IV, p. 265—282; F. Dvornik, *The See of Constantinople in the first latin Collections of Canon Law*, în «Zbornik Radova, Vizantol, Inst. 8/1 (Mélanges Ostrogorsky, I), 1963, p. 97—101.

200. Mansi, *op. cit.*, t. XI, Floretiae 1765, reproduction Paris-Leipzig, 1901, col. 959—960, text grec și latin; Ch. — J. Hefele — H. Leclercq, *op. cit.*, t. III, 1, p. 567, text francez; N. Milaș, *op. cit.*, p. 403.

Cînd canonul 3 al Sinodului al II-lea Ecumenic a fost înserat în colecţia *Decretum Gratiani*, Distinctio XXII, cap. 3, cenzorii romani adăugară următoarea notă : «*Canon hic ex iis est, quos apostolica Romana sedes a principio et longo post tempore non recipit*» (Canonul acesta este dintre acelea pe care Scaunul apostolic roman nu l-a primit de la început şi mult timp în urmă) [201].

În secolul al VI-lea, papii Vigiliu (537—555), Pelagiu al II-lea (579—590) şi Sfîntul Grigorie cel Mare (590—604) au recunoscut şi au acceptat autoritatea deciziilor dogmatice ale Sinodului al II-lea Ecumenic, dar refuzau să primească canoanele acestuia. Papa Grigorie cel Mare, bunăoară, într-o Scrisoare trimisă, în luna iunie 597 patriarhilor Evloghie al Alexandriei (581—608) şi Anastasie I al Antiohiei (559—570 ; 593—598), se exprimă astfel : «Biserica Romană nu are pînă acum acele canoane sau acte ale acestui Sinod (de la Constantinopol) şi nu le-a primit. A acceptat însă acest Sinod în ceea ce a definit el contra lui Macedoniu» *(Romana autem Ecclesia eosdem canones vel gesta Synodi illius hactenus non habet, nec accepit; in hoc autem eamdem Synodum accepit, quod est per eam contra Macedonium definitum)* [202].

În Sinodul ţinut la Constantinopol în 869—870, sub patriarhul ecumenic Ignatie (847—858 ; 867—877), aşa-zisul Sinod al VIII-lea Ecumenic, delegaţii papii Adrian al II-lea (867—872) au recunoscut prin canonul 21 întîietatea Scaunului de Constantinopol după cel din Roma [203].

Sinodul al IV-lea din Lateran ţinut în 1215, sub papa Inocenţiu al III-lea (1198—1216), al XII-lea Sinod general la romano-catolici, a recunoscut prin canonul 5 întîietatea Scaunului de Constantinopol după Scaunul Romei [204].

VII. — AUTORITATEA SINODULUI AL II-LEA ECUMENIC ÎN BISERICA UNIVERSALĂ

Sinodul al II-lea Ecumenic a ţinut ultima sa şedinţă la 9 iulie 381. Cum am văzut, Părinţii Sinodului au anatematizat în genere toate ereziile apărute pînă în 381, inclusiv pe macedonieni sau pnevmatomahi,

201. *Decretum magistri Gratiani, Distincto XXII,* cap. III, in *Corpus Juris canonici,* editio Lipsiensis secunda post Aemilii Ludovici Richteri, t. I, Lipsiae, 1879, col. 75, notă la cap. III.

202. Papa Grigorie cel Mare, *Epistola XXXIV. Ad Eulogium episcopum Alexandrinum et Anastasium Antiochenum. Epistolarum libri VII,* P.L., LXXVII, 893 A; Ph. Jaffé — G. Wattenbach, *Regesta Pontificum Romanorum,* t. I, p. 177, nr. 1477 (1112).

Studii : J. Bois, *Constantinople (I-er Concile de) II-e oecumenique 381...,* col. 1230; J. Forget, *Conciles,* ibidem, t. III, col. 640—641; Ch. — J. Hefele — H. Leclercq, *op. cit.,* t. II, 1, p. 43.

203. *Concilium Constantinopolitanum,* IV, 869—870, can. 21, la H. Denziger — Cl. Bannwart, *Enchiridion Symbolorum,* p. 157 ; Ch. — J. Hefele — H. Leclercq, *op. cit.,* t. IV, 1, Paris, 1911, p. 529, text grec şi francez; Mansi *op. ci .,* t. XVI, Venetiis, 1771, reproduction Paris—Leipzig, 1902, col. 174, text latin; H. D. Kreilkamp, *The origin of the, Patriarchate of Constantinople and the first Roman recognition of its patriarchal Juridiction,* Washington, 1964.

204. *Concilium Lateranense* IV, 1215, can. 5, la H. Denziger — Cl. Bannwart, *Enchiridion Symbolorum,* p. 194; Mansi, *op. cit.,* t. XXII, Venetiis 1778; reproduction Paris — Leipzig, 1903, col. 990—991 ; Ch. — J. Hefele — H. Leclercq, *op. cit.,* t. V, 2, Paris, 1913, p. 1333—1334. Vezi şi R. Foreville, *Latran I, II, III et Latran IV,* Paris, 1965.

dar s-au ferit să facă vreo condamnare personală sau individuală. Rolul acesta l-au lăsat Părinţii pe seama împăratului Teodosie, care mai nutrea totuşi speranţa să întoarcă la Ortodoxie cel puţin pe unii dintre episcopii arieni şi pnevmatomahi. Înainte de a se despărţi spre a pleca la eparhiile lor, Părinţii sinodali adresară împăratului o scrisoare, păstrată în forma originală în limbile greacă şi latină, prin care mulţumesc lui Dumnezeu că a încredinţat lui Teodosie puterea supremă, pentru a reda Bisericilor pacea şi a apăra dreapta credinţă. Referitor, la rezultatele la care s-a ajuns în Sinod, episcopii reamintesc împăratului că au reînnnoit înţelegerea dintre ei, au mărturisit credinţa ortodoxă de la Niceea, în articole scurte (σύντομοι ὅροι) şi au anatematizat ereziile contrare credinţei adevărate, apărute în Biserică pînă la 381. Totodată ei cer împăratului să confirme prin scris ceea ce s-a hotărît în Sinod [205].

Împăratul Teodosie nu întîrzie să le împlinească dorinţa. La 30 iulie 381, el publică din oraşul Heracleea, în Tracia, un nou edict, prin care hotăra ca bisericile deţinute de eretici să fie întoarse ortodocşilor, iar ca să nu fie nicio îndoială posibilă asupra Ortodoxiei cuiva, el socoteşte episcopi ortodocşi doar pe aceia care vor păstra comuniunea în credinţă şi dragoste cu episcopii fruntaşi ai Bisericilor mai importante din diocezele imperiului de Răsărit, pe care-i şi numeşte. «Poruncim, spune Teodosie în acest edict, ca toate bisericile să fie imediat înapoiate episcopilor care mărturisesc că Tatăl, Fiul şi Duhul Sfînt, au aceiaşi maiestate, putere, mărire şi strălucire, nefăcînd nicio deosebire, printr-o împărţire nelegiuită, ci respectînd ordinea Treimei, existenţa persoanelor şi unitatea Dumnezeirii; aceştia vor sta în comuniune şi dragoste cu Nectarie, episcopul Bisericii de Constantinopol; cu Timotei al Alexandriei, în Egipt; în părţile Orientului, cu Pelagiu de Laodiceea şi Diodor de Tars; în Asia proconsulară şi dioceza Asia, cu Amfilohie, episcop de Iconium şi Optimus, episcop de Antiohia (Pisidiei); în dioceza Pontului cu Helladios, episcop de Cezareea, cu Otreios de Melitene şi Grigorie, episcop de Nisa; cu Terennius (pentru Terentius), episcopul Sciţiei (corect episcop de Tomis, în Scythia Minor), cu Martyriu, episcop de Marcianopole (în Tracia)». Mai departe, edictul prevedea ca toţi care se vor abţine de la comuniunea

205. Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 557; V. Grumel, *Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, t. I, p. 2—3. Bibliografia referitoare la Sinoadele Ecumenice e în ultimii ani tot mai bogată. Semnalăm lucrările: I. Ortitz de Urbina, *Nicée et Constantinople*, Paris, 1963; *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Bologna-Friburg, 1962, XXIV + 792 p.; H. Dallmayr, *Die grossen vier Konzilien*, München, 1961; S. Desternes, *Petite histoire des Conciles*, Paris, 1962; G. Kretschmer, *Die Konzile der alten Kirche, Die ökumenischen Konzile der Christenheit*, hrsg. von H. J. Margull, Stuttgart, 1961; F. Dvornik. *The general councils of the Church*, London, 1960; P. Cameleot, *Les Conciles oecuméniques des IV-e et V-e siècle*, în *Le Concile et les Conciles*, Paris, 1960, p. 45—73; A. Favale, *I Concili Ecumenici*, Torino, 1962; F. Hayward, *Les conciles oecuméniques*, Paris, 1961; H. Jedin, *Brève histoire des conciles*, Tournai, 1960, lucrare apărută mai întîi în limba germană, sub titlul: *Kleine Konziliengeschichte*, Freiburg im Breisgau, 1959; J. — R. Palanque — J. Chélini, *Petite histoire des grands conciles*, Bruges, 1962, 311 p.; J. M. A. Salles — Dabadie, *Les conciles oecuménique dans l'histoire*, Paris-Geneve, 1962, 614 p.; L. Vié *Les conciles oecuméniques de l'antiquité chrétienne*, Toulouse, 1962; H. M. Percival, *The seven Ecumenical Concils of the individed Church, Bufallo*, 1956.

cu aceştia, să fie alungaţi din Biserică şi socotiţi eretici declaraţi, pentru ca credinţa de la Niceea să rămînă curată [206].

Efesul, capitala diocezei Asia, nu era menţionat, pentru că episcopul lui era macedonian; Antiohia, capitala diocezei Orientului nu era de asemenea amintită, deoarece Flavian, care a fost desemnat la Constantinopol ca viitor episcop al Antiohiei, a semnat actele Sinodului ca simplu preot, iar alegerea lui ca episcop s-a făcut ulterior [207]. Paulin al Antiohiei, mai întîi rivalul lui Meletie, apoi al lui Flavian, puternic susţinut de Biserica Romei, nu avea nici o şansă ca să fie recunoscut de răsăriteni ca episcop legitim.

Cu toate că unii istorici şi teologi de seamă, în frunte cu Adolf von Harnack şi cei ce urmează opinia lui [208], socotesc că Sinodul al II-lea de la Constantinopol din 381 a fost recunoscut Ecumenic abia în 451, la Sinodul al IV-lea de la Calcedon, care citează Simbolul constantinopolitan în şedinţele a II-a şi a V-a [209], *în realitate, el a fost considerat şi cinstit în Biserica Răsăritului, ca Sinod Ecumenic, chiar de la început, mai precis din 382.*

Astfel Părinţii Sinodului întrunit la Constantinopol în anul 382, la care au participat aproape aceiaşi episcopi ca în 381, într-o Scrisoare trimisă papii Damasus şi episcopilor occidentali, prin care le comunică în rezumat hotărîrile dogmatice ale Sinodului celor o sută cincizeci de Părinţi întruniţi la Constantinopol în 381, citează acest Sinod şi-l numesc «*Sinod Ecumenic*», în sensul că el a definit adevărata învăţătură, potrivit Sfintei Scripturi şi Sfintei Tradiţii, cu privire la persoanele celei de o fiinţă şi nedespărţitei Treimi şi la Biserică. Ei atrag occidentalilor atenţia că pentru lămurirea lor cu privire la doctrina Bisericii despre Sfînta Treime, Tatăl, Fiul şi Duhul Sfînt, să binevoiască a cerceta, în afară de tomosul dogmatic întocmit de Sinodul de la Antiohia din 379, «*şi expunerea alcătuită anul trecut în Sinodul Ecumenic de la Constantinopol*» (καὶ τῷ πέρυσιν Κωνσταντινουπόλει παρὰ τῆς οἰκουμενικῆς ἐκτεθέντι συνόδου) [210].

Biserica Romei n-a fost de acord cu chemarea şi numirea Sfîntului Grigorie de Nazianz pe Scaunul de Constantinopol, nici cu ridicarea lui

206. *Codex Teodosianus,* XVI, I, 3, ed. G. Haenel, 1477—1478; Sozomen, *Ist. Bis.,* VII, 9..., col. 1440 şi ed. J. Bidez, p. 312. Traducerea ne aparţine. Să se vadă şi studiul: E. Metz, *L'Intervention de Théodose au 2-e Concil oecuménique* (Constantinople, 381), în «Études d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras», I, Paris, 1965, p. 651—664.

207. Socrate, *Ist. Bis.,* V, 9..., col. 581 C şi 584 A; Sozomen, *Ist. Bis.,* VII, 11..., col. 1441—1444 şi ed. J. Bidez, p. 314; J. — R. Palanque — G. Bardy — P. de Labriolle, *op. cit.,* p. 291.

208. Adolf von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Band II, p. 276; Idem, *Konstantinopolitanisches Symbol,* p. 12—28; Ch. — J. Hefele — H. Leclercq, *op. cit.,* t. II, 1, p. 43; L. Duchesne *Histoire ancienne de l'Eglise,* p. 439—440, nota 1; P. Batiffol *Le siège apostolique,* p. 141, n. 1; V. Grumel, *op. cit.,* t. I, fasc. 1, p. 1; J. — R. Palanque — G. Bardy — P. de Labriolle, *op. cit.,* p. 287, nota 1 ş.u.

209. *Concilium universale Chalcedonese,* în «Acta Conciliorum oecumenicorum», ed. Schwartz, Tomus alter, vol. II, pars II Berolini et Lipsiae, 1936; Actio II, p. 12 (104), 16 (108); Tom. alter. vol. III, pars II.: Actio II, p. 6—7; Actio V, p. 136; Mansi, *op. cit.,* Actio II, t. VI, col. 957—958; Actio V, t. VII, col. 111—112, text grec şi latin.

210. Teodoret, *Ist. Bis.,* V, 9, ed. L. Parmentier — F. Scheidweiler, p. 293; P.G., LXXXII, 1217 A; Mansi, *op. cit.,* t. III, col. 585 B; Nichifor Callist, *Ist. Bis.,* XII, 16, P.G., CXLVI, 796 A. Text latin la Cassiodor, *Historia tripartita,* IX, 14, P.L., LXIX, 1132 B; V. Grumel, *Les Regestes des actes du patriarcat de Constantinople...,* p. 4—5.

Nectarie pe același Scaun și nici cu soluția dată schismei de la Antiohia de Părinții Sinodului al II-lea Ecumenic de la Constantinopol din 381, care au ales în locul lui Meletie al Antiohiei pe preotul Flavian, după cum aflăm din Scrisoarea a II-a trimisă împăratului Teodosie de episcopii orientali întruniți la Sinodul italo-ilirian de la Acvileea, în 3 septembrie 381, redactată de Sfîntul Ambrozie al Mediolanului. Episcopii occidentali doreau să impună la Constantinopol pe nedrept pe Maxim Cinicul, fiind induși în eroare de intrigile acestui intrus perfid și arivist, care călătorise în acest scop la Roma, apoi se prezentă înaintea Părinților sinodali la Acvileea, iar la Antiohia ei continuau să sprijine pe Paulin, cu toate că majoritatea ortodocșilor doreau ca episcop pe Flavian.

Cum Grațian, împăratul Occidentului, căuta să rămînă în afara acestor neînțelegeri bisericești, care se aflau în sfera de guvernare a împăratului Orientului, Sfîntul Ambrozie s-a adresat pentru aplanarea lor, în numele episcopilor occidentali, împăratului Teodosie, făcîndu-i propunerea să convoace un Sinod Ecumenic la Roma, în 382, la care să participe toți episcopii lumii creștine [211].

Sfîntul Ambrozie n-a reușit să impună punctul său de vedere cu privire la persoanele indicate, nici la Constantinopol, nici la Antiohia. El a scris din nou împăratului Teodosie, exprimîndu-și durerea pentru că între episcopii orientali și cei occidentali, s-a întrerupt comuniunea sacră (interrupta sacrae communionis esse consortia) [212].

Ideea convocării unui Sinod la Roma, în care episcopii răsăriteni să se pună de acord cu cei apuseni asupra problemelor rămase în discuție, a fost reținută.

Împăratul Grațian al Occidentului a convocat în vara anului 382 un Sinod la Roma, la care au participat episcopii orientali și ilirieni, între care se aflau Anemius de Sirmium și Acholius de Tesalonic. La Sinodul de la Roma au fost invitați și episcopii orientali, dar din Răsărit au participat numai Paulin al Antiohiei, episcopul unei minorități creștine din acest oraș, Sfîntul Epifaniu de Salamina (în Cipru) și, după cît se crede, Timotei al Alexandriei [213].

Majoritatea episcopilor răsăriteni însă s-au întrunit din nou în vara anului 382 la Constantinopol, din porunca împăratului Teodosie. În zadar a cerut împăratul Grațian al Occidentului ca ei să meargă la Roma

211. Sf. Ambrozie, *Epistola XIII. Sanctum animum tuum...*, col. 990—993; Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 631—632; J. — R. Palanque — G. Bardy — P. de Labriolle, *op. cit.*, p. 293—294; J. — R. Palanque, *Saint Ambroise et l'empire romain...*, p. 94 și 100.

212. Sf. Ambrozie, *Epistola XIV Fidei tuae*, P.L., XVI, 994—995 J. — R. Palanque, *Saint Ambroise et l'empire romain*, p. 101—102.

213. Fericitul Ieronim, *Epistola CVIII. Epitaphium Sanctae Paulae*, 6, ed. Isidor Hilberg, în «Corp. Script. Eccl. Lat.», t. LV, Vindobonae-Lipsiae, 1912, p. 310—311; Idem, *Epistula CXXVII*, 7, ibidem, t. LVI, Vindobonae — Lipsiae, 1918, p. 150; Sozomen, *Ist. Bis.*, VII, 11..., col. 1444 și ed. J. Bidez, p. 314.

Studii: J. — R. Palanque — G. Bardy — P. de Labriolle, *op. cit.*, p. 295; E. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, Band I, p. 240—241; A. Piganiol, *L'Empire chrétien*, p. 220; J. — R. Palanque, *Saint Ambroise et l'empire romain*, p. 102—103; Ch. — J. Hefele — H. Leclercq, *op. cit.*, t. II, 1, p. 57—63. Să se vadă și lucrarea: J. Daniélou et H. Marrou, *Nouvelle histoire de l'Église. I. Des origines à Saint Grégoire le Grand*, Paris, 1963.

pentru a discuta cu episcopii occidentali neînțelegerile ivite între ei, căci Părinții orientali au refuzat. Pentru aplanarea conflictelor dintre episcopatul răsăritean și cel apusean, episcopii răsăriteni au trimis dintre ei trei delegați, Chiriac, Eusebiu și Priscian, spre a preda episcopilor apuseni și ilirieni întruniți la Roma o scrisoare de răspuns cu lămuririle necesare. În această scrisoare, episcopii Răsăritului declarau că ei păstrează neschimbată credința niceeană, adică mărturisesc Dumnezeirea, consubstanțialitatea și egalitatea persoanelor Sfintei Treimi, precum și întruparea desăvîrșită a lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, care a primit în persoana Sa la întrupare natura umană completă, trup real și suflet complet, după cum au hotărît în *Sinodul ecumenic din anul precedent, 381,* cei o sută cincizeci de Părinți întruniți în cetatea împărătească, la Constantinopol. Totodată comunicau acestora că chestiunile referitoare la persoane au fost rezolvate potrivit rînduielii tradiționale și canoanelor : la Constantinopol, a fost ales episcop Nectarie, la Antiohia, Flavian, la Ierusalim, Chiril, care păstorește pe Scaunul «mamei tuturor Bisericilor» (ἡ μήτηρ ἁπασῶν τῶν Ἐκκλησιῶν) de mulți ani [214].

După cum se vede, sub această formă politicoasă și protocolară, Părinții Răsăritului tindeau să proclame libertatea și autonomia Orientului, dînd a înțelege Părinților occidentali că nu au dreptul să se amestece în treburile bisericești din Răsărit.

Împăratul Teodosie a trimis și el la Roma o delegație de demnitari de la curtea sa, spre a anunța papii Damasus alegerea lui Nectarie pe scaunul Bisericii de Constantinopol și a cere restabilirea comuniunii dintre cele două Biserici [215].

Informați mai bine asupra manevrelor și aventurilor lui Maxim Cinicul la Constantinopol, Părinții occidentali, în frunte cu Sfîntul Ambrozie al Milanului, îl părăsiră. Delegații episcopilor răsăriteni obținură fără greutate ca papa Damasus să trimită episcopului Nectarie al Constantinopolului scrisorile de comuniune obișnuite, încît, în 382, unitatea de credință și comuniunea în dragoste dintre Răsărit și Apus se restabili complet [216].

Împăratul Teodosie, nutrind mereu speranța împăcării eterodocșilor, pentru a se restabili în imperiu unitatea credinței și a Bisericilor, a convocat în luna iunie a anului 383 o conferință la Constantinopol, la care au fost invitați reprezentanții principali ai diferitelor partide creștine. Au participae, între alții, la această conferință, Eunomiu, căpetenia arie-

214. Teodoret, *Ist. Bis.,* V, 9, ed. L. Parmentier, F. Scheidweiler, p. 289—295; P.G., LXXXII, 1212—1217, Vezi și alți scriitori care ne-au păstrat Scrisoarea Părinților întruniți în 382 la Constantinopol către cei din Roma, la nota 149; V. Grumel, *Les Regestes des actes du patriarcat de Constantinople...,* p. 4—5 ; Ch. — J. Hefele — H. Leclercq, *op. cit.,* t. II, 1, p. 53—56. Pentru chemarea episcopilor orientali la Roma de către împăratul Grațian, vezi Sozomen, *Ist. Bis.,* VII, 11, ed. J. Bidez, p. 314.

215. Papa Bonifaciu I, *Epistola XV,* 6, P.L., XX, 783 A; E. Gaspar, *Geschichte des Papsttums,* Bd. I, p. 240 ; J. — R. Palanque — G. Bardy — P. de Labriolle, *op. cit.,* p. 295, n. 7.

216. Teodoret, *Ist. Bis.,* V, 9, 20, ed. cit., p. 295; *Epistola sinodală a papii Damasus contra lui Apolinarie și Timotei,* la Teodoret, *Ist. Bis.,* V, 10, ed. cit., p. 295—297; P.G., LXXXII, 1220—1221. Scrisoarea a fost trimisă episcopilor orientali, după închiderea Sinodului de la Roma, din vara anului 382.

nilor extremişti; Demofil, reprezentantul arienilor omieni, care urmau formula de credinţă impusă de Sinoadele de la Rimini şi Seleucia, în 359 şi Eleusius de Cizic, reprezentantul pnevmatomahilor sau macedonienilor. La această conferinţă a fost invitat special de împăratul Teodosie şi Ulfila, episcopul arian al goţilor stabiliţi în Moesia Inferior, care a venit la Constantinopol, cu toată vîrsta sa înaintată, dar a murit îndată după sosire.

Fiecare dintre reprezentanţi prezentară cîte o mărturisire de credinţă. Cum discuţiile n-au putut duce la nici un rezultat, deoarece aceştia nu voiau să facă în scris nici un pas spre conciliere, iar în explicaţiile orale n-au manifestat nici o dorinţă de înţelegere, Teodosie a încheiat dezbaterile, rupînd şi aruncînd toate declaraţiile eterodocşilor [217]. În urma acestei conferinţe, el a declarat că *trebuie respectată şi ţinută de supuşii săi numai credinţa ortodoxă stabilită de Părinţii de la Niceea în 325 şi de cei de la Constantinopol în 381, şi a condamnat pe toţi «cei ce împart Treimea»*, promulgînd la 25 iulie, la 3 septembrie 383, şi la 21 ianuarie 384 noi legi, prin care interzicea întrunirile şi cultul ereticilor [218].

De acum înainte, resturile ariene şi macedoniene sau pnevmatomahe nu mai prezentau un pericol serios, nici pentru Biserică, nici pentru statul roman. Ele au supravieţuit un timp ca secte obscure şi fără importanţă, iar în secolul al V-lea au dispărut definitiv din istorie.

Din cauza canonului 3, care ridica în onoare Scaunul Bisericii de Constantinopol imediat după Roma, Biserica Apuseană a acceptat Sinodul celor o sută cincizeci de Părinţi întruniţi în 381 la Constantinopol, ca al II-lea Sinod Ecumenic, abia în secolul al VI-lea.

În scrisoarea trimisă în februarie 591 patriarhul ecumenic Ioan al IV-lea Postitorul (582—595) al Constantinopolului şi celorlalţi patriarhi orientali, papa Grigorie cel Mare al Romei compară primele patru Sinoade Ecumenice ale Bisericii Universale cu cele patru Evanghelii. «*Precum Sfintele cărţi ale Evangheliei sînt patru*, scrie papa Grigorie cel Mare, *tot aşa mărturisesc că trebuie primite şi cinstite patru Sinoade* (Sicut sancti Evangelii quatuor libros, sic quatuor concilia suscipere et venerari me fateor), adică: «Sinodul de la Niceea, în care e nimicită învăţătura cea rea a lui Arie; Sinodul de la Constantinopol, în care e dovedită

217. Socrate, *Ist. Bis.*, V, 10..., col. 588—593; Sozomen, *Ist. Bis.*, VII, 12..., col. 1444—1445 şi ed. J. Bidez, p. 314—316; J. — R. Palanque — G. Bardy — P. de Labriolle, *op. cit.*, p. 296 şi 498—499; L. Duchense, *Histoire ancienne de l'Eglise...*, t. II, p. 575—578; Ch. — J. Hefele — H. Leclercq, *op. cit.*, t. II, 1, p. 63—65.

Pentru Ulfila, cele mai bune studii sînt acestea : J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain*, p. 455—464; Fr. Kauffmann, *Aus der Schule des Wulfila: Auxenti Dorostorensis epistula de fide, vita et obitu Wulfila: im Zusammenhang der Dissertatio Maximini contra Ambrosium. Texte und Untersuchungen zur altgermanischen Religionsgeschichte*, Strassburg, 1899, p. 75—76; Prof. Iorgu Stoian, *Auxentius episcop arian de Durostor*, în «Biserica Ortodoxă Română», LVI (1938), nr. 7—8, p. 329—345; B. Capelle. *La lettre d'Auxence sur Ulfila*, în «Reveue Bénédictine», XXXIV (1922), p. 224—233.

218. *Codex Theodosianus*, XVI, v, 11, din 25 iul. 383; XVI, V. 12 şi 13 din 3 sept. 383 şi 21 ian. 384, ed. G. Haenel, p. 1530—1533.

Pentru supravieţuirea acestor erezii, vezi L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église...*, t. II, p. 577—579 ; J. — R. Palanque — G. Bardy — P. de Labriolle, *op. cit.*, p. 296.

eroarea lui Eunomiu şi Macedoniu; Sinodul I de la Efes, în care e condamnată nelegiuirea lui Nestorie; Sinodul de la Calcedon în care e respinsă răutatea lui Eutihie şi Dioscor» [219].

Cîţiva ani mai tîrziu, în scrisoarea trimisă în 597 patriarhilor Evloghie al Alexandriei şi Anastasie I al Antiohiei, papa Grigorie cel Mare le făcea cunoscut că Biserica Romană n-a primit canoanele Sinodului al II-lea Ecumenic, dar «*a acceptat acest Sinod în ceea ce a hotărît el contra lui Macedoniu*» (...in hoc autem eamdem Synodum accepit, quod est per eam contra Macedonium definitum) [220].

Sinodul al II-lea Ecumenic, deşi la el a participat un număr mic de episcopi, aproape toţi din Răsărit, constituie unul dintre cele mai importante evenimente din istoria creştinismului. În afară de faptul că acest Sinod a anatematizat din nou pe arieni, care nu recunoşteau Dumnezeirea şi consubstanţialitatea Fiului cu Tatăl, pe pnevmatomahi, care negau Dumnezeirea şi consubstanţialitatea Sfîntului Duh cu Tatăl şi Fiul, şi pe apolinarişti, care negau integritatea naturii omeneşti primită la întrupare de Iisus Hristos, el a stabilit adevărata învăţătură creştină, formulată concis, limpede şi precis în Simbolul constantinopolitan, cel mai preţios tezaur al credinţei, după Sfînta Scriptură, pe care ni l-a transmis vechea şi venerabila Biserică Ecumenică.

219. Papa Grigorie cel Mare, *Epistola a XXV Ad Ioannem Constantinopolitanum et caeteros patriarchas, Epistolarum libri,* I, P.L., LXXVII, 478 A; Ph. Jaffé — G. Wattenbach, *Regesta Pontificum Romanorum,* I, p. 145, nr. 1092 (728); Ch. — J. Hefele — H. Leclercq, *op. cit.,* t. II, 1, p. 43.

220. Idem, *Epistola XXXIV. Ad Eulogium episcopum Alexandrinum et Anastasium Antiochenum. Epistolarum libri,* VII, P.L. LXXVII, 893 A; Ph. Jaffé — G. Watenbach, *op. cit.,* p. 177, nr. 1477 (1112).

Doctorand Diac. Marin Sava

PROFILUL TEOLOGULUI DUPĂ SFÎNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ*

SFÎNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, MODEL DE TEOLOG

Sfinții Părinți constituie, prin operele și viața lor, comoara de neprețuit a Bisericii, din care trag toți creștinii seva cunoașterii de Dumnezeu. Ei reprezintă modele vii pentru cei ce se preocupă de înțelegerea adevărurilor divine. Dintre aceștia Sfîntul Grigorie de Nazianz se distinge prin puritatea teologiei și prin ascuțimea minții sale, pentru care motiv Biserica l-a cinstit cu numele de «Teologul».

El s-a născut în Arianz, aproape de orașul Nazianz din Capadocia în jurul anului 330. Tatăl său, care se numea tot Grigorie, fusese păgîn, dar a primit botezul la o vîrstă înaintată, sub imboldul soției sale Nona, care a fost un model de adevărată femeie creștină. Dorind să aibă un copil, Nona s-a rugat pentru aceasta, și încă pînă la nașterea lui a făgăduit să-l afierosească Domnului. Grigorie, fiul, sub influența mamei sale, încă din tinerețe hotărî să ducă o viață fără prihană.

Curînd după creștinare tatăl său, a fost hirotonit preot și apoi a fost ales episcop al orașului Nazianz.

În această ambianță de viață duhovnicească, Sfîntul Grigorie a primit o educație aleasă și o cultură deosebită. Primii ani de învățătură i-a făcut în casa părintească, unde cu mult zel a studiat Sfînta Scriptură [1], apoi a frecventat cele mai înalte școli ale timpului său: în Cezareea Capadociei, în Cezareea Palestinei, în Alexandria Egiptului și în cele din urmă în Atena. El s-a întîlnit cu Sfîntul Vasile cel Mare pentru prima dată în Cezareea Capadociei și tot cu el a frecventat școlile ateniene. Aici s-a legat o prietenie puternică, între viitorii mari dascăli ai lumii și ierarhi, care i-a ținut uniți, pentru tot timpul vieții. Din Atena, Grigorie s-a întors în patrie, lăsînd orașul care-l chema la una din catedrele universitare [2]. Venit în patria sa, primi botezul și îndeplinind făgăduința mamei, care corespundea întru totul năzuințelor sale, s-a dedicat nevoințelor vieții ascetice.

«El dormea jos pe podele, se îmbrăca cu haine simple, trăia cu pîine și cu apă și afară de apă nu mai bea nimic. Ziua o petrecea în muncă și o bună parte din

---

* Această lucrare de seminar susținută în cadrul cursurilor de doctorat în teologie, a fost întocmită sub îndrumarea Pr. Prof. Ioan G. Coman, care a și dat avizul să fie publicată.

1. Episcopul Nicodim, *Semințe Evanghelice pentru Ogorul Domnului*, vol. X: *Viața și operele Sfinților Părinți și învățători ai Bisericii*, după F. Farrar, part. II, Neamț, 1937, p. 87.

La lucrarea de față am folosit traducerile: Pr. N. Donos, *Apologia sau cuvîntarea în care arată motivele ce l-a îndemnat să fugă de preoție pe Sfîntul Grigorie de Nazianz*, Huși, 1931; Pr. D. Fecioru, *Tratatul Despre preoție, al Sfîntului Grigorie de Nazianz*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXVI (1968), nr. 1—2, p. 127—165, precum și Pr. Gh. Tilea și N. Barbu, *Sfîntul Grigorie de Nazianz: Cele cinci cuvîntări despre Dumnezeu*, București, 1947, pe care le-am confruntat cu originalul.

2. *Ibidem*, p. 108.

noapte în rugăciune, slavoslovii și cugetări pioase»[3]. Dar în același timp el s-a silit să unească viața monahală cu îndeplinirea datoriilor față de părinți, care se găseau la o vîrstă înaintată. Astfel «cei zece ani de studii în orașele universitare vestite ale vremii, iar, după aceea, neîncetatele sale lecturi și călătorii i-au pus la dispoziție Sfîntului Grigorie toată comoara culturii lumii antice. El poseda așa de adînc și de perfect filozofia greacă — sub toate formele ei — încît, împletind-o cu credința sa creștină, a fost în măsură să creeze acea magistrală teologie din care nu știi ce să alegi și să admiri mai întîi: frumusețea ideilor, suplețea raționamentului sau flacăra convingerii și armonia întregului»[4]. În Pont, Sfîntul Grigorie împreună cu Sfîntul Vasile, prietenul său, au adunat părți importante din scrierile lui Origen sub numele de *Filocalia* și au compus *Regulile monahale.*

În jurul anului 360 Sfîntul Grigorie intră pentru prima dată în arena vieții bisericești. Tatăl său, episcop de Nazianz, din simplitate și dragoste de pace, a semnat simbolul arian, ceea ce a atras nemulțumirea monahilor, care prin influențele lor au rupt de la trupul Bisericii o parte din turmă. Grigorie, fiul său, s-a întors atunci din Pont, a explicat tatălui său însemnătatea simbolului de credință semnat de el, care se contrazicea cu simbolul de credință niceean, și l-a îndemnat să-și recunoască public greșala sa. Cu aceasta el a făcut pace în turma sa, îmbunînd pe monahii care se despărțiseră de episcopul lor.

În anul 361, la sărbătoarea Nașterii Domnului, după stăruința tatălui său și a credincioșilor din Nazianz, fără voia sa, Sfîntul Grigorie a fost hirotonit preot. El n-a îndrăznit să se opună, dar s-a mîhnit de acest lucru și s-a dus din nou în pustia din Pont la Sfîntul Vasile. Însă n-a stat mult acolo fiindcă a trebuit să se înapoieze la Nazianz ca să ajute tatălui său la conducerea eparhiei. Împreună cu tatăl său, Sfîntul Grigorie a contribuit foarte mult la alegerea Sfîntului Vasile ca arhiepiscop al Cezareii Capadociei în anul 370.

Curînd după aceasta Sfîntul Vasile a hotărît să creeze în eparhia sa mai multe scaune episcopale. Unul din acestea, scaunul din Sasima, a fost încredințat Sfîntului Grigorie, prietenul său.

După moartea împăratului Valens, sprijinitorul arienilor, tronul imperial a fost ocupat de împăratul Teodosie cel Mare, sprijinitor al ortodocșilor. Turma credincioșilor din Constantinopol care mai rămăsese din ortodocși i s-a adresat Sfîntului Grigorie să le vină în ajutor. Sfaturile prietenilor, care-l învinuiau pe Sfîntul Grigorie că se interesează mai mult de rezolvarea problemelor sale în loc să se ocupe de cele obștești ale Bisericii, l-au făcut să lase pustia și să vină la Constantinopol. Aici, el a găsit o situație foarte grea în Biserică, pentru că nu era unitate de vederi nici chiar între ortodocși. Toate bisericile fuseseră luate de arieni și el a trebuit să înceapă activitatea sa pastorală într-o casă obișnuită. Toți priveau la el, la început, cu îndoială, dar prin viața sa virtuoasă, prin modestia sa, printr-un devotament rar întîlnit pentru cauza Ortodoxiei, a reușit să adune turma ortodocșilor în jurul său. Din această cauză arienii, au căutat să-i facă mult rău, atentînd de cîteva ori la viața lui.

În anul 380 împăratul Teodosie a înapoiat ortodocșilor bisericile luate de la arieni, iar ortodocșii din Constantinopol au cerut Sfîntului Grigorie să conducă

3. *Ibidem,* p. 106—107.
4. I. G. Coman, *Geniul Sfîntului Grigorie de Nazianz,* București 1937, p. 46.

eparhia lor. După un an, adică la 381, s-a ținut în Constantinopol cel de al doilea Sinod Ecumenic, la care, grație meritelor sale, Sfîntul Grigorie a fost ales arhiepiscop al Constantinopolului și președinte al sinodului. Totuși, datorită unor neînțelegeri ivite în sinod cu privire la scaunul său anterior, pentru a nu se face dezbinare în Biserică Sfîntul Grigorie a părăsit de bună voie scaunul de Constantinopol și s-a dus în locurile sale natale dedicîndu-se în continuare vieții contemplative. Iată deci cît de scumpă i-a fost Sfîntului Grigorie pacea Bisericii lui Hristos.

În calitate de teolog și episcop, Sfîntul Grigorie a lăsat o operă însemnată. Ea este împărțită de către specialiști în trei părți : cuvîntări, scrisori, poezii.

Primul loc în opera sa îl ocupă cuvîntările. În timpul nostru se cunosc 45 de cuvîntări ale lui, dintre care cea mai mare importanță o au cele *Cinci cuvîntări teologice*, rostite de el în Constantinopol împotriva eunomienilor și macedonienilor.

Prima cuvîntare teologică este ca o introducere spre celelalte. În ea autorul indică, cine anume, cînd și înaintea cui poate să vorbească teologul referitor la învățătura despre Dumnezeu și despre Sfînta Treime. El se ridică în mod hotărît împotriva patimii de a vorbi despre dogmele credinței la locuri nepotrivite și în timpuri nepermise. Aceste probleme cer o cercetare aparte, care trebuie făcută cu multă umilință și osîrdie, și nu din curiozitate vremelnică.

În a doua cuvîntare expune învățătura despre Dumnezeu în calitatea de creator și pronietor al lumii și despre slăbiciunea și neputința minții omenești de a pătrunde natura și esența dumnezeirii.

În a treia cuvîntare autorul vorbește despre deoființimea persoanelor Sfintei Treimi și despre divinitatea Fiului lui Dumnezeu.

În a patra cuvîntare Sfîntul Grigorie adună acele locuri din Sfînta Scriptură care au fost citate de arieni pentru susținerea tezei lor despre Fiul lui Dumnezeu, iar în a cincea cuvîntare el respinge părerile lor împotriva divinității Sfîntului Duh. În încheiere, Sfîntul Grigorie vorbește despre diferite analogii, care se aduc pentru lămurirea dogmei Sfintei Treimi.

Foarte apropiate de cuvîntările teologice sînt, după conținut, și cuvîntările : *Despre alegerea episcopilor și despre dogma Sfîntei Treimi* și *Despre păstrarea bunei rînduieli în discuțiile despre Dumnezeu.* Prima este îndreptată împotriva lui Arie și a lui Sabelie și cuprinde argumentarea despre unitatea naturii divine o dată cu existența în ea a celor trei persoane ; în același timp, sînt acuzați aceia care încep să teologhisească fără să studieze Sfînta Scriptură și fără să se ocupe de curăția lor morală.

În cuvîntarea *Despre păstrarea bunei rînduieli în discuțiile despre Dumnezeu,* Sfîntul Grigorie dovedește că nu oricine poate să teologhisească, și nici în orice timp, și biciuiește patima mirenilor, din timpul său, de a trata noțiunile despre credință ca pe niște vorbe ușoare.

Importante sînt și cele două *Cuvîntări împotriva împăratului Iulian Apostatul,* fiindcă în ele se vede indignarea Sfîntului Grigorie față de atitudinea acestuia de a nu permite creștinilor să ia contact cu literatura clasică. Cuvîntarea sa *Despre fuga în Pont* are de asemenea o importanță covîrșitoare în ceea ce privește conținutul ei. Aici el se justifică față de concetățenii săi spunînd că numai măreția preoției și faptul că el se crede nevrednic și nepregătit pentru aceasta l-au făcut să fugă în pustie.

Acest cuvînt a constituit un model pentru tratatul despre preoție al Sfîntului Ioan Gură de Aur.

Poeziile sale au fost scrise de asemenea cu scopul de a difuza adevărurile credinței cît mai mult. Arie și Apolinarie, ca să facă populară învățătura lor, au recurs la versuri, de aceea, pentru ca învățătura ortodoxă să fie studiată și gustată cu și mai multă plăcere, Sfîntul Grigorie a socotit necesar să recurgă la poezie. O dată cu aceasta, el avea de gînd să dovedească păgînilor că și în creștinism sînt oameni capabili să mînuiască arta poetică.

Poeziile lui pot fi împărțite, după conținut, în : dogmatice, moral-ascetice și personale.

Dintre operele sale ni s-au părut edificatoare pentru lucrarea de față îndeosebi *Cele cinci cuvîntări teologice, Despre păstrarea bunei rînduieli în cuvîntările despre Dumnezeu,* tratatul său asupra preoției, cunoscut și sub numele *Despre fugă, Cuvîntările* la moartea Sfîntului Vasile, Sfîntului Atanasie, și altele.

Privind activitatea sa teologică, observăm că Sfîntul Grigorie a realizat enorm. La aceasta i-a folosit foarte mult metoda sa contemplativă. El este adeptul unei totale concentrări în sine, ca mintea să poată să se înalțe la Dumnezeu spre a-l cunoaște. Drum destul de anevoios, avînd în vedere că mai înainte de toate se cere o perfectă curăție sufletească și trupească. «Nimic, spune Sfîntul Grigorie, nu mi se pare mai bun decît starea omului care, închizîndu-și simțurile sale impresiilor dinafară, sustrăgîndu-se cărnii și lumii, intrînd în el însuși, nepăstrînd nici o legătură cu nimic din lucrurile omenești decît atunci cînd o nevoie absolută o cere, întreținîndu-se cu el însuși cu Dumnezeu, trăiește mai presus de lucrurile văzute și poartă în el chipurile dumnezeiești veșnic pure, neamestecate cu nimic din formele fugitive ale lumii de aici ; devenit cu adevărat și în fiecare zi din ce în ce mai mult oglinda fără pată a lui Dumnezeu și a lucrurilor dumnezeiești, primind lumina lor în lumina sa, strălucirea lor puternică în strălucirea sa mai slabă ; culegînd deja în speranțele sale fructul vieții viitoare ; trăind în legătură cu îngerii încă de pe pămînt și totuși în afară de ei, dus de către Duhul lui Dumnezeu pînă în părțile cele mai înalte» [5]. De aceea, Sfîntul Grigorie dorea din tot sufletul retragerea în pustie, unde să se dedice cu totul vieții contemplative. El dorea cu tot dinadinsul să vorbească cu Dumnezeu față către față și în mod cu totul curat să se îndestuleze de razele Duhului, fără a fi legat de tot ceea ce este pămîntesc și material, lăsînd în urmă legăturile trupului și dînd puteri duhului să zboare către izvorul luminii dumnezeiești. Această lumină, el dorea ca să se reflecte pururea în sufletul lui pînă se va contopi cu el [6].

Prin metoda contemplativă, prin erudiția sa cît și prin viața sa virtuoasă, Sfîntul Grigorie a reușit să formuleze elemente precise și normative în dogma Sfintei Treimi care «este cea mai desăvîrșită creație, cu colaborarea inspirației dumnezeiești, a geniului credinței și filozofiei. Și această creație privește nu vreo problemă sau detaliu fără importanță, ci miezul, inima însăși a teologiei creștine : natura dumnezeirii și legăturile de substanță și acțiune ale celor trei persoane ale Treimii Sfinte» [7].

5. Sf. Grigore de Nazianz, *Discurs II,* trad. de A. Puech, în *Histoire de la litteture grecque chretienne,* vol. III, Paris, 1930, p. 341—342, cit. după I. G. Coman, *op. cit.,* p. 19.

6. G. V. Florovski, *Părinții răsăriteni din veacul al IV-lea,* Paris, 1931, p. 92 (în limba rusă).

7. I. G. Coman, *op. cit.,* p. 22.

Prin aceasta el a întărit o dată pentru totdeauna hotărîrea Sinodului I Ecumenic, din anul 325, în legătură cu raportul dintre Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt, precizînd că «Tatăl este nenăscut, Fiul este născut iar Duhul Sfînt purces» [8].

Toate aceste speculații teologice, Sfîntul Grigorie nu le-a făcut cu gîndul de a se impune sau de a se distinge prin ceva, ci pentru a lupta împotriva ereticilor vremii și a fixa învățătura Bisericii pe o temelie sigură. Prin aceasta, el totuși s-a remarcat ca «una dintre cele mai ascuțite și mai înalte minți din galeria Sfinților Părinți. În acest secol al patrulea, plin de cele mai fierbinți și mai scăpărătoare dispute teologice, și în acest Orient unde dialectica și speculațiile cele mai îndrăznețe erau la ele acasă, era greu să te distingi și să te impui» [9].

Toate aceste învățături Sfîntul Grigorie le-a prelucrat și le-a elaborat numai pentru Biserică, pentru că, în afară de faptul că era creștin și membru al acestui organism viu, el a primit și harul preoției și al arhieriei, care l-au obligat și mai mult față de credincioși, făcîndu-l apropiat de ei și împărtășindu-le progresiv din înaltele adevăruri creștine.

De remarcat este faptul că, deși ajunsese la o înaltă cultură teologică, fixînd adevăruri greu de definit, Sfîntul Grigorie recunoaște că strădaniile acestea duc pînă la Dumnezeu, a cărui ființă nu o putem înțelege și-și recunoaște smerit neputința de a merge mai departe. «Alergam, zice, să cuprind cu mintea pe Dumnezeu și astfel m-am urcat pe munte și am pătruns în nor, ajungînd înlăuntrul lui, adică în afara materiei și a celor materiale, reculegîndu-mă în sine-mi pe cît mi-a fost cu putință. Dar după ce am privit în fața ochilor, de-abia am văzut lucrurile dinapoia lui Dumnezeu și aceasta de-abia am putut s-o fac oblăduit de piatră, adică de Dumnezeu-Cuvîntul, Carele s-a întrupat pentru noi ; și privind puțin prin nor înlăuntru nu am văzut prima și preacurata lui Natură cunoscută numai de ea Însăși, adică de Treime..., ci pe cea din urmă care cea dintîi ne iese în cale» [10].

CHIPUL TEOLOGULUI DUPĂ SFINTUL GRIGORIE DE NAZIANZ

Teologul este în primul rînd om al Bisericii, legat de ea prin ocupația și prin aspirațiile sale, fie că este interpret al tainelor dumnezeiești, fie că este propovăduitor al acestora, fie că este preot al Dumnezeului celui Preaînalt. Formarea și cultura sa trebuie să înceapă în Biserică, să se dezvolte în concordanță cu învățătura ei și să trăiască potrivit normelor morale ale ei. Factorii educativi care ajută la formarea noului teolog sînt după Sfîntul Grigorie, familia și școala, amîndouă lăsîndu-și amprentele lor pentru viața sa în continuare.

Familia joacă primul rol în formarea spirituală și socială a adevăratului teolog. Aici învață pentru prima oară cuvintele Scripturii și tot aici învață să iubească pe semenul său, care este orice om. Contactul cu oamenii iluștri ai vremii îi dă posibilitatea să dorească a le fi asemănător, iar cultura laică multilaterală îl duce continuu pe drumul cunoașterii și al autoformării. Teologul trebuie să fie mare iubitor de înțelepciune. De acolo el trebuie să știe să aleagă ceea ce este folositor pentru credință.

---

8. Sf. Grigorie de Nazianz, *Discurs XXIX (Cuvîntarea III teologică)*, 2, P.G., XXXVI, 2, 76, după I. G. Coman, *op. cit.*, p. 21. 9. *Ibidem.*

10. Sf. Grigorie Teologul, *Discurs XXVIII (cuvîntarea II teologică)*, 3, P. G., XXXVI, 29.

Sfîntul Grigorie spunea că oricine are minte recunoaşte că primul nostru bun este ştiinţa, dar nu numai ştiinţa teologică, care prin simplitatea propovăduirii nesocoteşte tot ce înfrumuseţează şi dezvoltă cuvîntul, ci şi ştiinţa laică, pe care mulţi creştini o socotesc a fi capabilă să îndepărteze pe om de Dumnezeu [11]. Aşadar, acumularea ştiinţei din orice ramură a vieţii nu va face decît să completeze cultura teologului şi nu pentru a-i dănua cu ceva. Pentru că «a-ţi propune să înveţi pe alţii, spune Sfîntul Grigorie Teologul, cîtă vreme tu însuţi nu eşti destul de învăţat, sau, cum spune proverbul, să înveţi olăria începînd a face vase mari..., mie mi se pare că este un lucru nebunesc şi semeţ; nebunesc, fiindcă nu-ţi dai seama de neştiinţa ta, şi semeţ, pentru că te apuci de un lucru pe care abia-l pricepi» [12].

Teologul trebuie să posede în întregime arta cuvîntului, să înveţe să-şi strunească limba pentru a putea la vreme să scoată ideile ce se zbat în durerile naşterii [13].

În primul rînd inima şi cugetul lui trebuie să înveţe, «să pătrundă din punct de vedere teoretic şi practic toate numirile şi însuşirile lui Hristos, atît cele vechi şi înalte, cît şi cele de mai tîrziu şi mai umilite»... [14]. În afară de aceasta, cugetul teologului trebuie să se înalţe în aşa grad, încît să vibreze la cuvintele dumnezeieşti şi la tîlcuirea Scripturilor, iar gîndirea lui să posede în întregime comorile ascunse ale înţelepciunii dumnezeieşti, care sînt tainice pentru mulţime [15].

Dar în acelaşi timp cu pregătirea intelectuală a teologului, Sfîntul Grigorie spune că este neapărată nevoie şi de o exersare a binelui pentru promovarea continuă în virtute. Lupta cu păcatul şi buna reuşită în aceasta sînt rezultatul nu numai al harului divin, ci şi al liberei noastre alegeri [16]. Sufletul o dată eliberat de greutatea materiei, lămurit ca aurul prin foc se uşurează pe sine şi atrage după sine şi trupul [17]. Lozinca sa trebuie să fie totdeauna: «Depărtează-te de rău şi fă binele» [18]. Deci se prescrie un continuu progres în virtute, în promovarea binelui şi a dragostei, care «este centrul şi vîrful religiei creştine, esenţa Bisericii, esenţa însăşi a lui Dumnezeu; implicînd şi alimentînd toate virtuţile, ea dăltuieşte sufletul continuu împrospătîndu-l şi înălţîndu-l spre o stare din ce în ce mai apropiată de aceea a Duhului lui Dumnezeu» [19].

Teologul trebuie deci să fie mai întîi el curat, ca să lumineze pe alţii, şi mai aproape de Dumnezeu, ca să apropie pe alţii [20]. Adică numai cei ce sînt ca Aaron şi perfect curaţi pot fi alături de Dumnezeu [21].

---

11. G. V. Florovski, *op. cit*, p. 91.

12. Sf. Grigorie Teologul, *Apologie despre fuga sa în Pont*, 47, P.G., XXXV, 456 B, trad. Pr. N. Donos, *op. cit.*, p 75.

13. Sfîntul Grigorie Teologul, *Discurs XXVII (Cuvîntarea I teologică)*, 7, P.G., XXXVI, 20, trad. Pr. Gh. Tilea şi N. Barbu, *op cit.*, p. 7.

13. Sfîntul Grigorie Teologul, *Discurs XXVII (Cuvîntarea I teologică)*, 7, P.G., XXXVI, 20, N. Donos, *op. cit.*, p. 107. 15. *Ibidem*, 427 B. 16. *Ibidem*, 17, 425—428.

17. *Ibidem*, 17, 428 18. *Ibidem*, 14, 424 B.

19. Prof. Pr. I. G. Coman, *Sfinţii Părinţi ca îndrumători ai duhovniciei*, în «Mitropolia Banatului», XVI (1966), nr. 4—6, p. 194.

20. Sf. Grigorie Teologul, *Despre Preoţie*, 71, P.G., XXXV, 480 B, trad. de Pr. D. Fecioru, *op. cit.*, p. 151.

21. Sfîntul Grigorie de Nazianz, *Discurs XXVIII (Cuvîntarea II teologică)* 2, P.G., XXXVI, 28; *Despre preoţie*, 39, P.G. XXXV, 448 B, trad. de Pr. D. Fecioru, *op. cit.*, p. 140—141.

Prin pregătirea intelectuală și cea morală teologul ajunge la un înalt grad de trăire duhovnicească și capabil să contempleze și să pătrundă unele adevăruri dumnezeiești. Pornind spre cucerirea piscurilor fericirii divine, omul se vede nevoit să apeleze la credință, fără sorți de izbîndă însă, dacă credința nu e însoțită de o înaltă trăire duhovnicească. «Pentru noi, zice Sfîntul Grigorie, care sîntem legați cu lanțurile pămîntului, cum spune dumnezeiescul Ieremia, și care sîntem învăluiți de grosimea carnală, știut să fie acest lucru : că după cum este cu neputință ca cineva să-și depășească umbra sa, oricît și-ar zori pasul, căci umbra i-o ia înainte întotdeauna, în măsura în care este ajunsă, sau să-și apropie privirea de lucrurile văzute fără mijlocirea aerului și a luminii, sau ca natura înnotătoare să alunece în afara apelor, la fel este cu neputință celor care sînt în corpuri să se unească cu desăvîrșire cu cele cugetate de minte, fără intermediul celor corporale. Căci întotdeauna se va strecura în cugetare ceva din cele ale noastre corporale, chiar dacă spiritul, îndepărtîndu-se de gîndul lor cît de mult și concentrîndu-se în sine, va propune să se ocupe cu lucruri înrudite cu el și nevăzute...» [22].

Cu cît teologul progresează în virtute cu atît mai mult el își dă seama de «majestatea, splendoarea și înălțimea lui Dumnezeu, de naturile cele curate care abia pot cuprinde strălucirea lui Dumnezeu pe care-l acoperă abisul (Psalm. CIII, 6), îl ascunde întunericul (Psalm. XVII, 13) ; care este lumina cea mai curată, dar pentru cei mai mulți inaccesibilă ; care este și în univers, dar și afară de univers ; care este în totul frumusețe, dar și mai presus de orice frumusețe ; care luminează mintea, dar și scapă minții oricît de repede și oricît de sus s-ar înălța ea ; care se retrage cu atît mai mult cu cît este pătruns ; care înalță spre cer pe cel ce-l iubește, tocmai pentru că parcă se depărtează de el și-i scapă printre degete» [23]. Însă tot ceea ce poate cunoaște teologul despre Dumnezeu, adică înțelepciunea Sa, splendoarea Sa, spiritualitatea Sa, atotputernicia Sa, îl convinge de existența Creatorului suprem, așa precum din umbrele soarelui reflectate în apă, cei nevrednici de a-l privi îi pot vedea splendoarea reflectată în apă [24].

Învățătura aceasta o îndreaptă Sfîntul Grigorie împotriva afirmației eunomienilor că pot cunoaște perfect natura dumnezeiască. Eunomiu spunea că Dumnezeu poate fi cunoscut din numirile Sale, care I se dau de obicei Lui.

Sfîntul Grigorie afirmă însă că teologul are posibilitatea să descopere în aceste definiții ale lui Dumnezeu numai acțiunea Lui în lume, nu însă și natura Lui, pentru că prin nici un nume nu vom putea defini toată plinătatea vieții divine. Dumnezeu este deasupra oricăror definiții, deasupra adevărului, deasupra ființei ; de aceea Lui i se aplică doar atributele care determină ce nu este El, adică : El este nemărginit și mai presus de timp ; dar aceste însușiri arată ceeace nu putem să gîndim în Dumnezeu și nu ceea ce este El în Ființa Sa [25]. Totuși mintea este aceea

22. Sf. Grigorie Teologul, *Discurs XXVIII (Cuvîntarea II teologică)*, 12, P.G. XXXVI, 41, trad. de Pr. Gh. Tilea și N. Barbu, *op. cit.*, p. 18.

23. Sf. Grigorie Teologul, *Apologia despre fuga sa în Pont*, 76, P.G., XXXV, 484 B, trad. de Pr. N. Donos, *op. cit.*, p. 95, și Pr. D. Fecioru, *op. cit.*, p. 153.

24. Sf. Grigorie Teologul, *Discurs XXVIII (Cuvîntarea II teologică)* 3, P.G., XXXVI, 29, trad. de Pr. Gh. Tilea, și N. Barbu, *op. cit.*, p. 10—11.

25. G. V. Florovski, *op. cit.*, p. 105—106.

care poate pătrunde întrucîtva adevărurile divine [26]. Dumnezeu a creat pe om şi l-a pus la graniţa dintre fiinţele muritoare şi cele nemuritoare : «Dumnezeu este în om». Fiind creat din ţărînă şi primind duh de la Creator, omul poartă chipul lui Dumnezeu, «chipul nemuritor, pentru că în amîndoi împărăţeşte firea raţiunii» [27].

De aceea el are datoria de a folosi toate mijloacele ca să ajungă la asemănarea cu Dumnezeu, asemănare pe care Creatorul a pus-o în potenţă de realizare. «Pentru sufletele deosebite, spune Sfîntul Grigorie, într-un singur ţel se cuprinde buna creştere, adică să păzească în sine Chipul şi să se asemene Primului Chip, adică lui Dumnezeu pe cît aceasta este posibil celor legaţi de trup» [28]. Totuşi gîndirea teologului, după Sfîntul Grigorie, trebuie pregătită şi exercitată în mod special pentru contemplarea adevărurilor înalte, spre a-i da posibilitatea să se avînte în oceanul cunoaşterii, unde, în cele din urmă, îl va găsi pe Dumnezeu.

El trebuie să îndeplinească anumite condiţii pentru a ajunge la cunoaşterea lui Dumnezeu. Dumnezeu este Duh şi străin oricărui lucru pămîntesc, în timp ce omul este legat de trupul materialnic, iar cunoaşterea Lui se săvîrşeşte prin ochii trupeşti. Trupul şi sufletul în natura omenească se războiesc între ele şi de obicei unul se întăreşte pe seama celuilalt. De aceea principala condiţie a realizării unei adevărate cunoaşteri a lui Dumnezeu este renunţarea la tot ce este pămîntesc, înăbuşirea pornirilor trupeşti. Dar omul nu poate să se elibereze complet de condiţiile vieţii pămînteşti ; de aceea, în reprezentările lui despre Dumnezeu, există inevitabil elementul material, care nu corespunde naturii divine. Aşa că atunci cînd omul gîndeşte despre Dumnezeu că este Duh, îşi închipuie de exemplu un curent de aer care se mişcă ; cînd zice că este foc, îşi închipuie o materie care arde ; şi chiar cînd îi adaugă unele atribute ca înţelepciunea, dreptatea, dragostea, se gîndeşte la însuşirile omeneşti. Numai în viaţa cealaltă omul va putea înţelege adevăratele însuşiri ale lui Dumnezeu.

În al doilea rînd, pentru cunoaşterea lui Dumnezeu este necesară, după Sfîntul Grigorie, o concentrare a minţii în direcţia lucrărilor Fiinţei Supreme. Înţelepciunea divină, atotputernicia şi frumuseţea strălucesc prin raze clare în toate manifestările naturii.

Omul, şi în special teologul, are datoria să le adune pe acestea neîncetat, ca să-şi facă o deplină idee despre Dumnezeu.

Şi în sfîrşit, a treia condiţie cerută de Sfîntul Grigorie pentru cunoaşterea lui Dumnezeu este eliberarea de preocupările lumeşti şi liniştea sufletească pentru contemplarea Creatorului. În această situaţie el ajunge la concluzia că dogmele principale ale religiei creştine, mai ales cele referitoare la Sfînta Treime, nu sînt accesibile tuturor şi nici nu pot fi explicate de mulţi de frica politeismului adică de teama de a nu «despărţi Sfînta Treime în trei persoane deosebite ca fiinţă şi străine între ele...» [29].

---

26. *Ibidem*, p. 98. 27. *Ibidem*, p. 99.

28. *Ibidem*, p. 99.

29. Sf. Grigorie Teologul, *Apologia despre fuga sa în Pont*, 35, 36, P.G., XXXV, 442, 444 A-B, trad. de Pr. D. Fecioru, *op. cit.*, p. 139.

ROLUL TEOLOGULUI ÎN BISERICĂ

Ca om al Bisericii, teologul are datoria să împărtășească realizările sale în domeniul teologic credincioșilor ca aceștia să păstreze nealterată învățătura Bisericii și s-o apere de erezii. Din aceasta se vede că rolul lui este foarte important. Revelația a fost descoperită în mod progresiv, ne spune Sfîntul Grigorie, și ca atare aceasta trebuie împărtășită creștinilor tot în mod progresiv, după măsura pregătirii lor. «Sînt două drumuri, de jos în sus și de sus în jos». În scurgerea veacurilor au fost două chipuri importante ale vieții omenești, numite două Testamente... Vechiul Testament a predicat clar pe Tatăl, dar nu cu aceiași claritate pe Fiul. Noul Testament a descoperit pe Fiul și a dat indicații despre Dumnezeirea Duhului. Acum locuiește cu noi Duhul dăruindu-ne nouă o cunoștință clară despre sine» [30].

În epoca vieții și activității Sfîntului Grigorie Teologul certurile dogmatice ajunseseră să preocupe în așa măsură pe oameni, încît aceștia se îndeletniceau cu ele peste tot : în piețe, în bazare, în băi și chiar la mesele pentru nunți [31]. Aceste discuții aduceau înjosire creștinismului din partea păgînilor și l-au silit pe Sfîntul Grigorie să reînnoiască învățătura școlii alexandrine în legătură cu împărțirea creștinilor în două grupe : prunci și bărbați întăriți în credință. De aceea el recomandă ca oamenilor simpli să le fie destăinuite adevărurile credinței în mod simplu, folosind mai mult înțelesul literal al Sfintei Scripturi. Înțelesul filozofic al creștinismului se cuvine să fie destăinuit doar celor desăvîrșiți, astfel ca înaltele adevăruri ale învățăturii creștine să rămînă ascunse față de către cei simpli și nedesăvîrșiți. În această operă de răspîndire teologul trebuie să se apropie cu deosebită atenție de dogma Sfintei Treimi sau de explicarea ei. Oamenii simpli cărora le sînt accesibile doar reprezentările care pot fi verificate cu simțurile pot să altereze în înțelegerea lor acest înalt adevăr și prin aceasta să devină vinovați de hulă față de Dumnezeu și să rămînă în judecata veșnică. Taina Treimii poate să fie înțeleasă doar de oamenii care s-au ridicat la o gîndire abstractă. Necesitatea aceasta Sfîntul Grigorie o vede din faptul că și în Vechiul Testament au fost astfel de cazuri. De exemplu legea s-a dat lui Moisi pe cînd acesta se găsea în nor, preoții stăteau pe munte împreună cu Aaron în afară de nor, iar ceilalți oameni la poalele muntelui. La fel și pe Tabor și în Grădina Ghetsimani, Hristos a oprit cu sine doar pe Petru, pe Iacob și pe Ioan. Din aceste exemple se vede că adevărurile despre Dumnezeu se însușesc de către credincioși corespunzător cu situația lor morală. Pentru oamenii simpli, Sfîntul Grigorie socotește suficient ca, ei să creadă în Hristos, să știe simbolul de credință, lăsînd înțelegerea adevărurilor mai înalte pentru cei special instruiți, pentru înțelepți. Se pot socoti înțelepți numai acei oameni, care se ridică mai presus de interesele trupești prin exercitarea metodelor ascetice și a dzvoltării rațiunii [32].

Teologul, neputînd el însuși să cugete despre adevărurile cele mai înalte ale dumnezeirii, trebuie să sfătuiască și pe alții, arătîndu-le că este periculos a filozofa despre Sfînta Treime, chiar și pentru cei desăvîrșiți ; le va da însă libertatea de a se exprima cu privire la suflet, la îngeri, la înviere, la judecată, la plata de din-

30. G. V. Florovski, *op. cit.*, p. 106.

31. Sf. Grigorie Teologul, *Discurs XXVIII (Cuvîntarea I teologică)*, 4, P.G. XXXVI, 16—17, trad. de Pr. Gh. Tilea și N. Barbu, *op. cit.*, p. 3.

32. T. M. Popescu, *Sfințenia și răspunderile preoției*, în «Studii Teologice», IV (1952), nr. 3—4, p. 166.

colo, la lumi și lume etc. Și după cum se așteptau contribuții din partea tuturor în problemele nefixate încă în dogme, tot așa trebuie să pretindă azi teologul de la cei inițiați în știința teologiei și, evident, să aducă el însuși aporturi substanțiale. Greutatea înțelegerii acestor adevăruri vine și de la faptul pe care ni-l relatează Sfîntul Grigorie zicînd că acestea se dobîndesc greu, «ca nu cumva prin ușurința dobîndirii să fie ușoară și pierderea lucrului dobîndit, căci ceea ce s-a dobîndit prin muncă este ținut mai multă vreme ; ceea ce s-a dobîndit cu ușurință se și zvîrle foarte repede ca un lucru care poate fi iarăși cu ușurință dobîndit și astfel greutatea dobîndirii binefacerii se transformă în binefacere, cel puțin pentru cei ce au minte» [33].

Așadar, Sfîntul Grigorie este categoric de părere că «nu se cade a vorbi despre Dumnezeu în orice vreme și nici oricui și nici orice, ci este o vreme cînd trebuie să vorbim despre El. Nu este în puterea oricui să filozofeze despre Dumnezeu, fiindcă lucrul acesta pot să-l facă cei care s-au cercetat cu de-amănuntul și care au înaintat pas cu pas în calea contemplației și care înainte de aceste îndeletniciri și-au curățit și sufletul și trupul, sau care cel puțin se silesc să se curețe» [34]. Apoi teologul este dator să cerceteze cu de-amănuntul adevărurile de credință la care poate ajunge el și numai după aceea să le împărtășească celor ce-l ascultă în măsura pregătirii lor, pentru a nu le vătăma sufletul cu învățături prea grele [35].

A doua sarcină a teologului este păstrarea nealterată a dogmelor Bisericii, interpretarea și lărgirea comentariilor acestora în duhul Sinoadelor Ecumenice, dogmele fiind norme obligatorii pentru întreaga Biserică. Activitatea lui în acest sens atestă respectul pe care-l datorează Sfinții Părinți, mari teologi ai Bisericii, care prin speculațiile lor teologice comune din timpul sinoadelor, prin frămîntările lor particulare înainte de ele, și prin luptele pe care le-au susținut împotriva ereziilor, după ele, au stabilit comoara de aur a Bisericii lui Hristos.

Dar și mai importantă pare datoria teologului de a veghea pururea și a lupta împotriva ereziilor de tot felul care încearcă să scindeze unitatea credinței și a dragostei în Biserică. Această luptă trebuie să o facă cu multă rîvnă și devotament, studiind adînc Sfînta Scriptură și scrierile Sfinților Părinți, predecesori în luptele cu ereticii vremii lor. Sfîntul Grigorie înfiera pe cei prefăcuți a fi teologi care se ascundeau printre adevărații creștini cu scopul de a provoca erezii, astfel : «Dacă este cineva fiară rea și sălbatică și nu este în stare să înțeleagă cuvintele de contemplație și teologie, să nu se ascundă în tufărișuri hotește și cu răutate, cu scopul de a pune mîna pe vreo dogmă sau pe vreun cuvînt de-al nostru, sărind pe neașteptate din ascunziș și să sfîșie prin insulte cuvintele noastre sănătoase, ci tot mai departe să stea și de munte să se depărteze ; altfel va fi lovit cu pietre și se va strivi și va pieri ca un om rău, căci pietre sînt pentru cei sălbateci cuvintele adevărate și tari...» [36].

«Iar dacă cineva cutează și socotește că este un lucru la îndemîna minții oricui predicarea cuvîntului, adică a învățăturii celei dumnezeiești și înalte, de care acum toți filozofează, eu mă minunez de deșteptăciunea unui astfel de om, ca să nu spun,

33. Sf. Grigorie Teologul, *Discurs XXVIII (Cuvîntarea II teologică)*, 12, P.G., XXXVI, 40—41, trad. de Pr. Gh. Tilea și N. Barbu, *op. cit.*, p. 17.

34. Sf. Grigorie Teologul, *Discurs XXVIII (Cuvîntarea I teologică)*, 3, P.G., XXXVI, 13, 16.

35. *Ibidem.*

36. Sf. Grigorie Teologul, *Discurs XXVIII (Cuvîntarea II teologică)*, trad. de Pr. Gh. Tilea și N. Barbu, *op. cit.*, p. 10.

de prostia lui. Mie nu mi se pare un lucru din cele mai ușoare și nici din cele care au nevoie de puțină minte, ca să dai la vreme fiecăruia măsura de grîu a cuvîntului (Prov. IV, 27) și să chivernisești cu judecată adevărul dogmelor noastre, să vorbești despre toate cîte s-au filozofat în Scriptură, despre lume și lumi, despre materie, despre suflet, despre spirit, despre firile cele spirituale, atît ale îngerilor cît și ale demonilor, despre pronia lui Dumnezeu, care unește și cîrmuiește totul, despre toate cîte par că se întîmplă potrivit rațiunii și despre toate cîte par că se întîmplă împotriva rațiunii omenești, rațiunii celei de jos» [37].

Astfel rolul teologului în Biserică a fost și este pe primul plan, foarte important, mai ales că munca sa speculativă îmbogățește tezaurul teologiei Bisericii și-l păstrează în același timp curat de influențe dăunătoare.

Sfîntul Grigorie Teologul a rămas actual în teologia modernă prin atitudinea sa față de gîndirea și cunoștințele superioare, pe care trebuie să le posede un teolog. Acestea, conjugate cu concepțiile sale teologice, îl situează între marii dascăli ai lumii și ierarhi. Teologia lui, o teologie fără greșeală, au folosit-o sinoadele ; din ea s-au inspirat Sfîntul Ioan Gură de Aur, Pseudo-Dionisie Areopagitul, Sfîntul Grigorie Palama și alții. În timpul nostru, este de asemenea în mare cinste învățătura Sfîntului Grigorie de Nazianz despre întrupare și despre Sfînta Treime, făcîndu-se apel la ea la majoritatea conferințelor cu caracter ecumenic.

Așadar, teologia contemporană și-a menținut idealul teologic imprimat de Sfinții Părinți, dar cum era și normal a căpătat și un specific potrivit vremii în care trăim. În timpul nostru, mai mult ca oricînd, se simte nevoia unei munci intense în domeniul teologic pentru refacerea unității Bisericii.

Teologii contemporani se străduiesc să caute cele mai adecvate formule și să dea cele mai potrivite soluționări problemelor teologice și sociale ce se ivesc. S-a pus în vremea noastră în nenumărate rînduri în discuție dogma întrupării Fiului lui Dumnezeu, problemă dezbătută și de Sfîntul Grigorie Teologul, cu toate aspectele ce reies din ea pentru societatea prezentă. Teologia contemporană este preocupată să scoată la iveală cît mai mult aspectul răscumpărării, săvîrșit de Mîntuitorul Hristos și sfera sa de activitate. Teologii Bisericilor Ortodoxe, Catolice, Protestante și Necalcedoniene, caută în zilele noastre noi formule de apropiere între Biserici și revăd pozițiile dogmatice stabilite prin vechile Sinoade Ecumenice. Toate acestea ajută la o cunoaștere cît mai perfectă a trecutului și la găsirea drumurilor celor mai scurte pentru unitate între creștini. Acum, mai mult ca în veacurile ce au urmat despărțirii Bisericilor, se simte nevoia unor formule potrivite de apropiere, unor dezlegări noi ale problemelor ce se pun, pentru a face pași înainte spre progres. Fiecare din marile confesiuni își dă seama că trebuie găsite căi de acces între creștini și teologii pot aduce un aport foarte folositor, în această privință.

Cea mai mare atenție se dă acum nu atît deosebirilor, cît asemănărilor între Biserici. În teologia de azi se simte o mișcare și o frămîntare continuă.

Prin aceste meditații asupra adevărurilor divine, teologii urmăresc să scoată fructul bucuriei, al păcii și al adevărului, întocmai ca Sfîntul Grigorie Teologul, explicînd toate dogmele credinței în lumina prezentului și aplicîndu-le la condițiile existente.

Apoi rămîne actuală dragostea de cultură a Sfîntului Grigorie pentru că «cultura este un proces de purificare, înălțare și înnobilare, prin rîvna de cunoaștere

37. Sf. Grigorie Teologul, *Apologia despre fuga sa în Pont.* 35, P.G., XXXV, 444 A, trad. de Pr. D. Fecioru, *op. cit.*, p. 139.

și prin dorul după desăvîrșirea morală. Ea se capătă prin contactul cu școala, cu cărțile, cu oamenii mari. Cultura, precizează Sfîntul Grigorie de Nazianz, e primul dintre bunurile oamenilor ; și e vorba nu numai de cultură creștină care disprețuiește prețiozitatea în cuvînt și care se ocupă numai de mîntuire și de frumusețea gîndirii, ci e vorba și de cultura păgînă pe care mulți creștini o repudiază ca fiind o cursă, ca fiind primejdioasă și ca îndepărtînd de Dumnezeu. Acești oameni judecă greșit» [38].

Știința deci trebuie apreciată, după Sfîntul Grigorie, fiindcă numai oamenii ignoranți, care ar dori ca toți să fie ca ei, ne îndeamnă să nu o respectăm [39].

Așadar, «dacă sîntem înțelepți vom lua din cultura profană numai ceea ce ne convine și e aproape de adevăr, lăsînd la o parte restul ; sau procedăm ca pentru floarea de trandafir ; după cum cînd culegem această floare dăm la o parte spinii, tot așa și noi vom asimila din operele profane ceeea ce este folositor și ne vom păzi de ceea ce este vătămător» [40], pentru îmbogățirea culturii noastre și slava lui Dumnezeu.

Căutarea adevărului și aplicarea dreptății aici pe pămînt este idealul teologilor de azi. Și în acest sens, dat fiind că omul este făptura lui Dumnezeu cea mai perfectă, teologii se ocupă mai mult de el, de viața lui, de aspirațiile lui, de condițiile în care acesta se dezvoltă, fiindcă prin grija de om se proslăvește Dumnezeu cel în Treime, Care a trimis pe Fiul Său în lume pentru mîntuirea omului căzut în păcat.

Teologia vremurilor noastre tinde să pună în practică porunca lăsată de Dumnezeu : «Iubiți-vă unii pe alții», din care izvorăște îndemnul «trăiți în pace unii cu alții», fiindcă din aceasta vor cunoaște oamenii pe adevărații următori a lui Hristos.

Ea caută de asemenea prin toate mijloacele să ajute la rezolvarea problemelor de viață și de moarte ale omenirii, adică amintește și stăruie ca omenirea să nu fie exterminată prin arma atomică, scoate în relief necazurile actuale ale omeniri și își ridică glasul pentru soluționarea lor în duhul Evangheliei și al păcii.

Astfel că teologia, acum după ce s-au formulat aproape toate adevărurile de credință privitoare la relația Dumnezeu-om, tinde să reglementeze raportul între om și om, pentru că iubind pe aproapele nostru, care este orice om, arătăm că iubim pe Dumnezeu pe care nu-L vedem. Datoria cea mai mare a teologilor zilelor noastre este să colaborăm la stabilirea unei păci trainice între oameni, să se bucure de toate realizările științei și să vadă în cele descoperite mîna atotputernică a Creatorului și Proniatorului tuturor, ca și Psalmistul care zice : «De mă voi sui în cer Tu acolo ești, de mă voi pogorî în iad, Tu de față ești, de voi lua aripile mele dis-de-dimineață și mă voi sălășlui la marginea mării și acolo mîna Ta mă va povățui și mă va ține dreapta Ta» (Psalm CXXXIX, 8—10).

38. Sf. Grigorie Teologul. *Necrolog în cinstea Marelui Vasile*, XI, 1, p. 78, după Pr. Prof. I. G. Coman. *Studiile universitare ale Părinților Capadocieni*, în «Studii Teologice», VII (1955), nr. 9—10, p. 548.

39. *Ibidem*, XI, 4, p. 80, după Prof. Pr. I. G. Coman, *Studiile universitare ale Părinților Capadocieni...*, p. 549.

40. Pr. Prof. I. G. Coman, *Studiile universitare ale Părinților Capadocieni...*, p. 550.

Doctorand Diac. Petre Gh. Coman

PROBLEMA OBICEIULUI DE DREPT ÎN SFINTELE CANOANE *

În trecutul istoric, ca și în anumite părți înapoiate ale omenirii de azi, obiceiul, consuetudinea (consuetudo) sau uzul de drept a luat și mai ia naștere mai ales prin folosirea îndelungată a unor reguli de drept care dobîndesc puterea legilor scrise pentru comunitatea de oameni în care ele au apărut.

Pentru a putea dovedi că obiceiul este o instituție necesară pe o anumită treaptă de dezvoltare a societății, prima constatare de la care trebuie să pornim este că dreptul nu poate exista decît în cadrul unor raporturi sociale determinante. Adam singur, fără relații sociale, n-ar fi avut față de cine să aibă drepturi și obligații juridice, iar legătura dintre drept și realitățile sociale este așa de strînsă, încît dreptul se modelează întotdeauna după aceste realități, constituindu-se numai în funcție de ele.

În genere, pentru a se impune, obiceiul, care este și unul din izvoarele fundamentale ale dreptului bisericesc, trebuie să întrunească două elemente : un element material, constînd dintr-o lungă și continuă practică, dintr-o succesiune constantă de fapte identice (longa, inveterata consuetudo) și un element psihologic constînd din acceptarea lui pe baza sentimentului necesității sale.

Pentru obiceiul de drept bisericesc mai este necesar ca el să fie în consens cu învățătura de credință și cu normele morale ale Bisericii.

ÎNCEPUTUL DREPTULUI SCRIS ȘI AL CELUI NESCRIS ÎN VIAȚA BISERICII

Ortodoxia învață că Dumnezeu este izvorul existenței noastre și al tuturor normelor. El a pus în firea omului legile vieții și posibilitatea dezvoltării lor și i-a poruncit : «Creșteți și vă înmulțiți și stăpîniți pămîntul» (Facere I, 28). Din aceste legi decurge îndreptățirea fiecărui om de a întrebuința hrana, îmbrăcămintea, cultura etc.

Această pornire naturală individuală de a se manifesta, constituie îndreptățirea subiectivă (facultas agendi), iar totalitatea normelor care restrîng aceste porniri, și deci reglementează faptele externe cu caracter social, pentru a asigura conviețuirea în societăți, formează dreptul în sens propriu sau dreptul numit «obiectiv» (norma agendi).

Cînd normele ce formează dreptul obiectiv sînt date de o autoritate competentă în formele legale necesare, avem dreptul pozitiv. Alături de acest fel de drept mai există și dreptul uzual sau obiceiul de drept, care cuprinde norme ce reglementează fapte și relații de același fel, dar care nu emană de la o autoritate constituită.

---

* Această lucrare de seminar, susținută în cadrul cursurilor pentru titlul de doctor în teologie, a fost întocmită sub îndrumarea P.C. Pr. Prof. Liviu Stan, care a și dat avizul pentru publicare.

În Noul Testament, nici Mîntuitorul şi nici Sfinţii Apostoli nu introduc legi cu caracter juridic, ci numai norme religioase şi morale. Răsfrîngerea acestora asupra relaţiilor sociale, inclusiv asupra relaţiilor cu statul, nu trebuie să inducă pe nimeni în eroare, atribuindu-le caracter juridic, adică un caracter pe care ele nu l-au avut şi nu-l au.

O dată întemeiată şi înzestrată cu toate mijloacele necesare pentru a-şi putea îndeplini rostul său mîntuitor — mijloace între care nu intrau şi normele juridice —, Biserica şi-a desfăşurat lucrarea sa religioasă şi morală, ca şi pe aceea de organizarea comunităţilor de credincioşi, fără a folosi norme juridice şi fără a simţi nevoia să recurgă la acestea. Astfel fiind, Biserica a început prin a exista şi a-şi înfăptui lucrarea sa mîntuitoare în afara dreptului, adică în afara razei de acţiune a normelor juridice [1].

Istoria vieţii bisericeşti arată că pînă prin veacul al III-lea Biserica a putut să existe şi fără folosirea normelor de drept şi că acestea îşi afirmă o prezenţă tot mai vie în viaţa Bisericii abia de prin veacul al IV-lea, după ce Biserica a stabilit o strînsă colaborare cu statul.

Este neîndoielnic că Biserica ar fi putut să rămînă şi în continuare în afara dreptului, pentru că dacă dreptul ar fi fost socotit un element absolut necesar pentru lucrarea mîntuitoare la care este chemată Biserica, Mîntuitorul ar fi înzestrat-o şi cu acest mijloc.

Cu toate acestea, însăşi plasarea Bisericii într-o epocă istorică şi în nişte condiţii istorice deosebite, arată că dreptul nu a fost socotit ca un lucru atît de străin de misiunea Bisericii. Aceasta şi-a însuşit, în mod treptat, printr-un proces care a durat cel puţin două sau trei veacuri, o sumă de principii şi de norme ale dreptului roman, cărora le-a dat o expresie sau un veşmînt religios creştin. În acest fel apar primele norme juridice ale Bisericii, adică mai precis primele norme juridice de care Biserica începe a se folosi în mod oficial, trecînd apoi şi la elaborarea de norme juridice proprii, ţinînd seama bineînţeles de natura şi de rostul său aparte.

Procesul acesta de elaborare maximă a normelor proprii de drept ale Bisericii cuprinde în întregime veacul al IV-lea şi veacul al V-lea, fiind început prin înţelegerea între Biserică şi Stat pe timpul împăratului Constantin cel Mare (313—337).

Legislaţia canonică a Bisericii elaborată în secolul al IV-lea şi al V-lea, include în sine două mari categorii de norme juridice diferite şi anume :

a) În primul rînd, norme ale dreptului roman, transpuse în limbaj religios creştin, şi

b) Norme proprii, elaborate independent de principiile şi de normele dreptului roman, dar totuşi după modelul acestora.

Prin această legislaţie Biserica intră în aşa măsură sub imperiul dreptului, încît normele ei juridice apar alături de normele dogmatice, ca a doua pîrghie a existenţei sale sau ca al doilea element constitutiv esenţial al vieţii bisericeşti. De atunci încoace canonul, în sens de lege juridică a Bisericii, dobîndeşte un caracter cvasisacru [2].

1. Pr. Prof. Liviu Stan, *Obîrşia şi dezvoltarea istorică a dreptului bisericesc,* în «Mitropolia Olteniei», XX (1968), nr. 1—2, p. 3—4. 2. *Ibidem,* p. 5.

Dar, am arătat că în viața Bisericii a existat și un drept nescris ; Mîntuitorul nostru Iisus Hristos apare ca omul continuității și păstrătorul tradiției. El respectă ceea ce este, ținînd să fie credincios nu numai legii scrise dar și tuturor obiceiurilor derivate din lege. Niciodată Mîntuitorul n-a combătut pe farisei în interpretările lor abuzive asupra practicilor rituale sau în observațiile religioase pe care ei pretindeau că le deduc din obiceiul strămoșilor. El vrea ca toți să respecte tot ceea ce e tradiție națională fundată de Moisi.

În acest sens Mîntuitorul n-a venit să distrugă legea, ci dimpotrivă să-i asigure încununarea ei salvatoare [3].

Or, legea este fără îndoială un tot scris, dar și o tradiție dezvoltată oral.

Studiul obiceiului în dreptul canonic este destul de greu, mai ales fiindcă după cum zice Sfîntul Apostol Pavel, nu există stăpînire care să nu vină de la Dumnezeu (Rom. XIII, 1), or, obiceiul vine de la popor și are ca temelie datinile neschimbate ale colectivităților și ca rațiune de a fi, dorința mulțimilor de a se conduce prin ele însile.

Pentru a se constitui în societate religioasă distinctă, Biserica trebuia să fie foarte severă față de obiceiurile rituale venite pe de o parte de la sinagoga pe care o înlocuia și continua, iar pe de alta, de la cei creștinați [4].

Chiar în momentul în care Biserica cerea sufletelor să-și sfărîme vechile obiceiuri, le cerea cu și mai multă putere să fie credincioși învățăturilor lui Hristos. De îndată ce împrejurările i-o permit, «ea proclamă legitimitatea obiceiurilor stabilite în conformitate cu tradiția» [5] așa încît Iisus Hristos — în ce privește Legea — înțelege în cele din urmă prin Lege obiceiul religios imemorabil de la cei mai îndepărtați strămoși ai Săi. Deci întemeietorul creștinismului nu refuză nimic din valorile trecutului, ci atestă valoarea tradiției religioase, primul izvor al oricărui obicei în Biserică.

Între obicei (ἔθος) și tradiție este o strînsă legătură. Izvorul obiceiului este convingerea nemijlocită a membrilor unei societăți în păstrarea îndelungată și în îndeplinirea a ceea ce se consideră necesar pentru societate.

În dreptul de stat, obiceiul poate avea un rol de sine stătător ; în dreptul bisericesc el depinde de tradiție sau cel puțin preferă tradiția și se prezintă ca o formă de exprimare a adevărului păstrat prin tradiție [6]. Luat sub acest aspect, obiceiul este izvorul dreptului atît în dreptul de stat, cît și în cel bisericesc.

Multe probleme ale Bisericii n-au fost, din diferite cauze, cuprinse în legislația bisericească, dar cu timpul ele s-au soluționat în Biserică prin obicei, care grație unei existențe îndelungate a devenit pentru dreptul bisericesc unul din izvoarele lui, alături de legea scrisă.

Dar pentru ca obiceiul să devină un «izvor al dreptului» sau ca să devină activ în Biserică (ἔθος ἔν τῇ ἐκκλησίᾳ ἐνεργοῦμενον), el trebuie să exprime sau să conțină în sine adevărul. Aceasta este important mai ales pentru Biserică, ea însăși fiind propovăduitoarea adevărului. Drept aceea, subiectul obiceiului trebuie să fie de profil strict bisericesc, iar scopul lui trebuie să se conjuge neapărat cu cel al Bisericii.

---

3. René Werhle, *De la coutume dans le Droit canonique*, Paris, 1928, p. 36.
4. *Ibidem*, p. 7. 5. *Ibidem*, p. 8.
6. M. Petrovici, *Pravoslavnoe pravo*, trad. din l. rusă, Petersburg, 1897, p. 49 ; N. Milaș, *Dreptul bisericesc oriental*, trad. de I. Cornilescu și V. Radu, București, 1915, p. 38.

Dacă obiceiul nu are la baza lui adevărul, el nu poate avea în Biserică nici o importanță, chiar dacă el există din vechime (consuetudo sine veritas vetustas erroris est), scrie Sfîntul Ciprian către Pompeiu în *Epistola LXXIV* [7].

Dar, spre a se încetăți în Biserică un «obicei», acesta, pe lîngă condiția că el trebuie să conțină «în sine» adevărul, mai trebuie să îndeplinească și alte condiții.

Mai întîi, faptele care întemeiază obiceiul de drept, trebuie să fie săvîrșite timp mai îndelungat și să fie atîtea la număr încît din repetarea lor să se poată deduce o regulă [8].

Aceste fapte trebuie să fie îndeplinite din conștiința unei necesități de drept și cu învoirea Bisericii. În ele trebuie să se răsfrîngă totdeauna aceeași normă de drept [9].

Ele trebuie să nu se întemeieze pe vreo eroare, ci pe un principiu de drept care nu contrazice de fel nici mintea, nici autoritatea bisericească, nici morala.

De asemenea, faptele trebuie să nu contrazică legea scrisă [10].

Un obicei care nu întrunește cele spuse, adică unul care este contrar minții, moralei, credinței sau contra legii scrise, nu poate fi admis ca obicei de drept, ci este un obicei rău sau un abuz (Κακήσυνήθεια — abusus) [11].

Obiceiul nu adoarme conștiința, nu o deformează și nu i se substituie, ci o perfectează : «emanînd de la însăși colectivitatea, e mai ușor de acceptat decît cele mai bune texte elaborate de o autoritate legislativă și nici o colectivitate condusă de obicei n-a pierit» [12].

Cu timpul obiceiul juridic dispare în fața legilor scrise, păstrîndu-se numai atunci cînd în problema respectivă lipsește legea.

Tertulian este primul scriitor bisericesc care dă informații prețioase despre obicei. Pentru el «obiceiul se confundă aproape cu tradiția, avînd valoare numai dacă este conform cu natura, disciplina și Scriptura».

În *De corona militis*, capitolul III, Tertulian scrie : «Dacă ceva nu e legiferat în scris, dar se păstrează pretutindeni, aceasta înseamnă că e confirmat de obicei, care are la bază tradiția. Dar dacă cineva ar spune că și pentru tradiție e nevoie de dovadă scrisă, atunci mai putem indica multe lucruri stabilite care se păstrează fără a fi scrise, numai grație importanței tradiției și în puterea obiceiului». Drept dovadă el aduce cîteva exemple și conchide : «Dacă cineva ar fi vrut să caute o lege scrisă pentru acestea și alte multe lucruri stabilite, n-ar fi găsit așa ceva. Aici e importantă tradiția ca temei, obiceiul ca confirmare și credința ca păzitoare».

În secolul al III-lea, Sfîntul Ciprian, mai critic față de obicei, e de părere că, contrar obiceiului, ereticii ce se reîntorc la Biserică pot și trebuie să fie rebotezați [13].

7. N. Milaș, *op. cit.*, p. 50.

8. «Etiam ea, quae longa consuetudine comprobata et per multos annos observata sunt, non minus, quam quae Scripta sunt obtinent» (Constantin Popovici, *Fontînele și codicii dreptului bisericesc ortodox.* 1886, p. 24).

9. «Leges quoque ipsuas antiquitus probata et servata tenaciter consuetudo imitatur et retinet...» *(Ibidem,* p. 24, 25).

10. Toate acestea se rezumă în : «Sit consuetudo longaeva, tenaciter servata opinione jurissive necesitatis, rationabilis, non contraria legi, nota legislatori atque non prohibita».

11. Const. Popovici, *op. cit.*, p. 25.

12. R. Werhle, *op. cit.*, p. 6.

13. *Ibidem,* p. 43.

MODUL ÎN CARE SE PRONUNȚĂ CITEVA DINTRE SFINTELE CANOANE DESPRE OBICEIUL JURIDIC

În secolul al IV-lea textele care vorbesc despre obicei sînt destul de numeroase. Astfel canonul 6 al Sinodului I Ecumenic de la Niceea (325) consacră, prin autoritatea sa, dreptul de onoare pentru întîistătătorii Bisericilor din Alexandria, Roma, Antiohia și Ierusalim, pe baza unor obiceiuri deja existente : «Să se păstreze obiceiurile vechi, acceptate în Egipt și în Libia și în Pentapole, ca episcopul din Alexandria să aibă autoritate asupra lor, deoarece aceasta s-a obișnuit și pentru episcopul din Roma» [14].

Canonul acesta, care este foarte clar, a fost obiectul celor mai aprige controverse, începînd cu secolul al V-lea și pînă în ziua de azi, textul lui fiind răstălmăcit pînă a i se da un sens pe care nu-l putea avea.

După ce canonul arată întîietatea episcopului din Alexandria, relevă că acest drept trebuie să se valideze în toată puterea lui, deoarece tot în acel chip i se cuvine după obicei (σύνηθές ἐστιν) și episcopului Romei, adică același raport fiinţează și între episcopul Romei față de circumscripțiile bisericești supuse lui [15], din partea apuseană, cum zice Valsamon în comentariul său la acest canon : «romanus episcopus praest occidentalibus provinciis» [16].

Textul canonului arată că nu a existat nici o întîietate jurisdicțională întemeiată pe vreun drept divin, ci numai una întemeiată pe obicei. Obiceiul bisericesc a dus mai întîi la crearea unei poziții onorifice, pe seama unor scaune, iar din aceasta s-au dezvoltat unele drepturi jurisdicționale. Așa s-au petrecut lucrurile și cu scaunul Romei, a cărui întîietate este întemeiată numai pe obicei, iar nicidecum pe vreo rînduială apostolică sau pe vreo poruncă a Mîntuitorului.

În canonul 7 al aceluiași Sinod Ecumenic se spune : «Deoarece s-a întărit obiceiul și predania veche (συνήθεια καὶ παράδοσις ἀρχαία) ca să se dea cinste episcopului stătător în Elia, bucure-se el de cele ce însoțesc onorurile, păstrîndu-se însă mitropoliei demnitatea proprie dînsei» [17].

Acest canon se referă tot la obicei și la importanța lui pentru viața Bisericii, obicei pe care se întemeiază și poziția onorifică a episcopului Ierusalimului (Aelia Capitolina). Sinodul spune, la începutul canonului, că s-a păstrat obiceiul și tradiția veche în privința onorurilor înalte date totdeauna episcopului sfintei cetăți, în speță scaunului din Ierusalim, și vrea ca această cinste să se păstreze fermă și în viitor și pentru aceasta dispune prin lege ca episcopul acesta să se bucure de onorurile cuvenite lui, față de toți ceilalți episcopi ai provinciei bisericești respective [18], așa-

14. N. Milaș, Canoanele : 6 Sin. I Ec. ; 34 Apost. ; 4 Sin. I Ec. ; 2, 3 Sin. II Ec. ; 8, Sin. III Ec.; 28, Sin. IV Ec.; 36 Trulan; 9, 16, 19 Antiohia; 13 Cartagina, la N. Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, însoțite de comentarii*, trad. de Uroș Kovincici și M. Popovici, vol. I, p. 1, Arad 1931, p. 32. cf. și R. Werhle, *op. cit.*, p. 54 ; M. Petrovici, *op. cit.*, p. 50 ; I. S. Berdnicov, *Curs de drept bisericesc*, tradus de Silvestru Bălănescu, București, 1892, p. 35.

15. N. Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, p. 41 ; P.L., CXXX, 258 ; M. Petrovici, *op. cit.*, p. 50 ; Gheorghe Chirică, *Cercetări asupra legislației Bisericii Ortodoxe Române, sec. XVII—XVIII*, București, 1813, p. 31.

16. *Sintagma Ateniană*, II, Atena, 1859, p. 129.

17. Vezi și canoanele : 34 Apost.; 2 Sin. II Ec.; 12 Sin. IV Ec.; 36 Trulan, 18 Antiohia.

18. N. Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, p. 45 ; R. Werhle, *op. cit.*, p. 54 ; în P.G., CXXX, c. 258.

dar recunoaşte întîietatea onorifică a episcopului din Ierusalim faţă de toţi ceilalţi episcopi ai provinciei. Deoarece însă pe acea vreme şi Aelia sau Ierusalimul sub raport politic avea numai locul al doilea în rang faţă de Cezareea, care era prima cetate a ţinutului, şi deoarece împărţirea Bisericii în provincii trebuia să coincidă întru totul cu cea politică, Sinodul nu conferă episcopului Ierusalimului drepturile mitropolitane, ci menţine pe seama episcopului Cezareei drepturile pe care acesta le avea mai înainte. La Sinodul al III-lea Ecumenic s-a fixat alt raport, iar la Sinodul al IV-lea Ecumenic episcopul Ierusalimului a fost egalizat şi în drepturi cu patriarhii din scaunele principale ale Bisericii vechi.

Dispoziţia canonului 9 al aceluiaşi Sinod I Ecumenic, că nimeni nu poate fi primit în cler fără o examinare prealabilă de către cei în drept (ἐξέτασις examinatio) are la bază tot un vechi obicei [19]. Acest lucru ni-l confirmă şi Sfîntul Vasile cel Mare, care în scrisoarea sa pastorală (canon 89) [20] adresată către horepiscopi, se exprimă astfel : «Slujitorii Bisericii erau primiţi numai după examinarea făcută cu cel mai mare zel, conform obiceiului vechi, încetăţenit în Bisericile lui Dumnezeu (ἡ πάλαι ταῖς τοῦ θεοῦ ἐκκλησίαις ἐμπολιτευομένη συνήθεια)

Imbold la emiterea acestui canon a putut să dea părerea mai multora că nu trebuie excluşi din cler cei vădiţi de vreun păcat mare înainte de hirotonie, deoarece, după cum omul prin botez se curăţeşte de păcatele pe care le-a comis înainte de botez, la fel şi Taina Preoţiei şterge păcatele săvîrşite înainte de sfinţire, «dar aceasta nu s-a normat niciodată prin vreun canon», zice Valsamon în comentariul acestui canon [21].

Canonul 18 al aceluiaşi Sinod I Ecumenic vorbeşte şi el într-un pasaj despre obicei în termenii următori : «A venit la cunoştinţa Sfîntului şi Marelui Sinod că în oarecare locuri şi cetăţi diaconii dau presbiterilor euharistia ; aceasta nici canonul nici obiceiul a predanisit» [22].

Acest canon a fost dat împotriva abuzurilor comise de diaconi care voiau ca ei să dea Sfînta Împărtăşanie presbiterilor. Sinodul arată că este împotriva canonului şi obiceiului ca cei ce nu au dreptul de a aduce Sfînta Jertfă să dea Trupul şi Sîngele lui Hristos celor ce aduc jerfa pe baza dreptului lor. De asemenea, în acelaşi canon se combate şi alt obicei neîntemeiat ii anume, ca diaconii în timpul sfintei liturghii să ocupe locuri mai sus ca presbiterii.

Canonul 2 al Sinodului al II-lea Ecumenic în esenţa sa nu este altceva decît repetarea canonului 6 al Sinodului I Ecumenic. După istoricul bisericesc Socrat, la emiterea acestui canon a dat imbold împrejurarea că mulţi episcopi, refugiindu-se de teama persecuţiilor, treceau din circumscripţiile lor în altele şi prin aceasta răsturnau ordinea ierarhică în Biserică. Recunoscînd prerogativele mitropoliţilor, Sinodul le consacră dreptul de control în diecezele lor, întîietatea între toţi episcopii din acestea şi dreptul de a prezida Sinoadele diecezane.

---

19. Vezi canoanele : 25, 61 Apost.; 2, 10 Sin. I Ec.; 9, 10 Neocezareea; 89 Vasile cel Mare.
20. N. Milaş, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. II, p. 135, 136.
21. *Sintagma Atenianã*, p. 137.
22. N. Milaş, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, vol. I, p. 72.

Același canon, referindu-se la Bisericile care se găsesc între popoarele barbare (ἐν τοῖς βαρβαρικοῖς ἔθνεσι) dispune ca acestea să se administreze după obiceiul care a existat pînă atunci [23] — potrivit căruia, Abisinia, de exemplu, era supusă episcopului Alexandriei —, ori să se guverneze independent, fără să depindă de vreun prim episcop [24].

Dispoziția ca, după obicei, unii dintre eretici să fie unși cu Sfîntul Mir înainte de primirea lor în Biserică, a fost emisă încă de către Sinodul de la Laodiceea (canonul 7) și este cuprinsă și în canonul 7 al Sinodului al II-lea Ecumenic [25]. Acest canon arată și faptul că obiceiul după care la acest act trebuiau unse diferite părți ale corpului a fost general în întreaga Biserică veche.

Tot pe baza obiceiului, Sinodul al III-lea Ecumenic din Efes, prin canonul 8, confirmă autocefalia Bisericii din Cipru și respinge pretențiile episcopului din Antiohia de a hirotoni pe episcopii din Cipru, arătînd că asemenea pretenții sînt potrivnice obiceiului vechi. Iată însești cuvintele canonului menționat: «Deci Sfîntul și Ecumenicul Sinod a hotărît să se păzească curate și nevătămate drepturile fiecărei eparhii pe care le-a avut de la început și din timpuri vechi, potrivit obiceiului apucat din vechime. Iar dacă cineva ar propune vreo rînduială împotriva celor hotărîte acum, Sfîntul și Ecumenicul Sinod a hotărît să fie fără valoare» [26].

Prim-episcopul Ciprului era independent din cele mai vechi timpuri și din legislația bisericească reiese că el totdeauna a fost recunoscut ca autocefal (αὐτοκέφαλος nemini subjectum). Această independență a Bisericii Ciprului se întemeiază pe obiceiul vechi, dar cu toate acestea «episcopii Antiohiei au făcut mai multe încercări de a supune jurisdicției lor Biserica Ciprului și de a o lipsi de independența sa, bazîndu-se mai ales pe împrejurarea că insula Cipru, în privința politică, era supusă prefecturii Antiohiei» [27].

Energia cu care au rezolvat Părinții Sinodului de la Efes problema referitoare la Biserica Ciprului și modul în care au demonstrat drepturile ei arată cîtă importanță au atribuit ei obiceiului, care era respectat cu sfințenie. Ei nu se mărginesc să confirme numai, prin acest canon, autocefalia Bisericii Ciprului, ci o proclamă drept lege bazată pe canonul 35 al Sfinților Apostoli și pe canonul 3 al Sinodului de la Antiohia, potrivit cărora nici un episcop nu are voie să-și întindă stăpînirea sa asupra vreunei Biserici care nu a fost supusă jurisdicției sale de la început, și încheie dispunînd «să se păzească curate și nevătămate drepturile fiecărei eparhii, pe care le-a avut de la început și din timpuri vechi, potrivit obiceiului apucat din vechime» [28].

Canonul 39 al Sinodului Trulan confirmă și el în chipul cel mai solemn această dispoziție a Sinodului de la Efes [29], hotărînd în același timp ca rînduiala stabilită

23. *Ibidem*, p. 50.

24. *Ibidem*, p. 95; *Sintagma Atenianã...*, p. 170—171.

25. Vezi canoanele: 46, 47 Apost.; 8, 19 Sin. I, Ec.; 95 Trulan; 7, 8 Laodiceea; 57 Cartagina, I, 5, 47 Sf. Vasile cel Mare, la N. Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*.... vol. I, p. 118; M. Petrovici, *op. cit.*, p. 51.

26. N. Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, vol. I, p. 158; vezi și canoanele; 34 Ap.; 6, 7 Sin. I Ec.; 2 Sin. II Ec. 20, 36. 39 Trulan; 9, 13, 22 Antiohia; 3, 11 Sardica.

27. N. Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, vol. I, p. 159.

28. *Ibidem*, p. 160.

29. A se vedea și canoanele: 34 Apost.; 6, 7 Sin. I Ec.; 2, 3 Sin. II Ec.; 8, Sin. III Ec.; 28, Sin. IV Ec.; 36, 37 Trulan; 9 Antiohia.

prin obicei (κατά τήν άρχαίαν συνήθειαν) să se păstreze pretutindeni în Biserică (τά ἔθη παρ ιφυλάττεσται). Prin canonul 102, același Sinod recunoaște duhovnicilor deplină putere de a hotărî epitimii pentru toți, după chibzuința lor și după obiceiul locului [30].

Dintre Sfinții părinți, acela care accentuează mai mult în canoanele și scrierile sale importanța și puterea obiceiului de drept este Sfîntul Vasile cel Mare.

Astfel, în al 87-lea canon al său — extras din epistola pe care o adresează la anul 373 episcopului Diodor din Tars — el spune clar că obiceiul juridic are putere de lege scrisă (ἔθος νόμου δύναμιν ἔχων). «Deci mai întîi — zice el —, ceea ce este foarte important în privința acestui fel de lucruri, avem a menționa obiceiul cel de la noi, care are putere de lege, pentru că de la bărbați sfinți s-au predanisit nouă legiuirile, iar obiceiul acesta este la fel» [31].

Potrivit spuselor lui Valsamon, cineva întrebase pe Diodor din Tars dacă după moartea soției sale poate să se căsătorească cu sora soției sale și acest episcop a răspuns în scris că îi este îngăduit, deoarece în privința aceasta «nu există nici un impediment canonic» [32]. Între timp, Sfîntul Vasile s-a pronunțat pentru interzicerea acestui fel de căsătorii și, luînd cunoștință de ceea ce a scris Diodor în această privință, i-a scris acestuia cele de mai sus.

Sfîntul Vasile dovedește ilegalitatea acestor căsătorii, în primul rînd, cu obiceiul statornicit în Biserică și apoi cu citate din Sfînta Scriptură, iar la urmă cu raporturile familiale incorecte create de astfel de căsătorii, care dau naștere la așa-zisul amestec ilicit de nume, căci într-adevăr, copiii rezultați din aceste căsătorii ar fi între ei frați după tată și veri după mame.

Sfîntul Vasile mai spune că lucrul cel dintîi și mai important de care trebuie să se țină seama în astfel de chestiuni (ὅ μεγίστον) este *obiceiul* [33], deoarece el are putere de lege. În Biserică el a avut totdeauna aceeași importanță ca și legea, numai dacă avea temeiul recunoscut de Biserică și dacă era consfințit prin ființarea lui îndelungată. La aprecierea importanței și puterii legale a obiceiului în Biserică serveau ca normative prescripțiile legislației greco-romane, dintre care Zonara menționează cîteva în comentariul canonului susmenționat: «De quibus scripta lex non extat, in his morem et consuetudinem custodire oportet. Antiqua consuetudo pro lege custoditur. Diuturna consuetudo pro lege obtinet, in quibus lex scripta deficit» [34].

Conform acestei legi uzuale, zice Sfîntul Vasile, căsătoria cu două surori este o însoțire nelegiuită (ἄθεσμον κοινωνίαν) și aceasta nu a fost considerată niciodată căsătorie, iar respectivul care se căsătorea cu o soră și după moartea acesteia cu cealaltă era lipsit chiar și de dreptul de a intra în Sfînta Biserică pînă cînd nu se despărțea de aceea.

30. La fel și canoanele: 12 Sin. I Ec.; 2, 5, 7 Ancira; 2, 3, 74, 75, 84, 85, Sf. Vasile cel Mare și 4, 5, 7, 8 Sf. Grigore de Nisa.

31. N. Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, vol. II, p. 127; canoanele: 19 Apost., 26, 54 Trulan; 23, 68, 76, 78 Sf. Vasile cel Mare, în *Pidalion*, trad. de Z. Tîrîlă și H. Popescu, București, 1933, p. 275.

32. *Sintagma Ateniană...*, vol. IV, p. 25.

33. R. Werhle, *op. cit.*, p. 56; *Pidalion...*, p. 275.

34. N. Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, vol. II, p. 131.

Tot Sfîntul Vasile, printr-un alt canon, și anume 91, zice că «dogmele și propovăduirile derivă din două izvoare : sau din învățătura scrisă, sau din tradiția apostolică, transmisă în taină prin obicei și ambele aceste izvoare au importanță identică pentru dreapta cinstire a lui Dumnezeu» [35].

În partea a doua a canonului 91, Sfîntul Vasile menționează și motivul pentru care multe din rînduielile Bisericii s-au transmis prin tradiție de la Apostoli și de la succesorii lor, arătînd că foarte multe obiceiuri din viața Bisericii se bazează pe această tradiție. În continuare, el zice : «Dacă începem să abandonăm obiceiurile nescrise (τὰ ἄγραφα τῶν ἐθῶν) ca pe unele care n-ar avea mare tărie (μεγάλην δύναμιν) apoi greșim intenționat împotriva Evangheliei în problemele de căpetenie, ori reducem la vorbe goale cele ce se propovăduiesc întrînsa» [36].

Pe lîngă folosirea semnului sfintei cruci, ca rînduială introdusă prin obicei, Sfîntul Vasile menționează și obiceiul după care oamenii se întorc cu fața spre răsărit cînd se roagă. Tot așa, și în privința jertfei euharistice și a momentului cînd se întîmplă prefacerea pîinii și a vinului în însuși Trupul și Sîngele Domnului, arată că rînduiala bisericească respectivă nu este primită din doctrina scrisă (ἐκ τῆς ἀγράφου διδασκαλίας) și că cuvintele de instituire ale acestei Sfinte Taine din «Apostol și Evanghelie» nu sînt suficiente pentru prefacere, ci sînt necesare și alte rugăciuni ce se citesc de preoți, atît înainte cît și după actul sfințitor, în special fiind necesare cuvintele invocării în însuși momentul prefacerii [37].

La sfîrșitul canonului 91, Sfîntul Vasile menționează Doxologia, în privința căreia nu este scris cum să se citească și pe care Sfîntul Vasile a citit-o în două feluri ; deoarece din această cauză, adversarii săi voiau să-l osîndească, el arată că acel singur cuvînt σύν — cum) este bine motivat de Doxologie și că acela s-a păstrat prin uzul constant în Biserică. Deci, prin acest canon, Sfîntul Vasile scoate și mai mult în relief importanța obiceiului.

Acestea sînt valabile și pentru canonul 92 al Sfîntului Vasile.

În capitolul 1 al *Nomocanonului în 14 titluri* se spune, între altele, că obiceiul bisericesc trebuie să fie respectat ca lege și se mai adaugă că tocmai ca și în dreptul de stat, dacă obiceiul e confirmat și nu contrazice legilor scrise, el are putere alături de legea scrisă.

Numeroase alte canoane ale sinoadelor locale și ale Sfinților Părinți, atestă valoarea obiceiului de drept în viața Bisericii și se referă adeseori la obicei spre a motiva prin el o seamă de rînduieli bisericești.

Dintre acestea mai menționăm canoanele 13, 14 și 15 ale Sinodului I— al II-lea de la Constantinopol din anii 879—880, prin care se dispune respectarea întocmai a rînduielii întemeiată pe obicei, ca diaconii și preoții să-i pomenească pe episcopi, apoi diaconii, preoții și episcopii pe mitropoliți, iar toți aceștia împreună cu mitropoliții pe patriarhi, la sfintele slujbe [38].

---

35. N. Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, vol. II, p. 142 ; cf. P.G., XXXII, c. 187.

36. N. Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, vol. II, p. 143.

37. Această învățătură a Sfîntului Vasile, potrivit căreia pîinea și vinul aduse spre jertfă se prefac în Trupul și Sîngele Domnului, prin invocarea Sfîntului Duh, se întemeiază pe Sfînta Tradiție de la începuturile Bisericii.

38. «Cele ce sînt rînduite pentru presviteri, și episcopi, și mitropoliți cu mult mai mult se potrivesc pentru patriarhi. Drept aceea dacă vreun presviter, sau episcop, sau mitropolit ar în-

Cît de mare este puterea obiceiului de drept în viața Bisericii se mai poate vedea și din faptul că în unele cazuri obiceiul a modificat sau chiar a înlocuit o seamă de dispoziții exprese ale canoanelor, cum este de exemplu cazul cu canonul 66 apostolic în privința posturilor și cu canonul 2 al Sinodului local din Constantinopol de la anul 879 în privința stării civile a episcopilor [39].

UNELE PROBLEME DE DREPT BISERICESC LĂMURITE PRIN OBICEIUL DE DREPT ÎNSCRIS ÎN SFINTELE CANOANE

Precum se știe, una din cele mai litigioase dar și mai importante probleme de drept bisericesc o constituie aceea a superiorității jurisdicționale a unor chiriarhi față de alții. Exagerîndu-se această superioritate s-a ajuns la grava neînțelegere dintre Biserica Răsăriteană și cea Apuseană, din pricina așa-zisului primat de jurisdicție al papei. Cum aceste probleme continuă să fie viu dezbătute, de obicei cu ignorarea textelor Sfintelor canoane, socotim util ca, mai ales în cadrul ecumenismului contemporan, să le situăm în lumina Sfintelor canoane.

Principalele canoane care arată că mitropoliții și exarhii au dobîndit unele drepturi de jurisdicție superioare episcopilor sînt canoanele 4, 5 și 6 ale Sinodului I Ecumenic.

Dintre acestea, canonul 6 arată cum nu se poate mai clar lipsa de temeinicie a oricărei pretenții de primat jurisdicțional universal în Biserică, adică netemeinicia primatului papal. Astfel, în canon se consemnează faptul că principalele scaune ierarhice din Biserica Ecumenică erau toate egale în grad. În concret, se precizează că scaunul Alexandriei, al Antiohiei și al Romei erau egale între ele și că fiecăruia îi reveneau drepturi superioare față de alte scaune din părțile respective ale Bisericii.

Dar canonul mai arată că aceste drepturi superioare nu derivă nici din învățătura de credință a Bisericii, nici din vreo rînduială stabilită de Sfinții Apostoli, nici din vreun text al Sfintei Scripturi și nici din vreo dispoziție directă sau indirectă, dată în mod expres sau numai în mod simbolic de către însuși Mîntuitorul, ci că poziția lor superioară, ca și drepturile care le consacră, se întemeiază în mod exclusiv pe obicei. Deci nu este nici vorbă despre vreun drept divin care ar putea fi invocat în sprijinirea unei jurisdicții superioare și mai ales în sprijinirea primatului papal.

Că lucrurile stau astfel mai rezultă și din faptul că în textul canonului nici nu se începe cu scaunul Romei arătarea sau însușirea scaunelor principale care aveau în Biserică o poziție superioară, ci cu scaunul din Alexandria, precum și din faptul că relevîndu-se drepturile acestui scaun se spune că «scaunului Romei i s-au atribuit tot prin obicei» [40].

---

drăzni să se depărteze de comuniunea cu propriul său patriarh și nu ar pomeni numele acestuia (...), Sfîntul Sinod a hotărît ca acela să fie cu totul străin de toată preoția» (N. Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, vol. II, p. 322). A se vedea și canoanele: 6 Sin. II Ec., 3 Sin. III Ec.; 18 Sin. IV Ec.; 31, 34 Trulan; 6 Gangra; 14 Sardica; 5 Antiohia; 10, 11 Cartagina; 14. 5 Sin. I—II Constantinopol.

39. N. Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, vol. II, p. 329; vezi și canoanele: 4 Sin. IV Ec.; 43 Trulan, 5 Sin. I—II Constantinopol.

40. Pr. Prof. L. Stan, *Curs de Drept Bisericesc. Tîlcuirea Sfintelor Canoane*, ms. p. 175; Idem, *Primatul adevărului înaintea oricărui alt primat*, în «Ortodoxia», XX (1968), nr. 1, p. 182—183.

Ideea este reluată în canonul 2 al Sinodului al II-lea Ecumenic și completată, potrivit situației existente în vremea respectivă (anul 381), prin canonul 3 al aceluiași Sinod, în care se arată — ca o concluzie a dezvoltării istorice a raporturilor dintre principalele scaune ale Bisericii vechi, dezvoltarea întemeiată pe realități survenite în viața Bisericii și pe obicei — că scaunul Romei se bucură de întîietatea onorifică în raport cu celelalte, dar că este egal în alte privințe cu scaunul din Constantinopol și cu celelalte scaune principale din Biserica de atunci.

Sinodul al IV-lea Ecumenic, prin canonul 28, și Sinodul al VI-lea Ecumenic, prin canonul 36, reluînd aceeași problemă care în sinoadele ecumenice a început a fi dezbătută și lămurită prin canonul 6 al Sinodului I Ecumenic, reafirmă și tîlcuiesc în modul cel mai autentic, ca cele mai înalte autorități existente în Biserică, rînduiala stabilită prin obicei în privința raporturilor dintre cele mai însemnate scaune ale Bisericii vechi.

La discutarea și soluționarea acestei probleme în cadrul Sinoadelor Ecumenice : I, al II-lea și al VI-lea, ar fi fost desigur cazul să se fi precizat sau măcar să se fi menționat faptul că scaunul Romei ar fi avut un primat de jurisdicție, iar nu numai unul de onoare. Dar nici urmă despre așa ceva în actele sau în hotărîrile acestor sinoade ecumenice cansemnate în canoanele arătate, prin care se confirmă de fiecare dată rînduiala stabilită prin obicei, atît în ceea ce privește superioritatea jurisdicțională și egalitatea sub acest raport a principalelor scaune din Biserica veche, cît și ierarhizarea lor onorifică întemeiată pe același obicei [41].

În lumina celor schițate cu privire la însemnătatea problemelor de drept bisericesc lămurite prin obiceiul de drept înscris în canoanele citate, apare în mod clar netemeincia pretențiilor de justificare a primatului papal prin canoane sau hotărîri de altă natură a celei mai înalte autorități bisericești — Sinodul ecumenic.

În același timp, se poate vedea tot atît de clar că obiceiul juridic are în viața Bisericii o însemnătate deosebită, pentru că prin el nu s-au reglementat doar chestiuni de importanță secundară, ci chiar unele dintre principalele probleme de drept bisericesc, adică de organizare și de conducere a întregii biserici. Cazul clasic în această privință ni-l oferă tocmai modul în care s-a rezolvat problema ierarhiei scaunelor principale ale Bisericii vechi și problema superiorității jurisdicționale a unor scaune față de altele din unități teritoriale determinate.

Cu deosebire problema primatului papal și problema infailibilității papei, care au fost reactualizate cu prilejul Conciliului al II-lea de la Vatican și cu prilejul intrării Bisericii Romano-Catolice în numeroase contacte ecumeniste cu alte Biserici sau confesiuni creștine, apar într-o lumină nouă, de natură să prilejuiască reflectări mai adînci și mai realiste asupra lor pentru ca ele să nu rămînă în continuare vechile pietre de sminteală în calea unității creștine. Înlăturarea acestora ar avea, desigur, o însemnătate infinit superioară aceleia a ridicării anatemelor de către Papa Paul al VI-lea și de către Patriarhul Atenagora I, pentru deschiderea unui drum cu adevărat liber spre refacerea unității ecumenice a creștinătății [42].

41. Idem, *Curs de Drept Bisericesc...*, p. 176 ; Idem, *Primatul adevărului...*, p. 182—183.
42. Idem, *Primatul adevărului...*, p. 183—184.

NOTE BIBLIOGRAFICE

James B a r r, *Biblical Hermeneutics in Ecumenical Discussion* (Ermineutica biblică în conversaţia ecumenică), în «Student World», nr. 4/1967, p. 319—324.

Întrebarea la care încearcă să răspundă autorul: care este valoarea pentru Biserică a discuţiilor despre ermineutica biblică, are o mare actualitate nu numai pentru teologia biblică, ci şi pentru teologia ecumenică. După opinia autorului, problema interpretării biblice depinde de tipul de tradiţie în care are loc această discuţie. Astfel, ermineutica este considerată de o importanţă absolută numai într-o tradiţie bisericească axată pe Biblie, într-o Biserică ce pune accent pe predică. Ermineutica aduce în discuţie autoritatea Scripturii şi relaţia acesteia fie cu o tradiţie definită, fie cu experienţa generală bisericească. Prin urmare, metoda de interpretare depinde şi de tradiţiile teologice, care uneori sînt mai diferite decît tradiţiile bisericeşti. În aceste diferite tipuri de teologie, Biblia şi-a pierdut poziţia de centru; de aceea cercetările actuale trebuie să redescopere locul Bibliei ca centru care uneşte toate Bisericile.

Toţi teologii sînt de acord că Biblia nu se interpretează singură, fără ajutor omenesc, numai prin călăuzirea Duhului Sfînt. Biblia are nevoie să fie interpretată şi există diverse argumente pentru această necesitate. Unii susţin că principalul argument este cel istoric, după care Scriptura trebuie interpretată întrucît este o carte din trecut, dintr-o epocă şi cultură diferită. Alţii întemeiază această necesitate pe varietatea de mărturii cuprinse în Scriptură, din diferite timpuri şi cu diferite puncte de vedere. În cadrul acestei diversităţi trebuie să se stabilească un consens, o unitate, care nu vine de la sine. Alţii susţin că Biblia cuprinde nu numai o varietate de mărturii, ci şi contradicţii teologice interne fundamentale, de aceea interpretarea implică nu numai o alegere între diferite *moduri* de acceptare, ci şi o alegere între acceptarea unui element şi respingerea altor elemente considerate greşite. Din cauza acestor concepţii foarte diferite, este greu să se impună o singură metodă de interpretare. Desigur, asupra unor chestiuni se poate ajunge la un acord, de pildă nimeni nu crede că expresia «unitatea Scripturii» are o putere magică, sau nimeni nu poate susţine în mod axiomatic că Vechiul Testament deţine o autoritate în acelaşi mod ca Noul Testament.

Autorul remarcă faptul că astăzi există o nouă orientare în relaţia dintre situaţia contemporană şi Scriptură. Dacă în trecut se scoteau din Biblie învăţături şi apoi erau aplicate la viaţă, astăzi se pleacă de la situaţia istorică şi se merge la Biblie. Scriptura, dacă nu este chestionată, nu răspunde, nu lucrează.

Pornind de la diversitatea documentelor biblice s-a ridicat şi problema «canonului în canon», adică dacă este posibil ca din varietatea materialului biblic să fie selectate anumite elemente care să devină un principiu de interpretare teologică. Astfel, epistolele pauline ar putea fi luate drept canonul normativ pentru înţelegerea Scripturii ca un întreg, sau concepţia despre justificarea prin credinţă, ca un principiu nu numai pentru teologia paulină, ci şi pentru credinţa creştină în general. În legătură cu problema «canonului în canon», autorul consideră că folosirea Scripturii implică o oarecare «selectivitate», deoarece nu toate subiectele sînt de acelaşi nivel, ci variază în importanţă. Desigur, nu trebuie să se fixeze un alt canon biblic, în sens formal, şi nici nu trebuie să fie rigid, cum s-a întîmplat cu justificarea prin credinţă.

Ermineutica biblică din trecut a suferit foarte mult deoarece a folosit exclusiv termenii şi metodele unei tradiţii particulare. Astfel, metoda de interpretare a lui Bultman poate fi criticată atît pentru faptul că exagerează centralitatea justificării prin credinţă, cît şi pentru că dă o importanţă exclusivă filozofiei existenţialiste heideggeriene, care nu poate fi aplicată în anumite culturi (ca de pildă în Anglia),

unde domină alte curente filozofice. Or, teologia trebuie să țină seama de toate condițiile sociale și culturale în care ea trăiește. De aceea problema ermineuticii biblice devine o sarcină a gîndirii ecumenice a Bisericilor, care trebuie să ia în considerare situațiile multiple și diverse din epoca respectivă.

Dr. Oliver B é g u i n, *Uppsala 68 and the Bible*, în «Bulletin — United Bible Societies», nr. 76, fourth quarter 1968, p. 177—182.

Secretarul general al «Societăților Biblice Unite», Dr. Oliver Béguin, examinează pe scurt locul pe care Biblia l-a primit în discuțiile, lucrările și documentele celei de a IV-a Adunări generale a Consiliului Ecumenic al Bisericilor (Upsala, 1968).

Deși exegeza și teologia biblică au preocupat îndeaproape atît pe delegați cît și pe cei ce au pregătit materialul, totuși în documentele Adunării, în special în Rapoartele celor șase secții, Biblia este citată numai ocazional. Autorul se întreabă care este cauza : se crede oare că Scriptura este un text numai pentru specialiști, iar nu și pentru credincioși, sau s-a dat cîștig de cauză concepției că misiunea este, în primul rînd, prezența creștină mai degrabă decît propovăduirea? Upsala a lăsat să se înțeleagă că lumea impune Bisericii programul său și că așa-zisul «ecumenism biblic» de la începutul mișcării ecumenice s-a pierdut. Este de remarcat totuși că în unele documente, ca de pildă raportul secției a IV-a, «Către dreptate și pace în afacerile internaționale», se cuprind destule referințe biblice, în timp ce în secția a II-a, «Înnoirea în misiune», cu mare greutate s-au introdus cîteva texte din Biblie, care rămîne baza misiunii Bisericii.

Autorul consideră că Adunarea de la Upsala a avut în general o tendință unilaterală în abordarea temelor sale. Din dorința de a răspunde și de a lua o atitudine paralelă în Biserică față de schimbările din lume, s-au trecut cu vederea realități ca păcătoșenia omului și nevoia de iertare și de răscumpărare. S-a vorbit de «noua umanitate», dar s-a conceput realizarea acesteia prin simpla prezență creativă în lume, care ia numai forma mărturiei lui Iisus Hristos. Aceste adevăruri biblice fundamentale n-au fost deci integrate în noua viziune pe care și-a impus-o Adunarea.

După opinia autorului, Biblia, folosirea și distribuirea ei, n-au primit locul pe care îl merită în documentele care exprimă gîndirea Adunării de la Upsala. Totuși, Scripturii i s-a acordat un rol important în lucrările Adunării, în special sub forma «studiilor biblice», în cadrul cărora s-a făcut experiența studiului colectiv. Fiecare delegat a primit o broșură care conținea pericopele de examinat la «studiile biblice», avînd posibilitatea să-și noteze marginal reflecțiile și comentariile personale. După citirea unei pericope, urmau comentariul făcut de conducătorul grupului, discuții între participanți, care se încheiau cu o concluzie.

În legătură cu locul Bibliei în Mișcarea Ecumenică, autorul notează cîteva rezoluții importante acceptate de către Adunarea plenară de la Upsala, la propunerea Comitetului II de referință asupra activității Adunării :

«Primește cu aprobare declarația privind «Biblia și Mișcarea Ecumenică» pregătită la cererea Comitetului mixt al Consiliului Ecumenic al Bisericilor și Societăților Biblice Unite, și o recomandă Bisericilor pentru studiu și acțiune. Exprimă gratitudinea ei Societăților Biblice pentru activitatea vitală pe care o înfăptuiește în slujirea Bisericilor prin traducerea și distribuirea Scripturilor, și întîmpină cu bucurie cooperarea romano-catolicilor în această activitate. Recomandă Comitetului Central să dezvolte mijloacele prin care Consiliul Ecumenic ar putea să ajute în mod mai eficace Bisericile membre de a încuraja distribuirea, citirea și studiul Bibliei de către membrii acestora».

Autorul încheie scurta sa prezentare asupra «Bibliei la Upsala 68» cu speranța că Scriptura va căpăta în viitor un rol din ce în ce mai important în Mișcarea Ecumenică, și că posibilitățile Societăților Biblice de a aduce un serviciu util în noua epocă, în care Adunarea de la Upsala a introdus Consiliul Ecumenic al Bise-

ricilor, se vor dezvolta. Pentru ilustrarea acestor nădejdi, sînt reproduse extrase din diferite cuvîntări personale sau rapoarte oficiale prezentate la Upsala, în care se subliniază rolul fundamental al cuvîntului lui Dumnezeu pentru credința și misiunea Bisericii. — *(Diac. Asist. I. Bria).*

Paul Ricoeur, *Contribution d'une réflexion sur le langage à une théologie de la Parole,* în «Revue de Théologie et de Philosophie», nr. V—VI/1968, p. 333—348.

În vremea noastră teologul creștin este obligat să țină seama de ceea ce se petrece în domeniul studiilor lingvistice, pentru că înțelegerea pozițiilor metodologice din domeniul cercetărilor lingvistice actuale și aplicarea lor la domeniul teologiei biblice îndeosebi poate ușura pătrunderea mai adîncă și realizarea unei acțiuni de conexiune internă și intimă în teologia cuvîntului care în prezent este împărțită după aspectele principale sub care se prezintă :

1) Ca «Cuvînt al lui Dumnezeu» înțelegînd că toate afirmațiile teologilor se bazează pe convingerea că Dumnezeu întîlnește pe om ca cuvînt, — ca «Cuvînt al lui Dumnezeu» ;

2) Ca «Cuvînt întrupat», înțelegînd că creștinismul este înțelegerea Cuvîntului lui Dumnezeu întrucît El a devenit «trup» ;

3) Ca «Cuvînt al propovăduirii primare», înțelegînd că mărturia primei comunități creștine constituie o formă a cuvîntului, a Cuvîntului propovăduirii, cu locul și modul în care «evenimentul Hristos» este recunoscut el însuși ca cuvînt ;

4) Ca actualizare a Cuvîntului în propovăduirea modernă, înțelegînd că predica actuală este la rîndul ei o actualizare a Cuvîntului propovăduirii primare într-o formă nouă a Cuvîntului făcut înțeles pentru vremea noastră.

Munca exegeților și a teologilor este ea însăși un fel de «Cuvînt» asupra acestor patru aspecte ale Cuvîntului, cu scopul de a reafirma semnificația Cuvîntului orignal. În acest fel teologia devine o teologie a Cuvîntului urmărind să perceapă cele patru aspecte enumerate ca un proces unic de împreună-înțelegere, de interpenetrare a originii, a contingenței istorice, a mărturiei primare și a actualizării în predica modernă cu teologia însăși.

În acest caz teologia cuvîntului pune noțiunea de cuvînt și problema de interpretări într-o poziție centrală care obligă pe teolog să confrunte toate domeniile de studii lingvistice, îndeosebi asupra problemei cuvîntului în teoria lingvistică.

În demonstrarea necesității contactului între ermeneutică și lingvistică, autorul cercetează pe larg problmea cuvîntului din poziția celor trei nivele ale cercetărilor lingvistice : a) din punctul de vedere al unei *lingvistici structuraliste ;* b) din punctul de vedere al *fenomenologiei limbajului ;* și c) din punctul de vedere al *ontologiei discursului.*

Autorul urmărește să dovedească în ce fel pot fi înlănțuite într-o unitate aceste trei puncte de vedere : lingvistica structurală abordează limbajul prin constituția formei ; fenomenologia limbajului abordează limbajul prin intenția de a spune ceva ; iar ontologia discursului abordează limbajul însuși ca mod de a fi, pentru a permite teologului, exegetului în special, mînuirea tuturor problemelor metodologice pe care le implică cercetarea cuvîntului din aceste trei puncte de vedere. În acest fel problema lingvistică a cuvîntului sub toate aspectele ei practice se poate aplica la domeniul teologiei biblice.

În general însă trebuie făcută deosebire între «știința limbajului» și «filozofia limbajului». Știința limbajului este lingvistica ; însă lingvistica nu se ocupă de limbaj ca funcție a existenței umane, ci se ocupă numai de limbi, adică de sistemele semnelor caracteristice unei comunități istorice date (latina, rusa, engleza, franceza, etc.), pentru că sistemele au o structură proprie, structură fonologică, lexicală, sintactică, stilistică etc. Iar sarcina lingvisticii structuraliste este să facă teoria structurilor ; separînd limba de cuvînt, adică făcînd distincție între limbă ca

structură independentă de subiecții vorbitori, care o folosesc în chip inconștient, și cuvînt ca execuție, ca o combinație de sunete intenționată pentru a exprima un anumit lucru, devenind limbaj. Limbajul devine astfel un medium, un mijlocitor prin care ne adresăm intenționat către realitate ; acest aspect referențial al limbajului devine aspect social atunci cînd comunicăm experiența noastră și devine aspect personal cînd noi exprimăm dorințele noastre. De aceea limbajul ca mijlocitor implică semnificație, comunicare și exprimare, trecînd astfel în domeniul filozofiei limbajului, care unește, ceea ce lingvistica separă.

Spre deosebire de limbă — care nu spune nimic, pentru că reprezintă un sistem de semne, un instrument disponibil —, cuvîntul vorbește spunînd ceva despre ceva și constituind astfel momentul contactului limbajului cu realitatea. De aceea fenomenologia limbajului, a cuvîntului, interesează mai mult teologia biblică decît analiza structurală a limbii, întrucît cuvintele fundamentale ale teologiei fac apel la o anumită situație specifică a discursului. Iar teologia biblică se întemeiază pe cuvinte cheie care trebuie neîncetat interpretate și reinterpretate cu ajutorul resurselor culturii unei epoci ; de exemplu cuvinte ca : păcat, har se referă la o situație și la o comunitate de interpretare, care trebuie reconstituită pentru a le preciza înțelesul.

De aceea o teologie biblică temeinică nu este cu putință fără o bună lingvistică structuralistă a cuvîntului și fără o temeinică fenomenologie a limbajului, adică fără a cunoaște polisemia (pluralitatea de sensuri) a cuvintelor în cadrul semanticii.

Actul de *a spune* ceva anume — care rămîne permanent presupus în limbaj — nu se reduce la structura elementelor limbii (lingvistica structuralistă) și nici la intenția subiecților vorbitori (fenomenologia limbajului), întrucît limbajul ar fi zadarnic dacă nu ar avea rădăcini *ontologice* în structura ființei însăși. Pentru că dacă limbajul este conceput ca o mijlocire, el nu poate constitui punct de plecare; ci încadrat în ansamblul procesului de existență, limbajul devine un eveniment fundamental uman, constituind o determinare esențială a ființei umane : pornind de la o înțelegere oarecum prelingvistică, limbajul se ridică la discursul propriuzis, la enunțare, trecînd prin momentul cheie al interpretării, care aparține existenței însăși În acest fel se constată că în dimensiunile sale limbajul este anterior intenției subiective și cu atît mai mult structurilor limbii.

Prin urmare, privită în general sub acest nou aspect ontologic, se poate spune că problema cuvîntului ar putea fi înfățișată astfel: dacă din poziția structuralistă se poate spune că cuvîntul constituie o diferență într-un sistem ; dacă din poziția fenomenologică se poate spune că cuvîntul constituie o funcțiune a frazei ca o unitate semnificativă, din poziția ontologică se poate spune că cuvîntul constituie punctul de trecere de la vorba, cuvîntul care ne este adresat, la vorba, cuvîntul pe care-l pronunțăm noi; adică cuvîntul constituie tranziția de la a zice la a vorbi (a rosti discurs).

Autorul analizează apoi implicațiile pe care le prezintă ontologia limbajului (discursului) pentru teologia biblică. În primul rînd el analizează raportul între ontologia limbajului și Revelație, analizînd îndeaproape raportul între unicitatea Revelației și universalitatea de manifestare, care se întăresc reciproc — ca de exemplu în adevărul că «în Hristos Cuvîntul s-a făcut trup». În al doilea rînd analizează faptul că cuvintele cheie — creație, păcat, mîntuire, har — constituie un spațiu gravitațional pentru prinderea sensului discursului; în acest fel semantica biblică devine o muncă cu adevărat teologică. Ca exemplificare a acestei poziții, autorul analizează sub toate aspectele situația înțelegerii numelui «Dumnezeu» ca centru al acestui spațiu gravitațional. Într-adevăr numele «Dumnezeu» este un nume religios pentru ființă, și fiind descoperit prin Revelație trezește credința. Acest lucru nu poate fi înțeles decît dacă se restabilește întreg spațiul gravitațional în care cuvîntul «Dumnezeu» are o poziție cheie, întrucît cuvîntul «Dumnezeu» cuprinde mult mai mult înțeles decît cuvîntul «ființă», pentru că cuvîntul «Dumnezeu» adună și regrupează toate valorile, semnificație acumulată în culturile umane prin simbolica religioasă, valori necunoscute conceptului nesimbolic despre «ființă». — *(O. P.)*.

Prof. Atanasie Popa, *Versiuni vechi ale Psalmului 50*, în «Mitropolia Banatului», XVIII (1968), nr. 9—10, p. 421—433.

Psalmul 50, numit și psalm de pocăință, este folosit în slujbele celor șapte laude, precum și în rugăciunile pe care le poate rosti fiecare credincios. De aceea, pe lîngă manuscrisele și edițiile tipărite ale Psaltirilor, el se află în manuscrisele și în edițiile tipărite ale Molitfelnicelor și ale Ceasloavelor.

Cele mai vechi versiuni ale Psalmului 50 se află în *Psaltirea Scheiană și Psaltirea Hurmuzaki*, iar în ediții tipărite în *Liturghierul* și *Psaltirea* lui Coresi (1570). În manuscrisele din veacul al XVII-lea, se găsește la: popa Giurgiu (copiat între 1630 și 1660), la popa Ursu, iar în ediții tipărite în *Molitfelnerul* din 1689 și în *Ceaslovețul* din 1685 al lui popa Ioan din Vinți, și în *Ceaslovețul* de la Sibiu din 1695, după aceea este retipărit după vremea consacrată a lui Antim Ivireanul din 1706.

Spre deosebire de aceste versiuni aproape identice, cu mici diferențe, autorul prezintă versiunea care se deosebește foarte mult de celelalte, manuscrisul nr. 4642 (aflat printre *Cîntecele* lui popa Giurgiu din Lunca Sprie-Beiuș), păstrat la Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România.

Socotind că este necesar și important pentru istoria limbii române să fie făcută confruntarea acestui manuscris cu unele versiuni mai vechi și contemporane cu el, precum și cu versiunea modernă, autorul prezintă la început caracteristicile versiunilor ce urmează a fi comparate. În legătură cu aceasta precizează că versiunea manuscrisului 4642 păstrat în Cîntecele lui popa Giurgiu este deosebită de textul coresian cunoscut, fiind tradusă din limba maghiară, respectînd textul versificat dar nu și ritmat la unele versiuni, avînd cuvinte luate din limba maghiară și fiind destul de servil topicii maghiare.

După aceea autorul reproduce textul Psalmului 50 după următoarele versiuni pe care le compară : I. *Psaltirea scheiană ;* 2. *Psaltirea Hurmuzaki;* 3. *Liturghiile lui Coresi,* din 1570 ; 4. *Psaltirea de la Bălgrad,* de la 1651 ; 5. *Din Condicele pribeagului Ștefan,* 1665 ; 6. *Molitfelnicul lui popa Ursu,* 1676 ; 7. Popa Giurgiu, *Miscelaneae ;* 8. Popa Giurgiu, *Psalmul* 50, varianta II (în versuri); 9. Popa Giurgiu, *varianta III,* Slv. ; 10, *40 Agyagfalvi* (manuscris calvino-român copiat în 1642 de Sandor Geryely de Agyagfalva, pastor în Hațeg), text în limba maghiară; 11. Mitropolitul Dosoftei, *Psaltirea în versuri;* 12. Mitropolitul Dosoftei, *Psaltirea slavo-română* («Psaltirea de-nțăles», Iași, 1680); 13. *Ceaslovеț,* Bălgrad, 1685; 14. Antim Ivireanul, *Molitvenic,* Rîmnic 1708.

Josef Blinzler, *Iohannes und die Synoptiker,* Verlang Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1965, 100 p.

Lucrările privitoare la raportul dintre Evanghelia după Ioan și Evangheliile sinoptice înregistrează azi o cifră însemnată în teologia biblică noutestamentară, ceea ce se explică, după unii teologi, prin faptul că cunoașterea acestui raport ar facilita buna înțelegere a evangheliei a patra.

În lucrarea de față autorul-profesor de Noul Testament la Facultatea teologic-filozofice din Passau, vorbește și reușește să dea o suprapriviere cuprinzătoare asupra cercetărilor teologice făcute în această direcție în ultimii ani. În acest scop analizează, evident, o bogată serie de lucrări de specialitate.

Pentru lămurirea raportului menționat, autorul indică datele comune Evangheliei a patra cu Evangheliile sinoptice, forma lor literară, cadrul topografic și cronologic al relatărilor la Ioan și la ceilalți evangheliști, subliniind apoi că, pe cînd în centrul expunerilor Evangheliilor sinoptice stă anunțarea despre sosirea împărăției lui Dumnezeu, relatările Evangheliei a patra gravitează în jurul persoanei lui Iisus, a preexistenței Sale, a relației cu Tatăl, a întrupării și activității Sale, mai ales în Ierusalim și Iudeea, a patimilor, morții, învierii și arătărilor Sale.

Apoi autorul analizează, punînd din plin la contribuție lucrări de specialitate, dacă Evanghelistul Ioan a cunoscut și a utilizat sau nu cele trei Evanghelii sinoptice, sau pe două dintre ele, sau numai pe una, sau pe nici una. Clement Alexandrinul, primul care s-a ocupat direct de această problemă, afirmă că Ioan a scris o «Evanghelie pneumatică» fiindcă Evangheliile mai vechi prezintă numai «lucrurile trupești». Părerea aceasta, că Sfîntul Ioan cunoștea celelalte Evanghelii, a devenit apoi generală.

O schimbare a intervenit în 1938, cînd Percival Gardner Smith (Cambridge), în urma cercetărilor făcute, a susținut că «autorul Evangheliei a patra n-a cunoscut nici una dintre Evangheliile sinoptice. Dacă ocazional întrebuințează un cuvînt sau o frază întîlnită la sinoptici, aceasta nu înseamnă decît că toți Evangheliștii s-au alimentat din comoara comună a Tradiției creștine». Deci Evanghelia a patra este independentă de cele trei Evanghelii mai vechi. Îndeosebi după al doilea război mondial a sporit mult numărul aderenților acestei păreri. Profesorul Blinzler nu împărtășește însă părerea aceasta. După dînsul Evanghelistul Ioan a cunoscut Evangheliile sinoptice.

Faptul care l-a determinat pe Sf. Ioan să scrie această Evanghelie este — tot după Clement Alexandrinul —, dorința de a completa Evangheliile mai vechi, însă în primul rînd nu în sensul unei completări materiale a lor — precizează o serie de exegeți — ci mai ales pentru a accentua anumite trăsături în imaginea lui Iisus, insuficient subliniate în Evangheliile anterioare.

În veacul XVIII-lea pe lîngă această *«teorie a completării»*, apare *«teoria independenței»* după care Sf. Ioan i-a ignorat pe sinoptici, fiindcă pe timpul său încă nu erau mult cunoscuți sau fiindcă nu-i cunoaște. În veacul al XIX-lea apare «teoria interpretării», după care Ioan a scris Evanghelia sa pentru interpretarea Evangheliilor sinoptice. Și la sfîrșitul veacului al XIX-lea apare «teoria înlăturării», după care Sf. Ioan, prin Evanghelia sa, voiește să scoată din circulație celelalte Evanghelii.

După prof. Blinzler însă nu poate fi vorba nici de o completare propriu-zisă și nici de o înlăturare a Evangheliilor sinoptice. Ioan, deși presupunea că cititorii cunosc Evangheliile mai vechi, și-a așezat Evanghelia sa independent, alături de ele, voind să dea imaginii lui Iisus adîncimea teologică.

Lucrarea Prof. Blinzler dispune de un bogat conținut, tratat cu competența specialistului și astfel oferă o contribuție prețioasă la studiile noutestamentare.

Iosef Blinzler, *Die Brüder und Schwestern Jesu* (Frații și surorile lui Iisus), Verlang Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1967, 158 p.

«Frații Domnului» constituie o problemă mereu prezentă pe agenda teologiei exegetice apusene. Lucru explicabil, fiindcă exegeții, operînd cu concepte contradictorii, dau problemei rezolvări diferite, ceea ce generează discuții continue.

În general, în privința lămuririi cine sînt «frații Domnului», stau față în față două concepte: protestant și romano-catolic. După exegeza protestantă, «frații Domnului» sînt frați buni ai lui Iisus, fii ai Mariei și Iosif, iar după exegeza romano-catolică ei sînt veri ai Mîntuitorului. Poziția protestantă a fixat-o «definitiv» pe la 1900 exegetul T. Zahn, afirmînd că «Maria, după nașterea primului ei fiu, Iisus, a avut cu Iosif încă patru fii: Iacob, Iosi(f), Iuda și Simon și mai multe fiice...», astfel că pretutindeni în Noul Testament și în tradiție postapostolică, unde e vorba de «frații Domnului», sînt cei menționați.

Mic e numărul susținătorilor teoriei «fraților vitregi», după care «frații Domnului» ar fi copiii dintr-o căsătorie anterioară a lui Iosif, logodnicul Maicii Domnului, deci «frați vitregi» ai lui Iisus. Prof. Blinzler notează că teoria aceasta ar prezenta și punctul de vedere al Bisericii Ortodoxe, referindu-se de pildă la teologi ortodocși ruși ca N. Glubocovski și alții. Afirmația însă nu corespunde realității și părerile lui Glubocovski nu pot fi socotite că reprezintă punctul de vedere general al Bisericii Ortodoxe, după care «frații Domnului» sînt verii Săi (Vezi Dr.

Vasile Gheorghiu, *Sf. Evanghelie după Mateiu*, 1925, p. 432; *Învățătura de credință creștină ortodoxă*, București, 1952; Prof. Ioan Gh. Savin, *Precizări și reconsiderări în jurul problemei «Frații Domnului»*, în «Studii Teologice», XIII (1961), nr. 5—6, p. 271—296).

Total singulară, — scrie autorul — a rămas ipoteza după care Iuda și Simon ar fi copii din prima căsătorie a lui Cleopa, fratele lui Iosif, logodnicul Maicii Domnului. Iosif murind timpuriu, Cleopa și Maria au încheiat o căsătorie de levirat și primul născut, Iisus, conta legal ca fiu al lui Iosif, iar Iacob și Iosif ca fii ai lui Cleopa și ai Mariei.

Prof. Blinzler, analizînd amănunțit toate textele noutestamentare în care se menționează «frații Domnului» și utilizînd un foarte bogat material documentar și aparat critic, arată, pînă la deplină evidență, netemeinicia tezei protestante. Argumentul principal al acesteia : întrebuințarea termenului ἀδελφός (adelfos), care ar designa exclusiv pe fratele trupesc, nu-i concludent, fiind probat că în dicționarul vremii cu el se designau și alte rude. Nici un text nu-și pierde claritatea sensului dacă termenul «frate» este aplicat unor rude ale lui Iosif sau ale Mariei. De asemenea, conjuncția «pînă» de la Matei (I, 25 nu indică stringent săvîrșirea unui act după trecerea unui anumit timp, după cum nici termenul «cel întîi născut» (Luca II, 7), nu are sens exclusivist, fiind dat de evreii timpului biblic fiecărui născut întîi, indiferent dacă au mai urmat frați sau nu.

În concluzie : «frații» și «surorile» lui Iisus sînt verii și verișoarele Sale. Simon și Iuda sînt fiii lui Cleopa, fratele lui Iosif, logodnicul Maicii Domnului. Numele mamei lor nu-i cunoscut. Mama lui Iacob și Iosi(f) «frații Domnului» e o altă Marie decît Maica Domnului, dar înrudită cu familia lui Iisus. Din tăcerea evangheliilor cu privire la Iosif, logodnicul Maicii Domnului, se poate deduce că acesta a murit timpuriu. Fecioara Maria, cu pruncul Iisus, s-a atașat apoi rudelor mai apropiate. Copiii acestora, crescuți împreună cu Iisus, au fost numiți «frații» Săi, fiindcă în limba aramaică lipsește un termen special pentru «veri» sau «verișoare».

Lucrarea de față dispune de un cuprins substanțial, expus cu competența specialistului și deplin lămuritor al problemei tratate. — *(Diac. Prof. O. Bucevschi).*

Sava Aguridis, *Filon Iudeul*, în «Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς», an L. (1967), nr. 11—12, p. 443—450; an LI (1968) nr. 1—2, p. 6—19.

Dujă o scurtă prezentare a curentelor filozofice și religioase care se înfruntau în lumea greco-romană din epoca în care a trăit Filon, autorul studiului încearcă să contureze personalitatea acestui scriitor, care a fost «una dintre cele mai complexe figuri ale lumii antice». El reprezintă cea mai deplină și interesantă sinteză a religiei iudaice cu filozofia greacă, și a platonismului cu stoicismul. De aici încercările unora de a-l încadra cînd într-un anumit curent filozofic cînd într-altul, unii văzînd în el un reprezentant al gnosticismului, alții un filozof platonic, alții un filozof elenist mistic, alții un predicator al stoicismului, iar alții un credincios evreu, care s-a străduit să prezinte credința iudaică prin prisma concepțiilor filozofice eleniste, cu scop prozelitist. Ba încă unii dintre vechii istorici bisericești, ca Eusebiu al Cezareii, Ieronim, Epifanie și alții, nu s-au sfiit să-l încadreze între scriitorii creștini, pe baza scrierii lui *Despre viața contemplativă*, despre care ei credeau că se referă la monahii creștini din jurul Alexandriei Egiptului. Alții văd în el izvorul de inspirație al ideilor de căpetenie din predica paulină, dar mai ales al concepției despre «Logos» din prologul Evangheliei după Sfîntul Ioan; orice ar fi însă, nu se poate contesta puternica influență pe care scrierile lui Filon au avut-o asupra multora dintre scriitorii creștini și Părinții bisericești.

Profesorul Auguridis avertizează pe cititori că scopul eseului său nu este să precizeze ce anume înfățișare avea sinteza iudaico-elenistă realizată de Filon și nici să facă o prezentare sistematică a filozofiei acestuia. Va încerca numai să înfățișeze efortul lui Filon de a împăca cele două lumi — iudaică și elenistică — în

raport cu nevoile generale şi cu curentele spiritualiste generale ale epocii Vechiului Testament.

După o scurtă recapitulare a puţinelor date biografice cunoscute despre Filon, autorul dă o listă completă a celor cîteva zeci de lucrări rămase de la acest filozof, împărţindu-le în trei categorii : scrieri exegetice, scrieri sistematice (între care şi *Despre viaţa lui Moise)* şi scrieri mixte (între care şi *Despre providenţă, Despre viaţa contemplativă* şi *Despre nestricăciunea lumii).* Apoi începe expunerea concepţiei lui Filon despre «Logosul divin», despre lume, despre om şi despre suflet.

Studiul se încheie cu o selectă bibliografie asupra subiectului tratat.

Dim. Kanaţuli, *Apostolul Pavel în Macedonia şi primii creştini,* în «Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς» (an) L (1967), nr. 11—12, p. 460—469.

Întemeindu-se pe datele furnizate îndeosebi de Sfîntul Luca în Faptele Apostolilor şi pe o bibliografie bogată, formată din lucrări mai noi şi mai vechi, autorul vorbeşte mai întîi despre comunităţile iudaice existente în diferitele oraşe din Macedonia, care este cea dintîi regiune a Europei vizitată de Sfîntul Pavel în călătoriile lui misionare, macedonienii fiind deci primii creştini europeni. După ce descrie organizarea acestor comunităţi şi greutăţile pe care ele le-au făcut Sfîntului Pavel, Prof. Kanaţuli înfăţişează pe scurt activitatea acestuia şi a colaboratorilor săi în Macedonia în prima sa călătorie misionară, cu rezultatele ei şi cu lista numelor de creştini macedoneni din această epocă păstrate prin tradiţie.

Amintind apoi fugitiv de a doua vizitare a Macedoniei de către Sfîntul Pavel în anul 56, autorul studiului menţionează numele unor episcopi macedoneni din secolele I — al IV-lea, păstrate din izvoarele istorice, ca : Sfinţii Nicolae (secolul al II-lea), Artemie şi Alexandru (secolul al IV-lea) la Tesalonic, Vitalie (Vitos) la Filipi (începutul secolului al II-lea) şi Pudis la Stovi (secolul al IV-lea), care a luat parte la Sinodul I Ecumenic.

În afară de alte nume de creştini filipeni menţionaţi în secolul al II-lea de Sfîntul Policarp al Smirnei în Epistola sa către Filipeni (cap. 9), două inscripţii de curînd descoperite la Filipi au mai păstrat încă alte două nume de creştini de aici din secolele al III-lea şi al IV-lea ; preotul Aureliu Capiton şi didascălul Aureliu Kyriacos. — *(Pr. Prof. Ene Braniştе).*

Pierre Valentin, *Un protreptique conservé de l antiquité: le «Contra Academicos» du Saint Augustin,* în «Revue des sciences religieuses», 43-e année, nr. 1, janv. 1969, p. 1—26.

Pornind de la faptul că atunci cînd Fericitul Augustin s-a întors în Africa, în 388 (la vîrsta de 34 de ani), pentru a se dedica vieţii monahale, activităţii pastorale şi studiului doctrinei creştine, el rămăsese totuşi fidel impulsului intelectual pe care-l provocase în sufletul lui (la 18 ani) lucrarea lui Cicero, *Hortensius,* care după *Confesionnes* III, 4, 7) «transformase sensibilitatea lui şi-l întorsese la rugăciunea şi dăruirea către Hristos», autorul socoteşte că convertirea Fericitului Augustin la creştinism este în acelaşi timp şi o convertire la filozofie, ceea ce explică scrierea — în vremea cînd se pregătea pentru primirea Botezului la Milan — a lucrării *Contra Academicos,* care constituia un îndemn la filozofie, un *protreptic* în sensul pe care filozofii antici, începînd cu Aristotel, îl dăduseră acestui cuvînt.

Fără a urmări să reia în studiul său problema valorii filozofiei în opera Fericitului Augustin, autorul îşi propune să întreprindă o analiză a celui dintîi dialog filozofic al Fericitului Augustin, pentru a scoate în evidenţă aspectul de «protreptic» al lucrării *Contra Academicos* şi pentru a demonstra că această operă a fost scrisă sub influenţa lucrării *Hortensius* a lui Cicero — ea însăşi un protreptic, reprezentînd probabil o influenţă directă a *Protrepticului* lui Aristotel, din care nu s-au păstrat decît fragmente.

Pentru această demonstrare autorul încearcă să evidenţieze prezenţa lucrării lui Cicero — *Hortensius* —, nu numai în *Contra Academicos*, ci în întreaga operă a Fericitului Augustin.

Dezvoltarea primei părţi a studiului — publicată acum — grupează rezultatul cercetărilor în următoarele capitole : 1) *Prezenţa lui «Hortensius» în opera Fericitului Augustin ;* 2) Analiza lucrării «*Contra Academicos*» : a) planul lucrării «Contra Academicos» ; b) planul lucrării «Protrepticul» a lui Aristotel; c) «drumul împărătesc în filozofie); d) «raţiune şi fericire».

J. — M. Ménard, *Le mythe de Dionysos Zagreus chez Philon*, în «Revue des sciences religieuses», 42-e année, nr. 4/1968, p. 339—345.

La colocviul închinat lui Filo la Lyon, între 11 şi 15 septembrie 1966, P. Boyancé — specialist în problemele filoniene — grecești — a susţinut un referat asupra mitului despre Dionisie Zagreus, mit răspîndit mai ales în vremea platonismului mijlociu şi a neoplatonismului şi care a influenţat mediile alexandrine, îndeosebi mediile gnostice, datorită în special lui Filo.

În general gnoza concepe adunarea în unitate pornind de la multiplicitatea şi de la dispersarea materiei ; însă îndărătul acestei adunări în unitate se ascunde mitul despre Dionisie Zagreus, care — interpretat psihologic — este mitul sufletului ciopîrţit de către titani, care sînt patimile şi care atunci cînd ajunge la unitate visează la patria sa cerească.

În gîndirea platonismului mijlociu şi la Filon, mitul despre Dionisie Zagreus reprezintă pe «nous» devastat şi ciopîrţit de patimi. Iar Filon apropie mitul grec de povestirea din Biblie despre giganţi, care s-au unit cu fiicele oamenilor şi care au răspîndit răul în lume.

Autorul urmăreşte şi analizează ideile expuse de P. Boyancé în legătură cu amintirea sau influenţa mitului grec asupra lui Porfiriu *(Epistola ad Marcellam)*, asupra *Evangheliei după Filip*, din care s-a păstrat un fragment la Sfîntul Epifaniu *(Panarion)*. După aceea se opreşte asupra autorilor greci (Xenocrat şi Platon) şi latini (Cicero) care menţionează într-o formă sau alta mitul despre Dionisie Zagreus.

În partea doua a articolului, autorul precizînd că P. Boyancé doar a menţionat apropierea făcută de Filo între titanii din mitul despre Dionisie Zagreus şi giganţii din Biblie (Fac. VI, 1—4), se ocupă îndeaproape despre influenţa şi răspîndirea temei biblice în alte lucrări posterioare, îndeosebi în scrierile apocaliptice. În *Cartea lui Enoh* (VI, 1—2) se repetă aproape întocmai cuprinsul pasajului din Facere ; iar în capitolele VII, 1 ; VIII, 1—2 în *Cartea lui Enoh* sînt înfăţişate învăţăturile pe care giganţii şi apoi Azazel le-au dat femeilor cu care se căsătoriseră, iar practicarea acestor învăţături a făcut ca «nelegiuirea să devină mare şi generală... încît toate căile vieţii să fie corupte».

În capitolele următoare *Cartea lui Enoh* sînt expuse stările ce au decurs după naşterea altor giganţi din împerecherea cu femeile... pentru ca prin naşterea de copii să nu înceteze tot lucrul pe pămînt... Iar giganţii care s-au născut din spirite şi din trup au fost numite pe pămînt, spirite rele, care oprimă, distrug, luptă, sfărîmă şi aduc doliul pe pămînt; ei nu mănîncă nici un fel de hrană şi nu au sete, şi sînt de necunoscut; aceste spirite se vor ridica împotriva fiilor oamenilor şi împotriva femeilor lor, căci s-au născut din ele» (XV, 4—5, 8, 1—12).

Iar în *Cărţile secrete ale lui Enoh* (XVIII, 3, 6) se spune : «aceştia sînt «gregoroi», care au căzut din cer, aruncaţi de Domnul cu prinţul lor Satanael... Ajunşi pe pămînt pe muntele Hermon ei au întinat pământul prin faptele săvîrşite cu femeile. Giganţii sînt demoni născuţi din ei».

Autorul demonstrează că aceste texte sînt asemănătoare cu fragmentele păstrate la Sfîntul Epifaniu *(Panarion*, XXVI, 13, 2—3) din *Evanghelia după Filip*, în care se demonstrează că textele gnostice menţionează că patimile reţin sufletul; iar pasiunile sînt ca fiarele sălbatice care se sfîşie între ele. În amîndouă textele este vorba de aceeaşi desfrînare a sufletului cu spiritele (îngerii).

Aceeași idee a ispitirii femeilor de către îngeri și a desfrînării cu ele — revine în *Cartea Apocrifă a lui Ioan.*

Același mit se reîntîlnește și în *Syntagma* lui Ipolit.

Iar *Ipostaza arhonților* și un tratat fără titlu din Codicele al II-lea de la Nag Hamadi oferă o variantă asemănătoare a desfrînării îngerești: arhonții care stau alături de Adam se îndrăgostesc de Eva, dar Eva pe care ei o contemplă și cu care se împreună nu este Eva, cea spirituală, ci este Eva materială.

Într-un alt loc din același tratat se menționează că, îngerii căzuți au transmis oamenilor magia și alte științe nefaste.

După această completare cu caracter scripturistic adusă la afirmațiile lui Bayancé, autorul conclude că în aceste texte totul rămîne încă «foarte mitizat». Abia în cadrul învățăturii lui Valentin gîndirea gnostică se va servi de mitul titanilor sau al giganților din Biblie pentru a identifica fiarele sălbatice cu patimile care tulbură și fărămițează sufletele. Filon a favorizat această interpretare gnostică adăugîndu-i mitul lui Dionisie Zagreus din mediul platonismului și pe cel al giganților din Biblie.

Această precizare confirmă și întărește teza lui R. Mc. L. Wilson *(The Gnostic Problem,* Londra, 1958), dovedind pînă la ce punct poate fi acceptabilă interpretarea psihologică a mitului. — *(O. P.).*

Heinrich K r a f t, *Kirchenväter Lexikon,* Kösel— Verlag, München, 1966, 509 p.

Informațiile asupra epocii patristice, în vremea noastră, sînt din ce în ce mai abundente, întrucît suflul ecumenist modern a înviorat și studiul patristic. Unii protestanți, care pînă nu de mult refuzau să admită în patrimoniul teologiei lor operele Sfinților Părinți, acum «descoperă» că acestea le lărgesc orizontul interpretării Sfintei Scripturi, le adîncesc reflecția asupra Cuvîntului divin și le înfățișează adevăratul chip al Bisericii lui Hristos, una, sfîntă, sobornicească și apostolească.

Din rîndurile ecumeniștilor care militează pentru înfăptuirea unității Bisericii fac parte nu numai teologi cu renume, ci și alte categorii de creștini. De aceea, uneori, studiile patristice publicate în manuale, în reviste și în enciclopedii, sau informațiile cu privire la viața, activitatea și operele Părinților Bisericii, sînt accesibile unui număr restrîns de cercetători. Aceasta este rațiunea mărturisită de Heinrich Kraft că l-a îndemnat să purceadă la o muncă atît de obositoare, dar și atît de folositoare pentru alcătuirea acestui dicționar al scriitorilor din epoca patristică.

Kirchenväter Lexicon face parte din colecția «Texte de Kirchenväter, editată de Alfons Heilmann și anume al cincilea volum al acestei colecții. Editura informează pe cititori, printr-o scurtă notiță aflată pe supracopertă, că *Kirchenväter Lexicon* (Dicționar al Părinților Bisericii) a fost alcătuit după modelul operei Fericitului Ieronim, *De viris illustribus,* avînd drept scop ca să arate bogăția vieții spirituale din Biserica veche și să mijlocească cunoașterea gîndirii bărbaților de seamă din acea vreme. Cercul scriitorilor și al scrierilor din epoca patristică a fost lărgit, luîndu-se în considerație toate mărturiile literaturii grecești, și latinești creștine — sau, cu privire la creștinism, de la apocrifele biblice pînă la operele Sfîntului Ioan Damaschin.

În afară de Sfinții Părinți, de scriitorii bisericești și scriitorii creștini menționați în manualele de patrologie, care au ilustrat în diferite chipuri Biserica vremii lor, se găsesc incluse nume de preoți sau de creștini care nu s-au impus în chip special prin opere sau activitate misionară în Biserica primelor opt secole. De asemenea, în *Dicționar* sînt indicate unele opere de autenticitate nesigură, dar care au avut o oarecare circulație în Biserică, precum *Legenda lui Abgar, Acatistele Maicii Domnului, Evanghelia din Egipt, Ambroziaster, Apophthegmata Patrum, Ordinea bisericească apostolică, Scrisoarea lui Aristea, Breviarul din Ierusalim, Poemul către Flavius Felix: «Despre învierea morților și despre judecata Domnului», Poemul împo-*

triva marcioniților, Catalogul liberian, Hroniconul pascal, Hronograful roman din 354, Evangheliile apocrife, Cărțile sibilice și altele.

Articolele sînt de lungime diferite, de la 25 de pagini pentru Fericitul Augustin, pînă la 2 rînduri pentru Auxonicus, Hydatius de Emerita, Iacobus (Dioscurus), Simeon Bar Apollon și alții.

Deși titlul cărții pretinde că este vorba de Părinții Bisericii, totuși în acest dicționar se găsesc informații și despre scritori păgîni ca : Hypatia, Hystaspes, Seneca etc., sau gnostici ca Cerda (secolul al II-lea), Simon Magul, Ptolemaeus, Valentinianus și alții, ori redă pe larg legende ca cea despre Alexius, supranumit «omul lui Dumnezeu din Roma», în timp ce nu amintește nimic de unii părinți, ca, de exemplu, Sfîntul Niceta de Remesiana.

Se poate spune deci că conținutul cărții nu justifică titlul acestui dicționar aghiografic.

Un indice ar fi fost util pentru a ușura consultarea cărții.

Dicționarul «patristic» al lui Heinrich Kraft este totuși util pentru o informare de ansamblu asupra Părinților Bisericii. — *(Asist. Ștefan Alexe).*

Recueil des historiens des croisades, publié par les soins de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres. *Histoirens grecs.* Tome premier, Paris, Imprimerie Nationale, 1875. Republished by Gregg Presa Limited 1 Westmead, Farnborough, 1967, Hants, Printed in England, 668 p.

Se cunoaște importanța pe care o au istoricii bizantini pentru cunoașterea istoriei cruciadelor. Ediția *Istoricilor greci* care se ocupă cu istoria cruciadelor, publicată la Paris în 1875 de E. Miller prin grija Academiei Franceze (Académie des Inscriptions et Belles Lettres), fiind de mult epuizată, a fost de curînd reimprimată. Lucrul acesta l-a făcut o casă de editură din Anglia. Posedînd mijloacele tehnice necesare, a reimprimat prin fotografiere ediția franceză din 1875. Editorul din 1875 a făcut pentru fiecare istoric bizantin o scurtă introducere, punînd în relief părțile mai de seamă din opera lui referitoare la istoria cruciadelor. Textul grec al tuturor istoricilor este însoțit de o bună traducere latină și de utile note istorice și filologice.

Ediția este împărțită în cinci părți și cuprinde extrase din lucrările următorilor istorici bizantini :

În *partea I :* extrase din istoria lui Mihail Attaliates și din istoria lui Mihail Psellos, referitoare la istoria evenimentelor dintre anii 1068—1096 (partea I-a, p. 1—99 și p. 101—151, note critice);

În *partea a II-a :* importante extrase din opera Anei Comnena, întitulată *Alexiada,* referitoare la istoria cruciadei întîi (1096—1099) și la evenimentele de după terminarea cruciadei, adică istoria dintre anii 1096—1118 (partea a II-a, p. 4—204);

În *partea a III-a :* fragmente din istoria lui Ioan Cinnamos referitoare la istoria evenimentelor dintre anii 1118—1167 și din istoria lui Niceta Acominatos sau Choniates, pentru evenimentele istorice dintre anii 1167—1190 (partea a III-a, p. 207—337);

În *partea a IV-a;* extrase mari din istoria lui Niceta Acominatos referitoare la evenimentele privind istoria cruciadelor dintre anii 1191—1202 (partea a IV-a, p. 341—514);

În *partea a V-a :* fragmente din următorii cronicari și istorici bizantini : Ioan Zonaras, pentru istoria evenimentelor dintre anii 1096—1099 ; Mihail Clykas, pentru anii 1096—1104; Nichifor Gregoras, pentru anii 1096—1099 ; Efraim, pentru anii 1096—1108 și 1183—1204; Ioan Phocas, pentru anul 1177; Neofit Prezbiterul, pentru anul 1191 ; Gheorghe Acropolitul, pentru anii 1183—1206. Alte fragmente sînt luate din lucrarea *Cucerirea Siriei (De Syria expugnata)* și *Cucerirea Constantinopolului,* 1204 *Constantinopolis expugnata* (vezi partea a V-a, p. 517—661). — *(Pr. Prof. Ioan Rămureanu).*

Al. Alexianu, *Românii într-un tablou înfățișînd asediul Vienei din 1683*, în *Almanahul parohiei ortodoxe române din Viena pe anul 1969*, p. 93—95.

Între numeroasele documente care au înregistrat contribuția românească la cultura omenirii și participarea românilor la lupte și evenimente epocale, se înscrie și înfățișarea autentică, de la sfîrșitul veacului al XVII-lea a unora dintre soldații români, care au luptat sub zidurile Vienei, printre oștile lui Cara Mustafa, în pictura murală din sacristia bisericii Vittoria din Roma — monument înălțat de împăratul Leopold I (1654—1705) pentru sărbătorirea răsunătoarei victorii a împăraților împotriva turcilor, precum și alte prezentări iconografice, ca «zurgăveala din biserica lui Ioan Tarnavski din Cracovia.

Însă reprezentarea în arta iconografică a «neuitatelor și frumoaselor fapte pe care Șerban Cantacuzino le-a făcut în vremea înconjurării Vienei» — cum scria Leopold I, la 20 februarie 1688 — nu era cunoscută pînă în prezent.

În continuare autorul descrie prezența românilor sub zidurile Vienei, înfățișată în tabloul aflat în prezent la Muzeul Militar Central din București — provenind dintr-o veche colecție particulară —, semnat de H. Verschhring (1627—1690) și reprezentînd, pe pînza în ulei (în dimensiuni de 1,20 × 1,52 m.) pe «Regele Ioan Sobieski în fața Vienei», în care autorul crede că «a descoperit o urmă despre români». «În colțul din dreapta al picturii se profilează pe fundalul Dunării, în mijlocul unui grup masiv de luptători o flamură ostășească, un prapor, pe care se poate întrezări, parțial, *capul de zimbru* al trupelor moldovenești din oastea lui Gheorghe Duca voievod», ceea ce constituie singurul indiciu că alături de muntenii lui Șerban Cantacuzino, la bătălia de sub zidurile Vienei ar fi luat parte și ostașii moldoveni ai lui Gheorghe Duca».

Preotul Dr. Niculae Șerbănescu, *Pribegia lui Radu Șerban, voievodul Țării Românești, în Austria*, în *Almanahul parohiei ortodoxe române din Viena pe anul 1969*, p. 96—108.

În zilele de confuzie și neliniște ce au urmat uciderii mișelești a lui Mihai Viteazul pe «Câmpia Tordei», în ziua de 9 august 1601, ostașii voievodului care unise pentru prima dată pe toți românii într-un singur stat, împreună cu conducătorii au trecut munții Carpați în Țara Românească pe la Cîineni, și — nesupunîndu-se nici lui Simion Movilă nici lui Radu Mihnea — au chemat pe foștii dregători și pe boierii răzlețiți prin țară să se adune la sfat pe valea Topologului pentru ca împreună să aleagă cîrmuitor al Țării Românești pe unul dintre ei. Așa a fost ales — împotriva celorlalți doi pretendenți la domnie existenți atunci în țară — «ostașul viteaz și căpitanul priceput» al lui Mihai Viteazul, care prin maică-sa, Maria din Coiani, descindea din Șerban, marele ban al Craiovei, ginerele lui Pîrvu Craiovescu, rudă a lui Neagoe Basarab, și care ca domn s-a numit Radu Șerban.

După prezentarea alegerii lui Radu Șerban, sînt înfățișate, în prima parte a articolului, luptele îndelungate și schimbătoare între cei trei pretendenți la tronul Țării Românești, sprijiniți de imperiali, de turci și de tătari, ceea ce a făcut ca Țara Românească să ajungă la pustiire și la istovire.

De aceea Radu Șerban — sprijinit de împăratul Rudolf al II-lea —, biruitor vremelnic în lupta pentru domnie, ajunge la înțelegere cu turcii și cu tătarii, pentru a «asigura un răgaz locuitorilor țării, ca să-și poată reclădi satele distruse de atîtea războaie și năvăliri». Radu Șerban, încredința însă, la 27 martie 1604 pe împăratul Rudolf al II-lea că «nicidecum nu intenționează să se abată de la credința datorată împăratului sub a cărui ocrotire dorește să trăiască și să moară...».

De altfel sub ocrotire turcească se aflau și urmașii lui George Basta — Ștefan Bocskay, Sigismund Rakoczy și Gabriel Bathory — cu care Radu Șerban a fost în «amiciție și alianță» pînă la 29 decembrie 1610, cînd Gabriel Bathory a năvălit în

Țara Românească și, așezîndu-se în Tîrgoviște, se intitula «principe al Transilvaniei și Valahiei transalpine». Neputînd face față atacului neașteptat al lui Gabriel Bathory, Radu Șerban s-a retras în Moldova, așezîndu-se la Roman, iar turcii au trimis domn în Țara Românească pe Radu Mihnea.

Reluînd lupta împotriva lui Gabriel Bathory, după o perioadă de biruințe, Radu Șerban împreună cu armata imperială condusă de Sigismund Forgach a fost înfrînt definitiv de Gabriel Bathory ajutat de turci și de tătari, la Bacău, la 30 septembrie 1611.

După această dată Radu Șerban a început pribegia din care n-aveau să se mai întoarcă decît osemintele «spre a-și găsi odihna veșniciei în pămîntul sfînt al țării», fiind îngropat, împreună cu ginerele său Nicolae Pătrașcu, fiul lui Mihai Viteazul (decedat la 1627, la șapte ani după socrul său), în biserica Mînăstirii Comana ctitorită în veacul al XV-lea de Vlad Țepeș și rectitorită în 1588 de Radu Șerban, cel «foarte priceput în meșteșugul războiului» și care — după cum spuneau contemporanii — era «om mintos, viteaz, bun, blînd și plin de omenie», la care «săracii și străinii, toți aflau loc în inima lui» și care «țara bine o conducea».

Partea a doua a articolului înfățișează pe larg peripețiile vieții lui Radu Șerban și a familiei lui în timpul pribegiei sale în Austria.

Articolul se încheie cu descrierea împrejurărilor deshumării lui Radu Șerban din catedrala Sfîntul Ștefan din Viena și a lui Nicolae Pătrașcu din biserica din Raab, aducerii osemintelor lor în Țara Românească și reînhumarea lor cu alai domnesc în noiembrie 1640, în același mormînt acoperit de pisania care amintește de anii pribegiei lor la Viena, unde amîndoi s-au săvîrșit «după ce tare și vîrtos pentru lege și pentru moșie, cu păgînii turci, tătari și cu ereticii unguri s-au bătut...». — *(O. P.)*.

Pr. Sandu Tudor, *Schitul Găvanul*, în «Glasul Bisericii», XXVII (1968) nr. 9 și 10, p. 1028—1047.

Schitul Găvanul a fost înființat la 1707 prin dania unui moșnean, la punctul *Între pîraie la Lăstun* sau în *Fundul Găvanului* pe valea Slănicului, — Buzău, în zona comunei Mînzălești, județul Buzău. Bisericuța de lemn a fost deseori stricată de apele pîraielor și a trebuit să fie mutată în Poiană. Schitul a fost susținut prin daniile moșnenilor din împrejurimi și dinspre Rîmnicu Sărat, încît pe drept el este numit schit curat românesc și moșnenesc. Și viețuitorii schitului se recrutau în general din împrejurimi și mai rar din alte părți ale țării, formînd o obște românească, ce a adus frumoase contribuții la închegarea sufletului românesc și la cultura românească.

În anul 1955 Schitul Găvanul a devenit metoc de maici și a fost alipit Mînăstirii de la Poiana Mărului, iar în 1960 Schitul a fost declarat monument istoric.

În temeinic documentata sa monografie asupra Schitului Găvanul, autorul aduce, încă de la început, o prețioasă contribuție la înlăturarea confuziei și a incertitudinii ce are loc deobicei între Schitul Găvanul din comuna Mînzălești de pe valea Slănicului și Schitul Găvanele din comuna Bozioru de pe apa Sărățelului, ambele în județul Buzău. În legătură cu aceasta autorul se ocupă și de ctitori și de întemeierea schitului.

După aceasta, monografia continuă înfățișarea problemelor legate de Schitul Găvanul după următorul plan: locul unde a fost vechiul schit; pictura bisericii; odoarele; cărțile vechi cu însemnări; cărțile vechi fără însemnări; pomelnice; danii; activitatea culturală desfășurată la Schitul Găvanul; legătura Schitului Găvanul cu Mînăstirea Poiana Mărului și cu Mînăstirea Găvanele; situațiile istorice prin care a trecut schitul și lista a 20 din starețiii care l-a condus în diferite perioade din istoria lui. Patru reproduceri fotografice întregesc articolul.

Prof. D. Constantinescu, *Ştiri despre vechi biserici de lemn : biserica Sfîntul Dumitru din Ionăşeni,* în «Mitropolia Moldovei şi Sucevei», XLIV (1968), nr. 9—10, p. 557—561.

Interpretînd datele scoase din şapte însemnări făcute (la 20 iulie 1733, la 1756, la 30 martie 1757, la 1 aprilie 1758, la 6 martie 1776, la 5 iulie 1804 şi la 5 noiembrie 1804) pe diferite cărţi de cult care au aparţinut bisericii «de la curte» din satul Ionăşeşti (cărţi trecute, după prădarea bisericii şi a gropniţei ctitorilor, la biserica cimitirului din marginea satului Ionăşeştilor înspre Măşcăteni) şi din opt însemnări făcute în diferite locuri pe pereţii bisericii, — autorul demonstrează că precizarea făcută în *Ghidul turistic* al fostei regiuni Suceava despre această biserică : «*ctitoria lui Ştefan cel Mare, sec. XV, refăcută în 1824*» nu corespunde datelor culese de autor.

După aceste date biserica de azi a fost făcută la 1827 în locul altei bisericuţe de lemn pe care spătarul Vasile Balş a «prifăcut-o» ; cea dinainte (cea prifăcută») fusese făcută de Constantin Balş înainte de martie 1776 (dată la care el însemna pe un *Octoih* cumpărat şi dat «la biserica ce am făcut eu lîngă curte»); dar pe locul celei ridicate de Constantin Balş, fusese alta mai veche (căreia i se fac danii de către fraţii Balş : Constantin — la 20 martie 1733, şi Iordache — la 30 martie 1753), care fusese făcută — cum spune Vasile Balş — la 18 iulie 1827 «de străbunu-meu, de lemn».

Din cercetarea familiilor de dregători moldoveni, reiese că în prima jumătate a veacului al XV-lea este cunoscută o familie Balş de dregători domneşti, despre care nu mai apar date decît în veacul al XVII-lea, cînd sub Dumitraşcu Cantacuzino apare Ioan Balş ca mare dregător domnesc, cunoscut în timpul altor domnii ca «mare» ban, hatman, paharnic şi logofăt. Ioan Balş a avut patru fii : Constantin (mare paharnic şi medelnicer), Iordache (jitnicer), Lupu (medelnicer) şi Vasile (spătar) şi două fiice : Ilinca şi Paraschiva. Lupu Balş a avut ca fiu pe Constantin, iar acesta a avut fiu pe Vasile Balş care la 1827 «prifăcea biserica ridicată de tatăl său Constantin pe locul celei făcute de «străbunu-său» — Ioan Balş.

Ştefan S. Gorovei, *Mînăstirea Trestiana,* în «Mitropolia Moldovei şi Sucevei», XLIV (1968) nr. 9—10, p. 562—568.

În legătură cu existenţa şi cu originea Mînăstirii Trestiana, ştirile sînt sau absente sau contradictorii, datorită mai ales faptului că Mînăstirea Trestiana dispare din documente începînd cu anul 1761.

Astfel în *Cronica* lui Grigore Ureche, la locul unde se menţionează că la 1511 a murit logofătul Tăutu, Axinte Uricarul interpolează (între anii 1708—1712) «Carile şi Mînăstirea Trestiana au făcut, la văleat 7004 (1496), precum iaste scris numele lui pre clopot», ceea ce înseamnă că la acea dată Mînăstirea exista şi poseda clopotul, astăzi dispărut.

În schimb *Anuarul Administraţiei Casei Bisericilor pe 1909* scrie că «biserica din Trestiana e din lemn şi e făcută la 1441, s-a reparat la 1740 şi la 1906», ceea ce ar duce la concluzia că la 1496 logofătul Tăutu doar ar fi dăruit Mînăstirii deja existente de 50 de ani, un clopot, sau că Axinte Uricarul ar fi citit greşit inscripţia de pe clopot.

Autorul cercetează cu atenţie documentele a două veacuri — de la 13 aprilie 1560, data documentului lui Alexandru Lăpuşneanu, care aminteşe pentru prima dată Mînăstirea Trestiana şi pînă la 17 octombrie 1761, data ultimului document care aminteşte Mînăstirea Trestiana. Din analiza documentelor şi din compararea lor, autorul ajunge la încheierea că logofătul Tăutu a zidit Mînăstirea Trestiana în satul Popeşti la obîrşia pîrîului Vasluiul, care a revenit împreună cu satul, la moartea logofătului Tăutu, fiicei sale Anastasia căsătorită cu Toader Bubuiog şi urmaşilor acestora. Că în vremea lui Alexandru Lăpuşneanu satul şi Mînăstirea Tre-

stiana au fost pierdute de «nepotul Tăutului», Lupu Huhulea, paharnicul (ucis între cei 47 de boieri pentru «viclenia sa, cînd s-a ridicat domn asupra capului domniei mele...») și dăruite de domnitor Mînăstirii Rîșca, de la care au revenit urmașilor logofătului Tăutu, înainte de Vasile Lupu, în timpul domniei căruia Grigore Hermeziu face multe vînzări în satul Popești.

O importantă informație prezintă autorul amintind că la 1716 Mînăstirea Trestiana era trecută în harta Principatului Moldovei întocmită de Dimitrie Cantemir pentru *Descriptio Moldaviae* (harta a fost copiată la Paris, de către geograful d'Anville).

Trebuie semnalat că actuala biserică din Trestiana a fost zidită la 1712 de domnitorul Nicolae Mavrocordat, și a coexistat cu Mînăstirea Trestiana pînă la 1761, de cînd Mînăstirea Trestiana dispare din documente.

Iar în 1835 harta rusească nu mai menționează Mînăstirea Trestiana, ceea ce înseamnă că sfîrșitul Mînăstirii Trestiana a avut loc între 1762 și 1830.

I. Rizescu, *Un zapis moldovenesc din 1571*, în «Limba Română», Editura Academiei Republicii Socialiste România, XVIII (1969), nr. 1, p. 75—79.

Studiul este dedicat unui document nepublicat pînă acum, păstrat în fondul Arhivelor Statului din Iași, datat din 15 august 7079 (1571). După cum reiese din numele unor sate amintite, este vorba de un zapis moldovenesc scris prin împrejurimile orașului Bîrlad.

Datorită proastei stări de conservare, documentul este rupt în trei locuri și lipit pe un document; descifrarea cuvintelor este parțială. Autorul dă în continuare cuprinsul zapisului și o fotocopie a lui. Transcrierea este interpretativă, cuvintele și literele omise fiind adăugate în paranteze unghiulare.

Documentul — text original din a doua jumătate a secolului al XVI-lea — prezintă o deosebită importanță pentru istoria limbii române și pentru istoria paleografiei slavo-române.

Zapisul este analizat apoi din punctul de vedere fonetic, gramatical și al numelor de persoane.

Gheorghe Pârnuță, *«Învățăturile și îndemnurile» lui Nicolaie Nicolau*, în «Revista Bibliotecilor», Publicație a Comitetului de Stat pentru Cultură și Artă, Nr. 2/1969, p. 100—101.

Autorul analizează o tipăritură nesemnalată în *Bibliografia Românească Veche*, care există în fondul de cărți vechi al Bibliotecii Centrale de Stat. Tipăritura are zece pagini scrise cu caractere chirilice, nu are titlu, loc sau an de apariție. Este lucrarea lui Nicolae Nicolau, fost director al Școlii de la Golești, înființată de Dinicu Golescu, iar titlul *Învățături și Îndemnuri* a fost dat după cuvintele de încheiere ale autorului adresate locuitorilor Țării Românești, rugîndu-i să nu nesocotească aceste «folositoare învățături și îndemnuri».

Fixînd ca dată a apariției anul 1830, înaintea morții lui Dinicu Golescu, care l-a ales pe Nicolaie Nicolau să conducă școala, lucru care nu se putea întîmpla decît înainte de 5 octombrie 1830, cînd moartea a răpus pe ctitorul școlii din Goleși, autorul stabilește și locul apariției, Buda, acolo unde își tipărise lucrările Nicolae Nicolau tatăl «școlarhului» (directorului) școlii din Goleși.

Prin conținut, tipăritura lui Nicolaie Nicolau a contribuit la instrucția și educația tinerilor generații din Țara Românească.

Dan Simonescu, *Al. T. Dumitrescu*, în *Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România, 1867—1967. Cartea centenarului* (Extras), Editura Academiei Republicii Socialiste România, Bucureşti, 1968, p. 301—303.

Articolul înfăţişează viaţa şi activitatea lui Al. T. Dumitrescu, fost bibliotecar la secţia manuscriselor, cărţilor româneşti vechi şi documentelor de la Biblioteca Academiei Române, de la a cărui moarte se împlinesc anul acesta 50 de ani.

Ca bibliotecar, şi-a dedicat întreaga viaţă activităţii de cercetare a manuscriselor.

Încurajat de Gr. Tocilescu, la 16 decembrie 1908, devine membru în comitetul de redacţie al *Revistei pentru istorie, arheologie şi filologie*, organ al Societăţii istorice române condusă de Emil Kretzulescu, în care Al. T. Dumitrescu a publicat studii referitoare la alani, la creştinarea şi centrul lor (Măcinul), la probleme etnografice şi folcloristice.

Iar în periodicul «Liga Deşteptarea» întemeiat de Spiru Haret a publicat interesantul studiu *Fapte creştineşti*, referitor la vechi obiceiuri populare româneşti.

Dintre lucrările publicate sînt enumărate următoarele: *Arubium şi mitropolia din Măcin*, în «Cercetări istorice», Bucureşti, 1904, 47 p.; *Pelerinajul de la Mînăstirea Putna*, Bucureşti, 1904. 14 p.; *Despre Alecsandri: Data naşterii şi originea sa*, Bucureşti 1905, 47 p.; *Începutul creştinării românilor şi alanii creştini de la Dunăre*, în «Cercetări istorice şi filologice», Bucureşti, 1906, 98 p.; *Episcopia de la Strehaia (1673—1688)*, ş.a.

S-au păstrat în manuscris trei lucrări valoroase: 1. *Originea bîrlădeană a lui Ronsard*. Conferinţă ţinută la Ateneul Român din Bucureşti, la 16 martie 1914; 2. *Consideraţiuni generale asupra Bisericii Române din veacul al XVII-lea;* 3. *Istoria românilor de la Aurelian pînă la înfiinţarea Principatelor*. Motto «Dacia restitua».

Olga Bîzu, *Date asupra restaurării şi transformării unor monumente din incinta cetăţii Alba Iulia*, în «Revista Muzeelor», nr. 1/1969, p. 66—68.

Autoarea dedică studiul a trei monumente din Cetatea Alba Iulia:

— *Clădirea în care a fost semnat actul unirii la 1 decembrie 1918*, care cuprindea iniţial, ca Cerc militar pentru ofiţerii cetăţii, o sală de festivităţi şi alte încăperi mai mici la parter şi etaj. Construcţia a suferit transformări în anul 1922. De atunci sala unirii şi-a păstrat arhitectura aproape intactă.

— *«Babilonul»* aflat în faţa sălii unirii cu ziduri groase şi arhitectură neo-gotică. Cu ocazia aniversării semicentenarului unirii, clădirea a suferit transformări în scopul amenajării în interior a «Muzeului Unirii».

— *Catedrala ortodoxă* din Alba Iulia, aşezată în partea de vest a platoului cetăţii, construită din cărămidă şi beton, are trei tîmple masive, un plan în cruce greacă înscrisă şi pridvor pe arcade la centru. Palatul este format din două clădiri cu etaj legate între ele cu un portic. Turnul clopotniţă ar avea o înclinaţie din cauza căreia nu funcţionează clopotele, problemă ce urmează să se definitiveze o dată cu lucrările de restaurare a ansamblului.

Întregul proiect de restaurare a complexului de clădiri al Catedralei Ortodoxe din Alba Iulia a avut drept scop repararea tencuielilor degradate de la biserică, de la turnul-clopotniţă şi de la galaerii, rezugrăvirea faţadelor pentru a căpăta aspectul original, prin coloritul diferit al blocurilor din similipiatră. Doar învelişul turnului-clopotniţă din ţigle-solzi a fost înlocuit cu tablă.

I. I. Roman, *Primul document românesc braşovean cunoscut : scrisoarea Popii Iane,* în «Limba română», XVIII (1969), nr. 1, p. 69—73, Editura Academiei Republicii Socialiste România.

Autorul revine asupra unui document românesc nedatat, aflat în Arhivele Statului din Braşov scris de un anume «popa Iane».

Publicat pentru prima dată de N. Iorga cu titlul : *Socotelile Braşovului,* (în «Analele Academiei Române», Mem. Secţ. Istorice, seria a II-a, tom. XXI, p. 262).

Pornind de la numele Lucas Hirscher (Hîrjil Lucaci, judeţul den Braşov), care a patronat tipărirea *Cazaniei a II-a* —, Nicolae Iorga a datat documentul amintit în secolul al XVI-lea sau în cel următor.

I. I. Roman, într-un articol anterior *(un document românesc scris la Braşov în secolul al XVI-lea,* în «Studii şi articole de istorie», XI, 1967, p. 263—264), a considerat documentul ca fiind redactat în secolul al XVI-lea, plecînd în stabilirea acestei date de la următoarele constatări : a) În intervalul secolului al XIII-lea — al XVIII-lea apar în documente şapte demnitari braşoveni cu numele Lucas Hirscher. Dintre aceştia numai unul a fost *judeţ* al cetăţii Braşov, în perioada 1561—1564 şi 1567—1590 ; b) Lucas Hirscher amintit de N. Iorga şi atestat documentar în secolul al XVII-lea nu a fost *jude,* ci *senator ;* c) La traducerea Evangheliei din *Cazania a II-a,* a contribuit şi un anume «popa Iane», care apare în documentele braşovene între 1573—1591.

Făcînd o legătură între datele referitoare la Lucas Hirscher, judele Braşovului şi cele cu privire la «popa Iane», autorul consideră că documentul a fost scris între 1573—1590. El micşorează intervalul avînd în vedere anul 1578, cînd moare «popa Voicul», «scriitor la cetate», funcţie preluată apoi de «popa Iane». Se presupune deci că documentul a fost scris de «popa Iane» între 1578—1590. În acest mod *scrisoarea «popii Iane» devine primul document românesc braşovean păstrat pînă în zilele noastre.* Datarea documentului capătă o semnificaţie deosebită avîndu-se în vedere faptul că nu se cunosc alte documente din Braşov sau împrejurimi, din secolul al XVI-lea cu grai local.

Analiza lingvistică asupra documentului, pe care autorul o face în continuare, în cadrul studiului, îi dă posibilitatea să facă cîteva consideraţii asupra particularităţilor graiului braşovean din secolul al XVI-lea. Referirea la *«adus»* l-a determinat pe N. Iorga să considere că «popa Iane» — grec la origine — ar fi venit din Ţara Românească, *«adus»* de «popa Voicul». Respingînd această teză, autorul susţine că *«adus»* poate să însemne că «popa Iane» a fost ajutat de «popa Voicul» la ocuparea funcţiei amintite şi că ar proveni din orice regiune munteană sau chiar din jurul Braşovului. Chiar dacă se admite că «popa Iane» este de origină greacă, limba documentului este o dovadă sigură că el stăpînea bine limba română, iar documentul constituie o mărturie vie pentru specificul limbii române din secolul al XVI-lea. — *(Ioan F. Stănculescu).*

Prof. Dr. Gh. Cotoşman, *Soboarele Bisericii Banatului împotriva unirii sub episcopul Gherasie al Caransebeşului. Legăturile cu Mitropolia Ungrovlahiei.* Omagiu Prea Fericitului Patriarh Justinian reîntregitorul Bisericii strămoşeşti, în «Glasul Bisericii», XXVII (1968), nr. 9—10, p.976—990.

Articolul constituie o sintetică, documentată şi luminoasă prezentare a acţiunii întreprinse în anul 1704 de către episcopul Gherasie (Gherasie sau Gherasim) al Caransebeşului, care «prin mintea lui luminată şi clarviziunea lui, prin autoritatea lui necontestată, prin viaţa lui austeră, prin trainicele lui realizări în domeniile vieţii de obşte, prin normele cu caracter de lege neînfrîntă pe care le-a statornicit în Marele Sobor şi prin atitudinea lui viguroasă şi inflexibilă atît faţă de acţiunea unionistă a lui Atanasie, cît şi faţă de tentativa «Mitropolitului Ţîrviei», a expatria-

tului Arsenie de a-şi întinde jurisdicţia şi asupra Bisericii Banatului» şi prin păstrarea legăturii canonice cu Mitropolia Ungrovlahiei, a izbutit să îndrumeze viaţa morală, religios-bisericească şi socială a Bisericii Banatului pe făgaşul tradiţional şi în conformitate cu doctrina cea adevărată şi nealterată a Bisericii Răsăritului.

Alarmat de întîmplările care tulburau viaţa Bisericii Banatului şi pentru a curma «neorînduiala peste tot», episcopul Gherasie a trimis în toamna anului 1704 o delegaţie de protopopi la mitropolitul Teodosie al Ungrovlahiei spre a-i «solicita deslușirea şi ordinea cuvenită». Delegaţia s-a întors cu sfatul mitropolitului Teodosie de a fi convocat *Micul Sobor* al protopopilor spre a hotărî rînduiala în conformitate cu tradiţia ortodoxă.

Urmînd acestui sfat, episcopul Gherasie a întrunit între 26 şi 30 octombrie 1704 *Micul Sobor* al protopopilor ; a dat la 10 noiembrie 1704 un decret în care — subliniind regimul tolerant al turcilor în comparaţie cu intoleranţa şi prigonirea ortodocşilor de către împărăţia creştină a habsburgilor de la Viena — condamnă influenţele rele turceşti asupra vieţii morale a credincioşilor ortodocşi ; iar în zilele de 6 şi 7 decembrie 1704 a întrunit *Marele Sobor* al protopopilor Bisericii Banatului.

În continuare autorul prezintă o judicioasă analiză a decretului de la 9 decembrie 1704 — semnat de episcopul Gherasie şi de cei opt protopopi în numele celor 217 preoţi care participaseră la *Marele Sobor,* ale cărui hotărîri, rezumate pe probleme, în nouă puncte, le promulgă pentru aplicare în tot cuprinsul Bisericii Banatului.

Decretul precizează norme privitoare la condiţiile culturale, morale şi sociale ale candidaţilor la preoţie, precum şi la învăţămîntul ortodox pe care trebuia să-l urmeze candidaţii la preoţie, pentru a putea «catehiza şi supraveghia activitatea dascălilor, a învăţătorilor din satele Ţării Banatului ; din decret reiese că instituţia Bisericii Ortodoxe din Banat a slujit progresul şi luminarea credincioşilor, fiind, în timpul ocupaţiei turceşti «călăuzitoarea, însufleţitoarea, apărătoarea tradiţiilor, obiceiurilor şi a bunelor moravuri ale credincioşilor, şi promotor al culturiii şi purtătoare a steagului aspiraţiilor de unitate religioasă a credincioşilor ei».

Trebuie semnalat de asemenea, faptul că decretul stabileşte (în punctul 5) că, în toată Ţara Banatului, popii să facă slujbele tot Româneşti, numai unde-s şi români şi sîrbi, popa să facă slujba pe rînd, «o duminică româneşte şi alta sîrbeşte», dovedind astfel că episcopul Gherasie, convins că românii bănăţeni «de la latinii din Roma ne tragem şi o limbă avem cu ei», a procedat radical la introducerea şi încetăţenirea limbii liturgice româneşti, deci la naţionalizarea sau românizarea cultului divin.

Decretul precizează îndeosebi ortodoxia Bisericii Banatului, afirmînd pe de o parte că ierarhii Banatului au primit porunci «numai de la canonul mitropolitului a toată Ungrovlahia şi de la Sfîntul Scaun al patriarhului din Ţarigrad», iar pe de altă parte, în privinţa unirii înfăptuite de mitropolitul Ardealului Atanasie Anghel la 1698—1701, decretul precizează : «Noi, Vlădica şi protopopii şi popii din Ţara Banatului, *jurăm* în faţa altarului şi a sfintei Cruci că nu ne-am închinat la *nimeni,* la nici o altă Biserică, decît la acea sfîntă Biserică a Răsăritului lăsată din strămoşi şi *nici închinare, nici unire n-am făcut Bisericii papilor,* că noi am *jurat legea* şi nu ne-am strămutat şi iară nimeni în numele nostru sau pentru noi nu poate hotărî...».

Articolul demonstrează convingător că episcopul Gherasie al Caransebeşului a dovedit «o conştiinţă şi credinţa ortodoxă puternică, hotărîtă şi inflexibilă», în toată activitatea sa în fruntea Bisericii Banatului în vremurile grele de ocupaţie turcească şi de presiune a împărăţiei austriace pentru trecere la uniaţie.

Ion Al. Florescu, *Lemnul în construcţia şi ornamentarea bisericilor,* în «Glasul Bisericii» XXVII (1968) nr. 9—10, p. 1010—1013.

În sinteza sa asupra prelucrării lemnului pădurilor de pe pămîntul ţării noastre prin cioplire, crestare, traforare, pirogravare şi apoi prin colorare, autorul face precizarea că străvechile construcţii, mai ales în domeniul bisericilor şi a o-

biectelor de cult, reprezintă un îndelungat proces istoric, în cursul căruia — după cum mărturisesc descoperirile arheologice — tîmplarii daci şi urmaşii lor au folosit aceleaşi unelte ca şi meşterii din Grecia veche, Egipt şi Mesopotania.

Cu aceste unelte, păstrate pînă în vremea noastră, strămoşii noştri au prelucrat lemnul, dovedind că cunoşteau în cel mai înalt grad tehnologia meşteşugului : contractarea şi umflarea lemnului, curbarea, furniruirea, şlituirea, cepurirea, îmbinarea în dinţi, lambă (chiar aplicată) şi uluc, dispunînd de tot felul de cleiuri.

Construcţiile în lemn şi obiectele lucrate în lemn de tisă, stejar, frasin, nuc, păr, etc., au asimilat între veacurile al III-lea—al VI-lea elemente romane şi apoi elemente bizantine timpurii ; după patru veacuri de stagnare în vremea migraţiilor, prelucrarea lemnului pe teritoriul ţării noastre înnoadă firul tradiţiilor, confirmînd folosirea continuă a vechilor unelte de tîmplărie din vremea dacilor.

După prezentarea analitică a diferitelor biserici de lemn, din epoci şi locuri diferite, a diferitelor cruci de cimitir şi a diferitor obiecte de cult, autorul conchide că «toate aceste ornamentări în lemn, de la cea mai modestă incizie florală de pe crucea de cimitir, pînă la monumentalele construcţii de biserici în lemn, cum sînt cele din Maramureş cu avîntata arhitectură de gîndire, aparţin meşterului localnic, ctitor meştiut, meşteşugar prin instinct, care a lucrat din tată în fiu lemnul pădurilor şi a reuşit să facă din secure dalta celor mai reuşite incizii florale, scriind în biserici dovada de necontestat a continuităţii româneşti chiar din primele zile ale răspîndirii creştinismului şi constituind pentru noi izvoare de mîndrie, comori de ştiinţă şi o nepreţuită moştenire de frumuseţe».

Pr. Prof. Petru Rezuş, *Teologia contemporană a mîntuirii,* în «Mitropolia Moldovei şi Sucevei», XLIV (1968), nr. 9—10, p. 512—523.

Înnoirea terminologică ce constituie preocuparea evidentă a teologiei contemporane, uneori se mărgineşte doar la inventarea de termeni noi teologici, cu tendinţa de a înlocui pe alţii vechi, fără a se opri îndeaproape asupra conţinutului termenilor ; alteori însă terminologia nouă teologică se încadrează într-un sistem organizat cu urmări profunde asupra întregii doctrine creştine sub toate aspectele ei. O astfel de sistematizare nouă teologică a doctrinei, moralei, pastoralei şi cultului este numită adesea «teologia istoriei mîntuirii» (expresie de largă circulaţie în protestantism şi romano-catolicism).

«Teologia istoriei mîntuirii», impusă azi ca o preocupare centrală între mulţi teologi creştini nu constituie de fapt o noutate. Nou este doar accentul pus asupra ei, aspectele reliefate de unii teologi în metoda de a înfăţişa teologic mîntuirea. Într-adevăr «teologia istoriei mîntuirii» foloseşte o denumire utilizată — implicit sau explicit — de multă vreme în expunerea doctrinară a religiei creştine. Într-adevăr noi pot fi doar punctele de vedere noi ale teologilor, nu o doctrină nouă, pentru că în fond «teologia istoriei mîntuirii» pleacă de la cîteva premize care-i sînt incluse principial, dintre care trebuie reţinut că : Revelaţia divină cuprinde drumul cronologic şi doctrinar spre mîntuire ; şi că Iisus Hristos este inima vestirii mîntuirii, începînd de la «protoevangheliu», de-a lungul Vechiului Testament şi sfîrşind cu Noul Testament, timp în care vestirea prin grai s-a unit cu realizarea prin faptă a mîntuirii. Astfel întreaga teologie trebuie să se bazeze pe Revelaţia divină, din care se evidenţiază teocentrismul şi hristocentrismul, încît cronologia Revelaţiei divine devine cronologia mîntuirii şi asigură organicitatea doctrinară a religiei creştine.

«Teologia contemporană a istoriei mîntuirii» păstrează încă diferenţe confesionale specifice, care-şi trag seva din vechile poziţii principale ale Reformei şi din inovaţiile dogmatice catolice. Totuşi problemele doctrinare noi pe care le pune teologia contemporană contribuie efectiv la purtarea discuţiilor într-un spirit nou ecumenist, constructiv, prin schimburi irenice de păreri, prin respect reciproc între preopinenţi ce se încadrează în «diferite teologii», precum : teologia radicală contemporană, teologia secularizării şi teologia demitologizării.

Lămurirea anevoioasă şi exagerată a «teologiei istoriei mîntuirii» duce la accentuarea din nou a supranaturalului divin-doctrinar, moral şi faptic, care asigură desfăşurarea ortodoxă a lucrării de mîntuire. Pentru că mîntuirea este o

lucrare despre care vorbeşte Revelaţia divină care s-a desfăşurat pe dimensiuni mari de timp şi de spaţiu şi a cuprins toate generaţiile de credincioşi, care s-au încadrat în fluviul doctrinar şi moral al Revelaţiei cu specificul lor individual, cu starea lor spirituală, cu formaţia caracteristică mediului şi epocii lor. De aceea teologia contemporană a istoriei mîntuirii trebuie să fie o «teologie a vieţii» şi să corespundă în chip real necesităţilor credincioşilor atît doctrinar cît şi practic.

Prezentînd multe lucrări ale autorilor protestanţi şi romano-catolici care abordează problemele contemporane teologice sub unghi irenic, chiar dacă aceasta necesită o anevoioasă restructurare de metodă şi de sistem teologic, autorul apreciază că «atitudinea nouă care se observă în abordarea istoriei mîntuirii constituie o dovadă că încercările tuturor teologilor ar putea contribui progresiv la instaurarea climatului adevărat creştin de soluţionare a problemelor de credinţă şi de viaţă ale credincioşilor».

Arhim. Lucian Florea, *Ortodocşii din Braşov în luptă cu uniaţia în prima jumătate a secolului al XVIII-lea*, în «Glasul Bisericii», XXVII (1968), nr. 9—10, p. 991—1003.

După o prezentare a situaţiei sociale şi politice de la sfîrşitul veacului al XVIII-lea şi din prima jumătate a veacului al XVIII-lea în care s-a desfăşurat viaţa credincioşilor ortodocşi din Braşov şi Ţara Bîrsei, autorul, întemeiat pe lucrări de specialitate şi pe documente de arhivă — pe larg citate în cuprinsul articolului, urmăreşte cronologic atitutdinea dîrză manifestată de creştinii ortodocşi din Ţara Bîrsei, grupaţi în jurul bisericii Sfîntul Nicolae din Scheii Braşovului, împotriva încercărilor făcute de autorităţile civile austriece şi de ierarhia greco-catolică de a-i subordona uniaţiei, de care braşovenii s-au lepădat totdeauna, chiar dacă la început necunoscîndu-i adevăratele intenţii — se lăsaseră prinşi în mrejele ei.

Autorul explică posibilitatea de rezistenţă a braşovenilor în credinţa ortodoxă datorită legăturilor canonice directe cu Biserica Ortodoxă din Ţara Românească şi sprijinului material şi spiritual — cărturăresc acordat de domnitorii şi ierarhii români, ca şi de ierarhii ortodocşi în general. Aşa devine de înţeles de ce «nici o presiune, nici o ameninţare, nici o umilire nu a putut îndupleca pe aceşti oameni de munte să renunţe la credinţa lor».

Într-adevăr, în vremea uniaţiei, ortodocşii din Braşov, «în lipsa unui episcop ortodox, au făcut zid în jurul protopopului lor, care, întreţinînd relaţii canonice cu ierarhia Ţării Româneşti, i-a condus pe calea cea dreaptă a păstrării cu sfinţenie a datinilor strămoşeşti şi a emancipării lor culturale şi sociale».

Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator, The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund, 1965, p. XII + 500 p.

Este o operă voluminoasă în care se expune şi se comentează doctrina despre om a Sfîntului Maxim Mărturisitorul.

Doctrina Sfîntului Maxim Mărturisitorul a devenit în ultimele decenii obiectul unor studii frecvente şi insistente. Cel dintîi care a atras atenţia asupra profunzimii şi complexităţii gîndirii acestui Părinte bisericesc a fost Hans Urs von Balthasar, cu importantele sale lucrări : *Kosmische Liturgie*, şi *Die «gnostisches Centurien» des Maximus Confessor*, ambele publicate la Herder, Freiburg îm Breisgau, 1941.

Dintre studiile ulterioare asupra Sfîntului Maxim sînt de remarcat cele ale lui P. Sherwood şi W. Völker. Cel dintîi s-a ocupat în special cu raportul între Sfîntul Maxim şi Origen, iar al doilea cu influenţa lui Dionisie Areopagitul asupra Sfîntului Maxim.

Opera lui Lars Thunberg e atît de bogată, atît de stufoasă, încît chiar o înşirare a temelor este cu neputinţă de făcut aici. Ea se ocupă cu fundamentul hristologic al antropologiei Sfîntului Maxim, cu contextul cosmologic, cu antro-

pologia Sfîntului Maxim în general, cu căderea omului și cu urmările ei, cu unele elemente ale psihologiei Sfîntului Maxim, cu psihologia voinței, cu constituția microcosmosului uman, cu dezintegrarea ei prin patimi, cu reintegrarea ei prin virtuți, cu îndeplinirea misiunii de mediere.

Din introducerea care se ocupă cu viața Sfîntului Maxim, cu importanța lui istorică și teologică, cu numeroasele studiii ce au fost dedicate în ultimele decenii acestui mare gînditor al perioadei nedivizate a creștinismului, remarcăm constatarea lui Thunberg că ipoteza lui Hans Urs von Balthasar despre un moment de criză sau de influență origenistă în evoluția spirituală a Sfîntului Maxim, s-a dovedit neîntemeiată. «Împotriva acestei ipoteze, Sherwood a adus un argument puternic, arătînd că încă în partea mai timpurie a scrierii *Ambigua* (a Sfîntului Maxim), care datează din jurul anului 634, dar despre care el crede că a fost concepută mai timpuriu, în decursul petrecerii lui Maxim la Cyzic, conține o foarte fermă și conștiincioasă combatere a origenismului. Aceasta îi dă curajul să conchidă că primele zece sentințe din *Centuriile gnostice*, adică tocmai cele pe care Balthasar le caracterizează ca «contramotive» la restul operei, trebuie să fie considerate ca o poziție sumară a lui Maxim împotriva origenismului, și în același timp ca dînd cadrul în care trebuie înțeles restul, cu toate reminiscențele lui de la Evagrie și Origen. Aici Sherwood a deschis de fapt calea pentru o nouă evaluare și intenția noastră este să continuăm pe această linie. Balthasar însuși a acceptat în a doua ediție a operei sale, *Kosmische Liturgie*, poziția lui Sherwood.

Thunberg, din partea sa, declară că în «viața» Sfîntului Maxim nu se constată nici o schimbare teologică în poziția Sfîntului Maxim.

Autorul declară că și-a dedicat opera sa doctrinei antropologice a Sfîntului Maxim, pentru că constată că această doctrină n-a format pînă acum obiectul nici unui studiu special. «Lucrarea a fost scrisă cu convingerea clară că antropologia lui Maxim reprezintă cheia teologiei lui ca întreg, și că antropologia aceasta, la rîndul ei, este un rod al reflexiunii personale a Mărturisitorului asupra convingerilor hristologice ale Sinodului din Calcedon, cum au fost ele demonstrate și explicate mai departe de Sinodul din Constantinopol din 553. Pozițiile doctrinare și personale ale lui Maxim — ca și remarcabilul lui eclecticism — sînt motivate de viziunea lui despre om ca centrul creațiunii lui Dumnezeu și ca un obiect special al providenței Lui, despre om ca microcosm și mijlocitor în același timp. Spiritualitatea creștină implică pentru el restaurarea acestui microcosm și îndeplinirea funcțiunii lui mediatoare. Totul este orientat de la întruparea lui Hristos, în care această restaurare și îndeplinire e deja un fapt deschis omului... Iubirea ca factor unificator este pentru Maxim singura capabilă să combine aceste elemente într-o singură activitate divino-umană, întrucît ea include toate și respectă libertatea tuturor» (p. 18—19).

Un merit al operei lui Thunberg este că la fiecare temă a antropologiei Sfîntului Maxim expune mai întîi pozițiile anterioare asupra temei respective și abia după aceea poziția Sfîntului Maxim. Ca să ne oprim numai la ideea funcției mediatoare a omului, Thunberg consideră că Sfîntul Maxim cunoaște o încincită ramificare a acestei funcții.

Prima mediere este cea între sexe. A doua este cea între paradis și pămîntul locuit. Sfîntul Maxim cunoaște un paradis al virtuților. El vorbește de o restaurare a paradisului (Luca XXIII, 43), de o nouă relație cu ceilalți oameni și de o transfigurare a oboselilor și durerilor pămîntești. A treia mediație este între cer și pămînt, printr-o asemănare cu îngerii, printr-o înălțare cu Hristos, printr-o liturghie cosmică. A patra mediere este între creațiunea sensibilă și inteligibilă. A cincea este cea între Dumnezeu și creațiunea Lui.

Scopul întregii vieți omenești este după Sfîntul Maxim îndumnezeirea. Doctrina despre îndumnezeire este culminația antropologiei lui teologice.

Antropologia Sfîntului Maxim nu e constituită din afirmații sumare aruncate cu îndrăzneală la întîmplare, ci din analize foarte concrete și detailate ale vieții omenești.

Lars Thunberg le-a adunat cu grijă pe toate, le-a sistematizat într-o ordine mai clară și le-a arătat antecedentele la autorii anteriori.

A rezultat astfel o operă serioasă asupra celei mai complete și mai analitice antropologii din perioada patristică, de care nu se va putea dispensa nici o lucrare de antropologie ortodoxă în viitor. — *(Pr. Prof. D. Stăniloae).*

Arno Schilson, *Die Wahrheit wird euch frei machen* (Ioan VIII, 32), în «Theologie und Glaube», nr. 1/1969, p. 29—56.

Un substanțial studiu de analiză a relației dintre adevăr și libertate în lumina conceptului ioaneic. În prealabil, pentru formarea cadrului de expunere a temei, se dă definiția curentă a noțiunii adevărului : concordanța părerii subiective cu faptul obiectiv (adevărul teoretic). «Adevărată» este o părere, o judecată, o cunoaștere cînd e în acord cu realitatea privită obiectiv. Iar «adevărat» este omul care cunoaște adevărul, a cărui părere subiectivă concordă cu faptul obiectiv. Cînd omul acționează după dictatul conștiinței sale, atunci nu mai vorbim de «adevărul teoretic», ci de «adevărul practic». Și din acest adevăr practic răsare libertatea propriu-zisă. Aceasta nu trebuie identificată nici cu arbitrarul, nici cu o părere oarecare. Libertatea se realizează numai prin dăruire față de adevăr. Pacea nu poate exista fără libertate, iar aceasta, fără adevăr. Detașată de adevăr, din care răsare și căruia îi slujește, libertatea rămîne fără conținut, — deci adevărul slujește libertății. Dar și aceasta servește adevărului prin faptul că deschide adevărului practic spațiul necesar pentru realizarea sa (libertate — in foro interno), precum și spațiul în care fapta se poate concretiza și exprima liber (libertate — in foro externo).

În Evanghelia după Ioan (VIII, 32) Mîntuitorul spune : «Veți cunoaște adevărul, iar adevărul vă va face liberi». Așadar pentru Sfîntul Evanghelist Ioan adevărul înseamnă realitatea divină accesibilă omului prin Revelație. Primul element pentru conceptul ioaneic despre adevăr îl găsim în prologul Evangheliei după Ioan : «La început era Cuvîntul și Cuvîntul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvîntul. Acesta era întru început la Dumnezeu» (Ioan I, 1—2). Astfel adevărul este autoafirmarea cea din veci a lui Dumnezeu, exprimată în Cuvîntul care, la rîndul Său, fiind expresia infinită a absolutei autoafirmări a lui Dumnezeu, este însăși persoana divină — Hristos. Dumnezeu s-a revelat din veci în Cuvîntul dumnezeiesc cel veșnic, și deci totdeauna El este Adevărul. Al doilea element al conceptului ioaneic despre adevăr se cuprinde în afirmația : «Și Cuvîntul s-a făcut trup» (Ioan I, 14). Adevărul lui Dumnezeu s-a realizat astfel ca istorie. Adevărul pentru Evanghelistul Ioan nu-i un concept filozofic sau din domeniul gnoseologiei, ci un concept religios : realitatea lui Dumnezeu, așa cum a devenit vizibilă în Iisus Hristos, care-i «adevărul în persoană».

«...Iar adevărul vă va face liberi», adică cunoașterea adevărului, a voinței divine dătătoare de mîntuire și manifestată în Revelatorul divin, trebuie să premeargă libertății. Iar cunoașterea adevărului înseamnă aici a da crezare adevărului, adică lui Iisus Hristos, căci El este trimis de Dumnezeu. Actul cunoașterii acestei realități este un act de credință. Și cunoașterea cu credință a lui Iisus aduce eliberare de păcat. Că libertatea înseamnă la Ioan libertate de păcat se desprinde și din textul Evangheliei sale (VIII, 30—36). Credinciosul care-și însușește viața cuprinsă și dăruită de Revelația divină și trăiește această viață divină, devine cu adevărat liber, după conceptul religios al Evanghelistului Ioan. Prin urmare adevăr-libertate în conceptul religios sînt inseparabile.

Edmund Schlink, *Der heilige Geist und die Katholizität der Kirche* (Duhul Sfînt și catolicitatea Bisericii), în «Oekumenische Rundschau», 1/1969, p. 6—22.

Este o expunere critică a lucrărilor secțiunii I a Adunării Generale a Consiliului Ecumenic al Bisericilor ținută la Upsala. Secțiunea s-a ocupat cu datele referitoare la Biserică. Rezumăm cuprinsul expunerii.

Față de Adunarea Generală de la New Delhi, la Upsala s-a înregistrat un progres. Progres în lucrarea ecumenică — notează autorul — nu înseamnă însă numai ceva «spus nou», ci și atunci cînd ceva spus nou este confirmat din nou, primind astfel mai multă greutate în lucrarea ulterioară a Consiliului Ecumenic al Bisericilor.

La New Delhi s-a acceptat formula unității, cu accentul pe unitatea creștinilor dintr-un spațiu delimitat, în subsidiar menționîndu-se însă că ei sînt uniți cu creștinătatea întreagă, din toate locurile și timpurile. La Upsala s-a completat formula de la New Delhi, discutîndu-se despre universalitatea (catolicitatea) Bisericii, ceea ce constituie un progres în istoria Consiliului Ecumenic al Bisericilor. Cînd la Adunarea Generală de la Amsterdam (1948) anglicanii au împărțit creștinătatea în Biserica Romano-Catolică și Bisericile Protestante (Evanghelice), împărțirea n-a fost unanim aprobată, fiindcă unele Biserici Protestante nu acceptau să fie socotite «necatolice». Aplicarea termenului «catolicitate» tuturor Bisericilor a mai întîlnit oarecare opoziții și la Heraklion (1967), pe cînd la Upsala abia dacă s-a mai simțit așa ceva. Importanță are, evident, și interpretarea dată cuvîntului «catolic». În Apus cuvîntul este întrebuințat obișnuit ca numele confesional al Bisericii Romane, care-i dă un sens mai mult geografic, vorbind de o catolicitate *virtuală* și una *actuală*; virtuală fiindcă și mica comunitate primară din Ierusalim avea *virtus*, adică puterea și posibilitatea să se extindă asupra întregului pămînt, iar catolicitatea actuală înseamnă extinderea de fapt asupra întregului pămînt. Deci progresul de la Upsala se cuprinde în faptul că noțiunea «catolic» nu mai este o denumire confesională. Ea a eliminat acum sensul său geografic și stă în legătură îndeosebi cu lucrarea Duhului Sfînt. Deci noțiunea «catolic» trebuie înțeleasă în lumina diversității «darurilor Duhului Sfînt». Acest fel de interpretare a catolicității — menționează autorul — corespunde îndeosebi cu interpretarea părinților bisericești greci și cu interpretarea Bisericii Răsăritene. Reformatorii, la rîndul lor, obișnuiesc să traducă cuvîntul «catolic» cu «creștin». Catolicitatea Bisericii este deci înțeleasă în lumina împărăției lui Hristos, prezent în Biserică prin lucrarea Duhului Sfînt. Astfel conceptul ortodox de catolicitate — notează autorul — se întîlnește cu cel reformat, în opoziție cu cel geografic, care dispare acum chiar și din ecleziologia romano-catolică mai nouă. La Upsala noțiunea catolicității n-a fost analizată izolat, ci în legătură cu celelalte însușiri ale Bisericii: unitatea, sfințenia și apostolicitatea. Fiindcă Biserica este catolică prin Duhul Sfînt, ea trebuie să lucreze «catolic», după cum Bisericile, fiind una în Hristos, ele trebuie să se unească. N-avem să creăm acum unitatea Bisericilor, ci, ea fiindu-ne dată în Hristos, nouă ne revine numai să înlăturăm dificultățile ce se pun în cale. În cadrul însușirilor Bisericii, apostolicitatea are o poziție fundamentală. Biserica este apostolică, întrucît toate elementele ei caracteristice vin de la Hristos prin apostoli și fiindcă rămîne credincioasă credinței și misiunii apostolilor. Consiliul Ecumenic al Bisericilor (la fel, consiliile sale regionale) poate fi privit ca o rezolvare tranzitorie pînă la realizarea formei cu adevărat universale, ecumenice, conciliare a vieții bisericești comune.

Ca factor pozitiv la Upsala, profesorul Schlink subliniază și colaborarea foarte masivă și constructivă a Bisericilor Ortodoxe, reprezentate aproape toate în Adunare.

Dar autorul relevă și unele deficiențe observate la Adunarea Generală de la Upsala. Astfel, dacă la New Delhi a fost în discuție propriu-zis o singură temă ecleziologică: unitatea (Bisericii), tratată într-o unică teză, la Upsala a fost o temă dublă: Duhul Sfînt și Catolicitatea, tratată în mai multe teze. Apoi prea puțin au fost lămurite dificultățile concrete rămase după formula «unității» de la New Delhi, ca deosebirile confesionale la serviciile divine, cele doctrinare, deosebirile în înțelegerea succesiunii apostolice ș.a. Adesea s-a făcut numai referire la Duhul Sfînt, care poate înlătura toate dificultățile. Dar în puterea Duhului Sfînt se puteau încerca lămuriri și la Upsala. De asemenea, deși s-a spus că nu se expune o doctrină cuprinzătoare despre Duhul Sfînt, totuși afirmațiile făcute în privința aceasta puteau să fie în măsură mai mare documentate biblic. Lozinca adunării a fost: «Iată, le fac pe toate noi» (Apoc. XXI, 5), dar noțiunea «înnoirii și a noului» n-a fost suficient lămurită, îndeosebi în ce privește relația dintre «noul» creat de Dumnezeu prin Evanghelie și dintre schimbările actuale din lume. De asemenea, n-a fost lămurită suficient nici relația dintre Biserică și lume.

Comparînd apoi Adunarea de la Upsala cu Conciliul al III-lea de la Vatican, autorul găsește o serie de convergențe între ele, ca: afirmațiile despre structura Bisericii, despre preoția generală a mirenilor, despre harisme, slujirea lumii ș.a., menționînd totodată că elaborările Conciliului al II-lea de la Vatican dispun de mai multă precizie. În schimb, la Upsala noțiunea catolicității are un cuprins mai

larg şi-i interpretată ca însuşire a Bisericii, ţinînd de domeniul credinţei. Dar pe lîngă avantaje şi dezavantaje de ambele părţi, se pot observa şi deficienţe comune, de pildă : în expunerea temelor eshatologice, în precizarea relaţiei dintre Biserică şi lume, dintre pacea în lume şi pacea dată credincioşilor în Hristos. În afirmaţii teologice, Adunarea de la Upsala a avut în bună măsură un caracter conservativ ; în schimb, a fost mai progresivă în conceptul despre misiunea Bisericii în lume. — *(Diac. Prof. O. Bucevschi).*

James Luther A d a m s, *Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science, and Religion,* Harpers and Row Publishers, New York, 1965, 313 p.

Lucrarea se impune ca o introducere în sistemul teologic şi filozofic al unuia din cei mai reprezentativi gînditori protestanţi din epoca noastră. Deşi analiza autorului se limitează la scrierile de început ale lui Paul Tillich (Bibliografia (p. 281—303) cuprinde lucrări publicate între anii 1910 şi 1945), totuşi ea dezvăluie aspectele fundamentale ale filozofiei culturiii, ştiinţei şi religiei tillichiene, pe care acesta le-a dezvoltat apoi în ultimele sale lucrări.

În cele şase capitole ale cărţii : Nevoia pentru un nou limbaj (p. 1—16), Conceptele fundamentale ale lui Tillich (p. 17—64), Teologia artei şi culturii (p. 65—115), Sistemul ştiinţelor (p. 116—182), Filozofia religiei (p. 183—258), Filozofie şi teologie (p. 259—280), autorul a prezentat esenţa sistemului filozofic al lui Tillich, arătînd nu numai originea ideilor sale — asupra căreia a insistat — ci şi originalitatea şi perspectiva gîndirii sale filozofice şi religioase. Autorul subliniază îndeosebi contribuţia lui Tillich la crearea unei noi terminologii teologice în care să fie exprimat adevărul divin. După Paul Tillich limbajul tradiţional teologic nu numai că crează o prăpastie între Biserică şi lume, între teologi şi laici, ci şi întunecă şi perverteşte mesajul esenţial şi plin de «relevanţă» al Bisericii.

Limbajul care altădată servea ca mijloc de comunicare, acum apare ca un idiom străin, de aceea doctrina, predica şi liturghia nu mai au nici o semnificaţie atît pentru credincioşi cît şi pentru cei necredincioşi. Critica pe care Tillich o face terminologiei teologice tradiţionale porneşte de la faptul că limbajul este o creaţie temporală, culturală. Biserica nu mai poate apăra vocabularul religios al generaţiilor din trecut, întrucît situaţia intelectuală şi socială din prezent este cu totul alta. Teologia trebuie să fie creatoare şi în privinţa terminologiei, pentru că prin intermediul acesteia ea poate să dea o nouă semnificaţie doctrinelor, să descopere sensuri implicite şi latente ale acestora. În legătură cu problema unui nou limbaj teologic, autorul face observaţia că «atitudinea lui Tillich faţă de deficienţele limbajului tradiţional nu trebuie interpretată ca favorizînd o abandonare a tuturor mărturisirilor Bisericii sau a doctrinelor istorice ale Bisericii...» (p. 10).

Paul Tillich nu numai că a criticat vechea terminologie religioasă, convenţională, ci şi a creat noi concepte şi categorii de exprimare cu care a încercat să dea o «relevanţă» contemporană cuvîntului lui Dumnezeu. De fapt, Tillich propune o metodă nouă de abordare directă a realităţii religioase, lăsînd la o parte simbolurile şi premisele teologice. Este vorba de intuiţia fenomenologică, de experienţa directă a actului religios însuşi. Prin urmare, în încercarea de a penetra în mod direct realitatea, el a adoptat un nou vocabular. Iar pătrunderea adîncului realităţii înseamnă întîlnirea cu divinul, care nu trebuie conceput ca un domeniu supranatural separat. Toată teologia lui Paul Tillich se bazează pe respingerea spaţializării divinului. După concepţia lui, între divin şi lume este o relaţie dinamică de aşa natură încît divinul se simte prezent şi erupe din adîncul existenţei. El neagă ideea de supranaturalism, de situare a divinului *în afară* de natură. El consideră că atributul fundamental al divinităţii este *necondiţionalul,* tocmai pentru a dezice concepţia despre *spaţializarea* divinului, despre un alt ordin de existenţă. Absolutul nu poate fi «localizat». De aceea el critică tendinţa de a limita divinul la o sferă supranaturală, tendinţă care a dus la dihotomia dintre secular şi sacru — o concluzie şi a teologiei dialectice, pe care Tillich o respinge.

Tillich atribuie divinului dimensiunea *adîncului.* Adîncul este un simbol pentru o realitate spirituală, pentru dimensiunea spirituală a existenţei. El a folosit

din filozofia existențialistă noțiunea de situație-limită, care exprimă starea de a fi pe frontiera între diferite posibilități de existență. Tillich vorbește de «prezent» ca despre o atitudine existențială reală, totală. În contactul existențial cu realitatea se dezvăluie sensul vieții pentru noi, care este scopul ultim al omului, ce trebuie să devină el.

Paul Tillich studiază nu numai religia, ci și cultura, arta, știința, pornind de la această relație dinamică, paradoxală dintre dimensiunea verticală și orizontală a existenței. Desigur, în respingerea limbajului teologic tradițional, Tillich merge așa de departe încît numește pe Dumnezeu «adîncul ființei», noțiune care poate că estompează caracterul absolut transcendent și personal al lui Dumnezeu. Totuși, avertismentul lui în legătură cu terminologia folosită convențional în trecut, care nu mai are nici o influență asupra credincioșilor și nici o semnificație pentru necredincioși, merită atenție.

Lucrarea lui J. L. Adams rămîne o introducere de bază și necesară în sistemul filozofic și teologic al lui Tillich, cititorul fiind avertizat că autorul nu a luat în considerare decît lucrările de început ale marelui gînditor protestant. — *(I. B.)*.

François Marty, *L'Eglise dans un monde pluraliste*, în «Etudes» Paris, 1968, juin-juillet, p. 136—148.

Analizînd modalitățile ecleziologice în lumea contemporană, autorul scrie că Biserica nu poate apare ca un ghettou, întrucît pluralismul e deja un fapt istoric. Biserica însăși are multe înțelesuri de la micile comunități organizate pînă la riturile cele mai variate. Efortul de reînnoire a Bisericii prezintă o incontestabilă valoare, deoarece prin prezența ei în istorie și în orice om, ea oferă seva cea mai autentic evanghelică, subliniind profunda noutate adusă de Iisus, față de vechea sinagogă.

Căutarea unor noi forme în liturghie, în expresia credinței, în modurile de viață și de acțiune a Bisericii, nu poate da uitării nici rădăcinile, nici actualitatea. Pentru pluralismul de care e vorba și care interesează îndeosebi credința în Iisus Hristos, nu trebuie să se respingă determinările credinței catolice pentru a șterge orice diferență care ne separă de frații noștri. Condiția primă a dialogului e deocamdată realizată : egalitatea între noi, dialogul din contră e blocat, din moment ce eu nu pot recunoaște pe celălalt ca fiind realmente în posesia adevărului. Numai așa un dialog ecumenic devine fecund. El e în mod fatal steril cînd e trăit în mod agresiv, seninătatea e posibilă cînd, ascultînd pe celălalt, pot să mă înțeleg mai bine pe mine ; să recunosc astăzi cînd înțeleg Cuvîntul lui Dumnezeu, *ascultîndu-l și în altul*... Pentru înțelegerea pluralismului trebuie să denunțăm orice monopol în această problemă.

Episcopii Franței au simțit bine această exigență a unei lumi pluraliste, cînd în recenta lor adunare de la Lourdes, arătînd preferința lor pentru «Acțiunea catolică», ei au amintit totuși că aici nu se află singura posibilitate a vieții creștine. O altă pluralitate, interioară Bisericii pe care voim s-o semnalăm e aceea a spiritualităților. Forma cea mai ușor reperabilă e aceea a diferitelor familii spirituale, legate de un om sau vreo femeie, care au știut să înțeleagă nevoile Bisericii timpului lor. Rădăcina acestei diversități în ascultarea Cuvîntului lui Dumnezeu se găsește chiar în Evanghelie, pe care n-o putem întîlni decît în tradiția sa tetramorfă, în versiunea lui Ioan, Luca, Marcu sau Matei. E vorba de o exigență care ține de însăși substanța Evangheliei. Duhul Sfînt, Care e darul noii Alianțe, Noului Testament, cerînd o libertate a cărei unică lege e de a arăta că Dumnezeu a venit în această lume, în iubirea Sa. Iată pentru ce chipul Evangheliei care poate fi perceput într-o experiență umană, e important chiar în enunțarea însăși a acestei Bunevestiri...

Marea noutate adusă în viața Bisericii de universul pluralist e aceea de a deschide mobilității, — aparentul principiu al stabilității. Aparține formelor înseși în care se realizează instituția eclezială, de a rămîne atente la schimbări în modul de a trăi și de a gîndi, pentru a se schimba, în raport cu ceea ce erau ele cînd au apărut. Pierderea expresiei unitare a sensului omului a tot ceea ce trebuie să ne facă

să ne temem. În centrul lumii moderne, e experiența poporului pelerin, nomad, pe aceasta o regăsim, a acestui Dumnezeu care a chemat pe Abraam din Ur în Haran și care arată căile sale, fiilor săi, în pustie. E amintirea acestui Dumnezeu, ceea ce opunea Natan profetul lui David, cînd acesta se gîndea să instaleze pe Dumnezeu în Ierusalimul pămîntesc. Aceeași amintire e aceea care a călăuzit pe mulți părinți de ai noștri în pustie, unde absența reperelor stabile i-a făcut să se apropie de chipul Absolutului. Astăzi trebuie să devenim alții, într-o schimbare atît de profundă, pentru ca să putem identifica în această exigență o întîlnire cu acel Totul altul. Credința noastră e o alegere printre altele care ne trimite către adorarea lui Dumnezeu cel unic.

Nu e de loc nepotrivit de a regăsi în această meditație privind instituția eclezială, reflecția asupra etapelor poporului lui Dumnezeu, străbătînd pustia, în care Origen ne învață să recunoaștem istoria noastră interioară. Formele pe care trebuie să le ia Biserica semnalează acest drum. Dumnezeu însuși, în nor, în același timp lumină, e Cel care dă semnalul pentru a porni din tabără în tabără. La sfîrșit se găsește ceea ce Dumnezeu ne pregătește, acolo unde chipurile omenești ale Bisericii se vor fi șters, căci atunci Dumnezeu va fi un singur tot pentru tot. — *(C. Bărbulescu).*

E. C. James, *Christianity and Other Religions* (Creștinismul și celelalte Religii), Hodder and Stoughton, în col. «Knowing Chrstianity», 1968, 191 p.

Autorul prezintă o istorie schițată a studiului comparat al religiilor, punînd accent pe analiza ipotezei evoluționiste și pe interpretarea sociologică a religiei: «la fiecare nivel al dezvoltării culturale religia și-a exercitat funcțiile ei în special într-un «mediu social», dînd astfel posibilitate tuturor ființelor umane de a trăi împreună, într-o aranjare ordonată a relațiilor sociale». Viața socială influențează pe cea religioasă și invers.

Religia, în general, este o realitate care trăiește, se exprimă și se adaptează condițiilor naturale. De aici sarcina de a o interpreta, evalua și studia în mod favorabil, comparativ și în special «etic», de la începuturile ei pînă azi.

Monoteismul nu e rezultatul unei evoluții de la animism via politeism, după cum a fost preconizat de Frazer și contemporanii săi. Încă în timpurile paleolitice se poate găsi credința într-o ființă supremă. Cu toate acestea, din secolul al V-lea î. de Hr., concepția mozaică despre existența unui singur Dumnezeu, cu excluderea celorlalte divinități, a început să ia o formă definitivă, culminînd în religia iudaică, creștinism și islamism.

Credința în viața veșnică e o caracteristică creștină prin excelență, avîndu-și rădăcinile în învierea lui Hristos și în tot ceea ce acest eveniment implică în lucrarea de mîntuire. Această învățătură merge pînă în epoca veche de piatră cînd omul neanderthal a încercat să răspundă pentru prima dată la întrebarea: «Dacă un om moare, va mai trăi din nou?» Încă din acele timpuri moartea a fost considerată ca un element ce sfărîmă continuitatea secvenței naturale a vieții mereu în reînnoire, dînd naștere la simțăminte adînc înrădăcinate, speranțe și temeri, respect și venerare, simțăminte care și-au găsit expresia în atitudinea adoptată față de cadavre, dispunerea și destinul lor ultim.

Cartea se încheie cu eterna întrebare a creștinilor apuseni: E creștinismul potrivit în contextul lumii contemporane? Autorul ne lasă să tragem concluzia noi înșine pe baza unor sugestii personale foarte bogate. — *(Rus Remus).*

Daniel Day Williams, *The New Theological Situation*, în «Theology Today», vol. XXIV, nr. 4, ianuarie 1968, p. 444—463.

Autorul face o prezentare a curentelor, tendințelor și evenimentelor teologice din ultimii ani care au produs o nouă situație teologică ce se caracterizează prin-

tr-o adevărată răsturnare în gîndirea teologică și prin pierderea autorității de către metodele de studiu teologic acceptate în trecut. Uneori această situație nouă este denumită «haos» teologic, «dezordine» sau «cădere» a teologiei, mai ales de către mișcarea «Dumnezeu a murit», după care teologia nu ar trebui să se mai ocupe de Dumnezeu, ci de om, sau cel mult de Hristos, dar fără Dumnezeu.

Autorul nu este de acord cu această apreciere negativă a teologiei prezente, dar recunoaște că există o nouă întoarcere în situația prezentă, provocată de apariția unor noi moduri de gîndire teologică. Teza pe care o expune autorul este aceea că teologia de azi se distinge prin *căutarea unei concepții sociale genuine despre om, Dumnezeu și realitate,* teză pe care o aplică la problemele : autoritatea teologică, metoda teologică, conținutul afirmațiilor teologice. Aspectele principale ale situației prezente sînt : autoritatea marilor sisteme teologice din anii trecuți (Karl Barth, Emil Brunner, Paul Tillich) este pe cale de dispariție ; schimbarea modului de interpretare a Scripturii, prin acceptarea unei diversități de concepții în însuși conținutul ei, decît a unei unități de vedere ; apariția unor noi teme ca : existența socială, secularizarea, reformularea relației dintre Biserică și societate. Problemele etice au căpătat o așa de mare importanță, încît sensul afirmațiilor teologice și semnificația lui Dumnezeu pentru viață sînt căutate în relația lor cu decizia morală. Se vorbește de «moralizarea teologiei» și unii afirmă că toată teologia este o etică. Dar această etică nouă pornește de la analiza sociologică a acțiunilor umane, căutînd baza morală a deciziei chiar în situația umană concretă.

Astfel, teologia de azi se îndreaptă spre *o nouă concepție despre om în societate,* care, părăsind vechile concepții despre predeterminarea absolută a istoriei, ia în considerare contribuția omului la restaurarea condițiilor existenței umane. De aceea, relația dintre credincios și Dumnezeu are un sens fundamental social, în care atît puterea lui Dumnezeu cît și răspunsul uman rămîn libere.

Pentru a ilustra teza că teologia de azi caută o doctrină socială despre Dumnezeu și om, autorul comentează unele afirmații ale lui Karl Barth în legătură cu *umanitatea lui Dumnezeu,* pe care le consideră numai pe jumătate relevante. De asemenea, sînt amintite în mod sumar unele idei ale noii școli de ermineutică (Rudolf Bultman), după care sarcina teologiei este de a căuta în evenimentele lumii semnificația lui Dumnezeu și elementele de bază ale «noului teism» susținut în teologia protestantă americană. După aceasta, el încearcă să explice doctrinele despre creație și despre Sfînta Treime, pornind de la aspectul social al relației dintre Dumnezeu și om.

Autorul încheie această expunere arătînd că teologia de azi se îndreaptă spre o interpretare sociologică a credinței creștine, de aceea ea creează probleme noi și dificile pentru tradiția teologică. — *(I. B.).*

Petre A n g h e l, *Secretul albastrului de Voroneț,* în «Flacăra», an. XVIII, nr. 722, 29 martie 1969, p. 5.

Faptul că «Albastrul de Voroneț» și-a păstrat coloritul viu cu toată clima aspră, timp de patru secole, constituie o excepție în tehnica picturală. Pentru dezlegarea secretului acestei rezistențe a culorii au fost analizați în laborator pigmenții, liantii și preparația — suport — elementele componente ale picturii : azuritul aplicat «al secco» (pe tencuială uscată) peste un strat negru de cărbune de lemn aplicat, la rîndul său «al fresco» (pe tencuiala proaspătă de var). Azuritul — un carbonat bazic de cupru — a fost întrebuințat în pictură, din antichitate, dar, specific bisericilor bucovinene, cu pictură exterioară (din secolul al XVI-lea) este rezistența la intemperii timp îndelungat, datorită liantului folosit în pregătirea culorilor precum și tehnicii de lucru. Liantul, această «substanță organică, de natură proteică, combinată cu varul» a fost preparat din brînză de vaci, lapte degresat și var, ceea ce i-a dat o mai mare rezistență, rezistență care a crescut și datorită combinării tehnicii «al fresco» cu tehnica «al secco». — *(Ioan F. Stănculescu).*

Prof. D. Caius Lepa, *Oameni de știință vienezi pe urmele culturii populare românești*, în *Almanahul Parohiei ortodoxe române din Viena pe anul 1969*, p. 65—76.

Cunoscută ca mare centru de cercetare etnografică și folcloristică, Viena nu putea să nu se intereseze îndeaproape de România, țară cu tradiții populare robuste, pentru ca să cunoască «tradițiile etnografice și folclorice» din proprie intuiție, în contextul lor social și cultural, prin investigări pe teren.

Din aceste cercetări științifice întreprinse în țara noastră de oameni de știință vienezi, autorul se oprește la cercetările profesorilor Dr. Richard Wolfram și Dr. Walter Hirschberg.

Profesorul de etnografie și folclor de la Universitatea din Viena, în prima sa călătorie de studii în România (în 1932), a urmărit îndeosebi la Teregova în Banat și la Ilova și în interiorul Transilvaniei, ciclul de dansuri bărbătești «iedera» pe care profesorul austriac îl consideră «dans ceremonial al unei grupări sociale de sex și anume al clasei de vîrstă a bărbaților — mai rar întîlnită în Europa față de cetele feciorești». În continuare a fost studiat la Drăguș, în Arpașul de sus (și apoi la Londra în 1935 și după aceea la Viena) dansul «călușarilor», în al cărui ritual coregrafic plin de viguros dinamism, de belșug de subînțelesuri și sensuri corelate cu ideea de grup social, Prof. Wolfram a încercat să descifreze substratul magic și social inițial comparat cu ceremonialul, să limpezească aspectele istorice și să stabilească conexiunile culturale implicate. De asemenea Prof. Wolfram a studiat (în 1937) dansul «Ländler» al germanilor protestanți alungați din Austria catolică și așezați în Transilvania prin 1732.

Sinteza acestor îndelungate cercetări asupra coregrafiei populare în Europa centrală și sud-estică, Prof. Wolfram a făcut-o în lucrarea publicată în 1966 *(Altformen in Tanz der Volker des pannonischen und Karpatenraumes)*, care constituie o comparativă a folclorului coregrafic din spațiul panonic și carpatic.

Dr. Walter Hirschberg, profesor de etnografie la Universitatea din Viena, a întreprins mai multe călătorii de studii în România : prima dată în 1931, ca să studieze colecția etnografică de mare valoare științifică achiziționată de călătorul ardelean Franz Binder la popoarele ce locuiesc la izvoarele Nilului ; în celelalte călătorii (1934, 1937) pentru a studia oieritul în semnificația lui etnografică. În aceste călătorii Prof. Hirschberg a cercetat oieritul în ținutul Aradului (Podgoria și Lipova), în ținutul Sibiului (Poiana, Zina, Săliște, Rășinari), în munții Negoiului și ținuturile Hațegului ; valea Trotușului, munții Tarcăului, Valea Bistrița și Bicazului ; iar în călătoria etnografică din 1867 a cercetat satele de pe Valea Mureșului și a Crișului Alb, țara Zarandului, țara Oașului, Maramureșul, țara de sus a Moldovei — cu cetatea Sucevei, mînăstirile bucovinene și colecția muzeelor din Rădăuți și Suceava ; pentru ca apoi să viziteze în Cluj, Sibiu și București, muzeele etnografice — îndeosebi cele în aer liber — și să ia contact cu oamenii de studii români.

Rezultatele cercetărilor sale, Prof. Hirschberg le-a făcut publice în conferințe și studii ca : *In satele românești* (1934), *Pe plaiurile Austriei și ale României* (1934), *Despre ciobani, lupi și urși în România* (1934), *Călătorie în munții Făgărașului* (1934), *La păstorii din sud-estul Europei* (1937), *În munții Transilvaniei* (1939), *Die grosse Volkerkunde* (1939) — monumentala sinteză asupra popoarelor lumii.

În legătură cu etnogeneza poporului român, Prof. Hirschberg consideră ca substrat etnic al poporului român pe dacii romanizați, la care s-au adăugat și alte elemente alogene. El socotește limba română cea mai răsăriteană dintre limbile romanice, care, în urma separării sale timpurii, a păstrat anumite caractere arhaice.

Între îndeletnicirile de bază, potrivit specificului zonal, este accentuată importanța păstoritului transhumant «ca o ocupație nobilă în sens folcloric, care a servit ca model popoarelor vecine». Îmbrăcămintea țăranului român înfățișează, după părerea Prof. Hirschberg, reeditarea modelelor păstrate pe Columna lui Traian și monumentul de la Adam Clisi, care «în elementele lor principale reproduc portul de totdeauna al țăranului român».

Iscodind etnografic granița de nord a românismului, Prof. Hirschberg recunoștea că în țara Oașului și în Maramureș : «Cultura populară irupe, ca nicăieri în

altă parte, din fundul tradiției. Parcă și orașul poartă amprenta genetică a unui arhaism robust, dezvăluitor al unei nobile origini îndepărtate, în înfățișarea sa corporală de proporțională chipeșenie, de mîndră ținută, cu fruntea înaltă, nas acvilin și privire pătrunzătoare. Așa și cultura sa populară, cu care a străbătut istoria, întoarce involuntar gîndul reconstructiv spre amontul retrospectiv al devenirii Țării în accepțiunea proprie a cuvîntului, unități geografice, politice și culturale, care din prea-plinul lor conținut etnic, unde a germinat ideea de stat a principatului Moldovei, au revărsat valuri de descălecători ; Oașul și Maramureșul își conservă în toată splendoarea vestigiile civilizațiilor lor rurale, în sincretică împletire cu prăznuirile folclorice și splendidele elaborări ale artei lor țărănești.

În legătură cu plăzmuirile poporului român, fie ele cele mai artistice, — pe care Prof. Hirschberg le-a privit nu numai ca simple documente etnografice, pentru deslușirea conexiunilor istorico-culturale, ori a influențelor reciproce sau a standurilor ce implică fenomenul culturii umane, ori a interesului inedit —, ci s-a simțit mișcat de «frumusețea zadiilor și a străițelor oșene, a zgărdanelor cu mărgele, a splendidelor podoabe ale veșmintelor, a covoarelor de o frăgezime subtilă, a culorilor fără stringențe, echilibrate într-o armonioasă tonalitate». Dar arta lemnului în arhitectura maramureșeană, care culminează în monumentele arhitectonice ale bisericilor de lemn, și care constituiau pentru Prof. Hirschberg «dimensiunea uluitoare a genului creator maramureșan» — ceea ce l-a făcut să declare despre biserica de lemn din Ieud, numită *catedrala de lemn :* «Mă impresionează mai mult decît o catedrală gotică din Apus» —, l-a silit pe Prof. Hirschberg să întîrzie a privi «atmosfera semiobscură a interioarelor bisericilor ce ascundeau inspirațiile plastice ale zugravilor țărani», să privească îndeaproape o poartă monumentală, impresionantă prin simplicitatea torsadelor scoase în relief din lemn și prin stilizarea ornamentală ce anticipează pe Brîncuși, ori să fotografieze un pridvor cu stîlpi ciopliți cu artă».

Semnalăm de asemenea faptul că cercetînd Țara de Sus a Moldovei, Prof. Hirschberg a reușit să perceapă istoria zbuciumată a Moldovei, și să înțeleagă — vizitînd cetatea de scaun de la Suceava — că «prea puțin se știe în Apus de rolul jucat de Principatele Române în opunerea primei rezistențe serioase contra invaziei turcilor, prin care s-a întîrziat cu un secol și mai bine pătrunderea lor în șesul panonic și asaltarea zidurilor Vienei».

În cercetarea mînăstirilor bucovinene, capodopere arhitecturale și picturale, care au intrat de mult în patrimoniul artei universale, Prof. «Hirschberg a descoperit «dimensiunile adînci ale realizărilor artistice, ale frescelor exterioare, profilate, ca la Voroneț, direct pe fondul întunecat de brădet al colinelor», ceea ce l-a făcut să înțeleagă «strînsa legătură între viața și folclorul românesc» revelate de picturile bisericilor de lemn din Maramureș.

Preocupat să înțeleagă «ce oameni vor fi fost acești voievozi moldoveni, despre care abia se pomenește în tratatele de istorie universală ale Apusului, care în vremuri atît de tulburi au îndrumat și au sprijinit arta în așa măsură, ca să ni se transmită după o jumătate de mileniu capodoperele arhitecturale și picturale ctitorite de ei», Prof. Hirschberg a găsit răspunsul contemplînd muzeul de artă de la Putna și lespedea de mormînt a lui Ștefan cel Mare, despre care istoriograful lui Matei Corvin scria : «Era însuflețit pentru lucruri frumoase și mîndre, pe lîngă aceasta activ și straşnic la război».

Călătoriile de studii ale oamenilor de știință vienezi s-au încununat cu vizitarea celor 80 muzee etnografice — îndeosebi parcul etnografic de la Hora din Cluj, Muzeul Tehnicii Populare din Dumbrava Sibiului și Muzeul Satului din București — care vorbesc vizitatorilor și oamenilor de știință despre «o țară cu un pămînt binecuvîntat de natură, locuit de un popor harnic, plin de talent și păstrător al tradițiilor străvechi».

Henri de Saint-Blanquat, *Le nouveau manuscrit de la Mer Mort*, in «Sciences et Avenir», nr. 157, juillet 1968, p. 581—589.

Subtitlul articolului precizează că este vorba de: «Un nou manuscris, fără îndoială unul din cele mai importante, mai lung decît «Ruloul lui Isaia», este supus cercetărilor de către specialiști. Noi săpături arheologice aruncă lumini noi asupra textelor biblice și asupra esenienilor — partida religioasă israelită scoasă la lumină de descoperirile de la Marea Moartă».

După ce semnalează că Universitatea ebraică din Ierusalim a obținut un nou manuscris de excepțională importanță, și rezultatele săpăturilor din 1966, care pun pe primul plan secta esenienilor (locuitori ai Qumranului și autori ai acestor manuscrise), autorul precizează că descoperirile de la Qumran au pus la dispoziție cercetătorilor: documente manuscrise și documente arheologice. Dintre documentele manuscrise unele privesc *textele biblice*, altele constituie texte «sectare» — reguli, credințe sau comentarii ale esenienilor înșiși.

Numărul *manuscriselor biblice* identificate depășesc 160, dintre care doar unul este un manuscris complet, celelalte reprezentînd doar fragmente din textele biblice. După o statistică din 1965, existau atunci: 12 manuscrise pentru Facere, 14 pentru Ieșire, 20 pentru Deuteronom, 21 pentru Psalmi și 12 pentru Isaia, între care faimosul rulou de 7,30 m (cel mai lung cunoscut pînă în 1967), singurul complet. Acest text prezintă aproape 2000 de variante față de textul mazoretic, dintre care aproape jumătate se regăsesc în textul grec al Septuagintei sau în Peșito.

Principalele texte nebiblice — *sectare (Regula Comunității, Regula războiului fiilor luminii împotriva fiilor întunericului* și *Imnele)*, necunoscute pînă atunci, au îngăduit studierea în detaliu a pozițiilor esenienilor, sectă cunoscută pînă în 1947, doar pe baza datelor culese din operele lui Pliniu cel Bătrîn, ale lui Filon Alexandrinul și Iosef Flaviu.

Textele sectare eseniene sînt însă «impregnate cu citate biblice» fragmentate; astfel în *Regula războiului* există 209 citate din Vechiul Testament, iar în *Imne*, 673 citate vechitestamentare.

În privința învățăturii, vieții și activității esenienilor, textele «sectare» de la Qumran, prezintă lumini noi asupra puținelor date asupra sectei esenienilor — total diferiți de farisei, saduchei, zeloți și terapeuți.

În continuare — după ce explică faptul că rigorismul extremist al esenienilor stă la baza manuscrisului despre *Războiul fiilor luminii împotriva fiilor întunericului*, autorul înfățișează sistematic și succint rezultatele săpăturilor din 1952—1956, conduse de P. de Vaux și ale săpăturilor din 1966—1967 conduse de arheologul ierusalimitean S. H. Steckoll, care a cercetat cimitirul de la Qumran, necercetat pînă atunci. În cursul acestor săpături au fost descoperite trei schelete de femei (de la 14 la 25 ani), ceea ce a pus în discuție din nou problema femeilor în societatea esenienilor de la Qumran. O altă surpriză a săpăturilor din 1966—1967 o constituie faptul că mormintele au forma celor din epoca anterioară veacului al II-lea d. Hr.

S. H. Steckoll crede că acest fapt arată că societatea de la Qumran era mult mai veche decît epoca începuturilor erei creștine, ori că ea menținea cu tărie în practică tradițiile vechi, ceea ce dovedește lipsa contactului lor direct cu iudaismul palestinean. Aceasta implică problema raporturilor între creștinismul primar și esenieni, ori problema raporturilor între esenieni și Iisus Hristos însuși.

Asupra acestei probleme se pare că noul manuscris de la Qumran, intrat în posesia israeliților în anul 1968 și derulat de J. Shenhav și descris de Dr. Yadin în noiembrie 1968, este în întindere de 8,60 m, devenind astfel cel mai lung manuscris de la Qumran.

După descrierea metodelor folosite la derulare, autorul precizează datele privitoare la: scriitorul copist și la grafie (irodiana comună, folosită între jumătatea veacului I î.d.Hr. și primele decenii ale erei creștine, și alte particularități privi-

toare la scriere și ortografie, ceea ce, după părerea Dr. Yadin, ar indica o vechime întrucîtva anterioară acestei epoci, în orice caz din vremea cînd comunitatea de la Qumran era în activitate, comunitate din care se pare că scriitorul acestui manuscris făcea parte.

Trecînd la prezentarea cuprinsului acestui nou manuscris, autorul scoate în evidență că în primul rînd manuscrisul cuprinde un mare număr de reguli religioase, prezentate sub forma decretării lor direct de către Dumnezeu și dictate lui Moise, din care cauză sînt scrise la persoana I. Merită să fie semnalat faptul că în citatele făcute din Vechiul Testament în care se află numele «Dumnezeu», acest nume este înlocuit cu pronumele de persoana întîi — personal : «eu», «mie», ori posesiv : «al meu»; iar cînd numele «Dumnezeu» este lăsat în text este scris cu aceeași scriere ca și restul textului, în timp ce în general scriitorii de la Qumran scriau numele «Dumnezeu» cu scrierea paleoebraică ce nu mai era folosită în epoca aceea. Dr. Yadin este de părere că faptul scrierii numelui «Dumnezeu» cu aceeași scriere nouă ca în întreg textul în care se încadrează ar constitui dovada că «locuitorii de la Qumran socoteau acest text (nou descoperit) ca făcînd parte din Sfînta Scriptură». De aceea noul manuscris, titulat de autorul articolului : «O nouă carte sfîntă», capătă o importanță deosebită.

Cuprinsul manuscrisului este format dintr-un mare număr de reguli răspîndite în cele cinci cărți ale Pentateuhului, la care sînt adăugate și altele mult mai riguroase, mai extremiste decît erau cele observate în societatea iudaică a vremii, îndeosebi în legătură cu puritatea și impuritatea, cu felul de a prăznui sărbătorile, cu însuși calendarul respectat de esenieni, care era numit arhaic, nu cel respectat în societatea iudaică. O importanță aparte prezintă datele furnizate de noul manuscris în legătură cu cele trei sărbători închinate primelor roade, care ar putea aduce lumini noi asupra principiilor structurii sărbătorilor în Vechiul Orient Apropiat.

În afară de aceste reguli morale și cultice, aproape jumătate din cuprinsul manuscrisului este consacrat Templului din Ierusalim — din care cauză manuscrisul a și fost numit «Rulcul Templului», referindu-se nu la Templul ridicat de Solomon, nici la Templul din vremea Mîntuitorului, ci la un oarecare «al treilea templu» pe care esenienii l-ar fi vrut să existe la Ierusalim.

Ultima parte a noului manuscris se referă la regele însuși și la puterea armată pe care el o putea mobiliza în cazul conflictului cu «neamurile».

Autorul își încheie studiul stăruind îndeaproape asupra faptului că deși nu sînt amintiți direct, adică sub numele de «esenieni», nici în cărțile Noului Testament, nici în scrierile lor (în manuscrisele de la Marea Moartă), — totuși esenienii sînt menționați sub diferite alte numiri în aproape toate scrierile Noului Testament.

După cum declară autorul articolului : «Un cercetător român, Dr. Constantin Daniel, a atacat această problemă și în mai multe articole publicate în «Revue de Qumrân», demonstrează că există aluzii clare la esenieni în multe din cărțile Noului Testament.

În continuare sînt prezentate succint toate studiile publicate de Dr. Constantin Daniel în «Revue de Qumrân». Precizăm că aceste studii ale Dr. Constantin Daniel — precum și altele publicate în alte reviste asupra acelorași probleme — au fost prezentate în ultimele numere din revistele noastre : «Studii Teologice» și «Ortodoxia».

Manuscrisele de la Marea Moartă, și între acestea noul manuscris îndeosebi, ajută în mod efectiv la progresul studiilor de precizare a textului unora din pasajele biblice, precum și la constatarea că primii creștini se socoteau separați și chiar opuși esenienilor în privința învățăturii, vieții morale și cultului. — *(O. P.)*.

MANUSCRISELE NEPUBLICATE NU SE RESTITUIE. COLABORATORII SÎNT 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, INTR. PATRIARHIEI Nr. 9 SECTORUL V, BUCUREȘTI, CONT. 49.8.01.000 — BANCA NAȚIONALĂ A R. S. ROMÂNIA, FILIALA SECTORULUI V, CU MENȚIUNEA: PENTRU «STUDII TEOLOGICE», REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ.