

STUDII TEOLOGICE

7-8

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a

ANUL XXI

Nr. 7 — 8

SEPTEMBRIE — OCTOMBRIE 1969

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE UNIVERSITARE
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE ORTODOXA
INTR. PATRIARHIEI Nr. 9, SECTORUL V, BUCUREȘTI

COMITETUL DE REDACȚIE:

PREȘEDINTE:

Prea Fericitul Părinte

JUSTINIAN

Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române

MEMBRI:

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

P. C. Pr. ISIDOR TODORAN, Rectorul Institutului teologic
de grad universitar din Sibiu

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

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

REDACTOR RESPONSABIL:

P. C. Pr. I. GAGIU, Directorul Administrației Patriarhale

COLABORATORI

Înalt Prea Sfinții Mitropoliti și Prea Sfinții Episcopi,
Prea Cucernicii Preoți Profesori de la Institutele teologice
universitare, candidații la titlul de doctor în teologie, studenții
Institutelor teologice și Prea Cucernicii Preoți

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR
TEOLOGICE DIN
PATRIARHIA ROMÂNĂ

C U P R I N S U L

Popas festiv la implinirea a 25 de ani de la eliberarea patriei	443
Asistent ȘTEFAN C. ALEXE, <i>Sfintul Niceta de Remesiana și ecumenicitatea patristică din secolele al IV-lea și al V-lea</i>	453—587
Prefața, de Pr. Prof. I. G. COMAN	453
Introducere	457
Partea întâi: <i>Viața și activitatea Sfintului Niceta de Remesiana</i> .	467
Partea doua: <i>Învățătura teologică de nivel ecumenic a Sfintului Niceta de Remesiana</i>	507
Partea treia: <i>Trăirea creștină după Sfintul Niceta de Remesiana</i> . .	545
Concluzii	562
Apendice I: O nouă ediție a operelor Sfintului Niceta de Remesiana	565
Apendice II: <i>Sfintul Niceta de Reme- siana în teologia ortodoxă română</i>	569
Doctorand IULIAN A. ȘCHIOPU, <i>Rânduiala Proskomidiei în riturile liturgice răsăritene</i> .	588
Note bibliografice	597

EDITURA INSTITUTULUI
BIBLIC ȘI DE MISIUNE
ORTODOXĂ

SERIA II, ANUL XXI
Nr. 7—8, SEPT. — OCT. 1969

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 ISIDOR TODORAN și P. C. Pr. Prof. GRIGORE T. MARCU.*

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

POPAS FESTIV LA ÎMPLINIREA A 25 DE ANI DE LA ELIBERAREA PATRIEI

Cei douăzeci și cinci de ani care s-au scurs de la insurecția armată de la 23 August 1944 constituie un permanent și avîntat mers înainte al poporului român în acțiunea de construire a societății socialiste. Intemeiată pe îndeplinirea naționalizării principalelor mijloace de producție și pe dezvoltarea planificată a economiei naționale, activitatea statului republican-democratic a reușit în cei 25 de ani să creeze o viață nouă în dezvoltarea istorică a poporului român.

Aceasta a dus la lichidarea puterii economice a marii burghezii industriale și financiare, a dat naștere unui puternic sector socialist în economie, deschizînd astfel o etapă calitativ nouă în evoluția relațiilor economico-sociale din țara noastră. Proprietatea socialistă asupra mijloacelor de producție a permis statului democrat-popular să pună bazele dezvoltării planificate a economiei naționale, dirijării conștiente a eforturilor materiale și umane în concordanță cu cerințele și obiectivele majore ale construcției socialiste. Ca urmare, după un sfert de veac de construcție socialistă, țara noastră înfățișează astăzi un oraș nou, un sat nou și un om nou.

În centrul operei de construcție socialistă s-a aflat în permanență politica de industrializare — factorul hotărîtor pentru lichidarea înapoierii economice moștenite de la regimul burghezo-moșieresc —, dezvoltarea susținută a întregii economii și ridicarea social-culturală a țării, creșterea nivelului de trai al populației, întărirea independenței și suveranității naționale.

Industria multilateral dezvoltată, sprijinită pe o puternică bază de energie electrică a dat naștere unei noi realități românești: orașul nou. Aceasta a dus la îndeplinirea procesului de urbanizare concretizat în apariția unor orașe noi, în dezvoltarea masivă a orașelor vechi, precum și în acțiunea de sistematizare a orașelor, acțiune care urmărește dotarea tehnico-edilitară a orașelor, amplasarea noilor ansambluri de locuințe folosind cît mai rațional terenurile, sporind densitatea construcțiilor și restrîngînd la strictul necesar perimetrul orașelor. Aceasta nu se referă numai la marile orașe, ci și la țărmurile de altă dată, care, datorită construirii diferitelor unități industriale «în perimetrul lor», au devenit orașe prospere, în care «locuitorii nu mai pleacă primăvara la lucru și se întorc toamna, ci lucrează în apropiere de casă, cîștigă bine și în aproape fiecare familie există azi un copil sau doi la diferite instituții de învățămînt

superior», ceea ce dovedește transformările uriașe pe care socialismul le-a adus în acești 25 de ani în viața oamenilor.

În procesul industrializării au crescut puternic rindurile clasei muncitoare, s-au produs profunde schimbări calitative în structura și în profilul ei. Muncitorimea se înfățișează astăzi ca o clasă socială cu un orizont larg de cunoștințe politice, profesionale și de cultură generală, care a acumulat o bogată experiență în producția materială și în conducerea societății, în care poporul a devenit cu adevărat stăpînul propriului său destin.

Al doilea obiectiv fundamental al programului de construcție socialistă l-a constituit cooperativizarea agriculturii, reorganizarea producției agricole pe baze socialiste. În politica agrară, s-a pornit de la condițiile specifice ale agriculturii noastre, de la faptul că această ramură era mult rămasă în urmă, cu o slabă înzestrare tehnică. Se înscrie ca un moment de seamă în istoria construcției noastre socialiste programul cooperativizării agricole din 3—5 martie 1949, care a deschis drumul victoriei socialismului în noul sat românesc.

Orînduirea socialistă a schimbat în mod radical înfățișarea satului românesc, scoțîndu-l din starea de imobilism și înapoiere în care a fost ținut de vechile rînduiri și imprimîndu-i o dezvoltare dinamică pe calea prosperității și înfloririi continue.

Se urmărește sistematizarea localităților rurale, delimitîndu-se precis perimetrul fiecărei localități, pentru a face posibilă deservirea economică, socială, sanitară și culturală a locuitorilor satului, pentru a apropia satul de nivelul urban de viață, prin această largă acțiune de sistematizare și modernizare care permite pătrunderea rapidă a elementelor de civilizație modernă la sat.

Potențialul revoluționar al țărănimii, care s-a afirmat în decursul istoriei în nenumărate bătălii sociale și naționale, a fost pus în întreaga sa valoare de către revoluția socialistă. În urma cooperativizării agriculturii, țărănimea a devenit o clasă nouă, omogenă, cu un ideal social unitar și un nivel cultural-politic tot mai ridicat, ea și-a legat pentru totdeauna existența de socialism, de marea producție modernă, aducîndu-și o contribuție de seamă la întreaga operă de construcție socialistă, la înflorirea patriei.

Schimbările profunde care au avut loc în societatea noastră ca urmare a victoriei socialismului la orașe și sate au ridicat pe o treaptă calitativ superioară alianța muncitorească-țăărănească pe fundamentul traianic al relațiilor socialiste de producție, al comunității depline de interese economice și social-politice. Alianța de nezdruccinat dintre clasa muncitoare și țărănime, cimentarea prieteniei și colaborării dintre cele două mari clase sociale constituie factorul hotărîtor al coeziunii întregii societăți, temelia de granit a orînduirii noastre socialiste.

Înfăptuirea unui om nou și a unui umanism nou. — Societatea socialistă trebuie să fie societatea totalei împliniri a personalității umane, în care fiecare cetățean să se simtă stăpîn pe destinul său, să poată gîndi și acționa nestîngherit în folosul progresului societății.

În înțelegerea omului din vremea noastră, țara întruchipează drumul și scara enormă pe care a urcat viața însăși a poporului nostru de la începuturile ei pînă la formele avansate ale ei în timpul de față, cînd maturizarea și împlinirea idealurilor lui de libertate și demnitate se manifestă în contopirea și identificarea vie a întregului popor cu realitatea nouă, pe care o trăiește astăzi țara întreagă.

Această stare se datorește faptului că o dată cu transformarea vieții materiale a poporului a avut loc și transformarea vieții lui spirituale, care a dus la apariția în viața noastră a unui umanism socialist, a unei noi condiții umane. Standardul înalt de viață pe care îl are astăzi muncitorul și țăranul, întregul popor român, oglindește faptul transformării treptate a vieții materiale a lui și constituie caracteristica noii orînduirii sociale. Astăzi însă, după un sfert de veac de viață nouă, se poate constata existența unui nivel ridicat în gîndirea nouă și în lărgirea orizontului spiritual al muncitorului, al țăranului, al întregului popor român, ceea ce dovedește că interdependența între realitatea materială și cea spirituală și potențarea lor reciprocă a dus la formarea unui proces unic de înfăptuire a libertății și demnității omului în domeniul relațiilor între indivizi, proces al cărui rezultat esențial este încetățenirea unei condiții umane, a unui umanism socialist în viața oamenilor. Muncitorii și țăranii, întregul nostru popor manifestă astăzi noi însușiri spirituale: se îngrijește de urmașii pe care, prin muncă, îi împinge spre cultură; își respectă strămoșii — «aducînd omagiu aceloră că-ora le datorăm faptul că poporul nostru a reușit să învingă greutățile de-a lungul secolelor, să-și păstreze ființa națională și să poată construi astăzi socialismul» — dovedind astfel dragostea față de poporul și față de țara lor, care sînt veșnice; iar prin cinstirea orînduirii noi și prin respectarea legilor, membrii întregului nostru popor se armonizează, pe tot cuprinsul țării, într-o participare conștientă și responsabilă la făurirea marii opere de înflorire a patriei lor, România Socialistă.

Prin coordonatele sale majore, noua condiție umană, umanismul socialist se manifestă prin faptul că toți cetățenii țării sînt stăpîniți de sentimentul că sînt stăpîni liberi și demni peste țara lor și pe destinul ei luminos și prin hotărîrea conștientă de a-și dăruia cu jertfelnicie munca și viața lor pentru apărarea libertății și demnității omului și pentru apărarea independenței și suveranității Patriei lor.

*

Un sfert de veac de umanism evanghelic. — La împlinirea unui sfert de veac de la eliberarea Patriei noastre de sub jugul fascist, s-a impus ca o necesitate pentru toate instituțiile, încheierea unui bilanț al realizărilor, al aportului lor la construirea mărețului edificiu pe care îl reprezintă azi Republica Socialistă România.

Biserica Ortodoxă Română se simte datoră să facă și ea, cu acest prilej festiv, o sumară prezentare a străduințelor ei pentru a sprijini, cu mijloacele ei specifice, spirituale, eforturile poporului român, dornic să-și

intemeieze o viață nouă, liberă, prosperă și fericită. Și cum s-ar putea exprima mai pe scurt aportul Bisericii Ortodoxe Române decât prin cuvintele «Apostolat social», puse în fruntea celor nouă volume ale operei cu acest titlu a Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian, și mai ales prin subtitlul volumului al IX-lea al acestei importante opere : Umanism evanghelic și responsabilitate creștină ?

Într-adevăr, acestea sînt cuvintele care exprimă în chip adecvat direcția cea mai importantă în care s-au îndreptat în ultimii 25 de ani strădaniile nu numai ale Întîistătătorului Bisericii Ortodoxe Române și ale celorlalți membri ai Sfîntului Sinod, ci și acelea ale profesorilor de teologie și ale întregului cler al Bisericii noastre, strădanii pe care le subliniem în cele ce urmează.

Desigur, în Biserica și în teologia românească au existat acțiuni și opere pozitive și înaintea ultimului sfert de veac. Dacă ne referim, de pildă, numai la literatura teologică dintre cele două războaie mondiale, observăm că aceasta a însemnat un pas înainte pentru ieșirea din lincezeală și din dependența prea accentuată de teologia occidentală, romano-catolică și protestantă. Profesorii de teologie de atunci au întreprins o lăudabilă muncă de valorificare a tezaurului exegetic, istoric, doctrinar și practic al Ortodoxiei, publicînd importante lucrări originale sau traducînd opere de seamă din literatura patristică sau din aceea de pietate ortodoxă. Periodicele bisericești de atunci : «Biserica Ortodoxă Română», «Studii Teologice», «Candela», «Revista teologică», «Renăscerea», «Raze de lumină» și numeroase alte publicații bisericești au cunoscut astfel o epocă de înviore, un avînt ce nu trebuie subestimat. De asemenea, școlile noastre teologice — facultățile de teologie și seminariile — făceau eforturi meritorii pentru a-și îmbunătăți programele de studii și pentru a ridica nivelul de pregătire teologică și pastorală a preoțimii.

Dar toate aceste eforturi erau lipsite, în mare măsură, de legătura cu viața Bisericii, cu nevoile acute ale vieții trăite efectiv de credincioși. Între teologie și Biserică exista o adînc simțită lipsă de colaborare și coordonare a activității, dăunătoare și de-o parte și de alta. Teologia nu se inspira din nevoile Bisericii, ale credincioșilor, și Biserica nu folosea mare lucru din progresele studiului teologic. Și aceasta în ciuda unui întreg trecut istoric de identificare a clerului ortodox român cu marile idealuri de unitate, independență, dreptate și viață mai bună, urmărite de poporul român de-a lungul veacurilor.

După 23 August 1944 însă și mai ales după venirea în fruntea Bisericii Ortodoxe Române a Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian, lucrurile s-au schimbat radical, o epocă nouă începînd în teologia ortodoxă română, în raporturile acesteia cu Biserica și în activitatea pastorală a clerului. Căci Prea Fericirea Sa venea la conducerea Bisericii cu convingerea, exprimată încă de pe cînd era director al Seminarului din Rîmniceu-

Vîlcea (1935), că «ereștinismul este învățătură pentru viață și nu pentru speculațiuni în școli» (Apostolat social, I, p. 9), iar ceva mai târziu, fiind ales mitropolit al Moldovei (1947), Prea Fericirea Sa declara că va lupta ca Biserica să fie «socială, vie și activă... îndrumătoare pe calea sfintă a dreptății sociale», slujitorii Bisericii trebuind să stea în slujba poporului, «cu el să sufere, cu el să se bucure, cu el să lupte sau să cadă» (Apostolat social, I, p. 71—72, 91).

Duhul acestui «apostolat social», al acestui «umanism evanghelic», care avea să caracterizeze întreaga activitate a Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian, a fost însușit în întregii Biserici Ortodoxe Române, de la cel mai înalt for de conducere, Sfîntul Sinod, pînă la ultima treaptă, parohia. Căci, spunea Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian chiar în cuvîntarea rostită în fața înaltului Prezidiu al Marii Adunări Naționale, cu prilejul investiturii Prea Fericirii Sale ca Patriarh, «acum, cînd poporul român este chemat la o altă viață, Biserica trebuie să fie aceea care să priceapă năzuințele și de azi și de mîine ale lui, să le întărească și să le sporească cu un complet și dezinteresat patriotism» (Apostolat social, I, p. 128—129).

Și astfel, una dintre primele măsuri în acest sens luate de Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian la venirea în fruntea Bisericii Ortodoxe Române a fost aceea de a lega învățămîntul teologic de viața reală a clerului și a credincioșilor, trecînd acest învățămînt sub directă oblăduire și îndrumare a Bisericii. În felul acesta, se realiza un vechi deziderat: acela al colaborării strînse dintre învățămîntul teologic și Biserică, fapt de o importanță covârșitoare pentru întreaga activitate didactică și științifică a profesorilor de teologie. Aceștia, răspunzînd la repetatele îndemnuri ale Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian, au activat așa fel ca să lege învățămîntul teologic de viață, de nevoile clerului și ale credincioșilor, lăsînd de-o parte tratarea unor probleme de pură speculație teologică.

De pildă, în domeniul studiului biblic, s-a urmărit mai ales găsirea unor texte biblice lămuritoare pentru soluționarea problemelor arzătoare ce se pun societății contemporane. În studii care au fost evaluate ca fiind «de ordinul sutelor», profesorii și doctoranzii în teologie, precum și ulți cercetători în domeniul biblic, au scos în evidență și au comentat pe larg nenumărate texte biblice care îndeamnă la activitate umanitară și socială. Îndeosebi ideile morale și sociale din Sfintele Evanghelii și din Epistolele Sfinților Apostoli au fost cercetate cu atenție în studii speciale, arătîndu-se cît de vii, actuale și utile sînt învățămintele Sfintei Scripturi în pastorația de tip nou ce se cere clerului Bisericii Ortodoxe Române.

De asemenea, în domeniul studiilor de teologie istorică și patristică s-a făcut o selecție în tratarea subiectelor, dîndu-se preferință acelor probleme care au tangențe cu actualitatea și din abordarea cărora să se poată scoate învățăminte pentru rezolvarea marilor probleme care frămîntă

lumea contemporană. Îndeosebi figurile marilor ierarhi ai Bisericii : Sfinții Ioan Gură de Aur, Vasile cel Mare, Grigore Teologul, au fost date ca pildă de abnegație, de zel apostolic, de grijă pentru nevoile credincioșilor. S-a arătat apoi, în numeroase studii publicate, contribuția creștinismului din primele veacuri la ridicarea demnității muncii și a muncitorului, la îmbunătățirea soartei femeii și a copilului, la subminarea și pînă la urmă la desființarea odiosului sistem al sclaviei. S-au scos în evidență operele sociale ale creștinismului : agapele, orfelinatele, spitalele, azilurile pentru bătrîni, școlile de ucenici și numeroase alte instituții de interes obștesc înființate de Biserică în primele veacuri și apreciate favorabil. În secția de istorie a Bisericii Ortodoxe Române, au fost prezentate figuri de ierarhi patrioți, figuri de clerici care au avut de suferit ori și-au dat chiar viața, luptînd alături de păstorii lor în răscoale, revoluții și războaie. De asemenea s-au scos în evidență strădaniile clerului ortodox român pentru unitatea poporului român, pentru înlăturarea nedreptăților și pentru o viață mai bună a fărânimii obișnuite.

Dar mai ales în domeniul studiilor de teologie sistematică s-a pus accentul pe ceea ce s-a numit o «teologie a vieții și a slujirii», căutîndu-se să se precizeze care sînt fundamentele doctrinare, biblice și patristice ale orientării actuale a Bisericii Ortodoxe Române în rezolvarea marilor probleme ce se pun astăzi nu numai Bisericii noastre ci și creștinismului în general și lumii întregi. Un mare număr de studii din domeniul teologiei sistematice, în special din acela al teologiei morale, au făcut dovada că principiile de dreptate socială, de libertate, de pace etc., ce stau la temelia ideologiei Statului român actual, nu sînt opuse principiilor moralei creștine, ci dimpotrivă coincid cu acestea în chip esențial. Și astfel teologii ortodocși români au publicat un foarte mare număr de studii pe teme ca : misiunea moralizatoare a Bisericii, caracterele fundamentale ale moralei ortodoxe, creștinismul și drepturile fundamentale ale omului, datorile individului față de colectivitate, morala creștină și patriotismul, problema muncii în creștinism etc.

Aceasta cu atît mai mult cu cît, în decursul vremurilor și datorită unor împrejurări istorice speciale, nu o dată s-a întîmplat ca adevăratul sens al principiilor moralei evanghelice să fie ocolit sau de-a dreptul răstălmăcit, pentru motive de oportunitate. Așa, de pildă, principiul evanghelic al iubirii față de aproapele, concretizat în concepția evanghelică și patristică despre funcția socială a proprietății, în sensul că prisosul de bunuri ale bogaților este dreptul săracilor, a suferit în decursul vremurilor o alterare prin stabilirea, prin tot felul de raționamente străine de duhul Sfintei Evanghelii, a dreptului așa-zis «sfînt» de proprietate absolută asupra unor bunuri imense, provenite cel mai adesea din jaf și exploatarea omului. S-a uitat sau nu s-a luat în seamă concepția evanghelică și patristică potrivit căreia proprietatea absolută asupra bunurilor o are

numai Dumnezeu, iar oamenii sînt uzufructuarii temporari ai lor, trebuind să le folosească pentru nevoile lor stricte, prisosul revenind săracilor. În ultimii 25 de ani teologii ortodocși români și-au făcut o datorie din a restabili sensul autentic al concepției creștine despre proprietate, publicînd zeci de studii pe această temă și scoțînd în evidență caracterul de funcție socială al proprietății, așa cum acesta reiese clar, de pildă, din următoarele cuvinte ale Sfintului Apostol Pavel: «Prisosința voastră să împlinească lipsa aceloră, pentru ca și prisosința lor să împlinească lipsa voastră, spre a fi potrivire» (II Cor. VIII, 12—15). Un mare număr de texte viu-grăitoare în acest sens, din Sfînta Scriptură și din scrierile Sfinților Părinți, au fost culese și comentate de teologii ortodocși români, care au arătat cum lăcomia după averi era socotită de Biserica primară ca fiind cea mai grozavă «piedică» în calea mîntuirii, «rădăcina tuturor relelor», «slujire idolilor», «hoție» etc. Iată numai cîteva titluri de articole publicate în prezenta revistă pe această temă: Creștinismul și bunurile materiale după Sfinții Părinți, Învățătura creștină despre bunurile economice, Bogăția, piedică în calea mîntuirii, Temeiuri biblice și patristice pentru folosirea în comun de către oameni a mijloacelor de trai etc.

Un alt capitol al moralei creștine asupra căruia teologii ortodocși români au stăruit îndelung în ultimii 25 de ani a fost acela privitor la problema muncii, cu toate implicațiile ei: munca poruncă divină și datorie pentru om, dreptul la muncă, remunerația justă a muncii, plaga parazitismului social și aceea a exploatării muncii omului de către om, șomajul, cu toate consecințele lui dezastruoase, etc. Teologii ortodocși români au arătat, cu lux de documentare evanghelică și patristică, temeiurile de ordin divin, uman și social ale muncii, scoțînd în evidență principiul paulinic: «Dacă cineva nu vrea să muncească, nici să nu mănînce» (II Tes. III, 10) și dînd ca pildă de muncă însăși viața pămîntească de umil «teslar» a Mîntuitorului. Și la acest capitol s-ar putea cita numeroase studii publicate. Iată numai cîteva titluri: Problema muncii în creștinism, Învățătura creștină despre muncă, Vrednic este lucrătorul de plată sa, Lupta Sfinților Părinți împotriva sclaviei etc.

Și numeroase alte probleme de morală individuală și socială, ca problema iubirii aproapelui și a jertfelniciei pentru binele comun, problema familiei, a patriotismului, a progresului, a nedreptății sociale manifestată prin colonialism, rasism etc., au fost dezbătute de teologii ortodocși români în ultimii 25 de ani. Iată numai cîteva titluri de studii cu caracter mai general: Biserica în actualitatea socială, Misiunea socială a Bisericii, în lumina Sfintei Scripturi, Atitudinea Bisericii Ortodoxe față de problemele sociale, Rolul social și misionar al Bisericii Ortodoxe Române, Idei, principii și preocupări sociale în cultul Bisericii Ortodoxe, Ideile umanitare ale creștinismului, Creștinismul și drepturile fundamentale ale omului, Datoriile individului față de colectivitate după concepția ortodoxă, Învă-

țătura creștină despre iubire și dreptate ca virtuți sociale, Biserica Ortodoxă sprijină strădaniile credincioșilor săi pentru o viață mai bună etc.

Și în domeniul teologiei practice s-a produs în ultimii 25 de ani un bine-simțit reviriment, toate disciplinele acestei secții: omiletica și catehetica, liturgica și pastorală, dreptul bisericesc, reconsiderându-și felul de tratare a problemelor în lumina actualității. Iată, pentru exemplificare, titlurile citorva studii din domeniul omileticii, care vădesc în ce sens a fost orientată activitatea de predicatori a preoților Bisericii noastre: Predică și predicator în vremea noastră, Predică pentru vremea ta!, Predica creștină sub aspectul ei social, Predica patristică sub aspectul ei social, Predica prin exemplul personal, Pacea ca temă omiletică etc.

Și trebuie să adăugăm că această nouă îndrumare a predicii din Biserica Ortodoxă Română, venită de la Întâistătătorul acesteia, de la membrii Sfântului Sinod și de la profesorii de teologie, și-a dat roadele. Predica actuală a slujitorilor Bisericii noastre pleacă, ce-i drept, ca și mai înainte, în cele mai multe cazuri, de la pericopa evanghelică a zilei, dar caută totdeauna să pună accentul pe latura actualității, pe necesitățile spirituale, morale și sociale ale credincioșilor. Aproape că nu există predică tipărită în revistele bisericești sau rostită de pe amvonurile Bisericii noastre, în care să nu se facă aplicare la viața actuală a poporului român și a lumii întregi, la marile năzuințe de pace, libertate, dreptate, progres etc.

Dar acolo unde conducerea Bisericii Ortodoxe Române, învățămîntul teologic și preoțimea Bisericii noastre au realizat cel mai mult în ultimii 25 de ani a fost desigur în întemeierea unei adevărate «teologii a păcii» și în lupta neostoită, de zi cu zi, pentru mobilizarea conștiinței credincioșilor în vederea marilor idealuri pacifiste care stăpînesc astăzi sufletul tuturor oamenilor cinstiți din lumea întreagă. S-au depus mari eforturi din partea teologilor pentru a trata, sub cele mai variate aspecte, marea problemă a problemelor care este astăzi aceea a păcii. Aproape că nu există vreun număr în cele trei reviste centrale patriarhale, «Biserica Ortodoxă Română», «Studii Teologice» și «Ortodoxia», și în cele cinci reviste mitropolitane, în care să nu fie abordată această problemă într-un fel sau altul. Teme ca: temeinicirea biblică și patristică a păcii și a condamnării războiului de agresiune, cotropire și jaf; încetarea cursei înarmărilor; interzicerea proliferării și folosirii armelor bacteriologice și nucleare; lichidarea conflictelor dintre state pe calea tratativelor și a principiului egalității în drepturi pentru statele mari și mici, dezvoltate sau nedezvoltate, au fost neconținut abordate de teologii ortodocși români în studii, prelegeri, conferințe, comunicări etc.

În fruntea luptei pentru pace dusă de Biserica Ortodoxă Română și ca purtător de steag al acestei lupte a stat desigur în tot acest timp Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian, care și-a făcut prin aceasta merite

nepieritoare. Prea Fericirea Sa n-a pierdut nici un prilej pentru a-și afirma credința că «fiecare se mântuiește numai în măsura în care ajută la întinderea și adâncirea păcii și fraternității în lume» (Apostolat social, IV, p. 41). În consecință, Prea Fericirea Sa a militat pentru pace cu atît zel și cu atîta căldură încît s-ar putea întocmi o întreagă antologie a păcii din pasaje pline de avînt asupra problemelor păcii cuprinse în cele nouă volume ale operei Apostolat social.

Dar nu numai în această valoroasă operă a Întîistătătorului Bisericii noastre și în operele și studiile celorlalți membri ai Sfîntului Sinod, ale profesorilor de teologie și ale altor teologi, clerici sau laici, s-a manifestat în ultimii 25 de ani dragostea creștină de pace, de om și de omenie, umanismul evanghelic care caracterizează Biserica Ortodoxă Română de la 23 August 1944 încoace, ci și în nenumărate alte manifestări ale acestei Biserici : în activitatea personală a fiecărui membru al Sfîntului Sinod în eparhia respectivă și în împlinirea sarcinilor de interes general ale Bisericii ; în activitatea delegațiilor Bisericii Ortodoxe Române la diferite congrese, conferințe, reuniuni, sesiuni ale Consiliului Ecumenic al Bisericilor, ale Conferinței Creștine pentru Pace, ale Conferinței Bisericilor Europene ; cu prilejul vizitelor făcute de Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian și de alți membri ai Sfîntului Sinod, ai Administrației Patriarhale, ai Institutelor teologice, la invitația conducătorilor unor Biserici sau instituții de învățămînt teologic din străinătate ; cu prilejul reuniunilor interculturale din țara noastră, admirabilă manifestare de «ecumenism local» inițiată de Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian încă din anul 1949, și în nenumărate alte împrejurări în care Biserica Ortodoxă Română a avut să-și desfășoare activitatea în ultimii 25 de ani.

Și este important de remarcat cu acest prilej festiv că «umanismul evanghelic» propovăduit de conducerea Bisericii noastre și susținut prin muncă asiduă în învățămîntul nostru teologic nu a rămas la suprafață ci a pătruns adînc în sufletul, în viața și activitatea preoțimii Bisericii noastre, care colaborează activ, nu numai cu cuvîntul ci și cu fapta, la efortul general pentru făurirea unei vieți mai bune și mai fericite în cuprinsul Patriei noastre. Unii dintre preoți, nedumeriți la început, au privit cu sfială amestecul clerului în iureșul innoitor care cuprinsese țara, dar sfaturile din Pastoralele Chiriarhilor respectivi, publicațiile bisericești și cursurile de îndrumare pastorală a clerului, ca și conferințele periodice protopopești, organizate cu îngrijire de conducerea Bisericii și conținînd în programele lor tot felul de lămuriri și îndrumări pentru activitatea clerului în interes obștesc, au avut darul de a convinge și însufleți pe toți preoții ortodocși români de rolul frumos, social și umanitar, pe care îl au în mijlocul păstoriiilor lor în aceste vremuri de profunde transformări în viața poporului român.

Se poate spune deci că, la popasul festiv al împlinirii a 25 de ani de la eliberarea Patriei noastre de sub jugul fascist, Biserica Ortodoxă Română se prezintă cu un bilanț deplin satisfăcător, atît în împlinirea sarcinilor ei permanente duhovnicești cît și în contribuția adusă la sprijinirea, cu mijloacele ei specifice, a marilor idealuri de pace, libertate, dreptate, progres și fericire, pe care le nutresc astăzi popoarele lumii și pentru împlinirea cărora poporul român a luptat și luptă cu deosebit elan. Recunoașterea de către însuși Președintele Consiliului de Stat al Republicii Socialiste România, Domnul Nicolae Ceaușescu, a contribuției Bisericii Ortodoxe Române și a celorlalte Culte din țara noastră la opera de zidire a României noi («Scînteia» din 1 martie 1968) dovedește că strădaniile depuse timp de 25 de ani de slujitorii Bisericii Ortodoxe Române n-au fost zadarnice și că umanismul evanghelic este adevărata cale pe care Biserica noastră trebuie să meargă și de acum înainte.



Asistent Ștefan C. Alexe

ȘFÎNTUL NICETA DE REMESIANA ȘI ECUMENICITATEA PATRISTICĂ DIN SECOLELE IV ȘI V

TEZA DE DOCTORAT ÎN TEOLOGIE

PREFAȚA

Studiul Sfinților Părinți a căpătat în ultimii 50 de ani o dezvoltare deosebită și se bucură de un prestigiu și o importanță care-l apropie și uneori îl egalează pe acela al Sfintei Scripturi. Acest prestigiu și această importanță se impun nu numai prin rezultatele cercetării și acribia metodei utilizate, comune tuturor disciplinelor istorice și literare, ci și prin actualitatea și urgența unui număr de probleme ardente, în fruntea cărora stă aceea a înțelegerii dintre creștini. Această problemă, numită de aproape o jumătate de secol «Mișcarea ecumenică», are în sinul creștinismului ponderea pe care umanismul și pacea universală o au în sinul umanității contemporane. Ecumeniștii au început să înțeleagă că refacerea unității creștine la nivelul evoluției actuale trebuie ajutată și realizată în spiritul unor principii și fapte care decurg din Sfânta Evanghelie și care au constituit cândva, în istoria Bisericii, piloni puternici și boltă măreață pentru oamenii epocii patristice. Clasicii creștini, care sînt Sfinții Părinți, nu încetează de a fi modele și pentru noi, cei de astăzi, mai ales în problema modelării spirituale a creștinului și a conlucrării Bisericilor. Prin înființarea, în 1962, a unei subcomisii patristice în cadrul Comisiei pentru Credință și Constituție din sinul Consiliului Ecumenic al Bisericilor, duhul patristic va pătrunde — sperăm — progresiv în lucrările Mișcării ecumenice pe care ar putea-o orienta evanghelic și sobornicește, reappropiind pe creștini ca în primele secole ale Bisericii.

Unul dintre clasicii patristici care a fost pus nu o dată în legătură cu creștinarea strămoșilor noștri, episcopul Niceta de Remesiana, a avut, prin tot ceea ce a creat și a însemnat el, un rol remarcabil atât în lucrarea misionară a vremii cît și în dezvoltarea în toate sensurile a ecumenicității patristice. Prin poziția geografică a scaunului său, prin cultura sa, prin etosul său misionar și umanist, Sfîntul Niceta a fost un factor și un focar ecumenic de primă mîna.

E ceea ce a înțeles și a ținut să ofere ca primiții ale ostanelilor sale Bisericii Ortodoxe Române și cauzei unității Bisericilor, Dl. Asistent Ștefan Alexe prin teza sa de doctorat tratînd despre: Sfîntul

Niceta de Remesiana și ecumenicitatea patristică din secolele al IV-lea și al V-lea.

În Introducere, în cele trei capitole ale lucrării — 1) Viața și activitatea Sfântului Niceta de Remesiana (cu 4 subcapitole); 2) Învățătura teologică de nivel ecumenic (cu 3 subcapitole); 3) Trăirea creștină după Sfântul Niceta de Remesiana —, în Concluzii și în cele 2 Apendice, autorul urmărește cu atenție aspectul istoric și cel ecumenic ale vieții și operei Părintelui studiat.

Cele două aspecte se împletesc și se condiționează. Pătruns de cultură și de teologie greacă și latină, dar îndemnat de spiritul său daco-roman, Niceta luptă din răputeri pentru realizarea ecumenismului sau a universalului în comunitatea locală și în omul particular. Dacă aria operei sale misionare, în stadiul actual al cercetărilor, poate rămîne, să sperăm, nu pentru multă vreme, o problemă deschisă, zelul, istețimea și blîndețea acțiunii sale misionare sînt mereu și nuanțat relevante de Dl. Ștefan Alexe.

Autorul tezei, printr-o migăloasă cercetare a izvoarelor, a reușit să găsească în viața și în opera scrisă a episcopului Niceta acea capacitate remarcabilă prin care episcopul daco-roman a știut să coordoneze în eforturile sale misionare numeroase elemente ecumenice din Răsărit și Apus, confirmate prin numeroase texte ale Părinților din Răsărit (Sfinții Atanasie, Chiril al Ierusalimului, Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz, Grigorie de Nisa, Didim cel Orb, Chiril al Alexandriei ș.a.) și din Apus (Tertulian, Sfîntul Ciprian, Sfîntul Ilarie de Pictavium, Fericitul Ieronim, Fericitul Augustin, episcopul Damasus ș.a.). Ecumenicitatea bogată și variată a Sfîntului Niceta a fost teologic prinsă și redată de autor în paginile consacrate Sfîntei Treimi, eclezilogiei și Sfîntelor Taine, autorul făcînd considerații interesante mai ales în legătură cu «comuniunea sfinților» expresie care, după toate probabilitățile, apare pentru prima dată în opera episcopului de Remesiana și care conține o multiplicitate de sensuri dintre care unele foarte actuale, ca, de exemplu, ortodoxia credinței și dragostea. E ușor de bănuït ce tezaur ecumenic s-ar pune în circulație dacă fiecare din marii Părinți și scriitori bisericești ai secolelor al IV-lea și al V-lea ar fi studiat și prezentat în aceeași lumină în care e studiat și prezentat Sfîntul Niceta de Remesiana în lucrarea D-lui Ștefan Alexe.

Ceea ce ridică valoarea contribuției ecumenice a tezei D-lui Ștefan Alexe este sublinierea cu grijă, în capitolul III, a elementelor practice, trăite ale ecumenismului nicetan, îndeosebi a păcii și a dragostei între creștini. Unitatea Bisericii nu e posibilă fără o cunoaștere și practicare reală a credinței ortodoxe, a dragostei și a păcii între creștini ca între persoanele Sfîntei Treimi, a săvîșirii rugăciunii, cîntărilor sfînte și a faptelor bune în duhul de obște al primei comunități de la Ierusalim și din alte părți. Sfinții Vasile cel Mare și Ioan Gură de Aur vor stărui neîncetat asupra rolului decisiv al acestui duh de obște în promovarea și menținerea unității Bisericii. Teorie ecumenică se face destulă astăzi, dar nu sînt încă suficiente eforturile practice pentru realizarea unei «Comuniuni a sfinților» gen Niceta de Remesiana.

Lucrarea D-lui Ștefan Alexe cuprinde un bogat material documentar patristic, medieval și modern despre problema studiată și o grijă deosebită de a-l tria, a-l aprecia și a-l folosi critic în numeroasele compartimente ale temei. Autorul se mișcă prudent în acest material pe care-l privește într-un spirit istoric și conform realităților bisericești ale secolelor al IV-lea și al V-lea. El evită cât poate afirmații nedemonstrate sau nedemonstrabile documentar, ferindu-se de exagerări sau de aproximații, ceea ce a făcut ca la unele probleme să nu găsească soluții definitive; cercetările, îndeosebi cele arheologice, continuând an de an, vor descoperi probabil și aceste soluții. El știe să prezinte critic păreri diferite, dar nu se angajează în polemici inutile. Minuiește cu ușurință și cu grijă texte patristice în limbile greacă și latină pe care nu o dată le interpretează prudent. Analiza la care supune autenticitatea uneori discutabilă a diferitelor opere ale Sfântului Niceta și noua ediție a lucrărilor acestui autor datorită lui K. Gamber, arată o formație istorică și filologică în plin progres în pregătirea D-lui Ștefan Alexe, care, alături de alți membri ai corpului didactic, predă limbile clasice la Institutul teologic din București, din 1965. Abundența și seriozitatea aparatului critic și bogata bibliografie a lucrării precum și întreaga ținută de fond și de formă a dezvoltării ideilor și concluziilor denotă un nivel remarcabil al acestei teze de doctorat al cărei autor merită să fie felicitat.

Pentru aceste rațiuni, cei patru referenți ai tezei: Pr. Prof. Ioan Rămureanu, Pr. Prof. Milan Șesan, Pr. Prof. Sofron Vlad și subsemnatul ne facem plăcuta datorie de a recomanda Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian tipărirea lucrării de față într-una din Revistele Sfintei Patriarhii, pentru a putea fi susținută apoi ca teză de doctorat în teologie, specialitatea Patrologia, și a pune în circulație roadele osteneților unuia dintre cei mai harnici nevoitori ai tinerei generații de teologi ai Bisericii noastre.

Pr. Prof. IOAN G. COMAN
Referent principal

PRESCURTĂRI

- Burn = A. E. Burn, *Niceta of Remesiana, his life and works*, Cambridge, 1905, CLX + 194 p.
- CSEL = *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Viena, 1866 — continuă, editat de Academia de științe din Viena.
- DThC = A. Vacant, E. Magenot, A. Amann, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, III-e tirage, Paris, 1923, ș.u.
- Gamber = Klaus Gamber, *Niceta von Remesiana: Instructio ad competentes*. Frühchristliche Katechesen aus Dacien, în «*Textus Patristici et Liturgici*» quos edidit Institutum Liturgicum Ratisbonense, Fasc. 1, Verlag Friederich Pustet, Regensburg, 1964, 181 p.
- JTS = «*Journal of Theological Studies*», Published Quarterly, London — Oxford, 1899 — continuă.
- Mansi = Joannes Dominicus Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, 31 vol. (pină la 1439), Florența și Veneția, 1759—1798.
- OKS = *Ostkirchliche Studien*. Erscheinen jährlich in vier Heften herausgegeben von Prof. Hermengild M. Biedermann OESA., Augustinus — Verlag, Würzburg, 1952 — continuă.
- P.G. = J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus*. Series graeca, Paris, 1844—1866.
- P.L. = J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus*. Series latina, Paris, 1844—1866.
- Pruche = Basile de Césarée, *Traité du Saint-Esprit*. Texte grec, introduction, traduction et notes de Benoît Pruche O.P., Sources Chrétiennes 17, Paris, 1946.
- PWK = *Paulys Real Encyklopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Neue Bearbeitung begonnen von Georg Wissowa, herausgegeben von Wilhelm Kroll und Kurt Witte, seria a II-a, Stuttgart, 1914—1941.
- RE = *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*. Herausg. Albert Hauck, 3. Auflage, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1896—1910.
- RGG = *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, herausgegeben von Gunkel-Zscharnack, Tübingen. ed. a II-a 1927 ș.u. și ed. a III-a 1956 ș.u.
- TU = *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, herausgegeben von O. Gebhardt und A. Harnack (după moartea lui Gebhardt continuă C. Schmidt), J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1882 — continuă.
- Turner = C. H. Turner, *Niceta of Remesiana; De vigiliis*, în JTS, vol. XXII, nr. 88, 1921, p. 305—320; Idem, *Niceta of Remesiana II: Introduction and text of De Psalmodiae bono*, în JTS, vol. XXIV, nr. 95, 1923, p. 225—252.

INTRODUCERE

1. *Ideea de ecumenicitate la Sfinții Părinți din secolele al IV-lea și al V-lea.* — Activitatea ecumenistă din vremea noastră vehiculează o serie întreagă de termeni teologici a căror obârșie trebuie căutată, de multe ori, în epoca patristică. Această căutare depășește desigur intenția filologică și vrea să scoată la iveală din tezaurul patristic, odinioară comun întregii Biserici primare, nedespărțite, lumini și învățături noi pentru înțelegerea corectă și realizarea temeinică a unității creștine, visul de aur al ecumenismului contemporan.

Participind la dialogul ecumenist actual, în cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor, Biserica Ortodoxă Română, ca și Biserica Ortodoxă în general, se străduiește să facă și mai bine cunoscut suportul patristic al principiilor sale ecumeniste. Lucrarea de față voinște să fie, în acest sens, o contribuție ortodoxă românească, întemeiată pe opera Sfântului Niceta de Remesiana († după 414).

După cum se știe, vorbirea teologică din vremea noastră întrebuințează deseori cuvintele «ecumenic», «ecumenicitate», «ecumenist», și «ecumenism». Bogata frecvență a acestor termeni în limbajul actual dovedește însă că nu se realizează o deosebire clară între sensurile lor. Pentru evitarea unor confuzii și pentru clarificarea acestor termeni deveniți tehnici în dialogul ecumenist, vom urmări, în cele ce urmează, cum se dezvoltă ideea de ecumenicitate la Sfinții Părinți din secolele al IV-lea și al V-lea, adică din perioada în care trăiește și Sfântul Niceta de Remesiana.

Cuvântul *ecumenic* vine din grecescul: *οἰκουμένη* și înseamnă, la origine, pământul locuit, lumea. Termenul a fost folosit de timpuriu de Părinții Bisericii. Titlul de «patriarh ecumenic» și calificativul «sinoade ecumenice» indicau universalitatea teritorială a Bisericii, în opoziție cu Biserica locală, provincială¹. Un alt cuvânt, «catolic»², folosit mai întâi de Sfântul Ignatie Teoforul³ († cca 107) pentru a indica nu numai răspândirea credinței, dar și ortodoxia ei, este aproape sinonim cu termenul *oikumene*⁴. Sfântul Irineu († cca 202) sublinia că

1. F. Gisinger, *Oikumene*, în PWK, XVII (1937), col. 2123—2174, în special, *Oikumene la Părinții bisericești*, col. 2160—2164.

2. Arhid. Conf. Dr. N. Corneanu, *Cu privire la semnificația originară a cuvântului «catolic»*, în «Mitropolia Ardealului», IV (1959), nr. 1—2, p. 42—53.

3. Sf. Ignatie, *Către Smirneni*, 8, 2, ed. Joseph A. Fischer, *Die apostolischen Väter*, Griechisch-Deutsch, Erste Auflage, Kösel-Verlag, München, 1956, p. 210.

4. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Rolul Sfinților Părinți în elaborarea ecumenismului creștin*. (Comunicare ținută la cel de al IV-lea Congres Internațional de Studii Patristice de la Oxford, septembrie 1963), în «Studii Teologice», XV (1963), nr. 9—10, p. 512. Comunicarea a fost publicată în versiune franceză în *Studia Patristica IX*, Edited by F. L. Cross (în TU., Band 94, Berlin.

Biserica este răspîndită pe tot pămîntul și că ea posedă credința moștenită de la Sfinții Apostoli și de la ucenicii acestora⁵. Deci, ecumenicitatea spațială, care este elementul constitutiv, își atașază acum un element nou : ortodoxia doctrinei, care vine direct de la Apostoli ; acest al doilea element va fi de aci înainte fundamental și indispensabil și va fi redat mai ales prin termenul *universal*, sau *catolic*⁶.

Dar ideea de ecumenicitate a Bisericii s-a dezvoltat îndeosebi în secolele al IV-lea și al V-lea. Sfinții Părinți din această perioadă au adîncit și îmbogățit sensul termenului *oikumene*, propovăduind credința creștină în spațiul geografic cunoscut atunci și apărînd-o față de atacurile nenumărate date de erezii, schisme și păgînism. În scrierile apărute în acest răstimp, termenii de *ecumenicitate* și *catolicitate* sînt uneori sinonimi fără să fie identici ; ecumenicitatea însă intră totdeauna în definiția catolicității. De pildă, Sfîntul Chiril al Ierusalimului († 386) spune că «Biserica se numește catolică pentru că este în toată lumea, de la marginile pămîntului pînă la margini, pentru că învață catolic și desăvîrșit toate dogmele necesare cunoștinței oamenilor despre lucrurile văzute și nevăzute, cerești și pămîntești..., pentru că îngrijește și vindecă în mod catolic tot felul de păcate săvîrșite de trup și suflet și pentru că în ea sînt tot felul de virtuți în fapte și în cuvinte și în felurile daruri duhovnicești»⁷. Desigur că și alți Părinți învățau la fel ca Sfîntul Chiril al Ierusalimului, lărgind uneori sfera lui *oikumene*. Sfîntul Ioan Gură de Aur († 407) afirmă că «Biserica... este mai înaltă decît cerul și mai întinsă decît pămîntul»⁸, iar Ferici-tul Augustin († 430) spune că «Biserica vine din timpul lui Abel și durează pînă la aceia care se vor naște la sfîrșit și vor crede în Hristos, tot poporul sfinților care aparțin unei singure cetăți, Trupul lui Hristos»⁹.

Una din trăsăturile de seamă ale ecumenicității Bisericii din secolele al IV-lea și al V-lea era *păstrarea unității*. Împărțirea Imperiului roman, la începutul secolului al IV-lea, a dus la creșterea puterii Constantinopolului, Roma nouă, a doua capitală a imperiului, și la o nouă înfățișare a Bisericii Orientale. Totuși Sfinții Părinți au depus o stăruință susținută în păstrarea duhului ecumenicității Bisericii, luptînd pentru unitatea credinței într-o singură Biserică, *una, sfîntă, sobornicească și apostolească*. Operele teologice ale Sfinților Părinți din aceste veacuri sînt mărturie în această privință. Ele aveau drept

1966, p. 151—171) ; cf. și Pr. Prof. M. Șesan, *Despre Oriodoxie și catolicitate. Cercetări istorice*, în «Ortodoxia», XIII (1961), nr. 2, p. 155—157.

5. Sf. Irineu, *Contra Haereses*, lib. I, cap. X, 1, P.G., VII, 549 A.

6. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 513.

7. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza XVIII*, 23, P.G., XXXIII, 1044 B.

8. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia : Cînd a fost prins Eutropiu fiind găsit afară din biserică ; despre răi și Scriptură și la locul : «A stat împărăteasa de-a dreapta Ta»* (Ps. LXIV, 10), 5, P.G., LII, 402.

9. Fer. Augustin, *Enarratio in Psalmum XC, Sermo II*, 1, P.L., XXXVII, 1159 ; cf. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 515.

scop răspîndirea religiei creștine și apărarea învățăturii ortodoxe în materie trinitară, hristologică, soteriologică și antropologică, punînd accentul pe dragostea nesfîrșită a Logosului dumnezeiesc care unește pe creștini unii cu alții în El însuși¹⁰, pe iubirea maternă a Bisericii care unește pe frații de aceeași credință¹¹ și pe acțiunea sfințitoare a Sfîntului Duh. Despre Sfîntul Duh scriu, sub formă de tratate sau parțial în alte lucrări, Sfîntul Atanasie († 373), Didim cel Orb († 398), Sfîntul Chiril al Ierusalimului, Sfîntul Epifanie de Salamina († 403), Sfîntul Vasile cel Mare († 379), Sfîntul Grigorie de Nazianz († 389—390), Sfîntul Grigorie de Nisa († 394—395), Diodor de Tars († înainte de 394), Sfîntul Ambrozio († 397), Sfîntul Niceta de Remesiana, Feri-citul Augustin și alții. Părinții din Răsărit sînt studiați de către cei din Apus, vădindu-se o grijă deosebită pentru păstrarea adevărului divin exprimat în Sfînta Scriptură și transmis prin Sfînta Tradiție.

De asemenea, din bogata literatură epistolară reiese grija deosebită a Părinților pentru păstrarea ecumenicității. Sfîntul Vasile cel Mare cere fiecărui episcop să aibă o atitudine ecumenică, rămînînd în «dragostea frățească universală»¹². El se silește să pună de acord pe toți episcopii pentru ca unitatea Bisericii să fie vizibilă și eficace. Într-o scrisoare adresată clerului din Pont se poate citi: «Mulțimea episcopilor de pe pămînt este unită cu noi prin harul Domnului. Locuitorii pisidieni, licaonieni, isauri, locuitorii din cele două Frigii, armenii care sînt vecini cu voi, macedonenii, aheii, ilirii, galii, locuitorii din Spania, Italia întregă, sicilienii, africanii, Egiptul cel sănătos, o parte din Siria, îmi trimit scrisori și primesc (scrisori) de la mine. Din aceste scrisori se cuvine să învățați că toți sîntem în deplin acord, gîndind același lucru (οἱ σύμψυχοι πάντες ἑσμέν, τὸ ἐν φρονοῦντες)»¹³.

Neclintîți în păstrarea dogmelor creștine, unii dintre Părinții din cele două veacuri amintite au dovedit uneori suplețe în tratarea ereziilor care sfîșiau unitatea Bisericii. Sfîntul Ilarie de Pictavium († 368) afirma către împăratul Constanțiu (337—361): «În tot timpul exilului meu, dacă m-am hotărît să nu cedez cu privire la mărturisirea lui Hristos, n-am voit totuși să resping vreun mijloc cinstit și potrivit care să ducă la unitate»¹⁴. Cazul nu este izolat. Sfîntul Vasile cel Mare, de exemplu, nu spune nicăieri explicit, în tratatul său *Despre Sfîntul Duh*, că a treia Persoană a Dumnezeirii este Dumnezeu adevărat. Faptul a fost interpretat în sensul că Sfîntul Vasile a procedat în felul acesta determinat de argumentul «economiei», pentru a opri progresele ereziei și, în același timp, pentru a apăra și a întări pe cei

10. Sf. Atanasie, *Cuvînt despre întruparea Logosului*, 25, P.G., XXV, 137 D, 140 AB.

11. Fer. Augustin reproduce cuvintele Sf. Ciprian: «nec habebit Deum Patrem, qui Ecclesiam noluerit habere matrem», în *De symbolo sermo ad catechumenos*, cap. XIII, 13, P.L., XL, 668; Idem, *De moribus catholicae ecclesiae*, lib. I, cap. XXX, 62; «Ecclesia catholica mater christianorum verissima», P.L., XXXII, 1336.

12. Sf. Vasile cel Mare, *Epistola CXXXIII*, P.G., XXXII, 569 BC.

13. Idem, *Epistola CCIV*, 7, P.G., XXXII, 753 CD.

14. Sf. Ilarie de Pictavium, *Contra Constantium imperatorem* 2, P.L., X, 579 B.

slabi în credință, metodă folosită mai înainte și de Sfântul Atanasie, în disputele sale cu arienii în legătură cu Dumnezeuirea Fiului¹⁵.

Un alt element deosebit de important pentru păstrarea și adâncirea ecumenicității este ținerea sinoadelor ecumenice. Cele patru Sinode Ecumenice, care au avut loc în secolele al IV-lea și al V-lea, au dezvoltat până la apogeu conștiința ecumenică. Părinți ca Sfinții Atanasie, Vasile cel Mare, Ilarie de Pictavium, Ioan Gură de Aur, Chiril al Ierusalimului, Niceta de Remesia, Chiril al Alexandriei († 444), Fericitul Augustin și alții, s-au referit totdeauna la hotărârile¹⁶ sinoadelor ecumenice ca la niște comandamente universal valabile.

În amestecul și mișcarea de popoare, de religii și de culturi ale timpului, în prefacerile care caracterizează epoca aceasta de tranziție de la lumea veche la lumea medievală, hotărârile dogmatice și canonice ale sinoadelor ecumenice, în special ale Sinodului al IV-lea de la Calcedon (451), sînt adevărate culmi ale ecumenicității, criterii ale Ortodoxiei¹⁷, «sînt tipul și unitatea de măsură a spiritului ecumenic și patristic»¹⁸. Pe lângă aceasta, întîlnirile episcopilor participanți la sinode, veniți uneori de la marginile imperiului, discuțiile lor, schimbările de păreri și de experiență pastorală, creau o adevărată atmosferă ecumenică pe care o duceau cu ei acasă. Atmosfera creată de

15. *Pruche*, p. 20. Sf. Vasile recomandă și cu altă ocazie aceeași ținută față deeretici, spunînd: «Pe cei care afirmă că Duhul Sfînt nu este o creatură, primiți în comuniunea voastră. Astfel cei care îl hulesc vor rămîne singuri..., iar celor care vor să intre în comuniunea fraților cu noi, le propunem credința de la Niceea. Dacă o păzesc le cerem că nu trebuie să spună că Duhul Sfînt este o creatură și nici să nu intre în comuniune cu cei care afirmă acest lucru. Socotesc că nu trebuie să le cerem mai mult, deoarece sînt convins că prin conviețuirea cu noi și printr-un exercițiu pașnic în comun vor găsi toate lămuririle dorite, datorită Domnului care face să conlucreze toate spre bine celor ce-L iubesc (Rom. VIII, 28)» (*Epistola CXIII*, P.G. XXXII, 528 A).

16. Hotărârile Sinoadelor Ecumenice se întemeiau pe operele Sfinților Părinți. Între actele Sinodului al III-lea Ecumenic, ținut la Efes (431), se află consemnate unele texte din Petru episcop și martir (*Despre Divinitate*), Atanasie (*Contra arienilor* și *Epistola către Epictet*), Iuliu al Romei (*Epistola către Prosdochiu*), Felix al Romei (*Epistola către Maximin și către clerul Bisericii din Alexandria*), Teofil al Alexandriei (*Epistola V pascală*), Ciprian (*Despre milostenie*), Ambrozie, Grigorie de Nazianz, Vasile al Cezareii Capadociei, Grigorie de Nisa, Atticus al Constantinopolului și alții. Cf. *Acta Conciliorum Oecumenicorum...*, Ed. Schwartz, *Concilium Universale, Ephesenum*, vol. V, Pars I, 1924—1926, p. 89—95, la Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Sinoadele ecumenice ca expresie a universalității Bisericii*, în «Studii Teologice», XIX (1967), nr. 1—2, p. 13.

17. Pr. Prof. Dr. Milan Šeslan, *Ortodoxia la Calcedon*, în «Telegraful Român», XCIX (1951), Sibiu, nr. 43—44, p. 4; Idem, *Ortodoxia noastră*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXI (1955), nr. 7—8, p. 374—375; Idem, *Din istoricul noțiunii de «Ortodoxie»*, în «Mitropolia Ardealului», I (1956), nr. 1—2, p. 63—73; Idem, «Ortodoxia» — *Istoricul noțiunii*, în «Mitropolia Olteniei», XVIII (1966), nr. 11—12, p. 956—959.

18. Prof. Teodor M. Popescu, *Importanța istorică a Sinodului al IV-lea Ecumenic*, în «Ortodoxia», III (1951), nr. 2—3, p. 293; Asupra rolului Sinoadelor ecumenice în Biserică, a se vedea și Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Sinoadele ecumenice și importanța lor pentru viața Bisericii*, în «Ortodoxia», XIV (1962), nr. 3, p. 299, 301, 302—307; Idem, *Momente și aspecte ale hristologiei precalcedoniene și calcedoniene*, în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 1, p. 80; Idem, *Sinoadele ecumenice ca expresie a universalității Bisericii...*, ibidem, p. 4—5, 9—14. Vezi Hilaire Marot O.S.B., *Conciles anténicéens et conciles cécuméniques*, și Pierre-Thomas Camelot O.P., *Conciles oecuméniques des IV-e, et V-e siècle*, în lucrarea *Le Concile et les conciles. — Contributions à l'histoire de la vie conciliaire de l'Eglise*, Editions de Chevetogné, Editions du Cerf, 1960, p. 19—44 și p. 45—73.

sinoadele ecumenice se impunea uneori destul de greu. Sfinții Părinți s-au străduit însă, cu o deosebită perseverență¹⁹, ca hotărârile sinodale²⁰ să fie cunoscute, adîncite și respectate.

De asemenea, în timpul sinoadelor ecumenice s-a precizat «ortodoxia» credinței în opoziție cu ereziile, astfel încît atunci cînd se vorbește despre ecumenicitatea Bisericii din secolul al IV-lea și mai ales din secolul al V-lea, trebuie să se înțeleagă «ecumenicitatea ortodoxă»²¹.

Desigur că la întărirea și afirmarea ecumenicității patristice, în aceste două veacuri, au contribuit și alți factori ca: activitatea vestitelor școli catehetice, neoalexandrină, antiohiană, tradiționalistă și siriană, zelul misionar de care era însuflețită Biserica, legăturile de adevărată prietenie între unii ierarhi, sau între ierarhi și credincioși, călătoriile de toate felurile: de studii, de serviciu, pentru îngrijirea sănătății, pelerinaje la locurile sfinte, sau călătorii impuse de exil ori diferite pedepse²². Prin aceste călătorii se lua contact cu lumi și civilizații diferite, apusenii aveau prilejul să cunoască aspecte ale spiritualității greco-orientale, însușindu-și pentru aceasta limba greacă, sau măcar unele elemente ale acestei limbi de largă circulație și deosebit de bogată în termeni pentru a exprima anumite noțiuni puse în discuție în timpul controverselor hristologice, pnevmatologice, mariologice și soteriologice.

În sfîrșit, la stabilitatea și aprofundarea ecumenicității ortodoxe în cele două secole menționate a contribuit, într-un mod decisiv, predicarea păcii în toată Biserica, pace de dimensiuni ecumenice, după cum reiese din scrierile Fericitului Augustin²³ și ale altor Scriitori și Părinți bisericești, și fundament solid al dezvoltării normale a vieții tuturor oamenilor, «mamă a tuturor bunurilor» și «temelie a bucuriei»²⁴, cum o socotea Sfîntul Ioan Gură de Aur.

Deci, ecumenicitatea exprimă sobornicitatea Bisericii, unitatea și ortodoxia credinței apostolice apărute și întărite prin sinoadele ecumenice și afirmate prin diferiți factori ca: școlile catehetice, însuflețirea pentru predicarea Evangheliei, prietenia, călătoriile la mari depărțări ale unor ierarhi și credincioși, răspîndirea celor două limbi,

19. Sf. Ambrozio învăța potrivit hotărîrilor sinodale, după cum el însuși mărturisește: «Sequens tractatum concilii Nicaeni a quo me nec mors, nec gladius poterit separare». *Epistola XXI*, P.L., XVI, 1048.

20. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Rolul Sfinților Părinți în elaborarea ecumenismului creștin...*, p. 521.

21. Pr. Prof. Milan Sesan, *Ortodoxie sau ortodoxism?*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXII (1956), nr. 10, p. 601.

22. Cf. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Rolul Sfinților Părinți în elaborarea ecumenismului creștin...*, p. 521—522.

23. Fericitul Augustin, *De civitate Dei*, Liber XIX, cap. XIII: «...pax hominum, ordinata concordia..., pax coelestis civitatis, ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo, pax omnium rerum, tranquillitas ordinis. Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio». Ed. Emanuel Hoffmann, în CSEL, XL, 2, Vindobonae 1900, p. 395.

24. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia III la Epistola către Coloseni*, I, P. G., LXII, 322; Idem, *Expunere la Psalmul CXXVII*, 4, P.G., LX, 370, unde pacea este numită τὸ κρηλαίων ὡν ἀγαθόν.

latină și greacă, și propovăduirea păcii, temelie necesară dezvoltării vieții pe pământ.

Al doilea termen, *ecumenism*, pus în circulație cu câteva decenii în urmă de Mișcarea ecumenică, s-a născut din lipsa de ecumenicitate a lumii protestante²⁵. Ecumenismul actual este un efort care vizează unitatea dogmatică și organică a structurilor Bisericilor particulare, este o cercetare comună a misiunii acestora în lume și pentru lume²⁶. Ecumenismul nu exprimă nici universalitatea credinței, pentru că nu toate Bisericile de pe pământ participă la lucrarea de refacere a unității primare a Bisericii, și nici ortodoxia ei²⁷, pentru că protestantismul s-a îndepărtat uneori prea mult de izvoarele curate ale învățăturii Bisericii. Deci se impune precizarea că, deși se întrebuințează frecvent, astăzi, cuvântul ecumenic, în expresii ca «mișcare ecumenică», «efort ecumenic», «Consiliul Ecumenic», sensul lui este, în fond, acela de «ecumenist». Cu alte cuvinte, ecumenismul este un deziderat, iar ecumenicitatea o realitate, ca însușire esențială a Bisericii Ortodoxe. «Ecumenicitatea reprezintă însăși esența și realitatea supremă a Bisericii, care este un organism spiritual, a cărui viață deplină este unitatea întru adevăr și iubire... Este conștiința vie și puternică a apartenenței frățești a tuturor mădurelor la Trupul tainic al Domnului: Biserica. Este comuniunea tainică și reală a tuturor prin Hristos, în Hristos și cu Hristos»²⁸. Ecumenicitatea se împlinește și se trăiește în împărtășirea comună a Sfintelor Taine, culminând cu comuniunea euharistică. Aceasta presupune, pe de o parte, unitatea dogmatică — așa cum au învățat Părinții Bisericii —, iar pe de altă parte, un efort comun, în deplină iubire și solidaritate frățască, pentru dobândirea mântuirii și fericirii veșnice, ca și participarea activă și tainică a creștinilor la destinele lumii²⁹.

Întreaga activitate a ecumeniștilor contemporani este coordonată pentru realizarea acestei ecumenicități. Drumul de revenire la ecumenicitatea patristică presupune o muncă însuflețită și stăruitoare, de căutare și studiu, adică de cunoaștere a temeiurilor privind ortodoxia credinței³⁰, de apropiere a creștinilor, de părăsire a unor tendințe egoiste, presupune mai ales o rugăciune curată și continuă către Dumnezeu ca să binecuvânteze cu puterea Sfintului Duh lucrarea sinceră a celor ce se străduiesc ca Biserica să fie una.

25. G. Alexe, *Precizarea sensului unor expresii ecumenice*, în «Mitropolia Banatului», XIII (1963), nr. 5—8, p. 321.

26. Nikos A. Nissiotis, *Mouvement œcuménique et Vatican II. Un point de vue orthodoxe*, în lucrarea colectivă intitulată: *Rencontre œcuménique*, Coll. œcuménique, nr. 4, Labor et Fides, Genève, 1965, p. 96.

27. Cu privire la sensul «Ortodoxiei» indicate de Părinții Bisericii, față de gândirile diversioniste și schematice, cu sufixul «-ismos», vezi Pr. Prof. Milan Šesan, *Ortodoxie sau ortodoxism?...*, p. 601—604.

28. Pr. Prof. Corneliu Sirbu, *Duhul ecumenicității ortodoxe*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXII (1956), nr. 10, p. 605.

29. *Ibidem*, p. 609—610.

30. André Benoit, *L'actualité des Pères de l'Eglise*, Cahiers Théologiques 47, Neuchâtel, 1961, p. 82.

Tradiția patristică a secolelor al IV-lea și al V-lea a manifestat limpede ecumenicitatea Bisericii, al cărei centru este adevărul credinței și vieții creștine într-o unitate pe cât de largă pe atât de fidelă atmosferei apostolice.

Unul dintre reprezentanții ecumenicității din această perioadă este și Sfântul Niceta, episcop de Remesiana. Viața, activitatea și operele acestuia pot constitui nu numai un punct de plecare pentru un dialog intercreștin, autentic, dar și un postament sigur pe care creștinii s-ar simți umăr la umăr.

2. *Sfântul Niceta de Remesiana, exponent al ecumenicității patristice din timpul său.* — Desfășurându-și activitatea în a doua jumătate a secolului al IV-lea și începutul secolului al V-lea, într-un ținut așezat la hotarele dintre două culturi, greacă și latină, Sfântul Niceta de Remesiana, prin așezarea scaunului său episcopal, prin cultura sa, prin entuziasmul lui de misionar și prin grija deosebită față de păstoriții săi de a-i întări în credința cea adevărată și de a-i apăra de ideile eretice și de practicile păgânești, se încadrează între figurile de seamă promovatoare de ecumenicitate ale Bisericii din vremea sa.

Scrierile sale îl înfățișează nu numai ca pe un erudit, dar și ca pe un adevărat păstor cu dragoste caldă față de fiii săi sufletești. Prin lectura sa întinsă, el face legătura atât cu Orientul creștin, cât și cu Occidentul. Operele sale, cu profil catehetic, se inspiră din Sfântul Chiril al Ierusalimului, Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigorie de Nazianz, Sfântul Grigorie Taumaturgul († cca 270) și Sfântul Ciprian († 258). La rîndul său, Sfântul Niceta de Remesiana a inspirat pe Martin de Braga (sau Braccara) († 580), panonian de origine, dar a cărui activitate episcopală s-a desfășurat în extremitățile Occidentului, în nordul Portugaliei, cum reiese din lucrarea *De correctione rusticorum* (scrisă după anul 572)³¹.

Sfântul Niceta se adresează în predica sa «oricărui om, atât celui liber, cât și sclavului, atât bărbatului cât și femeii, bogatului și săracului, romanului și celui de alt neam»³², silindu-se, îndeosebi, ca și «mințile simple să poată lua aminte deopotrivă și să rețină».

El vorbește nu «ex proprio ingenio», ci culegîndu-și învățătura «din învățătura Sfintei Scripturi»³³. Sfînta Scriptură este pentru Sfîntul Niceta, ca de altfel pentru toți Părinții contemporani lui, izvorul proaspăt al învățăturii de credință și autoritatea fundamentală în materie de dogmă.

31. A. E. Burn, *Niceta of Remesiana. His life and works*, Cambridge, 1905, *Introduction*, p. LXXVI și LXXIX (în continuare, vom cita această lucrare numai cu numele autorului: Burn, indicînd pagina cu cifre latine pentru *Introducere* și cu cifre arabe cînd este vorba de operele Sfîntului Niceta); J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain*, Paris, 1918, p. 556. În legătură cu Martin de Braga și cu opera acestuia: *De correctione rusticorum*, vezi Berthold Altaner, *Précis de Patrologie*, adapté par H. Chirat, Casterman-Paris-Tournai, 1961, p. 683.

32. *Libelli instructionis, Libellus primus*, Frag. 1, Burn, p. 7. (Operele Sfîntului Niceta vor fi citate fără numele autorului în față).

33. *Ibidem*, p. 6.

Al doilea izvor al credinței sale, pe care se sprijină în argumentarea sa teologică, este Sfânta Tradiție, adică autoritatea Sinodului Ecumenic de la Niceea și autoritatea Părinților Bisericii care au formulat doctrina cea adevărată, întemeiați fiind pe Sfânta Scriptură³⁴.

Sfântul Niceta de Remesiana se înscrie printre cei mai destoinici apărători ai Bisericii Ortodoxe împotriva arianismului și macedonianismului și superstiției păgâne, infiltrată uneori în credința creștină. El insistă asupra dogmei Sfintei Treimi, bază a ecumenismului actual, făcând din ea «regula de credință»³⁵, pe care Sfinții Apostoli au primit-o de la Domnul și au predat-o urmașilor ca pe o singură «credință în Treime»³⁶.

Tratatul *Despre Sfântul Duh*, alcătuit «pentru luminarea minții»³⁷, pentru cei care erau amăgiți de macedonieni sau de partizanii acestora, este o contribuție însemnată la efortul comun al Părinților de a lămuri masele de credincioși de toate categoriile, asupra Persoanei a treia a Dumnezeirii și a rolului Său pronietor în Biserică. Sfântul Duh liberează și sfințește, creează și dă viață, cunoaște toate din veci și descoperă, este pretutindeni și umple toată lumea, este mîngîietorul tuturor, este bun și drept, iartă păcatele și dă viața veșnică³⁸, adunînd pe creștinii de pretutindeni într-o singură adorare³⁹.

Sfântul Duh îmbrățișează cu aceeași dragoste dumnezeiască toată lumea, spune Sfântul Niceta, îndreptînd-o spre iubirea lui Dumnezeu și spre libertatea harică. El a fost prezent la facerea lumii, a grăit prin profeți, a sfințit trupul în care s-a întrupat Cuvîntul, din plinătatea Lui au primit Sfinții Apostoli «har peste har» (Ioan I, 16); este prezent în lume ca Duhul înfierii, izvorul sfințeniei, lumina sufletelor și împărțitorul darurilor; înnoiește firea cea zidită de Dumnezeu; lucrează veșnicia prin taina Botezului⁴⁰. Așadar, prin prezența Sa în Biserică, Sfântul Duh împlinește un rol ecumenic, adunînd pe creștini într-o singură închinare a Treimii, temporal — de la începutul lumii și pînă la sfîrșit — și spațial — ca Paraclet pînă la marginile pămîntului, după cuvîntul Scripturii: «Duhul lui Dumnezeu a umplut pămîntul» (Înțel. lui Solomon I, 7)⁴¹.

Cinstirea lui Dumnezeu în Biserică trebuie să fie aceeași pretutindeni. Astfel, referindu-se la tradiția cîntării în comun în biserică, Sfântul Niceta își informează credincioșii că «sînt unii, nu numai în părțile noastre, dar și în părțile Răsăritului care socotesc de prisos cîntarea imnelor sau, cel puțin, nepotrivită cu religia creștină»⁴². În-

34. Vorbind de învățătura răscălită a lui Arie, Niceta spune: «Contra hanc ergo eius per-versitatem et novam doctrinam facta est Nicaena synodus, ubi omnibus collatis et decursis scripturis, veritas manifestata est, scripta est». Iar mai departe: «... sancti patres nostri professi sunt». *De ratione fidei*, 3, Burn, p. 12—13. 35. *De Symbolo*, 8, Burn, p. 46: «regulam fidei».

36. *De Spiritu Sancto*, 22, Burn, p. 37: «religio Trinitatis».

37. *Ibidem*, I, p. 18: «pro captu mentis».

38. *Ibidem*, 18, p. 34.

39. *Ibidem*, 22, p. 37.

40. *Ibidem*, 5—7, p. 23—26.

41. *Ibidem*, 12, p. 28—29.

42. *De psalmodiae bono*, 2, Burn, p. 68.

cadrarea în tradiția cultică a Bisericii întregi însemna o formă de exprimare a ecumenicității ortodoxe.

În anii 398 și 402, Sfântul Niceta face două călătorii în Italia, probabil la Roma și în mod sigur la Nola, spre a se închina la mormântul Sfântului Felix. Acolo cunoaște pe Sfântul Paulin († 431) care este extrem de impresionat de bătrînul episcop. Între cei doi Sfinți Părinți avea să se statornicească una dintre cele mai frumoase prietenii. După prima călătorie la Nola a episcopului de Remesiana, Sfântul Paulin se grăbește să scrie unui alt prieten, Sever, că a fost vizitat de Niceta, «episcop venerabil și foarte învățat... care a venit din Dacia, fiind admirat pe merit de romani»⁴³. De asemenea, prietenul poet din Nola îi adresează Sfântului Niceta două poeme⁴⁴. Vom reveni asupra conținutului acestora mai târziu. Deocamdată reținem importanța deosebită a celor două călătorii pentru întărirea ecumenicității la sfîrșitul secolului al IV-lea. Desigur că Sfântul Niceta, care avea o bogată experiență literară, misionară și sacerdotală, a fost în măsură să evalueze literatura patristică apuseană și viața bisericească de la Nola, mai ales că Sfântul Paulin era unul dintre cei mai culti oameni ai vremii sale, elev al lui Ausoniu și prieten cu Sfântul Ambrozie⁴⁵, iar Nola îmbrăca haină de sărbătoare, în fiecare an, de ziua Sfântului Felix, adăpostind mulțime de pelerini. Pe de altă parte, Sfântul Niceta avea puțința să împărtășească celor cu care venea în contact, multe lucruri interesante, din bogata sa experiență dobîndită în condiții uneori destul de vitrege în Dacia îndepărtată.

Călătoriile Sfântului Niceta în Italia, la o vîrstă înaintată înfruntînd oboseala călătoriei și nesocotind primejdiile drumurilor, sînt o dovadă evidentă că el avea un suflet entuziast, și ele constituie în același timp un act de mare importanță pentru istoria ecumenicității patristice.

Cu aproximativ 60 de ani mai înainte, Sfântul Atanasie, episcopul Alexandriei, călătorind la Roma, în al doilea exil al său, venise în contact cu atmosfera patristică apuseană. Asemenea lui, dar în condiții istorice deosebite, Sfântul Niceta are posibilitatea de a confrunta cele două spiritualități: occidentală și orientală, fapt deosebit de semnificativ pentru epoca respectivă ca și pentru vremea noastră, pătrunsă de ideea ecumenicității.

3. *Actualitatea temei.* — Analizînd stadiul actual al Mișcării ecumenice, teologul grec Nikos Nissiotis constata că în sînul ei există două tendințe: una centralistă și ecleziastică avînd ca preocupare realizarea cît mai curînd posibil a unității dogmatice a Bisericilor și redactarea unei mărturisiri de credință pentru a accelera acest «procesus» și alta, la cealaltă extremă, numită centrifugă, care, ignorînd unitatea dogmatică, se lansează spre exteriorul vieții bisericești, prețin-

43. Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani *Epistola XXIX*, 14. G. de Hartel, în CSEL, vol. XXIX, Pars I, Vindobonae, 1894, p. 261: «venerabili episcopo atque doctissimo... qui ex Dacia Romanis merito admirandus advenerat».

44. Idem, *Carmen XVII și XXVII*, ed. Hartel, în CSEL, vol. XXX, Pars II, Vindobonae, 1894, p. 81–96 și 262–291. Burn le-a publicat folosind ed. Hartel, p. 142–152 și 152–155.

45. B. Altaner, *op. cit.*, p. 571–572.

zînd că găsește esența ecumenismului în acțiunea comună a Bisericilor, pentru ca omul modern să fie conștient de răspunderea sa față de lumea întreagă. Prima tendință pune accentul pe conținutul credinței, iar a doua, pe o nouă concepție despre misiune și evanghelizare⁴⁶. Și într-un caz și în celălalt, se impune o bază comună de pe care să se poarte discuțiile ecumeniste. Această bază este căutată de Consiliul Ecumenic al Bisericilor fie în repunerea în discuție a problemelor de eclezioologie, fie într-o nouă interpretare a Sfintei Scripturi, făcîndu-se apel și la curente de gîndire teologică protestante, contemporane, precum și la cele catolice.

Prin aderarea masivă a Bisericii Ortodoxe la Consiliul Ecumenic, ecumenismul a descoperit un fundament mai trainic pentru discuțiile ecumeniste, și anume, studiul operelor patristice. Astfel, Departamentul de Studii al Consiliului Ecumenic al Bisericilor a înființat în cadrul Comisiei «Credință și Constituție» (Faith and Order) *un grup de studii patristice*⁴⁷ care are sarcina de a studia o scriere dogmatică din primele veacuri, spre a semnala importanța acesteia pentru Biserică, în general, și pentru dialogul ecumenist, în special. Pornindu-se de la considerentul că mesajul Părinților este o expresie a Sfîntului Duh în Biserică, de-a lungul timpului, s-a ales spre studiu opera Sfîntului Vasile cel Mare, *Despre Sfîntul Duh* (375), iar ca o completare au fost adăugate cele *Patru scrisori către Serapion de Tmuîs* (cca 359), în care Sfîntul Atanasie tratează despre Dumnezeuirea Duhului.

Opera Sfîntului Vasile cel Mare, *Despre Sfîntul Duh*, este discutată ținîndu-se seama de împrejurările istorice în care a scris-o autorul, de originalitatea acestuia, de adevărul doctrinar exprimat, precizîndu-se locul și felul în care mesajul exprimat de text se potrivește cu situațiile de astăzi. Metoda aceasta va fi folosită și la cercetarea altor opere patristice.

Fără îndoială, Părinții Bisericii rămîn pururea un teren fertil pentru o reflecție mereu proaspătă asupra adevărului divin și a purității mesajului creștin, în trecut și prezent.

De aceea considerăm că studierea vieții și operelor Sfîntului Niceta de Remesiana, în contextul ecumenității patristice a secolelor al IV-lea și al V-lea, poate fi considerată o contribuție la efortul colectiv pus în slujba revalorificării Sfîntilor Părinți, ca ajutoare solide ale dialogului ecumenic. O dată cu aceasta vor fi studiate din nou unele probleme legate de numele Sfîntului Niceta, viața și activitatea sa misionară, autenticitatea operelor, precum și specificul învățăturii sale teologice și practice.

46. Nikos A. Nissiotis, *op. cit.*, p. 96—97; C. (Chirapurath) I. Itty (Biserica Ortodoxă Siriană de Est), în articolul *Signification de l'Oecuménisme*, publicat în revista «La Communauté des disséminés» (Bulletin du Département des laïcs et du Département pour la coopération entre hommes et femmes dans l'Eglise et la Société), nr. 24, Genève, Décembre 1967, p. 61, subliniază că «ecumenismul este căutarea unei manifestări mai clare a unității și universalității Bisericii». La înfăptuirea acestei «ecumenism eclezioologic», un rol de seamă îl poate avea elementul laic (p. 62—64).

47. Amănunte cu privire la activitatea Grupului de studii patristice, în comentariul nostru: *Studiile patristice într-o perspectivă ecumenică*, în «Ortodoxia», XVIII (1966), nr. 3, p. 485—490.

P A R T E A Î N T Î I

VIAȚA ȘI ACTIVITATEA SFÎNTULUI NICETA DE REMESIANA

1. CADRUL ISTORICO-GEOGRAFIC AL PATRIEI ȘI VIETII SALE

a) Știrile despre viața și activitatea Sfântului Niceta de Remesiana sînt destul de reduse ca număr. Preotul Ghenadie de Marsilia⁴⁸ († 492—505) și Cassiodor⁴⁹ († cca 583) vorbesc despre opera sa livrescă, iar episcopul Romei, Inocențiu I⁵⁰ († 417) și episcopul Germinius de Sirmium⁵¹ îi menționează doar numele. Singurul care furnizează anumite date prețioase cu privire la profilul moral și la activitatea Sfântului Niceta este Sfântul Paulin de Nola⁵². Aceste izvoare, la care se adaugă unele amănunte pe care le aflăm în scrierile sale, ne vor îngădui, totuși, să conturăm personalitatea Sfântului Niceta, să desprindem coordonatele gîndirii și acțiunilor sale și să relevăm rolul său în istoria Ortodoxiei ecumenice.

Numele de Niceta derivă din substantivul grecesc νικητής, așa cum «patriarcha» derivă din πατριάρχης⁵³. Manuscrisele l-au păstrat sub forma Nicaeas, Niceas, Nicetas, Nicetus și Nicetius⁵⁴, fiind confundat uneori cu Nicetas de Aquileea⁵⁵ sau cu Nicetius de Trier⁵⁶. Discuțiile în jurul numelui și operelor Sfântului Niceta, purtate în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, au fost rezumate de învățatul A. E. Burn care a publicat în anul 1905, pe baza manuscriselor cunoscute pînă la el și pe baza discuțiilor asupra unora dintre aceste manuscrise, un studiu cuprinzător sub formă de *Introducere* la prima ediție completă a operelor episcopului din Remesiana⁵⁷.

48. Ghenadie, *Liber de viris illustribus*, XXII, ed. E. C. Richardson, în TU., XIV, 1, 1896, p. 70.

49. Cassiodor, *De institutione divinarum litterarum*, cap. XVI, P.L., LXX, 1132 C.

50. Inocențiu I, *Epistola XVI și XVII*, P.L., XX, 520 B și 527 A.

51. Germinius, *Epistola*, în CSEL, LXV, p. 160; cf. și Burn p. 138; Hümpel, *Niceta*, în RE., XIV, B, p. 27.

52. Sf. Paulin de Nola, *Carmen XVII și XXVII*, ed. cit., p. cit.

53. Burn, p. XXXIV.

54. O. Bardenhewer, *Les Pères de l'Eglise, leur vie et leurs oeuvres*, t. II, Paris, 1905, p. 342, n. 1.

55. Petrus Braidă, *Dissertatio in S. Nicetam*, P.L., LII, 875—1134; Otto Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, vol. III, Zweite Auflage, Freiburg im Breisgau, 1923, p. 598.

56. Burn, p. XI; P.L., LXVIII, 365—376.

57. Documentele timpului înregistrează numele cetății Remesiana în chip diferit. Astfel, Procopius, *De aedificiis*, IV, 1: 'Ρουμισίανα și IV, 4: ἐν κώρᾳ 'Ρεμισιανισίᾳ, ed. Jakob Haury, în «Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana», Lipsiae, 1964, p. 106, r. 32 și p. 123, r. 13; *Itinerarium Antonii Augusti*, p. 135; Remisiana; Hierocle, *Synecd.*, 654, 7: 'Ρεμισιανᾶ; *Itinerarium Hierosolymitanum*, p. 566; Romansiana; *Tab. Peutingeriana*: Romesiana. După Vulci, *Remisiana* în PWK., vol. I, Stuttgart, 1920, col. 594—595. Vezi și Dimiter Detschew, *Die trakischen Sprachreste*, în *Schriften der Balkankommission*, Linguistische Abteilung XIV, Wien,

Orașul Remesiana se afla pe marele drum militar care traversa centrul Iliricului, legind Europa apuseană cu Constantinopolul. Se pare că orașul a fost întemeiat de împăratul Traian (98—117) și numele său era *Respublica Ulpianorum*. Astăzi, pe vatra vechii cetăți romane se află satul sîrbesc *Bela Pelanka* (cunoscut și sub numele turcesc, Mustafa Pașa Palanca). Cetatea Remesiana era așezată la aproximativ 30 km în partea de Răsărit a orașului Naissus (Niș), la o altitudine de circa 630 m, în apropiere de riul Nișava⁵⁸.

Din punct de vedere administrativ, Remesiana făcea parte din Dacia Mediterranea (Interioară), așezată între Dacia Ripensis și Dardania, iar din punct de vedere bisericesc, în vremea Sfintului Niceta, ținea de Mitropolia din Tesalonic⁵⁹. Nu se cunoaște nimic despre începuturile Episcopiei din Remesiana și poate că ar fi rămas pierdută în uitare dacă scaunul episcopal n-ar fi fost ilustrat de Sfântul Niceta și dacă n-ar exista dovada că un alt episcop, Diogenianus, a luat parte la Sinodul de la Efes (449), ținut în legătură cu problema monofizită⁶⁰.

Poemele XVII și XXVII (parțial) ale Sfintului Paulin de Nola constituie izvorul extern principal cu privire la Sfântul Niceta. Desigur că aceste poeme trebuie studiate cu atenție. Stilul poetic folosit de Sfântul Paulin, spre a-și exprima dragostea plină de admirație față de un prieten drag, îngreuiază descifrarea faptelor istorice, dar nu le exclude⁶¹. Indicațiile geografice, etnografice și bisericești le deținea fără îndoială, în cea mai mare parte, de la Niceta, care îi va fi spus multe lucruri despre activitatea sa misionară. Cele 80 de strofe safice, ca și informația dintr-o scrisoare către Sulpiciu Sever († 420)⁶², în care se vorbește despre prima călătorie a Sfintului Niceta la Nola, arată că Sfântul Paulin a fost foarte onorat și impresionat de această vizită și că a ținut să o cinstească în chip deosebit. În versuri de o rară gingășie, Sfântul Paulin își petrece prietenul cu gândul, lăsînd să vorbească inima sa. Sentimentele sale sînt sincere, fapt care arată că *Poemul XVII* nu este o scrisoare de curtoazie⁶³, iar cele relatate sînt cunoscute din lungile convorbiri dintre cei doi prieteni⁶⁴.

1957, p. 391, care adaugă și alte mărturii, pe lângă cele amintite, și anume: Const. Porphyrog., *De them.* 3, 56, 7, Bonn.: *ἐπαρχία Δακίας μεσογαίου Ῥεμισιάνα*; Conc.Ephes. (449), în actele Sinodului de la Calcedon (451), Mansi, t. VI, col. 609 B: *Διογενιανὸς Ῥεμισιάνης τῆς Δακίας*. Cu privire la semnificația numelui Remesiana se poate consulta W. Tomaschek, *Die alten Thraker*, Sitzber. Akad. Wien, Bd 128 și 130 (1893), Bd. 130 (1894), la Detschew, p. 391, v. supra.

58. Jireček. *Die Heerstrasse von Belgrad nach Constantinopel*, Praga, 1877, la Burn, p. XIX.

59. Pr. Prof. I. Rămureanu, *Creștinismul în provinciile romane dunărene ale Iliricului la sfîrșitul secolului IV. Sinodul de la Sirmium din 378 și sinodul de la Acvileea din 381*, în «Studii Teologice», XVI (1964), nr. 7—8, p. 437—439; Pr. Prof. Dr. Milan Šesan, *Iliricul între Roma și Bizanț*, în «Mitropolia Ardealului», V (1960), nr. 3—4, p. 202—224; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 16.

60. J. Zeiller, *op. cit.*, p. 160; Mansi, tom. VI, col. 609 B. 61. Burn, p. LVI, și CXXXVI.

62. Sf. Paulin, *Epistola XXVIII*, 14, ed. G. Hartel, în CSEL, vol. XXVIII, Pars I, 1894, p. 261: «Martinum enim nostrum illi studiosissimae talium historiarum ipse recitavi — quo genere te et venerabili episcopo atque doctissimo Nicetae, qui ex Dacia Romanis merito admirandus advenerat, et plurimis Dei sanctis in veritate non magis tui praedicator quam mei iactans revelavi».

63. Pierre Fabre, *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, Paris, 1949, p. 224.

64. Indicația lui Paulin: «Romanis merito admirandus» arată că Niceta a fost la Roma unde a lăsat o frumoasă impresie. Se pare că acolo l-a cunoscut Sf. Paulin care l-a invitat la Nola

Ca date istorice sigure asupra vieții episcopului Niceta de Remesiana sînt considerate a fi cele două vizite pe care acesta le face la Nola în 398 și 402⁶⁵ și menționarea numelui de către Inocențiu I, în 409 și 414.

Poemul XXVII îl înfățișează pe Niceta ca fiind mai în vîrstă decît Paulin, deoarece acesta îl numește «părinte», «învățător», «sfînt» și «părinte sfînt»⁶⁶. Dacă s-ar admite că în anul 398, data apariției *Poemului XVII*, Paulin avea 45 de ani, iar Niceta 60, înseamnă că aceasta din urmă s-a născut la 338, sau ceva mai devreme. Luînd anul 414 ca «terminus ad quem», cînd este pomenit ultima oară Niceta, Burn este de părere că Sfîntul Niceta a trăit aproximativ 80 de ani⁶⁷. De asemenea, dacă Nichas din *Scrisoarea* lui Germinius este identic cu Niceta⁶⁸, înseamnă că la anul 367, acesta era deja episcop la Remesiana, fiind astfel contemporan cu cei mai de seamă Părinți ai Bisericii, ca: Sfînții Vasile cel Mare, Atanasie, Efrem Sirul († 373), Chiril al Ierusalimului, Grigorie de Nazianz, Grigorie de Nisa, Ioan Gură de Aur, Ambrozie, Fericitul Augustin, Ieronim († 420) etc., care au ilustrat a doua jumătate a secolului al IV-lea și unii dintre ei și primul pătrar al secolului următor.

Rămîn încă de clarificat: locul nașterii, educația primită și activitatea pînă la primirea demnității de episcop. Limba latină folosită de Niceta, care impresiona prin «simplitate și claritate» pe Ghenadie de Marsilia⁶⁹, folosirea unor izvoare apusene și «așezarea Remesiane

de sărbătoarea Sf. Felix (14 ianuarie). Sf. Niceta a rămas la Nola probabil pînă în vară. Prietenul său se roagă ca să nu fie călduri prea mari la trecerea prin Calabria: «det, precor, mites tibi Christus aestus / et levis spiret sine nube siccis / aura Calabris» (*Carmen XVII*, v. 26—28).

65. Burn, p. XXXV; H. G. Opitz, *Niceta, Bischof von Remesiana*, în PWK, XVII, 1, 1937, col. 179. În privința datării celor două călătorii la Nola, nu s-a ajuns încă la un acord. Astfel, Pierre Fabre, în lucrarea: «*Essai sur la chronologie de l'oeuvre de saint Paulin de Nole*», Paris, 1948, p. 38 și 138—139, ajunge la concluzia că prima vizită la Nola a avut loc în anul 400, iar a doua, în anul 403, socotind că expresia lui Paulin: quarto... anno (*Carmen XXVII*, v. 333), ar indica o perioadă mai mică de patru ani, mai exact, trei ani (p. 36, n. 2). Vezi și M.N., *Niceta vescovo di Remesiana, santo*, în *Enciclopedia Italiana*, vol. XXIV, Roma, 1949, p. 773, care pune a doua vizită către anul 400. Menținem datele care s-au impus: 398, prima vizită, și 402, a doua vizită, de la Joannes Baptista Le Brun, *Vita Sancti Paulini Nolani Episcopi, Prolegomena*, în P.L., LXI, 80 AB, 95 și Antonio Pagi, *Critica historico — chronologica in universos Annales ecclesiasticos... Caesaris Cardinalis Baronii*, Tomus secundus, Antverpiae, MDCCXXVII, p. 13, 53. Aceleași date sînt adoptate de Burn, p. XXXV și de Ubaldo Mannucci, *Istituzioni di Patrologia ad uso delle Scuole Teologiche*, Parte II, Epoca Post Nicena, Terza edizione riveduta, Roma, 1932, p. 198.

66. Sf. Paulin de Nola, *Carmen XXVII*, v. 180, 233, 243, 269, 324—325, 345—354, 360, ed. Hartel, p. 270, 272, 274, 276, 277, 278.

67. Burn, p. XXXV; Cf. și J. Zeiller, *op. cit.*, p. 550; D. M. Pippidi, *Niceta din Remesiana și originile creștinismului daco-roman*, în *Contribuții la Istoria Veche a României*, Ediția a doua revăzută și mult sporită. București, 1967, p. 502—503.

68. H. G. Opitz, *op. cit.*, col. 179, își exprimă îndoiala. Istoricul Preot Prof. I. Rămureanu, în lucrarea *Creștinismul în provinciile romane ale Iliricului la sfîrșitul secolului IV...*, p. 424, socotește că «numele de Nichas e o deformare datorită unei lecturi greșite a numelui de Nicetas, episcopul Remesiane din Dacia Mediterranea (Interior), care apare pentru prima dată în istorie în documentul acesta din 367». Burn (p. XXXIX) presupune că opera lui Niceta, *De diversis appellationibus*, cu conținut apologetic contra arienilor, a fost scrisă în urma primirii Epistolei lui Germiniu.

69. Ghenadie, *op. cit.*, p. 70: «composuit simplici et nitido sermone».

în cadrul administrației bisericești a timpului» au sugerat unora părerea că și-ar fi petrecut copilăria în Apus și că ar aparține mai mult Occidentului⁷⁰. Ipoteza originii apusene a Sfântului Niceta este infirmată însă de referințele Sfântului Paulin care, în *Poemul XVII: De reditu Nicetae episcopi*, numește Remesiana, «patrie», «oraș», «oraș părintesc», «prag», și «casă părintească»⁷¹ ale lui Niceta. Cât privește folosirea limbii latine în scrieri și vorbire, de către episcopul din Remesiana, aceasta nu apare ca un fapt ieșit din comun dacă amintim de așezarea cetății Remesiana într-un ținut unde limba latină își disputa întâietatea cu cea greacă, mai ales că problemele teologice, cum și activitatea bisericească impuneau misionarilor ortodocși să cunoască cele două limbi. Este sigur că Niceta cunoștea limba greacă⁷² deși a scris numai latinește. Se poate presupune că a cunoscut și limba vorbită a băștinașilor și a popoarelor nelatinizate încă, între care și-a desfășurat lucrarea sa misionară⁷³. Ghenadie, Cassiodor și Paulin subliniază faptul că Niceta era foarte învățat, scriitor și pedagog iscusit, care se făcuse admirat la Roma și care obținuse prietenia episcopului de Nola, prieten la rîndul lui cu Ambrozio și Augustin.

De asemenea, nu trebuie să se uite că succesul lui Ulfila († 383), apostolul goților, care își desfășura activitatea în vecinătatea viitoarei eparhii a lui Niceta, s-a datorat în mare măsură și cunoașterii limbilor gotică, greacă și latină.

Unii istoriografi ai lui Niceta au făcut caz de următorul pasaj din lucrarea *De psalmodiae bono*, în care Niceta însuși ar da mărturie că el și păstorii săi s-ar număra printre supușii occidentali ai imperiului⁷⁴: «Știu că sînt unii, nu numai în părțile noastre, dar chiar în părțile Răsăritului, care socotesc că este de prisos cîntarea imnelor și psalmilor sau cel puțin nepotrivită cu credința dumnezeiască»⁷⁵. Trebuie precizat însă că *in nostris*, în opoziție cu *in orientalibus partibus*, se referă la ținutul unde Sfântul Niceta își desfășoară lucrarea misio-

70. D. M. Pippidi, *op. cit.*, p. 500–502; Cf. O. Bardenhewer, *Geschichte der alikirchlichen Literatur...*, p. 598.

71. Sf. Paulin, *Carmen XVII*, v. 55–56, 187–188, 195, 319–320: «donec optato patriam vehatur / laetus ad urbem; // ire, Niceta, patrioque reddat / limine tutum; // ibis et Scupos patriae propinquos; // esto nobiscum, licet ad paternam / veneris urbem». Ed. Hartel, p. 84, 90, 95. Istoricul C. C. Giurescu, în *Istoria Românilor*, vol. II, ed. II-a, București, 1935, p. 197, afirmă că Niceta era, prin naștere, daco-roman. Cf. Vasile Pârvan, *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman*, București, 1911, p. 171 și nota 769; Dr. A. Tăutu, *Izvoarele de mina înlii despre s. Nichita Remeșianul*, în «Cultura Creștină», XIV (1925), nr. 9, p. 324.

72. În tratatul *De Spiritu sancto*, 16 (Burn. p. 31–32), Sf. Niceta face următoarea precizare: «Paraclitus enim advocatus est vel consolator secundum latinam linguam». El continuă citind textul din II Corinteni I, 3, care se termină cu cuvintele: «et Deus omnis consolationis, qui nos consolatur; quod Graece dicitur, καὶ θεὸς πάσης παρακλήσεως». Vezi și Wilhelm August Patin, *Niceta Bischof von Remesiana als Schriftsteller und Theologe*, München, 1909, p. 29, 48–65.

73. Eugen Lozovan, în lucrarea *Aux origines du christianisme Daco-Scythique*, publicată de Franz Altheim, *Geschichte der Hunnen*, Vol. IV, Berlin, 1962, p. 146–165, ajunge la concluzia că răspîndirea creștinismului în regiunea dunăreană și în limba indigenilor, insuficient romanizați, apare ca o posibilitate. «On ne peut pas apporter la preuve décisive sur l'emploi du thrace, ou de l'un de ses «dialectes» en tant que langue liturgique. L'on peut supposer, sans trop de risques qu'au moins quelques prières ont été traduites et dites en un quelconque parler de la région» (p. 163).

74. W. A. Patin, *op. cit.*, p. 30. Părerea și-a însușit-o și D. M. Pippidi, *op. cit.*, p. 501 și n. 16.

75. Burn. p. 68.

nară. Desigur că auditorii săi cunoșteau rezistența unora față de cântarea psalmilor în biserică, de aceea el le precizează că fenomenul acesta nu este numai local, ci este răspândit și în părțile orientale. Informația nu surprinde dacă ne gândim la legăturile care existau între Bisericile din Dacia și Capadocia. Schimbul de scrisori dintre Sfântul Vasile cel Mare și Ascholiu din Tesalonic și Valerian din Aquileea este o mărturie că între Bisericile din aceste ținuturi erau unele raporturi, înlesnite și de șoseaua care lega Estul cu Vestul, prin Bitinia și Tracia ⁷⁶.

Într-o *Scrisoare* adresată de Inocențiu I episcopului Marcian din Naissus, în care este vorba despre primirea în Biserică a clerului hirotontit de Bonosiu, mai înainte de a fi fost condamnat, se face «mențiunea» că Niceta a luat parte la Sinodul de la Capua ⁷⁷, ținut în anul 391. Nu se știe precis dacă este vorba de Niceta de Remesiana și deci faptul nu se poate susține cu certitudine.

De asemenea, nu se știe nimic precis cu privire la scopul călătoriilor lui Niceta la Roma. Să fi avut vreo misiune specială cu care l-ar fi însărcinat mitropolitul Tesalonicului? Se știe că în anul 398, la Roma era episcop Siricius († 399), iar în anul 402 moare episcopul Anastasie I și scaunul episcopal este ocupat de Inocențiu I. Ținând seama că Sfântul Felix era sărbătorit la 14 ianuarie se poate presupune că Sfântul Niceta ajunsese la Roma cu mult mai înainte, unde îl cunoscuse și îl apreciasse Paulin, care l-a invitat la Nola. În orice caz, pînă acum nu se poate da un răspuns ⁷⁸ sigur în legătură cu prezența lui Niceta la Roma.

În *Poemul XVII*, Sfântul Paulin vorbește despre întoarcerea în patrie a prietenului său pe care îl urmărește cu gândul pe drumul lung și plin de primejdii, pînă în îndepărtata Dacie ⁷⁹ și totodată descrie activitatea bogată, de misionar încercat, a acestuia. Pe cît de mare este regretul în sufletul celui pe care îl părăsește, pe atît de mare este bucuria acelor «popoare fericite» care îl așteaptă, dorindu-l zi și noapte, după cum ogorul însetat își așteaptă ploaia binefăcătoare. Niceta va merge departe,

76. W. A. Patin, *op. cit.*, p. 30, n. 5.

77. Inocențiu I, *Epistola XVI*, P. L., XX, 520 B-521 A. «...et fratrem nostrum Nicetam, aliosque nonnullos fuisse praesentes». O notă explică: «Is putatur Nicetas a Gennadio de vir. illustr. dictus episcopus Romanianae; quam urbem geographi in Dacia mediterranea, seu in Moesia, superiori, Naissum inter et Sardicam collocant». Participarea lui Niceta la sinodul de la Capua este amintită și de S. Berger, *Nicetas, apôtre des Daces*, în *Encyclopédie des Sciences Religieuses*, publiée par Lichtenberger, t. IX, Paris, 1880, p. 621.

78. J. Zeiller, *op. cit.*, p. 551, crede că Niceta a călătorit la Roma avînd de rezolvat «anumite probleme disciplinare».

79. Sf. Paulin, *Carmen XVII*, v. 17, 143, ed. Hartel, p. 82, 98. Sf. Paulin avea motive să fie îngrijorat, deoarece la sfîrșitul secolului al IV-lea, în Balcani situația era nesigură, după cum atestă și Fericitul Ieronim în *Epistola LX, 16, Ad Heliodorum*, scrisă la începutul anului 398, în CSEL, LIV, s. I, p. 1, Viera, 1910, p. 570—571: «Se înfioară sufletul urmărind nenorocirile din timpul nostru. Sînt douăzeci de ani și mai bine de cînd între Constantinopol și Alpii Julci, zilnic se varsă sînge roman... Goții, sarmații, quazii, alanii, hunii, vandalii și marcomanii devastează, jefuiesc și răpesc. Cîte femei, cîte fecioare ale lui Dumnezeu și cîte persoane nobile n-au fost batjocorite în aceste războaie? Au fost închiși episcopi, au fost omorîți preoți și diferiți clerici. Au fost distruse biserici, în altarele lui Hristos au fost adăpostiți caii, iar moaștele martirilor au fost profanate».

la dacia arctici, legănat de valurile Mării Egee pînă la Tesalonic, iar de acolo, înfruntînd oboseala unui drum pe jos, va străbate cîmpiile filipice ale Macedoniei, va ajunge la orașul Tomi⁸⁰ și mai departe la Scupi⁸¹, capitala Dardaniei, în apropiere de Remesiana⁸².

Drumul este anevoios și nesigur, dar Niceta este apărat de Dumnezeu care-i trimite drept călăuză pe îngerul Rafael. Înzestrat cu darul cîntării, Niceta înalță imne de slavă, alături de alți creștini, făcînd să vibreze aerul cu glasul său melodios⁸³.

b) *Opera misionară a Sfîntului Niceta*. — *Propemptikonul* lui Paulin îl arată pe episcopul Niceta desfășurînd o vastă operă de educație creștină la mai multe neamuri. El prefăce inimile sălbatice, învățînd pe «barbari» să cînte pe Hristos și să trăiască în pace: «Într-un ținut necunoscut al lumii, barbarii învață prin tine să cînte cu inimă romană pe Hristos și să trăiască puri în pace senină»⁸⁴. Precizarea Sfîntului Paulin, «corde Romano», indică nu numai că Sfîntul Niceta predica în limba latină, dar și faptul remarcabil că el împlinea o operă de latinizare printre neamurile «barbare» care-și petreceau viața în războaie, furturi și jaf, ceea ce era echivalent pentru vremea respectivă cu un act de cultură și civilizație.

De asemenea, Niceta dezgheață cu focul ceresc al credinței creștine inimile înghețate ale locuitorilor din ținuturile ripheice unde Boreas leagă fluviile cu gheață. Bessii cei duri, mai duri chiar decît gheața, războinici temerari, învață să prețuiască munca și pacea. Păgîni vestiți prin omucideri și tîlhării, care locuiesc prin munți, deveniți monahi, trăiesc acum ca fiii ai păcii, datorită lui Niceta, slujitor bun al lui Hristos și învățător al celor neștiutori⁸⁵.

80. Fără a intra în amănunte, amintim că prezența cetății Tomis în itinerariul de întoarcere a lui Niceta a dat naștere la discuții interesante. Vezi pe larg în această privință: V. Pârvan, *op. cit.*, p. 163, n. 742 și p. 164; Pr. Prof. Ioan G. Coman, «*Aria misionară a Sfîntului Niceta de Remesiana*», în «*Biserica Ortodoxă Română*», LXVI (1948), nr. 5–8, p. 338–340; D. M. Pippidi, *op. cit.*, p. 506–507 și nota 38; Antonio Pagi, *op. cit.*, p. 13; Burn, p. LII.

81. Sf. Paulin, *Carmen XVII*, v. 17–19, ed. Hartel, p. 82.

82. *Ibidem*, v. 193–196, p. 90.

83. *Ibidem*, v. 110–128, p. 86–87.

84. *Ibidem*, v. 261–264, p. 93: «Orbis in muta regione per te / barbari discutunt resonare Christum / corde Romano placidamque casti / vivere pacem».

85. *Ibidem*, v. 218–244, p. 91–92. Despre populația *bessilor*, vezi Wilhelm Tomaschek, *Ueber Brumalia und Rosalia nebst Bemerkungen über den bessischen Volkstamm*, în «*Sitzungsberichte der Philisiphisch — historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*», vol. LX, Heft I bis III, Wien, 1867, p. 397, n. 2; Idem, *Zur Kunde der Hämus — Halbinsel* în «*Sitzungsberichte...*», vol. XCIX, 1882, cap. *Was hat der Volksname «Bessi» ursprünglich bedeutet?*, p. 499–507 și Oberhummer, *Bessoi* (Βησσοί, βέσσοι) în PWK, Fünfter Halbband, Stuttgart, 1897, col. 329–331; În *Vita S. Theodosii Coenobiarchae*, IX, 37, P.G., CXIV, 505 BC, se vorbește despre existența, pe malul de răsărit al Iordanului aproape de Marea Moartă, a unei mînăstiri cu patru biserici, clădită de călugărul Teodosie († 529): Una pentru cei care vorbeau greaca, «alta în care neamul *bessilor* înalța rugăciuni celui Preaînalt în limba lor națională», alta pentru cei ce vorbeau armeană, iar una pentru nebuni; *De vitis Patrum liber decimus sive Pratum spirituale*, auctore Ioane Moscho, P.L., LXXI, cap. 157, col. 199 = Ioannis Moschi *Pratum Spirituale*, CLVII, P.G., LXXXVII, 3, 3025; Cf. și G. Cankova — Petkova, *La survivance du nom des Besses au Moyen-Age* în «*Linguistique Balkanique*», VII, 1962, p. 93–96; I. J. Russu, *Limba Traco-Dacilor*, ediția a II-a revăzută și adăugită, București, 1967, p. 172–174.

Sfântul Paulin arată, mai departe, regiunile și populațiile al căror «părinte» se poate numi Niceta, spunând : «Pe tine te numește părinte întreaga regiune a Borei ; la predicile tale, scitul se îmblinzește și cel învrăjbit cu sine părăsește pornirile sălbătice, fiindu-i tu învățător. A-leargă la tine geții și amîndouă felurile de daci : cei ce cultivă pămîntul în interior și cei ce poartă căciuli de oaie și cresc bogate turme de vite pe malurile mănoase»⁸⁶.

Indicația de mai sus este deosebit de însemnată în legătură cu fixarea «ariei misionare și apostolice» a Sfântului Niceta și a dat naștere la discuții în urma cărora s-au formulat diferite ipoteze legate îndeosebi de creștinarea strămoșilor noștri.

Eruditul arheolog Vasile Pârvan a ajuns la concluzia că Sfântul Niceta de Remesiana, daco-roman de origine, a predicat învățătura creștină «pe cele două maluri ale Dunării», fiind «apostolul daco-romanilor: din dreapta și din stînga Dunării». În afară de mărturiile lui Paulin, el se sprijină pe informația amintită a lui Ghenadie de Marsilia, potrivit căreia Niceta a alcătuit un catehism latin, într-o limbă clară și simplă, ca auxiliar al lucrării sale, catehism păstrat, din nefericire, numai fragmentar, dar care dovedește calitățile unui misionar activ⁸⁷.

Ipoteza lui Pârvan a fost reluată și de alți cercetători. Astfel, istoricul Nicolae Iorga amintește pe Niceta printre «apostolii» ținuturilor din stînga Dunării, spunînd : «Apostoli pentru malul din față se adaugă, ca acel Nichita de Remesiana, al cărui rol a fost măiestrit exagerat de Pârvan pentru a învedera rolul misionarilor într-o Biserică a Daciei fără organizație și ierarhie»⁸⁸. În același sens se exprimă și Radu Vulpe : «Sfântul Niceta, a cărui activitate apostolică a avut urmări hotărîtoare asupra creștinării populației romane din Dacia carpatică, stăpînită de barbari, și-a întins activitatea pînă la Tomis...»⁸⁹. De asemenea, Constantin C. Giurescu apreciază pe Niceta în termenii următori : «Om învățat, autor al mai multor scrieri religioase, bun prieten cu sfântul Paulinus din Nola (Italia) care îl numește «învățător și tată» al său (magister et pater), misionar încercat și pasionat, Niceta din Remesiana a convertit la creștinism pe daco-romanii de pe ambele maluri ale Dunării, pe goți și pe bessi. El predică și scrie în limba latină timp de aproape o jumătate de veac și poate fi, pe drept cuvînt, socotit ca apostolul nostru național. Cu atît mai mult, cu cît și prin naștere el era daco-roman»⁹⁰.

86. Sf. Paulin, *Carmen XVII*, v. 245—252, p. 92—93 :

«te patrem dicit plaga tota Borrae, / ad tuos fatus Scythia mitigatur / et sui discors fera te magistro pectora ponit, / et Getae currunt et uterque Dacus / qui colit terrae medio vel ille / divitis multo bove pilleatus accola ripae».

Cu privire la diferitele interpretări ale acestui text și a identificării popoarelor respective, vezi : V. Pârvan, *Contribuții...* p. 165—167 și notele de acolo ; Pr. Prof. Ioan G. Coman, «Aria misionară»..., p. 341—342, 346—350 ; D. M. Pippidi, *op. cit.*, p. 512—514.

87. V. Pârvan, *op. cit.*, p. 162—176. Este interesant de remarcat că Pârvan pare că nu rămîne la această concluzie, atunci cînd afirmă : «Chiar fără Sf. Niceta însă, predicatorii creștinismului nu ne-au putut veni, în acele timpuri de vie propagandă misionară în Nordul Dunării... decît tot din Illyricul latin și, firește, în special din Moesia Superioară..., cu relațiile ei neîntrerupte și excepțional de bine nutrite cu Dacia lui Traian» (p. 199).

88. N. Iorga, *Istoria Românilor*, vol. II, București, 1936, p. 104—105.

89. R. Vulpe, *Histoire ancienne de la Dobroudja*, Bucarest, 1938, p. 351.

90. Constantin C. Giurescu, *Istoria Românilor*, vol. II, ed. IV-a, București, 1942, p. 223.

Supunând unei critici judicioase izvoarele interne și externe cu privire la activitatea misionară a Sfântului Niceta, Pr. Prof. Ioan G. Coman întărește această ipoteză, ajungând la următoarea concluzie: «O dovadă peremtorie, indiscutabilă, materială, a lucrării lui Niceta în acea parte de loc (pe malul stîng al Dunării), nu avem. Indicațiile lui Paulin de Nola, coroborate cu celelalte documente literare și arheologice menționate îndreptățesc însă, în bună măsură, ipoteza activității episcopului dac și la nordul Dunării»⁹¹.

De altă parte, istoricul prof. D. M. Pippidi formulează ipoteza că opera misionară a Sfântului Niceta «s-a dezvoltat într-o regiune nu prea depărtată de scaunul său episcopal»⁹². Informațiile lui Paulin cu privire la activitatea lui Niceta, pline cu «exagerări poetice», sînt fără valoare documentară. «Singura atitudine recomandabilă... e aceea de a nu ține seama, în delimitarea ariei apostolice a lui Niceta, decît de toponimele și etnicele precis identificabile, și acestea, fără excepție, situează activitatea episcopului Remesianeî printre besii și goții și daco-romanii din dreapta Dunării, în imediata apropiere a scaunului său episcopal»⁹³.

În anul 1958, arheologul I. Barnea a publicat un articol intitulat: *Vasile Pârvan și problema creștinismului în Dacia Traiană*⁹⁴, în care examinează mai întîi în ce măsură principalele teze ale lucrării lui Pârvan, *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman*, își păstrează încă valoarea lor inițială, apoi diferitele date, observații și concluzii ale studiilor mai noi, întărite cu dovezile lingvistice, mărturiile izvoarelor

91. Pr. Prof. Ioan G. Coman, «Aria misionară»..., p. 356; Idem, *Patrologie*, București, 1956, p. 237: «Cu toate controversele care durează încă, e lucru aproape sigur că Niceta sau reprezentanții lui au făcut misiune și la nordul Dunării». În același sens, vezi: S. Berger, *op. cit.*, p. 621: «Il fit de nombreuses missions au delà du Danube, et réussit à y répandre l'Evangile»; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 557; P. de Labriolle, *L'Eglise et les Barbares*, în Augustin Fliche et Victor Martin, *Histoire de l'Eglise*, vol. IV, part. II, p. 370; Hermann Vetters, *Dacia Ripensis*, în *Schriften der Balkankommissionen Antiquarische Abteilung*, XI, 1, Wien, 1950, p. 36: «Auch die Mission unter den Goten wurde eifrig betrieben. Niketas, Bischof in Remesiana, griff missionierend über die Grenzen seines Sprengels hinaus»; E. Lozovan, *Unité et dislocation de la Romanie orientale*, în ORBIS, Bulletin International de Documentation Linguistique, Tome III, nr. 1, 1954, p. 137: «Le christianisme daco-roman est d'origine missionnaire; sa période de diffusion s'étend entre 375—450. L'apôtre «dace» St. Nicéas de Rémésiana représente la liaison traditionnelle entre l'Italie, l'Illyricum et la Dacie»: I. Popinceanu, *Religion, Glaube und Aberglaube in der rumänischen Sprache*, în *Erlanger Beiträge Sprach — und Kulturwissenschaft*, vol. 19, Nürnberg, 1964, p. 5.

92. D. M. Pippidi, *op. cit.*, p. 513; Cf. și D. Protase, *Problema continuității în Dacia în lumina arheologiei și numismaticei*, București, 1966, p. 158: «Niceta de Remesiana nu a predicat în nordul Dunării, ci numai la goții sau geții din dreapta fluviului». Vezi și răspunsul Diac. Prof. Em. Vasilescu, *Noi dovezi ale continuității elementului autohton în Dacia*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXIV (1966), nr. 9—10 p. 1009.

93. D. M. Pippidi, *op. cit.*, p. 512. Idem, *Niceta di Remesiana e le origini del cristianesimo daco-roman*, în «Revue Historique du Sud-Est Européen», XXIII (1946), București, p. 113, 115; Burn, p. XXIX; Cf. și M. Macrea, capitolul: *Răspîndirea creștinismului la daco-romani*, în «Istoria României», vol. I, București, 1960, p. 633: «Populația daco-romană din Dacia nu a avut un «apostol», căruia să i se atribuie în mod special conversiunea sa la creștinism. Niceta din Remesiana nu pare să fi predicat și în nordul Dunării, cum s-a crezut»; Pr. Prof. I. Rămureanu, *Sinodul de la Sardica din anul 343. Importanța lui pentru istoria pătrunderii creștinismului la geto-daco-romani*, în «Studii Teologice», XIV (1962), nr. 3—4, p. 179.

94. Publicat în «Studii Teologice», X (1958), nr. 1—2, p. 93—105.

literare și monumentele arheologice-epigrafice, în legătură cu problema creștinismului daco-roman, pînă la sfîrșitul secolului al VI-lea⁹⁵.

Analizînd activitatea de misionar a lui Niceta de Remesiana, la capitolul «Izvoare literare», autorul face următoarea observație: «Prof. D. M. Pippidi, în ciuda unei idei cu care ne obișnuisem, reexaminînd aceleași texte, a ajuns la concluzia pe care trebuie să ne-o însușim, că din nici unul nu rezultă clar că activitatea de misionar a lui Niceta s-a întins și la nordul Dunării». În felul acesta, «locul certitudinii de altădată l-a luat o *simplă presupunere*, pe care vom încerca să o consolidăm prin anumite observații în plus, fără să pretindem a-i schimba deocamdată caracterul de ipoteză»⁹⁶.

Cît de mult este «consolidată» această ipoteză se poate deduce din următoarele observații pe care le face autorul: 1. Cele două categorii de daci, menționate de Sfîntul Paulin de Nola, sînt dacii agricultori și dacii păstori, așezați în «interiorul țării» și «țărîmul Dunării», «fără nici o precizare în plus», care au avut neconținut legături între ei; 2. Activitatea Sfîntului Niceta nu se putea întinde spre sudul episcopiei sale, unde erau numeroase episcopii, ci mai de grabă în nordul Dunării, «unde nu există nici un episcop»; 3. A treia observație «menită să întărească presupunerea despre întinderea activității lui Niceta de Remesiana și la nordul Dunării, se poate întemeia pe constatările mai noi că acesta este o mare figură a Bisericii Latine, fiind socotit «tipul episcopului misionar».

În sprijinul unei atari calificări, în afară de activitatea practică a episcopului de Remesiana, e adusă opera literară a acestuia, alcătuită îndeosebi din scrieri didactice. În plus, se atribuie «apostolului daco-romanilor» meritul, nebănuit mai înainte, de a fi fost mijlocitorul transiterii în Occident a regulilor monastice ale Sfîntului Vasile cel Mare și deci strămoșul direct, dacă s-ar putea spune astfel, al ordinului benedictin»⁹⁷. De asemenea, «descoperirile arheologice făcute mai tîrziu»⁹⁸ nu contrazic, ci confirmă concluziile formulate de autorul acelor *Contribuții*

95. I. Barnea, *op. cit.*, p. 94.

96. *Ibidem*, p. 99.

97. *Ibidem*, p. 100—101. Cf. J. Zeiller, *Un ancien évêque d'Illyricum, peut-être auteur du Te Deum, Saint Niceta de Rémésiana*, în «Comptes rendus, Acad. Inscr. et Belles—Lettres», Paris, 1942, p. 356—369.

98. Datele arheologice infirmă informația lui Macarie de Magnezia (Μονογενής ὁ Ἀποκριτικὸς πρὸς τοὺς Ἕλληνας; IV, 13), după care printre cei ce nu primiseră Evanghelia către sfîrșitul sec. al IV-lea, se numără și 12 neamuri barbare de la nordul Dunării. Vezi I. Barnea, *op. cit.*, p. 101 și D. M. Pippidi, *În jurul izvoarelor literare ale creștinismului daco-roman*, în *Contribuții la istoria veche a României*, p. 490—496. Cu privire la originile creștinismului în Dacia Traiană, în lumina descoperirilor arheologice, se poate cerceta: I. Barnea, *Contribuții la studiul creștinismului în Dacia*, în «Revista Istorică Română», vol. XIII, fasc. III, București, 1943, p. 31—42; Idem, *Opaște creștine din Scythia Minor*, în «Revista Istorică Română», vol. XIV, fasc. II, București, 1944, p. 166—177; D. Tudor, *Prima bislică descoperită în Dacia Traiană*, Iași, 1948; Prof. C. Daicoviciu, *În jurul creștinismului din Dacia*, în «Studii», revistă de știință, filosofie, arte, I, 1948, p. 122—127. Lucrări arheologice și istorice tratînd *Originile creștinismului daco-roman*, apărute între 1936—1948, sînt notate de M. Macrea, *Bibliografia Daciei Romane*, în *Anuarul Institutului de Studii Clasice Cluj (Sibiu)*, (presc. AISC), V, 1949, p. 397—399; O sinteză a descoperirilor arheologice pînă în 1958, pe baza unei bogate bibliografii, la I. I. Russu, *Materiale arheologice paleo-creștine din Transilvania în «Studii Teologice»*, X (1958), nr. 5—6, p. 311—340; Em. Popescu, *Descoperirile arheologice de la Lazău*, în «Studii Clasice», VII, București, 1965, p. 251—261; Bucur Mitrea, *Problema populației geto-dace în Muntenia în secolul al IV-lea e.n.*, în «Studii și Referate privind Istoria României», part. I-a, București, 1954, p. 105—116; Bucur Mitrea și Constantin Preda, *Necropole din secolul al IV-lea e.n. în Muntenia*, Biblioteca de Arheologie, X, București, 1966, p. 125, 128 și 160.

epigrafice, pe baza argumentului filologic și a mărturiilor literare. Ele arată că, într-adevăr, «începuturile creștinismului nostru ca credință generală a poporului» sînt de pus în secolele al IV-lea — al V-lea ale erei noastre... Aceleași descoperiri confirmă concluziile referitoare la caracterul latin al creștinismului daco-roman»⁹⁹.

Descriind Ortodoxia la Dunăre, la sfîrșitul secolului al IV-lea și începutul secolului următor, precum și rolul Sfîntului Niceta de Remesiana în răspîndirea religiei creștine în această perioadă, manualul de *Istoria Bisericii Române*¹⁰⁰ aduce un element nou, și anume, ecoul misiunii lui Niceta în amintirea și graiul poporului nostru. «Sfîntul Niceta e pomenit pînă azi în colinde¹⁰¹ ardeleni ca sfînt păzitor al caselor prin privegherile sale bisericesti, pentru care și-a scris cartea *De vigiliis* și pe care le organiza cu atîta succes, încît ele au scos din limba română numele latin al păsării cîntărețe a nopții «luscinia» și l-au înlocuit cu «privighetoarea»¹⁰².

Înainte de a încheia șirul discuțiilor pro și contra cu privire la misiunea Sfîntului Niceta de Remesiana și în stînga Dunării, se impune să amintim și concluziile Pr. Prof. I. Rămureanu, la studiul dedicat *Sinodului de la Sardica din anul 343*. «Faptul istoric important este că la 343 existau mai aproape sau mai departe în jurul Remesiane, cu un sfert de secol înaintea păstoriei Sfîntului Niceta, un număr de douăsprezece episcopii, ai căror titulari au luat parte la Sinodul de la Sardica, dintre care cinci așezate chiar pe Dunăre și anume: Singidunum (Belgrad), Viminacium (Costolaț), Aquae (Negotin), Castra Martis, localitate neidentificată, și Oescus (Gigen)¹⁰³. Ținînd seama de caracterul misionar al creștinismului din primele secole, este logic că prin mijlocirea numeroaselor centre episcopale, așezate de-a lungul Dunării, creștinismul a putut pătrunde în același timp și la nordul Dunării, în Dacia Carpatică. Prin urmare, «păreră că Sfîntul Niceta este «Apostolul daco-romanilor» trebuie revizuită și conectată în sensul că nu el este cel dintîi propovăduitor al creș-

99. I. Barnea, *Vasile Pârvan și problema creștinismului în Dacia Traiană...*, p. 104.

100. Pr. Prof. Gh. I. Moisescu, Pr. Prof. Șt. Lupșa, Pr. Prof. Al. Filipescu, *Istoria Bisericii Române*, manual pentru Institutele teologice, vol. I (— 1632), București, 1957, p. 71—74.

101. Deși nu este orînduită o slujbă specială pentru Sfîntul Niceta, la care să participe și poporul și deci să-l cunoască mai bine, totuși evlavia populară invoacă numele lui. O «Rugăciune de copii» îl înfățișează stînd în mijlocul casei, unde citește, se roagă, veghează și priveghează, de cu sară / pîn'la cinioară, / de la cinioară pîn'la cîntători, / de la cîntători pîn'la revărsat de zori», apărînd neamul creștinesc de «demoni răi neîmblinziți». Două variante ale acestei rugăciuni, la G. Dem. Teodorescu, *Poezii populare române*, București, 1885, p. 188—189. O a treia variantă a rugăciunii acesteia, în care casa apare ca o cetate întărită, datorită prezenței Sfîntului Niceta, a fost culeasă din regiunea Suceava și publicată de Sim. Fl. Marian, *Legende la Maicii Domnului*, București, 1904, p. 126.

Textul rugăciunii este poate inspirat din opera Sfîntului Niceta. Astfel, dintr-un fragment păstrat din cartea a II-a a operei *De gentilitatis erroribus* reiese că Sfîntul Niceta socotea că nu există vreun păcat săvîrșit fără imboldul diavolilor: «Certe omne peccatum sine daemonis operatione non fit, quae omnia opera diaboli vel pompas eius esse intellegimus». De asemenea, în *De vigiliis*, Sfîntul Niceta consideră privegherea, unită cu rugăciunea, ca pe un «salutifer actus» îndemnînd pe catehumeni: «Si peccator es, magis curre ut vigilando et orando purgeris», Burn, p. 8 și 57, 59.

102. Pr. Prof. Gh. I. Moisescu ș.a., *op. cit.*, p. 73. Cf. și Pr. Niculae M. Popescu, *De la priveghere la privighetoare*, București, 1943, p. 19.

103. Pr. Prof. I. Rămureanu, *Sinodul de la Sardica din 343...*, p. 177.

tinismului la geto-daco-romanii din dreapta și din stînga Dunării, pentru a putea fi numit «Apostolul daco-romanilor», în înțelesul strict al cuvîntului, deoarece creștinismul pătrunsese cu mult înaintea lui, încît în timpul Sinodului de la Sardica din 343 îl găsim în provinciile romane sud-dunărene bine organizat în episcopate, ci cel ce a continuat și desăvîrșit opera misionară a episcopilor, preoților, diaconilor și credincioșilor de la centrele episcopale existente cu mai mult de o jumătate de veac înaintea suirii sale pe scaunul episcopiei de Remesiana»¹⁰⁴. Totuși Pr. Prof. I. Rămureanu consideră că întinderea ariei misionare a Sfîntului Niceta «rămîne o problemă deschisă», deoarece, «cu toate încercările făcute, îndeosebi de istoricii români, nu se poate da încă o explicație pe deplin satisfăcătoare, în stadiul actual al cercetărilor»¹⁰⁵.

Studiile și cercetările lingvistice din ultima vreme¹⁰⁶, cu privire la fondul principal de cuvinte al limbii române, scot în relief că o seamă

104. *Ibidem*, p. 181.

105. *Ibidem*, p. 181—182. În anul 1750, preotul romano-catolic Stephanus Pongráz, S. J., a publicat la Cluj, cartea intitulată: *Gesta S. Nicetae veteris Daciae episcopi et apostoli* (Anno MDCCL, Mense Julio, Die 28, 76 pp.). Lucrarea se află la Biblioteca Academiei R.S. România, Filiala Cluj, cota 59008. A fost semnalată prima dată de A. Veress, *Bibliografia română-ungară* (1473—1780), vol. I, București, 1931, p. 225 și a doua oară de Pr. Prof. I. Rămureanu, *Sinodul de la Sardica din anul 343...*, p. 176 dar nu a fost utilizată pînă acum în nici una dintre lucrările de fond asupra istoriei creștinismului la daco-romani. O recenzie a acestei lucrări, cu titlu: *Un povăduitor din Transilvania — Sf. Nichita Remesianul, apostolul Românilor în Dacia*, a apărut în «Voința Transilvaniei», București, II (1945), nr. 22, 1 martie, p. I și II, scrisă de Dr. Ilie Dăianu care spune: «Cartea aceasta rară ne interesează pe noi Români în primul rînd dat fiind că Sf. Nichita este consacrat ca Apostolul Românilor din Dacia (sublinierea noastră)» (p. I).

Bazat pe cele două *Poeme* ale Sfîntului Paulin, autorul insistă asupra activității misionare a Sfîntului Niceta, subliniind în repetate rînduri zelul apostolic al acestuia, depus pentru creștinarea multor «neamuri barbare», pentru întărirea creștinilor în învățătura ortodoxă și pentru înlăturarea superstițiilor moștenite din păgînism (cap. VI, 3, p. 43—44). El afirmă, cu mai bine de un secol și jumătate înaintea lui Pârvan, că «într-adevăr, Sfîntul Niceta a fost episcopul și apostolul cetății Rometiane sau Remesiane și al Daciei vechi la sfîrșitul secolului al IV-lea și începutul secolului al V-lea (cap. I, p. 7—8). De asemenea, autorul scoate în relief ca un fapt deosebit de semnificativ, răspîndirea de către Sfîntul Niceta a «vieții Sfîntului Martin», scrisă de Sulpiciu Sever, contribuind astfel la popularizarea unui Sfînt ale cărui fapte minunate impresionau adînc nu numai pe creștinii din părțile dunărene, ci și pe păgînii din această regiune (cap. IX, p. 58—61).

Se pare că autorul nu a cunoscut informația lui Ghenadie de Marsilia cu privire la operele Sfîntului Niceta, deoarece nu amintește nimic despre activitatea scriitoricească a acestuia. În ceea ce privește afirmația că Niceta a avut un anumit rol în organizarea vieții bisericești din nordul Dunării, Stephanus Pongráz își exprimă îndoiala mărturisind că nu cunoaște vreun document din care să rezulte acest lucru (cap. X, I, p. 64).

106. Pr. Prof. I. Rămureanu, *Sinodul de la Sardica din 343...*, p. 180, n. 96; V. Pârvan, *op. cit.*, p. I și 85; Al. Graur, *Încercare asupra fondului principal lexical al limbii române*, București, 1954, p. 48—108; Idem, *Fondul principal al limbii române*, București, 1957, p. 31—66; S. Petrovici, *Fondul principal de cuvinte al limbii române*, în «Limba Română», II (1953), nr. 1, București, p. 21—27; D. Macrea, *Despre originea și structura limbii române*, în «Limba Română», III (1954), nr. 4, București, p. 11—30; Pr. Ioan Ionescu, *Privire asupra cuvintelor cu sens religios din fondul principal lexical al limbii române*, în «Mitropolia Olteniei», VIII (1956), nr. 6—7, p. 343—359; G. Bulgar, *Despre lexicul vechi* (de origine latină), în *Omagiu lui Iorgu Iordan. Cu prilejul împlinirii a 70 de ani*, București, 1958, p. 129, 131—133; Pr. Prof. Dr. M. Șesan, *Creștinismul și limba dacilor*, în «Mitropolia Ardealului», III (1958), nr. 5—6, p. 384—388; Al. Rosetti, *Istoria limbii române*, vol. I,

de termeni creștini latini au pătruns în patrimoniul limbii noastre în epoca latinizării popoarelor autohtone de o parte și de alta a Dunării. Faptul este important și arată că creștinismul s-a răspândit în nordul Dunării în aceeași perioadă, în limba latină. Cercetînd scrierile Sfîntului Niceta de Remesiana se poate constata că numeroase cuvinte și expresii folosite de el au pătruns în fondul principal de cuvinte al limbii române. Dintre acestea, unele au sens creștin, iar altele nu, după cum rezultă din următoarele exemple :

abrenuntiare = a refuza, a renunța ; *advocatus* = apărător ; *conventus* = adunare ; *cooperarius* = tovarăș de muncă ; *die dominica*, *dominica die*, *dominicum*, *dominica* = duminică ; *de nocte* = de noapte ; *fabrica*, *fabricare*, *fabricator* = făurire, facere, a făuri, a construi, făuritor, creator ; *inante* = înainte ; *in unum* = la un loc ; *monumentum* = mormînt ; *rogare* = a ruga ; *scandalum* = tulburare ; *septimana* = săptămîină ; *signaculum* = semn ; *sociare* = a însoți ; *stringere* = a strînge, a atinge ; *totus* = tot, fiecare ; *vigilare* = a veghea ; *pervigilare* = a priveghea etc.¹⁰⁷.

Relevăm de asemenea că Sfîntul Niceta folosește numeroase cuvinte grecești creștine, latinizate, care au intrat în vocabularul limbii române, ca *angelus* = vestitor, înger ; *Antichristus* = antihrist, dușman al lui Hristos ; *apocalypsis* = descoperire ; *apostolus* = apostol, trimis ; *baptisma* și *baptismus* = botez ; *blasphemare* = a blestema ; *blasphemia* = blestem, blasfemie ; *catechumenus* = catehumen ; *catholicus* = catolic, ortodox, universal ; *chorus* = cor ; *christianus* = creștin (frecvent) ; *daemon* = demon ; *diabolicus* = diavolesc ; *diabolus* = diavol ; *diaconus* = diacon ; *episcopus* = episcop ; *evangelicus* = evanghelic ; *evangelista* = evanghelist ; *evangelium* = evanghelie ; *genealogia* = genealogie ; *haeresis* = erezie ; *haereticus* = eretic ; *hymnus* = imn ; *idolatria* = închinare la idoli, idolatrie ; *magicus* = magic ; *melodia* = melodie ; *mysterium* = taină, mister ; *mystice* = tainic, în chip mistic ; *parabola* = asemănare, parabolă ; *paradisus* = rai, paradis ; *patriarcha* = patriarh ; *propheta* = profet ; *prophetare* = a profeti ; *prophetia* = profeție ; *psalmodiare* = a cînta psalmi, a psalmodia ; *scandalizare* = a supăra, a scandaliza ; *scandalum* = supărare, scandal ; *schismaticus* = schismatic ; *symbolum* = simbol ; *synodus* = sinod ; *zizanium* = ură, zizanie¹⁰⁸ și altele.

Unele dintre cuvintele citate se găsesc și în operele Sfîntului Ambrozie, Fericitului Ieronim sau Fericitului Augustin, păstrîndu-se în vocabularul bisericesc al limbilor neolatine. Lexicul bogat și variat întrebuintat de Niceta descoperă largă sa informație teologică, precum și folosirea unor termeni « tehnici » în Biserica vremii sale, asupra cărora a stăruit cu grijă și care s-au împămîntenit în ținuturile în care și-a desfășurat activitatea sa.

Limba latină, ed. IV-a București, p. 46—57 ; H. Mihăescu, *Limba latină în provinciile dunărene ale imperiului roman*, București, 1960, p. 35—36 ; Alexandru Graur, *La romanité du roumain*, Bibliotheca Historica Romaniae, Etudes, 9, Bucarest, 1965, p. 31—32, 50 ; *Istoria Limbii Române*, vol. I, Limba Latină (redactată de un colectiv în frunte cu Al. Graur), București, 1965, p. 60—62.

107. Burn, p. 165—194 (în *Indicele de cuvinte latine*, unde se arată capitolul operei lui Niceta și pagina în ediția citată) ; Cf. H. Mihăescu, *op. cit.*, Paragrafele 13 (p. 35), 21 (p. 46), 192 (p. 160), 236 (p. 185—236 passim.), 280, 281 (p. 258).

108. Burn, p. 165—194. Cf. H. Mihăescu, *Înfluența grecească asupra limbii române pînă în secolul al XV-lea*, cap. *Elenismele limbii latinești din provinciile dunărene*, București, 1966, p. 39—40.

Desigur că folosirea unui lexic de largă circulație în bazinul dunărean¹⁰⁹, în secolul al IV-lea, nu constituie un element decisiv în argumentarea ipotezei că Sfântul Niceta și-a întins «aria misionară» în ținuturile noastre. Însă dacă se va ține seama de informațiile Sfântului Paulin de Nola, de caracterul misionar al creștinismului primar, de stilul simplu, pe înțelesul tuturor, al operelor Sfântului Niceta, de ținuta sacerdotală a acestuia, de zelul său apostolic în predicarea Evangheliei la numeroase neamuri păgâne și dacă se are în vedere și faptul că Dunărea n-a fost niciodată o piedică între locuitorii de pe cele două maluri ale ei¹¹⁰, se poate admite că osîrdia episcopului misionar din Remesiana și-a întins binefacerile și pe meleagurile locuite în acele vremuri frământate de strămoșii noștri, dacă nu direct, desigur prin călugării săi ajutători.

Concluzia aceasta e sprijinită parțial și de caracterul ecumenic și dinamic al lexicului creștin de origine latină și greco-latină folosit de Sfântul Niceta și de unii misionari anteriori lui. Ecumenismul acestui lexic e complex, el îmbrățișînd aproape toate aspectele vieții creștine din secolele al IV-lea — al V-lea, ca și cele din secolul al XX-lea ale poporului român dreptcredincios.

c) *Rîvna după desăvîrșire a Sfântului Niceta.* — Admirația față de lucrarea misionară a Sfântului Niceta este una din liniile dominante ale prieteniei Sfântului Paulin, dar el este mișcat mai ales de efortul acestuia de a se desăvîrși, de a se apropia de Dumnezeu. Citările numeroase din Sfânta Scriptură în cele două poeme denotă că cei doi prieteni s-au întreținut mai mult asupra acestei probleme¹¹¹. Paulin precizează că Niceta petrece o viață de adevărat monah «fugind de lume către bolta cerească», urcînd pe treptele crucii. El este numit pe bună dreptate «biruitor al trupului» și «israelitean fără vicleșug», deoarece se străduiește prin neconținute exerciții spirituale să privească pe Hristos Dumnezeu, prin lumina unei credințe puternice¹¹².

Sfîntenia vieții și caracterul său integru impun prietenului nolanez. Cu prilejul celei de a doua vizite la Nola, Paulin îl asociază cu Sfântul Felix, împărțînd amîndurora dedicația poemului aniversar pe care poetul îl oferea an de an Sfîntului Felix. În două rînduri, Paulin îl îndeamnă pe episcopul din Remesiana să țină locul Sfîntului Felix. Prima dată, îl invită să viziteze noile construcții ridicate în cinstea Sfîntului ocrotitor al orașului Nola, iar Niceta e înfățișat ca un stăpîn al locului, purtîndu-se ca Sfîntul Felix¹¹³. A doua oară, atitudinea Sfîntului Paulin e și mai surprinzătoare. La sfîrșitul acestei vizite, cere Sfîntului Niceta să se roage pentru el, într-un mod neobișnuit: Mai întîi descrie picturile reprezentînd figuri din Vechiul Testament care decorează atrium-ul noii construcții, dînd explicații asupra motivului ce l-a determinat să împodobească pereții astfel, apoi continuă: Toate scenele acestea pe care le vedem pic-

109. E. Lozovan, *op. cit.*, p. 125—126.

110. V. Părvan, *op. cit.*, p. 201: «...Dunărea n-a fost niciodată un dușman hain, care să despartă pe frați, ci a fost un prieten bun, care i-a unit».

111. Pierre Fabre, *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, p. 226.

112. Sf. Paulin, *Carmen XVII*, v. 149—168, ed. cit., p. 88—89.

113. *Ibidem*, *Carmen XXVII*, v. 357 ș.u., ed. Hartel, p. 278.

tate aici, ți le sugerez ca subiect de rugăciune pentru mine; te implor să înalți rugăciuni fierbinți, din toată inima pentru mine, ținând locul lui Felix! Niceta reprezintă pe Felix, nu numai prin credință, ci și prin chipul sufletului — et mentis facie —, bucurându-se de aceeași dragoste și de aceeași cinstire din partea lui Paulin¹¹⁴.

Nu se cunoaște nimic despre sfârșitul Sfântului Niceta. În orice caz, în anul 414 trăia, fiind amintit de episcopul Romei, Inocențiu I, într-una din *Scrisorile* sale, cum s-a spus mai sus¹¹⁵. Martirologiile romane îl sârbătoresc la 7 ianuarie¹¹⁶. În Mineiul ortodox este trecut la 15 septembrie numele de Nichita Romanul, iar la 3 aprilie, Nichita Mărturisitorul. Care dintre aceștia este Sfântul Niceta de Remesiana? Iată o întrebare încă discutată¹¹⁷.

114. *Ibidem*, v. 596—601, ed. cit., p. 288; Cf. Pierre Fabre, *op. cit.*, p. 227; J.B. Le Brun, *Vita Sancti Paulini...* în P.I., LXI, 95.

115. Dr. A. Țăutu, *op. cit.*, p. 381—382, pune data morții lui Niceta după anul 420, motivând că Ghenadie de Marsilia îi așază în *Catalogul* său după Tichonius, mort la 423, iar papa Celestin nu-l amintește într-o scrisoare din 424, adresată episcopilor din Iliric. Klaus Gamber, *Die sechs Bücher «Ad competentes» des Niceta von Remesiana*, în OKS, 9. Band, Heft 2/3, September 1960, p. 170, socotește că Niceta a murit puțin după 416.

116. D. S. *Niceta* — *Veterum Testimonia*, P.L., LII, 845—846; Vezi și Diac. Șt. Călinescu, *Despre Sfântul Niceta (Nichita Romanul)*, în «Biserica Ortodoxă Română», IV (1877), nr. 2, p. 103—113.

117. Numele Sfântului Nichita Gotul sau Românul, mort prin foc în timpul persecuției lui Atanaric, în anul 372, la 2 aprilie, sau «poate într-o zi de 15 septembrie», s-a bucurat de mare popularitate în rîndul credincioșilor români și datorită faptului că purta același nume cu episcopul Remesianeii, Pr. Prof. Gh. I. Moisescu ș.a., *op. cit.*, p. 61; Cf. I. Popinceanu, *op. cit.*, p. 6; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 428. Confuzia între cei doi Nichita s-a strecurat în istoriografia bisericească românească încă de la sfîrșitul secolului trecut. Astfel (G) Săulescu, *Periodul latino-gotic în epoha încurgerii gîntelor*, în «Arhiva Albinei», nr. 7, Iași, 1844, p. 29, spune că Sfîntul Niceta «era născut din părinți daco-romani, botezat și catehizat de... Teofil al Gothiei». A mers apoi în Italia «muma-patrie», fiind sfințit preot în Aquileea, iar după aceea, episcop, de papa Iuliu, care l-a trimis în Romanția Daciei (Rîmnicul). Ca episcop al «țerei Românești» a întemeiat pe lingă altele și Episcopia Milcovului numită azi Argeșul (*sic*). A murit la anul 372. De asemenea, N. Lașcu în lucrarea: «*Periodul întunecat din Istoria României*, trad. din rusește de Ghenadie Craioveanu, în «Biserica Ortodoxă Română», an. IX (1885), p. 704—706, face din Sfîntul Niceta de Remesiana, ucenicul episcopului Teotim al Tomisului (care l-a sfințit episcop) și întemeietorul episcopiei daco-române la Milcov, cu patru mînăstiri. Și după Lașcu, Niceta — misionar nord-dunărean — moare tot în anul 372. Această opinie a fost adoptată de C. Erbiceanu, *Istoria Mitropoliei Moldovei și Sucevei*, București, 1898, p. XVIII și de G. M. Ionescu, care-l reproduce pe Lașcu ad litteram, în lucrarea sa, *Istoria Bisericii Românilor din Dacia Traiană*, vol. I, București, 1905, p. 280—294.

Trebuie precizat că Nichita Gotul a fost cunoscut și sub numele de Nichita Romanul. Originar probabil din Cilicia Asiei Mici, unde i s-au dus moaștele după moarte sa violentă, Nichita Gotul s-a bucurat de popularitate la noi datorită atît statorniciei sale în credința ortodoxă, cît și faptului că moaștelor sale li s-a acordat o grijă deosebită. În anul 1541, amintirea martirului Nichita — care și-a sfîrșit vechea pe pămînt românesc —, da imbold lui Dragosin, fiul popii Coman din Iași (sau unui ucenic de al său), să-l zugrăvească spînzurat cu capul în jos, deasupra unui foc, în nișa din afară a bisericii din Arborea, în Moldova de Nord (vezi Pr. Prof. Gh. I. Moisescu ș.a., *op. cit.*, p. 61—62). Al. Țăutu, în articolul: *Niceta ori Nichita Remesianul* («Buna Vestire», I (1962), nr. 1, p. 32), socotește că «Nichita pomenit la 15 septembrie în sinaxarul Bizanțului nu e Niceta Remesianul, ci Gotul, cel înecat în Buzău(!) și reclamat de Sfîntul Vasile cel Mare lui Soranus, prefectul de Tomis». Dimpotrivă, Sfîntul Niceta de Remesiana, episcop misionar, catehet cu reputație, avînd o frumoasă activitate literară, al cărui sfîrșit este învăluit în tăcere, a fost în același timp un călugăr cu viață sfîntă și o puternică personalitate, după cum a rezultat din expunerea de pînă aici.

În Peninsula Balcanică, Niceta a fost cinstit ca sfânt și după așezarea sîrbilor în fosta sa eparhie. O mînăstire cu hramul Sfîntului Niceta era restaurată și înzestrată cu un cătun de vlahi, în anul 1308, de către regele sîrb Ștefan Uroș al II-lea Milutin (1282—1321) ¹¹⁸.

Sfîntul Niceta de Remesiana a trăit în a doua jumătate a secolului al IV-lea și primul pătrar al secolului al V-lea într-o regiune de legătură între lumea răsăriteană și lumea apuseană. Daco-roman de neam, el a folosit în opera sa misionară și literară, limba latină. Cele două călătorii în Italia, pritenia cu Sfîntul Paulin de Nola, activitatea sa misionară, dublată de o activitate culturală la mai multe neamuri din bazinul dunărean, sfințenia vieții sale, iată cîteva elemente care-l așază pe Sfîntul Niceta printre marile figuri bisericești ale epocii sale, cunoscute pentru activitatea lor ecumenică.

2. OPERELE SFÎNTULUI NICETA DE REMESIANA

Dacă documentele externe cu privire la activitatea misionară a Sfîntului Niceta sînt puține la număr și destul de controversate, în schimb informația privind producția sa literară pare să fie relativ abundentă. Desigur că pe lîngă predica vorbită, Sfîntul Niceta s-a slujit în activitatea sa pastorală îndelungată și de opere scrise. Unele dintre aceste opere s-au pierdut, din altele s-au păstrat numai cîteva fragmente, iar altele s-au păstrat în întregime. Moștenirea literară a Sfîntului Niceta, ajunsă pînă la noi, îl înfățișează pe autor ca pe un erudit al timpului, astfel că aprecierea pe care Sfîntul Paulin de Nola o face prietenului său, numindu-l «floarte învățat — doctissimus», nu era gratuită, sau o simplă figură de stil.

Am subliniat mai sus că istoricul Ghenadie de Marsilia lăuda stilul simplu și limpede al operelor Sfîntului Niceta. Un secol mai tîrziu (secolul al VI-lea), Cassiodor, bun cunoscător al operei lui Niceta, apreciază la rîndul său scrierile acestuia în termeni elogioși: «Dacă cineva dorește să învețe ceva, pe scurt, despre Tatăl, despre Fiul și despre Sfîntul Duh, și nu vrea să se obosească cu o lectură întinsă, să citească cartea episcopului Niceta pe care a scris-o despre credință; și, plin de strălucirea învățăturii cerești, va fi condus, printr-o scurtime avantajoasă, la contemplarea dumnezeiască. Această (carte) se asociază cu opera Sfîntului Ambrozie adresată împăratului Grațian. O, neprețuită bunătate și putere a Creatorului, cerurile s-au deschis, Sfînta Treime fiind arătată a strălucit în inimile credincioșilor și păgînatatea care deținuse o cinste străină, înlăturată de Domnul cel adevărat, s-a risipit!» ¹¹⁹.

118. Pr. Prof. Gh. I. Moisescu ș.a., *op. cit.*, p. 73.

119. Cassiodor, *op. cit.*, loc. cit.: «Si quis vero de Patre, et Filio, et Spiritu sancto, aliquid summam praeoptat attingere, nec se mavult longa lectione fatigare, legat Niceti episcopi librum quem de fide conscripsit, et doctrinae coelestis claritate completus in contemplationem divinam compendiosa brevitate perducitur. Qui voluminibus sancti Ambrosii sociatus est, quos ad Gratianum principem destinavit. O inaeestimabilis pietas virtusque Creatoris! aperti sunt coeli, sancta Trinitas cordibus fidelium patefacta resplenduit; et paganitas, quae honorem occupaverat alienum, a vero Domino confutata discessit!

De asemenea, dacă evlavia sa introducea pe Niceta în cercul prietenilor Sfântului Paulin, opera sa îl situa printre cei mai de seamă cateheți patristici, după cum rezultă dintr-o lucrare intitulată *Ordo de catehizandis rudibus*, aflată într-un codice manuscris din secolul al IX-lea : «Apoi trebuie spus pe scurt în ce fel poate să fie înțeles însuși Simbolul credinței, după cum l-au tilcuit și învățătorii Sfintei Biserici a lui Dumnezeu, adică Fericitul Atanasie, Ilarie, *Niceta*, Ieronim, Ambrozie, Augustin, Ghenadie, Fulgențiu, Isidor și ceilalți, sau cum ne-au învățat venerabilii învățători și înaintași ai noștri»¹²⁰.

Suflet de misionar și de apostol, Niceta de Remesiana era de asemenea și un literat, bucurându-se de un prestigiu remarcabil, după cum se vede și din așezarea lui de către autorul operei citate, între scriitorii de prestigiu ai secolelor al IV-lea și al V-lea.

Opera Sfântului Niceta, care i-a adus celebritatea, este un *catehism* alcătuit pentru cei ce se pregăteau să primească Taina Botezului, numit de Burn : *Libelli instructionis* («Cărticele de învățătură»), iar de ultimul editor : *Instructio ad competentes* («Învățătură pentru candidații la Botez») ¹²¹. Acest catehism n-a trecut neobservat. Ghenadie de Marsilia l-a avut în față și a lăsat o notă asupra lui redându-i pe scurt cuprinsul și făcând aprecieri asupra stilului, după cum s-a mai amintit, în felul următor :

«Niceta, episcopul cetății Romatiana (= Remesiana), a compus într-o limbă simplă și clară șase cărticele de învățătură pentru candidații la botez. Dintre ele, prima tratează despre felul în care trebuie să se comporte candidații care doresc să ajungă la harul Botezului ; a doua tratează *Despre erorile păgânismului* arătând că, aproximativ în vremea sa (a lui Niceta), păgânii au înălțat la rangul de zeu pe un oarecare tată de familie Melgidiu, din cauza generozității sale, și pe țaranul Gadariu din cauza puterii sale ; cartea a treia tratează *Despre credința într-o singură maiestate* ; cartea a patra e îndreptată *Împotriva genethliologiei* (a horoscopului) ; cartea a cincea tratează *Despre simbolul credinței* ; și a șasea, *Despre jertfirea mielului pascal*»¹²².

120. *Ordo de catehizandis rudibus*, în *Monacensis Cod. lat. 6325*, sec. IX, f. 139 v, la Burn, p. 155—156 : «Postea vero dicendum est breviter qualiter ipsum symbolum intellegere valeat ; sicut et sanctae Dei ecclesiae tractaverunt doctores, beatus scilicet Athanasius, Hilarius, *Niceta*, Hieronymus, Ambrosius, Augustinus, Gennadius, Fulgentius, Isidorus et ceteri ; vel sicut venerabiles magistri et accessores nostri nos docuerunt».

121. Klaus Gamber, *Niceta von Remesiana, Instructio ad competentes*. Frühchristliche Katechesen aus Dacien. (*Textus Patristici et Liturgici* quos edidit Institutum Liturgicum Ratisbonense, fasc. I), Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1964, VIII + 182 p. Pe larg cu privire la această ediție, vezi la sfârșit, *Apendice I*.

122. Ghenadie, *De viris illustribus*, 22, ed. Richardson, în TU., XIV, 1, 1896, p. 70 : «Niceas, Romatiana civitatis episcopus, composuit simplici et nitido sermone sex competentibus ad baptismum instructionis libellos ; in quibus primus continet qualiter se debeant agere competentes, qui ad baptismi gratiam cupiunt pervenire ; secundus «de gentilitatis erroribus», in quo indicat suo paene tempore Melgidium quemdam patrem familias ob liberalitatem et Gadarium rusticum ob fortitudinem ab ethnicis inter deos relatos ; tertius liber «de fide unice maiestatis», quartus «adversus genethliologiam» ; quintus «de symbolo», sextus «de agni pschalis victima». Trad. de Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Operele literare ale Sfântului Niceta de Remesiana*, în «Studii Teologice», IX (1957), nr. 3—4, p. 201. Informația lui Ghenadie a fost reluată cu unele modificări de Honorius Augusto-

Dintre cărțile enumerate de Ghenadie, cartea a patra : *Împotriva genethliologiei* și cartea a șasea, *Despre jertfirea mielului pascal*, se pare că nu făceau parte integrantă din catehism, dar au fost incluse spre a forma un «corpus nicetanum», sau din alte motive. Din nefericire, aceste două cărți au dispărut complet, iar din cărțile întâia și a doua s-au păstrat câteva fragmente. Numai cărțile a treia și a cincea s-au conservat în întregime ¹²³.

Ghenadie adaugă în nota sa că Niceta a dat la iveală și «*Ad lapsam virginem libellum*», o cârtică adresată unei fecioare (călugărițe) căzute, lucrare destinată în același timp îmbunătățirii vieții tuturor celor ce cad în păcate asemănătoare ¹²⁴.

De asemenea, critica acordă, pe baza unor manuscrise și pe bază de studii comparative, paternitatea lui Niceta și asupra următoarelor lucrări : *De diversis appellationibus* («Despre diferitele numiri ale Domnului nostru Iisus Hristos»), *De vigiliis servorum Dei* («Despre privegherea robilor lui Dumnezeu»), *De psalmodiae bono* («Despre folosul cântării de psalmi») și celebrul imn *Te Deum laudamus* («Pe tine, Dumnezeule, Te laudăm»).

După conținut și după scopul cu care și-a elaborat Sfântul Niceta operele sale, ele se pot împărți în două categorii : unele, *catehetice*, prin care autorul a făcut cunoscută doctrina creștină, catehumenilor săi, sau a întărit în credința creștină pe fiii săi sufletești, apărându-i de rătăcirile ereticilor și de influențele superstițiilor păgâne ; altele, *practice*, referitoare la viața liturgică a comunității, participarea la slujbe, atitudinea în biserică, cântarea în comun, ținuta vestimentară etc.

Din prima categorie fac parte : *De diversis appellationibus* ; catehismul descris de Ghenadie, adică fragmentele din cărțile a I-a și a II-a ; *De ratione fidei* ; *De Spiritus sancti potentia* ; *De Symbolo* și *De agni paschalis victima*.

A doua categorie cuprinde : *Ad lapsam virginem libellus* ; *De vigiliis servorum Dei* ; *De psalmodiae bono* ; și imnul *Te Deum laudamus*.

De diversis appellationibus este un tratat dogmatic, cu ținută de predică asupra numirilor date Mântuitorului Iisus Hristos în Sfânta Scriptură. Se găsește în *Cod. Vatic. lat. 314*, din secolul al XV-lea, laolaltă cu *De ratione fidei* și *De Spiritu sancto* și în *Cod. Vatic. lat. 325*, din secolul al XI-lea, sub numele Fericitului Augustin : *Sermo de diversis Domini vocabulis compositus*.

Burn consideră că este o scriere din tinerețe, anterioară catehismului, inspirată de amintita *Scrisoare* a episcopului Germinius (366 sau 367). O comparație cu această epistolă arată că din 15 numiri citate de Germinius, 10 se găsesc și în această lucrare a lui Niceta ¹²⁵.

dunensis, *De luminaribus Ecclesiae sive De scriptoribus ecclesiasticis*, 118, P.L., LII, 844, CD. Textul lui Ghenadie este reeditat și de Burn care corectează *Niceas Romanianae* în *Niceta Remesianae*, după cum se află în unele manuscrise (p. 137, nota 1).

123. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 201.

124. Ghenadie, *op. cit.*, loc. cit.

125. Germinius, *Epistola*, cap. 2, la Burn, p. 140. Păreră lui Burn (p. XLII) a fost însușită și de alți cercetători ca : W. A. Patin, *op. cit.*, p. 13 ; O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, III, 1923, p. 602 ; Martin Schanz, *Geschichte der Römischen Literatur bis zum Gesetzge-*

Scrierea *Despre diferitele numiri ale Domnului nostru Iisus Hristos*, cu nuanță polemică împotriva arienilor, «este o predică dogmatică cu aplicații morale; nu lipsește elementul practic, dar raportarea continuă la Hristos nu e îmbinată cu sfaturi sau indicații pozitive, care să traducă mai efectiv în viață diferitele însușiri imitabile ale lui Hristos. Predica e simplă, clară, metodică. Cele trei părți: numele lui Hristos, semnificația acestor nume și aplicarea în viață sînt bine încheiate și formează un tot unitar»¹²⁶.

În cele trei fragmente păstrate¹²⁷ din cartea întâia, se vorbește despre originea și necesitatea catehismului, despre categoriile de oameni care vin la botez, despre efectele botezului. Sfîntul Niceta precizează că este absolut necesar ca cei care vin la credință să se instruiască. De aceea catehismul va fi elaborat în așa fel, încît chiar și mințile oamenilor de la țară, fără cultură prea multă, să poată înțelege și să poată reține adevărurile de credință. Aceste adevăruri nu sînt o creație proprie, ci sînt culese din învățătura Sfintei Scripturi, prin care cei aleși spre botez sînt educați ca să știe ce au părăsit, să înțeleagă mai bine ce doresc și să-și dea seama mai clar de lucrurile pe care au să le primească și pe care trebuie să le păstreze. Lucrul pe care îl încep și îl doresc ei este mare, fie că Dumnezeu l-a inspirat, fie că vreun om i-a îndemnat și i-a sfătuit. Efectele botezului sînt mai mari decît poate să se prevadă; omul din păcătos devine drept, prietenul lui Dumnezeu; mai mult, el este reînnoit după asemănarea cu Dumnezeu și devine moștenitor al împărăției cerești.

Catehismul se adresează tuturor, deopotrivă, pentru ca toți să devină o lume nouă, părăsind omul cel vechi cu faptele lui și îmbrăcînd omul cel nou, care este înnoit prin cunoașterea Aceluia care l-a creat (Col. III, 9, 10).

În al doilea fragment, catehumenul este prezentat ca un oaspete și vecin al credincioșilor: el aude de afară tainele dar nu le înțelege, simte harul dar nu-l pricepe, însă din acest moment el începe să se numească credincios.

Al treilea fragment se ocupă cu exorcismele. Din nefericire, fragmentul este foarte scurt. Exorcismele pregătesc primirea harului. Ele sînt ca un foc curățător, deoarece cuvintele Domnului din care sînt alcătuite acestea se aseamănă cu niște flăcări.

Principiile sănătoase care sînt schițate în aceste fragmente îl înfățișează pe autor ca pe un catehet adevărat care îmbrățișează cu aceeași dragoste pe toți oamenii cărora li se adresează¹²⁸.

Din cartea a doua s-au păstrat două fragmente în care se arată că exorcismele se fac pentru îndepărtarea puterilor demoniace. Nu există păcat fără îndemnul diavolului. Cel ce vine la botez trebuie să se lepede de diavol rostind cu sinceritate: «Cred în Dumnezeu Tatăl Atotputernicul...». Cel care dorește să vină la

bungswerk des Kaisers Justinian, Vierter Teil, Zweite Auflage, München, 1914, p. 407; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 554; Ubaldo Mannucci, *op. cit.*, p. 199; Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Operele literare ale Sfîntului Niceta de Remesiana...*, p. 218. Ediții: A. Mai, *Ss. Episc. Nicetae et Paulini scripta*, Romae, 1827, p. 31—34; P.L., LII, 863—866; Burn, p. 1—5; Cf. Umberto Moricca, *Storia della letteratura latina cristiana*, vol. II, part. II, Torino, 1928, p. 1150.

126. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Operele literare ale Sfîntului Niceta de Remesiana...*, p. 220. Asupra cuprinsului vom reveni la capitolul despre învățătura Sfîntului Niceta.

127. Burn, p. 6—7; Cf. și P.L., LII, 873—876.

128. Burn, p. 6—7; Cf. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Operele literare ale Sfîntului Niceta de Remesiana*, p. 202.

botez și se instruiește cu privire la credință, trebuie să învețe Simbolul de credință, pe care să-l rostească zilnic, înainte de culcare, la sculare și să mediteze asupra lui în fiecare ceas. De asemenea se impune să rostească *Rugăciunea Domnească* și să se întărească cu semnul crucii împotriva diavolului.

Al doilea fragment dă următoarea definiție a Simbolului de credință: «Simbolul este regula de credință (commonitorium fidei) și sfânta mărturisire, care este învățat și reținut de obște, de către toți»¹²⁹.

Îndrumările date de Sfântul Niceta cu privire la importanța de netăgăduit a Simbolului de credință în viața duhovnicească a credincioșilor, amintesc și de alți cateheți renumiți, contemporani lui, ca Sfântul Ambrozie¹³⁰, Fericitul Augustin¹³¹, sau Petru Hrisologul († către 450)¹³², care insistau mai mult asupra sensului simbolului, ca un «pactum vitae», decât asupra formei acestuia.

De ratione fidei («Despre rațiunea credinței») și *De Spiritus Sancti potentia* («Despre puterea Sfântului Duh») sînt două tratate care făceau parte, probabil, din cartea a treia a catehismului, cu titlul *De fide* («Despre credință») ¹³³, lucrare elogiata de Cassiodor. După cum s-a văzut însă Ghenadie de Marsilia le așază în cărțile a treia și a cincea ale catehismului lui Niceta.

În ceea ce privește timpul scrierii, părerile sînt împărțite. Burn sugerează că cele două tratate au fost alcătuite între anii 370—375. Patin și Bardenhewer le raportează la o perioadă de timp posterioară anului 380, deoarece în lucrarea *De Spiritu Sancto* se vorbește de macedonieni ca despre o erezie curentă și bine cunoscută¹³⁴.

129. Burn, p. 8.

130. Sf. Ambrozie, *Explanatio symboli*, 9, ed. B. Botte, p. 56: «Vreau ca voi să știți cu privire la aceasta că simbolul nu trebuie să fie scris... Se poate reține mai ușor dacă nu este scris. De ce? Iată: Ceea ce scrieți, fiind siguri că aveți să recitiți, nu veți începe să repetați printr-o meditație zilnică. Ceea ce nu scrieți însă, temîndu-vă să nu uitați, începeți să repetați zilnic...».

131. Fer. Augustin, *De Symbolo, Sermo ad catechumenos*, I, 1, P.L., XL, 627: «Accipite, filii, regulam fidei, quod Symbolum dicitur. Et cum acceperitis, in corde scribite, et quotidie dicite apud vos: antequam dormiatis, antequam procedatis, vestro Symbolo vos munite. Symbolum nemo scribit ut legi possit; sed ad recensendum, ne forte deleat oblivio quod tradidit diligentia, sit vobis codex vestra memoria».

132. Petru Hrisologul, *Sermo LVIII*, P.L., LII, 361 B: «Accepturi ergo symbolum, hoc est, pactum vitae, salutis placitum, et inter vos et Deum fidei insolubile vinculum pectora parate, non chartam: sensum acuite, non calamus; et audite non atramento, sed spiritu ministrante describe: quia committi non potest caducis et corruptibilibus instrumentis aeternum et coeleste secretum, sed in ipsa arca animae, in ipsa bibliotheca interni spiritus est locandum».

133. În *Codex Vaticanus*, 314, secolul al XV-lea, primul tratat are ca titlu: *incipit allocutio sancti Nicetae de ratione fidei*; al doilea tratat se află și în ms. Colonienensis 33 (Darmstadt, 2029, secolul al IX-lea), cu titlul: *Incipit allocutio sancti Iohannis episcopi de spiritu sancto*. Ediții: A. Mai, *Sanctorum episc. Nicetae et Paulini scripta*, Roma, 1827; Idem, *Scriptorum vet. nova collectio* 7, Roma, 1833, I, p. 314—340; P.L., LII, 847—852; Burn, p. 10—18; Cf. U. Moricca, *op. cit.*, p. 1154, n. 20: Că cele două lucrări se prezintă ca un singur tratat, vezi Hümpel, *Nicetas, Bischof von Remesiana, eine literar-kritische Studie zur Geschichte des altkirchlichen Taufsymbols* (Diss.) Bonn, 1895 = *Neue Jahrbücher für deutsche Theologie*, 4, 1895, p. 288, la M. Schanz, *op. cit.*, p. 407.

134. Burn, p. LXIX; W. A. Patin, *op. cit.*, p. 36; O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur...*, p. 599; Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Operele literare ale Sfântului Niceta de Remesiana...*, p. 201—202.

Tratatul *Despre rațiunea credinței*, împărțit în șapte capitole, com-bate diferite erezii, ca : sabelianismul, fotinianismul și mai cu seamă arianismul, erezii ce puneau în discuție consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl. Sfântul Niceta mărturisește că a scris această operă, sub formă de cometar, răspunzând cererii unor credincioși pentru a-i întări în cre-dință ¹³⁵.

Tratatul *Despre puterea Sfântului Duh* este îndreptat împotriva ma-cedonienilor care negau Dumnezeuirea Sfântului Duh. Cuprinde 22 capi-tole. Sfântul Niceta întrebuințează ca izvoare în prezentarea și argumen-tarea credinței ortodoxe, cu privire la doctrina despre Sfântul Duh, Sfânta Scriptură și hotărârile Sinodului I Ecumenic de la Niceea (325). Expune-rea clară și logică, înlănțuirea ideilor, îndemnurile la o adorare egală a Sfântului Duh cu celelalte două Persoane ale Sfintei Treimi, ca și rezu-matul de la sfârșit, fac din această piesă un adevărat catehism cu privi-re la subiectul tratat ¹³⁶.

De Symbolo ¹³⁷ este una dintre cele mai vechi tălcuiri ale simbolului de credință și un monument de măiestrie catehetică. A fost editat mai întâi sub numele lui Niceta de Aquileea (454—485), deoarece unul dintre manuscrise și anume Codex Chisianus A VI 184, secolul al XIV-lea, avea ca titlu : *Explanatio symboli beati Nicetae aquileensis episcopi ha-bita ad competentes*. Pentru a pune de acord pe autorul lucrării *De Symbolo* cu Nicetas de Romatiana (= Remesiana) de care vorbește Ghe-nadie, susținătorii paternității lui Nicetas de Aquileea au identificat Ci-vitas Romatiana cu Portus Romatianus, în apropiere de Aquileea ¹³⁸. Cri-tica mai nouă însă atribuie opera *De Symbolo* sau *Explanatio symboli* lui Niceta de Remesiana ¹³⁹. Cît privește data scrierii, Burn ¹⁴⁰ o așază în

135. *De ratione fidei*, 7, Burn, p. 18 : «Haec pauca ad vicem commentarioli, quia vobis scribi postulastis, negare non potui. Confido quia fidelibus animis, etsi brevia sunt, plenam poterunt praestare laetitiam Dei».

136. Cf. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Operele literare ale Sfântului Niceta de Remesiana...*, p. 206.

137. Ediții : *Explanatio symboli e codice bibliothecae Ghisianae, opera Stephani Cardinalis Borgiae*, Patavii, 1799 ; J.P. Zabeo, *Explanatorem symboli quae prodit Patavii a. MDCCXCIX tri-buendam probabilius esse S. Niceae Dacorum episcopo quam B. Nicetae episcopo Aquilejensi, Ve-netiis*, 1.03 ; Petrus Braidă, *S. Nicetae episc. Aquilej. opusculo duo*, Utino, 1840. Studiul lui Braidă a fost publicat și de Migne în P.L., LII, 875—1136. P. Braidă face deosebire între Niceas sau Nicetas, prietenul Sfântului Paulin de Nola, episcop în Dacia cisdanubiană și Niceas sau Nicetas, descris de Ghenadie care, spune el, a fost episcop de Aquileea, în vremea papii Leon cel Mare. Deosebirea este menținută și de F. Kattenbusch, *Verbreitung und Bedeutung des Taufsymbols*, Leipzig, 1900, p. 441, nota 21, care atribuie cuvântarea asupra simbolului de credință, unui Nicetas Galicanul ; Card. Pitra, *Explanatio (fragmente)*, în «*Analecta Sacra*», III, Paris, 1883, p. 584—588 ; C. P. Caspari, *Nicetas von Aquileja's Auslegung des Symbols*, în «*Kirchenhistorische Anecdota*», Christiania, 1883, p. 341—360 ; Burn, p. 38—54.

138. Petrus Braidă, *Dissertatio in S. Nicetam*, P.L., LII, 876—877. «Romatiana civitas Genna-dio memorata, non est in Dacia inquiranda, sed in veteri diocesi seu provincia Aquileiensi ; et probabiliter illa est quae Portus Romatianus, seu Romatinus, aut Romatius, non ita procul a Con-cordia, ex fluvio ejusdem nominis a Plinio appellata fuit ; aut illa quae hodie Portus Gruarius dicitur, et ad eundem Romatium, seu Romatinum, aut Romatianum fluvium sita est, qui eam interfluit» (col. 876).

139. Hümpel, *Nicetas, Bischof von Remesiana...*, p. 423 ; Burn, p. XVI, LXV—LXVII ; U. Mo-ricca, *op. cit.*, p. 1155 ; Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Patrologie...*, p. 236 ; B. Altaner, *op. cit.*, p. 549.

140. Burn, p. LXIX—LXX.

jurul anului 375, iar Moricca¹⁴¹, după anul 381, dată mai probabil fiind — că Sfintul Niceta vorbește despre «întrebările întortochiate» ale macedonienilor¹⁴².

Tratatul *Despre simbolul credinței* al Sfintului Niceta de Remesiana, în care se explică Simbolul credinței local, pe care îl rosteau creștinii la primirea Tainei Botezului, deși se inspiră uneori din *Catehezele* Sfintului Chiril al Ierusalimului, poate constitui și în zilele noastre un model pentru explicare a Simbolului de credință. «Substanțial, adânc, clar, organizat, sistematic, ușor și atrăgător, acest catehism îmbrățișează punctele principale ale credinței creștine și a fost unul dintre cele mai răspândite și mai apreciate mijloace de lucru în vechea Biserică cum, pe drept, îl consideră Ghenadie și Cassiodor»¹⁴³.

De agni paschalis victima («Despre jertfa mielului pascal»), scriere consemnată de Ghenadie ca făcând parte din cartea a șasea a catehismului, este editată de Burn între operele de autenticitate îndoielnică, în două versiuni. Prima versiune intitulată *De ratione paschae* este atribuită Sfintului Atanasie¹⁴⁴, iar a doua, *De pascha*, a fost editată mai întâi sub numele lui Martin de Braccara¹⁴⁵.

Ezitatea de a se atribui definitiv opera *De ratione paschae*, respectiv *De pascha*, Sfintului Niceta de Remesiana își poate găsi explicația în faptul că în aceste versiuni este vorba de fixarea datei Paștilor și nu despre jertfa mielului pascal. Într-adevăr, lucrarea încearcă să motiveze data sărbătoririi Paștilor propunând ca acesta să nu se prăznuiască înainte de ziua a XI-a a calendelor lui aprilie (22 martie) și nici după ziua a XI-a a calendelor lui mai (21 aprilie).

Se pare că problema datei Paștilor a preocupat îndeaproape pe creștini, în ultimul pătrar al secolului al IV-lea. Într-o scrisoare din 386, Sfintul Ambrozie, ocupându-se cu fixarea datei Paștilor, propune același interval pentru serbarea Paștilor din anul 387¹⁴⁶, lucru ce a determinat pe unii cercetători să tragă concluzia că și cele două versiuni au fost scrise în aceeași epocă¹⁴⁷.

141. U. Moricca, *op. cit.*, p. 1155.

142. *De Symbolo*, 9; Burn, p. 47.

143. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Operele literare ale Sfintului Niceta de Remesiana...*, p. 210; cf. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur...*, p. 600.

144. *Manuscrite: Codex Ambros.* H. 150 Inf., secolul al IX-lea și *Montfaucon, Athanasii*, op. II, 741. Editată de Migne în P.G., XXVIII, 1605—1610. Studiind traduceri din scrierile Sfintului Atanasie al Alexandriei, Berthold Altaner atribuie, fără ezitare, tratatul *De ratione paschae* Sfintului Niceta de Remesiana: «Auch die unter dem Namen des Athanasios überlieferte Schrift *De ratione paschae* ist ein originallateinisches Werk und wohl Eigentum des Nicetas von Remesiana». Vezi art. *Altlateinische Übersetzungen von Schriften des Athanasios von Alexandria*, în *Kleine Patristische Schriften*, herausg. von Günter Glockmann, Berlin, 1967 (în TU..., Band 83), p. 405.

145. Se află în *Codex Coloniensis* 83-II (Darmstadt, 2084), secolul al IX-lea. Editată mai întâi de Florez, *España Sagrada*, tom. XV, apoi de Migne, în P.L., LXXII, 49—52, iar mai târziu în ediția publicată de B. Krusch, *Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie*, Leipzig, 1880, la Burn, p. CXXV. În ediția lui Burn, cele două versiuni sînt tipărite paralel (p. 92—111), astfel că se poate face continuu comparație între texte.

146. Sf. Ambrozie, *Epistola XXIII (12), Dominis fratribus dilectissimis episcopis Aemilian constitutis Ambrosius episcopus*, P.L., XVI, 1069—1078.

147. Burn, p. CXXXI; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 553; U. Moricca, *op. cit.*, p. 1156.

De asemenea, argumentarea generală din cele două versiuni este asemănătoare cu aceea din tratatul episcopului african Quintus Julius Hilarianus, intitulat : *Expositum de die Paschae et mensis*, scris înainte de anul 397, data apariției lucrării sale cronografice, *De cursu temporum seu de mundi duratione*. Hilarianus așază luna pascălă între ziua a XV-a a calendelor lui aprilie (18 martie) și ziua XVII-a a calendelor lui mai (15 aprilie)¹⁴⁸.

Unele asemănări de idei și stil cu alte scrieri ale episcopului de Remesiana (*De Spiritus Sancti potentia*, *De psalmodiae bono*) întăresc ipoteza că «actualele versiuni sînt numai fragmente dintr-un text mai întins și mai complet al operei amintite a lui Niceta»¹⁴⁹.

Dintre scrierile cu caracter practic, prin care Sfîntul Niceta, ca un adevărat păstor de suflete, purta grijă de turma sa duhovnicească, amintim mai întîi scrierea atribuită acestuia de Ghenadie, în afara catehismului, prin cuvintele : «A scris și o cărticică *Către o fecioară căzută*, îndemn la îndreptare pentru toți cei ce cad»¹⁵⁰. Această operă a fost identificată de unii critici cu *Liber de lapsu virginis consecratae*, care s-a păstrat sub numele Sfîntului Niceta, Sfîntului Ambrozie și Fericitului Ieronim. Într-un manuscris din secolele al VII-lea—al VIII-lea (Ms. d'Épinal 68) se păstrează cu titlu : *Epistula Nicetae episcopi de lapsu Susannae devotae et cuiusdam lectoris*¹⁵¹.

Burn a publicat două texte cu aceeași temă : 1) Cel atribuit Sfîntului Ambrozie¹⁵² și 2) O scrisoare descoperită de Dom Morin în Codex Parisinus lat. 12097, din secolul al VI-lea, intitulată : *Epistula ad virginem lapsam*, manuscris anonim care nu are nimic comun cu lucrarea pseudo-ambroziană¹⁵³.

În opera *De lapsu virginis* este vorba de o călugăriță, pe nume Susana, care a păcătuit cu un citeț, călcînd astfel votul castității. Autorul deplînge situația acesteia și-i amintește vrednicia din care a căzut și gravitatea păcatului său care a exclus-o din societatea celor aleși. Tonul este uneori reținut, alteori declamatoriu. Lucrarea nu tinde special spre aprofundare dogmatică.

148. Quintus Julius Hilarianus, *Expositum de die Paschae et mensis*, P.L., XIII, 1105—1114. «Ex die vero XV Kal. Aprilium usque in XVII Kal. Maiarum diem legaliter luna. ut sit quarta decima, vera ratione firmatur. Hinc namque decurrentes, ubi occurrerit dies sacrosanctus Paschae, sane in eodem pridem primo mense, quem luna genuerit, iuste ac sine ulla intermissione Pascha facere oportet» (col. 1111—1112).

149. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Operele literare ale Sfîntului Niceta de Remesiana...*, p. 224.

150. Ghenadie, *op. cit.*, p. 70 : «Edidit et ad lapsam virginem libellum, omnibus labentibus emendationis incentivum».

151. Burn, p. CXXXI—CXXXVI. Cu acest titlu a fost editată recent de E. Cazzaniga, *Incerti auctoris : De lapsu Susannae*, în «Corpus scriptorum Patavinorum», Torino, 1948, p. 1—31, (care a studiat și manuscrisele în lucrarea : *La tradizione manoscritta del «De lapsu Susannae»*, Torino, 1950), și de Klaus Gamber, *Niceta von Remesiana : De lapsu Susannae*, în «Textus Patristici et Liturgici», Fasc. 7, Regensburg, 1969, p. 25—37.

152. După manuscrisele : Ms. d'Aulun 17 A, secolul al X-lea ; Ms. d'Épinal 63, secolul al VII-lea—al VIII-lea și ediția Migne, P.L., 383—400 ; Burn, p. 112—131.

153. G. Morin, *L'«Epistula ad virginem lapsam» de la collection de Corbie, opusculé inédit de la fin du IV-e siècle*, în «Revue Bénédictine», 14, 1897, p. 193—202, la U. Moricca, *op. cit.*, p. 1156—1157 ; Cf. și Martin Schanz, *op. cit.*, p. 408—409 ; Burn, p. 131—136.

Patin rezumă discuțiile de pînă la el cu privire la această scriere și acordă paternitatea Sfîntului Niceta de Remesiana, bazîndu-se pe următoarele:

1. Autorul manifestă tendințe practice cu privire la problema trinitară, cînd spune: «Erai fecioara lui Dumnezeu, erai mireasa lui Hristos, erai templul Domnului, erai locaș al Sfîntului Duh»¹⁵⁴; sau: «Din fecioara lui Dumnezeu ai devenit stricăciune a Satanei, din mireasa lui Hristos, desfrînată odioasă, din locașul Sfîntului Duh, bordei al diavolului, din templul Domnului, loc al necurăției»¹⁵⁵; sau cînd încheie într-o formă neobișnuită: «Cel care trăiești și împărăiești în Treime, în vecii vecilor»¹⁵⁶.

2. Se poate recunoaște cu ușurință ideea de «communio sanctorum» din *De Symbolo*, atunci cînd se adresează celei căzute: «Ia aminte, fiică, cine dintre sfinți sau dintre sfinte nu se îngrozește să se apropie de tine?»¹⁵⁷; sau cînd sînt evocați Apostolii, profeții și îngerii cîntînd, ca în *Te Deum*, glorie veșnică lui Dumnezeu: «Ce vei face în fața cinstiților Apostoli? Ce vei face în fața lui Ilie și Daniel și în fața mulțimii profeților atît de mari? Ce vei face în fața sfinților îngeri? Oare, nu vei arde ca lovită de trăsnet înaintea măreției și strălucirii celor fără de pată?»¹⁵⁸.

3. De asemenea, se poate recunoaște în autor imnologul și animatorul cîntării psalmilor în biserică, la privegheri, atunci cînd fecioara este admonestată cu cuvintele: «Cum nu ți-a impresionat ochii lumina privegheților și cîntarea imnelor duhovnicești nu ți-a pătruns auzul?»¹⁵⁹; sau cînd i se amintește celei căzute că imnul fecioarei a fost deja lămurit, astfel că păcatul apare mai apăsător: «Zadarnic am explicat imnul fecioriei, prin care erai încîntată deopotrivă și de măreția lui și de respectul față de el»¹⁶⁰.

4. Asemănarea de stil și tonul expunerii amintesc, fără îndoială, de operele Sfîntului Niceta: *De diversis appellationibus* și *De psalmodiae bono*¹⁶¹.

Este *De lapsu virginis consecratae* identică cu *Ad lapsam virginem libellus*, menționată de Ghenădie? Indemnurile mișcătoare la pocăință adresate fecioarei căzute pot fi utilizate pentru îndreptarea tuturor celor căzuți, dar retorismul uneori răsunător ca și varietatea numelor păstrate de manuscrise, pot pleda pentru neautenticitate. În orice caz, Burn editează pe baza manuscriselor atît opusculul pseudoambrozian cît și lucrarea cu aceeași temă descoperită de Morin, manifestînd astfel îndoială asupra autenticității, deși în *Introducere* se exprimă limpede în fa-

154. *De lapsu virginis*, 6, Burn, p. 113: «Eras virgo Dei, eras sponsa Christi, eras templum Domini, eras habitaculum Spiritus sancti».

155. *Ibidem*, 7, p. 114: «De Dei virgine facta es corruptio Satanae, de sponsa Christi scortum execrabile, de habitaculo Spiritus sancti tugurium diaboli, de templo Domini fanum immunditiae».

156. *Ibidem*, 52, p. 131: «... qui vivis et regnas in Trinitate in saecula saeculorum».

157. *Ibidem*, 9, p. 114: «Aspice, filia, quis sanctorum, quae sanctarum tibi adproximare non horreat?»

158. *Ibidem*, 10, p. 115: «Quid facies coram castis apostolis? Quid facies coram Helia, Danihele, et tantorum exercitu prophetarum? Quid facies coram angelis sanctis? Nonne splendore et claritate immaculatum quasi fulminibus percussa combureris?»

159. *Ibidem*, 22, p. 119: «Quomodo oculos tuos non perstringebat lux vigiliarum: aures tuas non penetrabant hymnorum spiritualium cantus?»

160. *Ibidem*, 29, p. 121: «Frustra hymnum virginitalis exposui in quo et gloriam propositi et observantiam pariter decantares».

161. W. A. Patin, *op. cit.*, p. 20–23; Vezi și F. Cayré, *op. cit.*, p. 519: «*De lapsu virginis consecratae* n'est pas de saint Ambroise et doit sans doute être attribué à Nicetas de Rémésiana».

voarea lui Niceta spunind : «Părerea mea este deci în favoarea atribuirii (operei) *De lapsu virginis* Sfântului Niceta»¹⁶².

Două predici : *De virgiliis servorum Dei* și *De psalmodiae bono* îl arată pe Sfântul Niceta ca un păstrător al tradiției cultice a Bisericii. În cele 9 capitole ale primei predici, autorul vorbește despre privegherea religioasă de noapte¹⁶³, introdusă de curînd ca slujbă bisericească, vineri seara și sîmbătă seara. A doua predică tratează despre folosul cîntării de imne și psalmi. Între cele două cuvîntări este o legătură strînsă. Terminînd cuvîntarea *Despre priveghere*, Niceta anunță lucrarea următoare : «Dar despre evlavia imnelor și a psalmilor, cît sînt de plăcuți și de priimiți de Dumnezeu, aș vorbi acum puțin, dacă o rațiune mai deosebită n-ar cere un alt volum ; lucrul acesta, cu ajutorul lui Dumnezeu va fi arătat în cartea următoare»¹⁶⁴. La începutul cuvîntării *Despre folosul cîntării de psalmi*, autorul amintește ascultătorilor promisiunea făcută : «Cine își ține făgăduința își face datoria. Mi-aduc aminte că pe cînd vorbeam despre frumusețea și folosul privegherii, am făgăduit că în cuvîntarea care urmează voi trata despre lauda și taina imnelor, lucru pe care, cu ajutorul lui Dumnezeu, îl va realiza lucrarea de față»¹⁶⁵.

Textul original al cuvîntării *De vigiliis* s-a păstrat între scrierile Fericitului Ieronim¹⁶⁶ și împreună cu *De psalmodiae bono*, între operele Fericitului Augustin, la sfîrșitul *Comentariului la Fericii*¹⁶⁷.

Prima transcriere a operei *De psalmodiae bono* a făcut-o Dom Germain Morin după Codex Vaticanus 5729, secolele al XI-lea — al XII-lea, așa-numita *Biblia lui Farfa*¹⁶⁸.

De psalmodiae bono s-a păstrat în două versiuni : originalul și o formă posterioară, deosebite prin unele adaosuri și omisiuni. Ca adaos, în forma ulterioară, se poate semnală indicația unei opere apocrife, *Inquisitio Abrahæ*, în care animalele, izvoarele și toate elementele naturii, aduc laude lui Dumnezeu și care conține un pasaj de mare interes și anume, celebra proorocie din Luca I, 46 : «Mărește suflete al meu pe Domnul», atribuită Elisabetei, nu Sfintei Fecioare Maria¹⁶⁹.

162. Burn, p. CXXXVI : «My feeling is therefore in favour of attributing the *De lapsu virginis* to Niceta».

163. *De vigiliis*, 4, Burn, p. 59 : «Res exigit, carissimi, ut de auctoritate vigiliarum et antiquitate, deque ipsa utilitate pauca dicamus».

164. P.L., LXVIII, 372. Acest text lipsește în ediția lui Burn.

165. *De psalmodiae bono*, 1, Burn, p. 67—68.

166. În *Codex Cantabrigiensis*, Dd. VII, 2, sec. XV. Vezi Burn, p. LXXXV—LXXXVI.

167. În următoarele manuscrise : *Codex Vaticanus Palatinus* 210, secolul al VII-lea ; *Codex Parisinus*, Nouv. acq. lat. 1448 (Clunis 33), secolul al IX-lea ; *Codex Parisinus* 13089 (*Sangermanensis* 591, 3), secolul al XI-lea ; *Codex Bruxellensis* 10615—10729, secolul al XII-lea și în Isidor, *De eccl. offic.* I, 21, 22, la Burn, p. 55 ; Editat de Migne, în P.L., XXX, 232—239.

168. Dom G. Morin, *Le De Psalmodiae bono de l'évêque saint Nicète, rédaction primitive d'après le ms. Vat. 5729*, în «Revue Bénédictine», XIV, 1897, p. 383—388 ; cf. Burn, p. LXXXVII și M. Schanz, *op. cit.*, p. 411.

169. Burn, p. LXXXIX ; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 554 ; U. Moricca, *op. cit.*, p. 1159 ; Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Operele literare ale Sfîntului Niceta de Remesiana...*, p. 213.

Cele două tratate au fost editate prima dată, în anul 1723, sub numele lui Nicetius de Trèves (secolul al VI-lea), de către Luc d'Achery¹⁷⁰. Această ediție a trecut prin mijlocirea lui Galland și în Migne¹⁷¹.

Dar practica bisericească în Răsărit și Apus, ca și referințele unor scriitori ca Sfântul Vasile cel Mare, Fericitul Augustin și Ioan Casian († 430—435) privind oficierea privegheilor și cântarea psalmilor în comun în biserică, plasează cele două cuvântări la sfârșitul secolului al IV-lea. De altfel, Burn corectează greșeala lui Migne editând cele două cuvântări între operele autentice ale Sfântului Niceta de Remesiana¹⁷².

De vigiliis servorum Dei și *De psalmodiae bono* sînt două cuvântări care pot inspira totdeauna și pretutindeni — prin sfaturile și ideile ce cuprind —, atît cercurile monahale, cît și pe toți credincioșii creștini care preamăresc pe Dumnezeu prin taina imnelor. În același timp, ele constituie două piese importante privind cultul creștin și rînduiala liturgică¹⁷³ de la sfârșitul secolului al IV-lea și începutul secolului al V-lea, fiind și o sursă de inspirație pentru ținuta creștinilor în Biserică.

Te Deum laudamus («Pe Tine, Dumnezeule, Te lăudăm» sau «Te-Deum»), este un vestit imn de preamărire a lui Dumnezeu, scris în limba latină, care a împodobit veacuri de-a rîndul slujbele bisericești și a cărui origine a dat și continuă să dea naștere la numeroase și interesante discuții. El nu trebuie confundat cu slujba numită «Te-Deum» care se săvîrșește astăzi în biserici cu prilejul unor solemnități.

Cea mai veche mențiune cunoscută despre imnul *Te Deum* se găsește în jurul anului 512 în *Regulele către călugări* scrise de Cezar de Arelate (Arles) († 542), care precizează că între cele șase lecturi de duminică trebuie să fie și *Te Deum laudamus*¹⁷⁴. O altă mărturie prețioasă

170. *Nova Bibliotheca mss. librorum*, p. 26 ș.u., la Burn, p. XI.

171. P.L., LXVIII, 365—372 (*De vigiliis*) și 371—376 (*De psalmodiae bono*).

172. Burn, p. 55—82. Adaosurile din a doua variantă sînt așezate între paranteze. *De psalmodiae bono* a fost editat după ediția lui Burn de către Pr. Nicolae M. Popescu, în Editura Seminarului de Istoria Bisericii Române de la facultatea de teologie din București, martie 1931, pentru uzul studenților teologi. Alte ediții: C. H. Turner, *Niceta of Remesiana*; *De Vigiliis*, în JTS, vol. XXII, nr. 88, July, 1921, p. 305—320; Idem, *Niceta of Remesiana II: Introduction and text of De psalmodiae bono*, în JTS., vol. XXIV, nr. 95, April, 1923, p. 225—252. Turner înlocuiește titlul *De psalmodiae bono* cu *De utilitate hymnorum*, care se află în manuscrisul Codex Vaticanus Reginae lat. 131, sec. IX—X; Klaus Gamber, ed. cit., *De vigiliis*, p. 84—91 și *De psalmodiae bono* p. 93—100, cu titlul: *De hymnorum et laudum ministerio*.

173. *De psalmodiae bono*, 12, Burn, p. 79; «Nam et psalmis delectamur et orationibus irrigamur et interpositis lectionibus pascimur». A. L. Tăutu, în articolul: *Ritul Sfântului Niceta Episcop al Remesianei*, «Buna Vestire», III (1964), nr. 1, p. 32, ajunge la concluzia că «ritul Sfântului Niceta n-a fost nici grec-bizantin nici roman-latin, ci a fost ritul propriu al marelui unități ecleziastice a Iliricului, a Daciilor, format prin clădirea elementelor locale daco-latine asupra schemei liturgice primitive stabilită de Sfinții Apostoli și primii lor ucenici răspînditori ai creștinismului în toate centrele principale, rit care mai exact s-ar putea numi daco-latin decît simpluminte latin».

174. Cezar de Arelate (Arles), *Regula ad Monachos*, cap. XXI, P. L., LXVII, 1102: «Omni dominica sex missas facite. Prima missa semper resurrectio legatur, nullus sedeat. Perfectis missis dicite matutinos, directaneo: *Exaltabo te, Deus meus et Rex meus*. Deinde, *Confitemini*. Inde, *Cantemus Domino. Lauda, anima mea, Dominum*. Benedictionem. *Laudate Dominum de coelis. Te Deum laudamus. Gloria in excelsis Deo*, et capitellum. *Omni dominica sic dicatur*».

Deoarece imnul *Te Deum* se cînta îndeosebi duminică, a fost consemnat de unele documente cu numele de *hymnus dominicalis*. Vezi *Praefatio generalis* (fără numele autorului) la opera Sfîntului Ilarie de Pictavium (Poitiers), P.L., IX, 21: «...praeceptum est singulis Dominicis cantetur»;

cu privire la *Te Deum* o constituie scrisoarea episcopului Ciprian de Toulon către episcopul Maximus de Geneva, datată între anii 524—533. Ciprian era elevul lui Cezar de Arelate și a colaborat la redactarea *Vieții* învățătorului său. În această scrisoare se afirmă că toată Biserica din lume a primit acest imn și că îl cântă zilnic ¹⁷⁵.

Textul celebrului imn *Te Deum* se găsește în diferite manuscrise fără să fie indicat autorul. În unele manuscrise este atribuit Sfântului Ambrozie, Fericitului Augustin (sau amîndurora), Sfântului Ilarie, unui episcop cu numele Nicetas, lui Sisebut (probabil monah) și lui Abundius. Un grup de manuscrise de origine irlandeză îl indică drept autor pe un Niceta sau Nicetius, uneori cu adaosul că acesta era episcop.

Identificarea lui Niceta sau Nicetius din manuscrisele irlandeze cu Sfântul Niceta de Remesiana este o problemă destul de complexă. Unul dintre aceste manuscrise face din Niceta un urmaș al Sfântului Petru la Roma, eroare destul de semnificativă, explicîndu-se probabil printr-o dublă confuzie: a lui Niceta cu Anicetas și a Remesianeii cu Roma ¹⁷⁶.

Unii critici, comentatori, istorici și patrologi sînt pentru autenticitatea nicetană ¹⁷⁷ a textului imnului *Te Deum*. Alții sînt împotriva acestei

S. P. Benedictus, *Regula commentata*, cap. XI, *Qualiter dominicis diebus vigiliae agantur*, P.L., LXVI, 438; Beatus Flaccus Albinus sau Alcuinus, *Operum pars quarta. Litania apostolorum, martyrum quoque confessorum atque virginum*, P.L., CI, 597. Textul imnului este redat cu titlul: *Hymnum dominicale*.

Imnul *Te Deum* se cânta și în alte împrejurări decît în cadrul slujbei duminicale. Astfel, în secolul al IX-lea, preotul Amalarius, întrebînd la Roma «si canerent per Dominicas noctes *Te Deum* laudamus», a primit următorul răspuns: «Tantum in natalitiis pontificum *Te Deum* laudamus canimus» (Symphosius Amalarius, Metensis presbyterius et chorepiscopus, *Liber de ordine Antiphonarii*, P.L., CV, 1246. Informația este redată și de *Regulele comentate ale Sfântului Benedict*, loc. cit.). O altă știre consemnată în anul 1351, la 21 mai, de un cleric, Jacob din Aquileea, precizează că în timpul ceremoniei de instalare a episcopului Paulin în scaunul episcopal din Aquileea, se cânta imnul *De Teum laudamus*, Cf. *Appendix secunda auctorum veterum ineditorum*, XXV, P.L., XCIX, 658.

175. *Mon. Germ. epp. aevi Merovingici*, t. III, p. 434, după *Codex Colon.* 212 (Darmsdad, 2326, secolul al VII-lea), la Burn, p. CVIII. «Sed in hymno quem omnis ecclesia toto orbe receptum canit, cotidie dicimus: *Tu es rex gloriae, Christus; tu Patri sempiternus es Filius*; et consequenter subiungit: *Tu ad liberandum suscepturus hominem non horruisti virginis uterum. Te ergo quaesumus tuis famulis subveni quos pretioso sanguine redemisti*. Et hic diligenter adverte quod, cui superius confitemur: *Tu Patri sempiternus es Filius*, huic inferius supplicamus dicentes: *Te ergo quaesumus, tuis famulis subveni, quos pretioso sanguine redemisti*; quia adsumptus homo in Deum et homo factus est (et) Deus nunquam destitit esse Deus: sed per unitatem personae hominem Deum et Deum hominem confitemur». Cf. Ernst Kähler, *Studien zum Te Deum*, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1958, p. 119; Otto Bardenheuer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, vol. III, p. 604.

176. J. Zeiller, *op. cit.*, p. 552; Cf. E. Kähler, *op. cit.*, p. 120.

177. Dom Germain Morin, *Te Deum*, în «Revue Bénédictine», VII (1890), p. 151—159; Idem, *Nouvelles recherches sur l'auteur du Te Deum*, în «Revue Bénédictine», XI (1894), p. 48—77, 337—345; A. E. Burn, *An Introduction to the Creeds and to the Te Deum*, London, 1899 (în special cap. XI); Burn, p. XCVII—CXXV; Dom G. Morin, «*Le Te Deum. Type anonyme d'anaphore latine préhistorique*», în «Revue Bénédictine», XXIV (1907), p. 180—223; Dr. Heinrich Kihn, *Patrologie*, vol. II, Paderborn, 1908, p. 136; W. A. Patin, *op. cit.*, p. 15—19; M. Schanz, *op. cit.*, p. 411; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 552—553; A. E. Burn, *The hymn Te Deum and its author*, London, 1926, lucrare tradusă și în limba germană de Odo Wissing: A. E. Burn, *Der Hymnus «Te Deum» und dessen Verfasser*, im Bärenreiter — Verlag zu Kassel, 1930, 81 p., cu o prefață a traducătorului; Gerhard Rauschen, *Grundriss der Patrologie*, Achte und neunte neuarbeitete Auflage, Freiburg im Breisgau, 1926, p.

autenticității¹⁷⁸. S-a afirmat că imnul *Te Deum* ar fi opera lui Nicetius de Trêves (526—566) căruia, după cum s-a văzut, i s-a atribuit de către anumiți cercetători și paternitatea operelor *De vigiliis servorum Dei* și *De psalmodiae bono*. Dar scrisoarea lui Ciprian de Toulon, care afirmă că în prima jumătate a secolului al VI-lea imnul era deja răspândit și cunoscut, face să cadă teza paternității lui Nicetius de Trêves.

Dintre argumentele care pledează în favoarea episcopului Niceta de Remesiana ca autor al imnului *Te Deum*, în afară de mențiunea manuscriselor irlandeze, notăm următoarele :

1. Imnul *Te Deum* nu poate fi atribuit Sfântului Ambrozie sau altor autori de imne, pentru că aceștia au scris imne în *metru ritmic*, nu în *proză ritmică* așa cum este scris *Te Deum*.

2. O notă aflată într-o *Psaltire* veche pentru uzul Bisericii din Sarisburiensis (Salisbury), tipărită la Londra în anul 1555, dependentă în mod evident de unele manuscrise mai vechi și care cuprinde *Canticum beati Niceti episcopi*, dă următoarea explicație semnificativă : «Unii spun că Fericitul Ambrozie, în timp ce boteza pe Fericitul Augustin, a început (să cînte) *Pe Tine Te laudăm*, iar Augustin a răspuns (cîntînd) alt vers : și așa au compus acest imn. Acest lucru nu este adevărat, ci ei au cîntat (imnul) în uz, alcătuit mai înainte de către Fericitul Niceta episcop de Viena ; Cassiodor a aprobat această (cîntare) cu prilejul învățării Sfintei Scripturi»¹⁷⁹. Nota este sugestivă ; ea încearcă să corecteze părerea că imnul *Te Deum* aparține Sfântului Ambrozie și Fericitului Augustin și precizează în același timp că este opera Sfântului Niceta. Așezarea scaunului episcopal a lui Niceta la Viena este o eroare a autorului notei așa cum s-a produs și eroarea cu privire la redarea corectă a numelui Sfântului Niceta¹⁸⁰. Invocarea numelui lui Cassiodor arată că imnul *Te Deum* se bucura de o mare popularitate în vremea acestuia.

3. Unele cărți ale Sfântului Niceta, ca *De psalmodiae bono* și *De vigiliis* atestă că acesta se interesa în chip deosebit de cîntarea liturgică, fapt confirmat în repetate rînduri și de Sfîntul Paulin de Nola care-și descrie prietenul ca pe un pasionat al cîntului folosind acest mijloc în diferite ocazii și mai ales în activitatea

309 ; H. Leclercq, *Te Deum*, în «Dictionnaire d'Archéologie et de Liturgie», vol. XV, col. 2028—2048 ; L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, tome III, V-e édition, Paris, 1929, p. 181 ; D. S. Balanos, *Patrologie* (în limba greacă), Atena, 1930, p. 497—498 și 450 ; Prof. Anton Baumstark, «*Te Deum* und eine Gruppe griechischer Abendhymnen», în «Oriens Christianus», vol. 34, Heft 1, Leipzig, 1937, p. 1—26 ; Rev. Maurice Frost, *Two Texts of the Te Deum laudamus*, în JTS., vol. XXXIX, nr. 156, 1938, p. 388—391 ; M. N., *Niceta vescovo di Remesiana*, în «Enciclopedia Italiana», ediția citată, p. 773 ; Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Operele literare ale Sfîntului Niceta de Remesiana...*, p. 220—224 ; Berthold Altaner, *Précis de Patrologie*, adapté par. H. Chirat, Paris, 1961, p. 549.

¹⁷⁸. Dom Paul Cagin, *L'Euchologie latine étudiée dans la tradition de ses formules et de ses formulaires. I. «Te Deum» ou «Illatio?» Contribution à l'histoire de l'Euchologie latine à propos des origines du «Te Deum»*, Abbaye de Solesmes, 1906 ; Dom. Agaesse, *Que Nicetas de Remesiana n'est pas l'auteur du «Te Deum»*, în «Revue des Sciences ecclésiastiques», 1909—1910, p. 201—220, 410—428 și 553—583 ; E. Kähler, *op. cit.*, cap., 4, *Ist Nicetas von Remesiana der Verfasser oder Redactor des Te Deum?...*, p. 123—130. «Aus den Texten kann jedenfalls nicht bewiesen werden, dass Nicetas von Remesiana irgend etwas mit dem Te Deum zu tun gehabt hat» (p. 130).

¹⁷⁹. La Burn, p. CI : «Quidam dicunt quod beatus Ambrosius cum baptisaret sanctum Augustinum incepit *Te Deum laudamus*, et Augustinus respondit alium versum : et sic composuerunt hunc hymnum.

Quod non est verum sed decantaverunt usum prius compositum per beatum Nicetum episcopum Vien(n)ensem, quod innuit Cassiodorus, de institutione sanctorum scripturarum».

¹⁸⁰. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Operele literare ale Sfîntului Niceta de Remesiana...*, p. 220.

misionară pentru convertirea «barbarilor» la învățătura Domnului nostru Iisus Hristos¹⁸¹.

4. Burn a ridicat o serie de paralele de gândire și de stil între *Te Deum* și celelalte opere ale Sfântului Niceta, din care se desprinde că imnul *Te Deum* a fost alcătuit în aceeași atmosferă religioasă și într-un stil caracterizat prin scurtime, claritate și simplitate, calități remarcate de Ghenadie și Cassiodor, ceea ce pledează în favoarea Sfântului Niceta ca autor al acestei piese¹⁸².

5. Folosirea unor texte biblice în cuvântarea *De psalmodiae bono* demonstrează că este unitate strânsă între această lucrare și *Te Deum*. Este evidentă repetarea ideii *Te Deum laudamus* în unele versete ca: «Toată suflarea să laude pe Domnul» (Ps. CL, 5); «Lăuda-voi numele Dumnezeului meu cu cîntare și-L voi preamări pe El cu laudă» (Ps. LXVIII, 34); «Lăudați pe Domnul, că bună este cîntarea, plăcută să fie Domnului nostru, lauda» (Ps. CXLVI, 1); «Lăudînd voi chema pe Domnul și voi fi mîntuit de vrăjmașii mei» (Ps. XVII, 4).¹⁸³

Pornind de la aceste constatări se poate trage ușor concluzia că imnul *Te Deum* se găsește într-o formă intențională, ca material neprelucrat, în operele celelalte ale Sfântului Niceta și mai ales în tratatul asupra psalmodierii, redactarea lui fiind un fel de aplicare practică a considerațiilor teoretice din *De psalmodiae bono*, sau o «întregire logică și firească» a acestuia¹⁸⁴.

Criticii care se pronunță împotriva autenticității nicetane, pun la îndoială proveniența irlandeză a manuscriselor care îl numesc pe Niceta ca autor. Îndoiala asupra acestui punct are consecințe destul de grave, remarcă J. Zeiller, dat fiind că mediile culturale irlandeze, foarte conservatoare, au contribuit mult la perpetuarea vechilor tradiții¹⁸⁵. Evident, conservatorismul irlandez ar putea confirma și autenticitatea numelui lui Niceta¹⁸⁶. Proveniența irlandeză a manuscriselor n-a putut fi infirmată serios pînă acum.

Un alt argument adus de negativiști este tăcerea istoricului bisericesc Ghenadie de Marsilia cu privire la compunerea imnului *Te Deum* de către Niceta, deși acest imn era cunoscut în secolul V. Omisiunea lui Ghenadie nu poate fi un argument hotărîtor. Nici cele două opere, *De vigiliis* și *De psalmodiae bono* n-au fost menționate de Ghenadie. Nu se poate pretinde că toți scriitorii vechi au fost înregistrați de istoricii literari ai timpului cu toate operele după criteriile criticii moderne. «Intinsa difuzare a acestui imn din secolul al V-lea și neînregistrarea lui de către Ghenadie pe numele lui Niceta, subliniază Pr. Prof. Ioan G. Coman, nu indică neautenticitatea sigură, ci, probabil, numai că imnul devenise un bun al întregii Biserici și nimeni nu-i discuta paternitatea, așa cum nimeni nu se va gîndi să discute paternitatea imnului Sfinte Dumnezeule sau Simbolului de credință»¹⁸⁷.

De asemenea, negativiștii fac un argument în sprijinul tezei lor din faptul că Sfântul Paulin de Nola nu vorbește nicăieri că episcopul de Remesiana ar fi

181. Sf. Paulin de Nola, *Carmen XVII*, v. 90–92, 98, 109–116, 261–262; *Carmen XXVII*, v. 315–316, 500–502, ed. Hartel, p. 85, 86, 86–87, 93; 276, 284.

182. Burn, p. CIII–CIV; Cf. *De diversis appellationibus*; *De ratione fidei*, 4; *De Spiritus Sancti potentia*, 1, 5, 19; *De Symbolo*, 12; *De psalmodiae bono*, 6; Burn, p. 2–5 (passim); 13; 18, 24, 35; 51; 74.

183. *De psalmodiae bono*, 7, 8; Burn, p. 74–76: «Omnis spiritus laudet Dominum» (Ps. CL, 6); «Laudabo nomen Dei mei cum cantico et magnificabo eum in laude» (Ps. LXVIII, 34); «Laudate Dominum, quoniam bonus est psalmus, Deo nostro suavis sit laudatio» (Ps. CXLVI, 1); «Laudans invocabo Dominum et ab inimicis meis salvus ero» (Ps. XVII, 4).

184. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Operele literare ale Sfântului Niceta de Remesiana...*, p. 222.

185. J. Zeiller, *op. cit.*, p. 552. 186. U. Moricca, *op. cit.*, p. 1161.

187. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Operele literare ale Sfântului Niceta de Remesiana...*, p. 221.

compus imne. E adevărat că Sfântul Paulin nu spune formal că prietenul său e autor de imne religioase. Anumite amănunte însă și unii termeni tehnici din tratatul *De psalmodiae bono*, îl înfățișează pe autor ca pe un adânc cunoscător în arta muzicii. El dă indicații clare cu privire la emisiunea sunetului și modularea vocii potrivit naturii cîntului, la registrul vocal, la integrarea vocilor în ansamblu: «Într-adevăr, sunetul sau melodia să se cînte în armonie cu sfînta învățătură, nu să se strige ca în piesele tragice, ci să arate adevăratul duh creștin în noi; să nu miroasă a ceva teatral ci să realizeze căința pentru păcate»¹⁸⁸. Aceste precizuni nu sînt făcute de un diletant, ci de un cunoscător încercat și, foarte probabil, chiar de un compozitor¹⁸⁹.

În fine, cei ce neagă paternitatea nicetană spun că asemănările de stil cu celelalte opere nu sînt hotărîtoare. Se poate însă ca un stil să semene cu alt stil, dar în cazul imnului *Te Deum* asemănările nu sînt numai stilistice, ci sînt însoțite de asemănări de concepție și de idei, astfel că analogiile sînt indicative dacă nu hotărîtoare¹⁹⁰.

Menționăm și o altă categorie de critici care, ca Moricca, afirmă că imnul *Te Deum* este o lucrare anonimă, ca vechile prefete ale liturghierelor latine, astfel că atribuirea acestui imn lui Niceta, Ambrozie, Augustin, Ilarie, Sisebut sau Abundius, are aceeași valoare¹⁹¹. Teza anonimului este cea mai comodă.

Există și cercetători care au sugerat părerea că imnul *Te Deum* a circulat în Biserica primară, începînd din secolul al II-lea, sub diferite forme și că Sfântul Niceta de Remesiana l-ar fi redactat definitiv¹⁹².

Imnul *Te Deum laudamus* este scris în proză ritmică, în așa-numitul *Cursus Leoninus* răspîndit în secolele al IV-lea și al V-lea la unii

188. *De psalmodiae bono*, 13. Burn, p. 79–80: «Sonus etiam vel melodia consentiens sanctae religioni psallatur, non quae tragicas difficultates exclamet, sed quae in nobis veram Christianitatem demonstret, non quae aliquid theatrale redoleat sed compunctionem peccatorum faciat».

189. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Operele literare ale Sfîntului Niceta de Remesiana...*, p. 222.

190. Compară *De Symbolo*, 10 (Burn, p. 48): «Etiam angeli, etiam virtutes et potestates supernae in hac una confederantur ecclesia», cu *Te Deum*, v. 3–9 «Tibi omnes angeli, tibi caeli et universae potestates; Tibi cherubin et seraphin incessabili voce proclamant; Sanctus sanctus sanctus, Dominus Deus sabaoth; Pleni sunt caeli et terra maiestatis gloriae tuae; Te gloriosus apostolorum chorus; Te prophetarum laudabilis numerus; Te martyrum candidatus laudat exercitus» (Burn, 83–84); sau «Unam ecclesiam catholicam in omni orbe terrae constitutam» (Burn, p. 48), cu *Te Deum*, v. 2 și 10: «Omnis terra veneratur» și «Te per orbem terrarum sancta confitetur ecclesia» (Burn, p. 83 și 84). W. A. Patin accentuează, pe bază de comparații, asemănarea dintre *De Symbolo*, cap. 10 și *Te Deum*, cu privire la ideea de comuniunea sfinților (communio sanctorum), spunînd: «Cine ar transcrie capitolul 10 din *De Symbolo* ar avea nevoie numai să așeze ideile în proză ritmică și prima parte a imnului ar fi gata» (*op. cit.*, p. 19).

191. Hermann Jordan, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig, 1911, p. 471; H. A. Köstlin, *Te Deum*, în RE, XIX, p. 467; A. Manser, *Te Deum*, în «Lexicon für Theologie und Kirche», Ed. a II-a, vol. IX, Freiburg im Breisgau, 1937, col. 1027; U. Moricca, *op. cit.*, p. 1161; Ubaldo Mannucci, *op. cit.*, p. 199–200; Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Operele literare ale Sfîntului Niceta de Remesiana...*, p. 222.

192. J. Quasten, *Niketas v. Remesiana. Missionsbischof in Dacien*, în «Lexicon für Theologie und Kirche», vol. VII, Freiburg im Breisgau, 1935, p. 570; Klaus Gamber, *Das Te Deum und sein Autor*, în «Revue Bénédictine», 74, 1964, p. 318–321; Idem, *Fragen zu Person und Werk des Bischofs Niceta von Remesiana*, în *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte*, Band 62, Heft 3–4, Verlag Herder Freiburg im Breisgau, 1967, p. 227; Idem, *Die Autorschaft von De Sacramentis*. Zugleich ein Beitrag zur Liturgiegeschichte der römischen Provinz Dacia mediterranea, în «Studia Patristica et Liturgica» quae edidit Institutum Liturgicum Ratisbonense, Fasc. I, Regensburg, 1967, p. 121–129 (cap. *Ist Niceta auch Autor des «Te Deum»?*).

scriitori din Galia și Italia, ca de exemplu : Casian, Salvian, Caesarius și Cassiodor¹⁹³. El cuprindea la început trei părți : o laudă a Tatălui, o mărturisire a Sfintei Treimi și o invocare a Fiului ; la acestea s-a adăugat mai târziu o rugăciune de dimineată. Burn a editat trei versiuni ale imnului¹⁹⁴: versiunea comună, versiunea irlandeză și versiunea milaneză, împreună cu o traducere greacă, tot în trei versiuni¹⁹⁵.

Ținând seama de importanța imnului *Te Deum*, pe care îl cîntă și astăzi întreaga creștinătate, îl redăm în versiunea comună împreună cu traducerea în românește de Pr. Prof. Ioan G. Coman, cu unele mici modificări sau adaosuri făcute de noi :

- | | |
|---|--|
| 1. <i>Te Deum laudamus te Dominum</i> | <i>Pe Tine, Dumnezeu, Te laudăm, pe Ti-</i> |
| <i>confitemur</i> | <i>ne, Doamne, Te mărturisim,</i> |
| 2. <i>Te aeternum Patrem omnis terra ve-</i> | <i>Pe Tine, veșnicule Părinte, tot pămîn-</i> |
| <i>neratur</i> | <i>tu! Te cinstește.</i> |
| 3. <i>Tibi omnes angeli tibi caeli et uni-</i> | <i>Ție toți îngerii, Ție cerurile și toate pu-</i> |
| <i>versae potestates</i> | <i>terile,</i> |
| 4. <i>Tibi cherubin et seraphin incessabili</i> | <i>Ție Heruvimii și Serafimii cu neîncetat</i> |
| <i>voce proclamant</i> | <i>glas îți strigă :</i> |

O altă categorie de cercetători și patrologi nu se pronunță pentru sau împotriva autenticității nicetane a imnului *Te Deum*, ci se mulțumesc numai să înregistreze discuțiile, lăsînd problema deschisă, ca de exemplu : Arhim. Ghenadie Enăceanu, *Un sobornic. Istoria Te-Deumurilor în Biserica creștină și specialmente în cea română*, în «Biserica Ortodoxă Română», VIII (1884), nr. 11, p. 836—837; H.G. Opitz, *op. cit.*, în PWK, XVII, col. 180; Hümpel, *Niceta, Missionsbischof von Remesiana* (cca. 345—420), în RE, vol. XIV, 1904, p. 28; Pierre de Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Collection d'Études Anciennes, Paris, 1924, p. 405—406; J. Tixeront, *Précis de Patrologie*, VIII-e éd., Paris, 1927, p. 319; E. Amann, *Nicéas de Rémésiana*, în DThC, vol. XI, 1, 1931, col. 479; F. Cayré, *Précis de Patrologie et d'Histoire de la Théologie*, tome 1, 2, II-e éd. Paris, 1931, p. 589.

193. Burn, p. CIX—CX.

194. După maruscritele : I. *Versiunea comună* : Cod. Vatic. Reg. II, secolul al VII-lea; Cod. Vindob. 1861, secolul al VIII-lea; Cod. Cantabrig. LI, 1, 10, secolul (VIII), al IX-lea; Cod. Vatic. 84, secolul al X-lea; II. *Versiunea irlandeză* : Cod. Ambroz. c. 5 inf., secolul al VII-lea; Trin. Coll. Dubl. Cod. E., 4, 2, *Liber Hymnorum*, secolul al XI-lea, Franciscan Couvent, Dublin, secolul al XI-lea; Brit. Mus. Harl 7653, secolul al IX-lea; Turin Cod. F. IV, 1, secolul al VII-lea; III. *Versiunea milaneză* : Cod. Vatic. 82, secolul al X-lea; Cod. lat. Monacensis 343, secolul al X-lea; Cathedral Breviary, secolul al XI-lea, la Burn, p. CXIII—CXIV și 83.

195. Burn, p. 89—91. Într-un articol intitulat : «*Les textes grecs du Te Deum = Textele grecești ale imnului Te Deum*», publicat în revista «Echos d'Orient», Tome XIII, Paris, 1910, p. 208—213, S. Salaville discută rezultatul cercetărilor învățatului benedictin Dom Paul Cagin (*Te Deum ou Illatio?*, vezi nota 59), privind traduceri în grecește ale imnului *Te Deum*, de-a lungul timpului. El constată că aceste traduceri își fac apariția în secolul al IX-lea, și primele nu redau decît 11 versuri ale imnului. Aria de folosire a imnului *Te Deum* în limba greacă, este Occidentul, în special Italia și nu Grecia unde a fost introdus în ultimul pătrar al secolului al XIX-lea, sub influență slavă, cîntîndu-se la diferite aniversări oficiale. În acest timp apare traducerea lui G. Lampakès «*Ἔργα Ὁρθόδοξικὰ*» Atena, 1893, p. 23 ș.u.). Imnul a fost cîntat pentru prima dată în catedrala ortodoxă din Atena, la 15 octombrie 1889. O altă traducere atenană se datorește lui Lambert, *Μινυρὸν Εὐχολόγιον*, Atena, 1904. Este interesant de remarcat că deși imnul *Te Deum* era deja tradus în grecește, cu prilejul sinodului unionist de la Lyon, din 1274, a fost cîntat numai în latinește, în timp ce *Crezul* a fost cîntat în grecește și latinește (Mansi, XXIV, col. 66).

Desigur că în afară de cercetările istorice asupra traducerilor în grecește și a folosirii imnului *Te Deum*, ar fi necesar un studiu dezvoltat asupra legăturilor acestuia cu *Doxologia mare* care încheie slujba *Utreniei* în Biserica Ortodoxă și asupra paralelismului de idei cu *Liturghiile orientale*.

5. *Sanctus sanctus sanctus Dominus Deus sabaoth* Sfint, Sfint, Sfint, Domnul Dumnezeu Savaot !
6. *Pleni sunt caeli et terra maiestatis gloriae tuae* Pline sînt cerurile și pămîntul de mărirea slavei Tale ;
7. *Te gloriosus apostolorum chorus* Pe Tine Te laudă ceata slăvită a Apostolilor,
8. *Te prophetarum laudabilis numerus* Mulțimea vrednică de laudă a proorocilor,
9. *Te martyrum candidatus laudat exercitus* Oștirea îmbrăcată în alb a mucenicilor.
10. *Te pe orbem terrarum sancta confitetur ecclesia* Pe Tine sfînta Biserică Te mărturisește pe întregul pămînt,
11. *Patrem immensae maiestatis* Tată al nesfîrșitei măriri,
12. *Venerandum tuum verum unigenitum Filium* Pe adevăratul Fiul Tău, Unul-Născut, care trebuie cinstit
13. *Sanctum quoque paraclitum Spiritum* Și pe Sfîntul Duh Mîngietorul ;
14. *Tu rex gloriae Christe* Tu, Hristoase, împărat al slavei,
15. *Tu Patris sempiternus es Filius* Tu ești Fiul veșnic al Tatălui ;
16. *Tu ad liberandum suscepturus hominem non horruisti virginis uterum* Tu care aveai să Te întrupezi în om pentru a-l mîntui, nu Te-ai înfricoșat de pîntecele Fecioarei ;
17. *Tu devicto mortis aculeo aperuisti credentibus regna caelorum* Tu, după ce ai învins acul morții, ai deschis credincioșilor împărăția cerurilor ;
18. *Tu ad dexteram Dei sedes in gloria Patris* Tu stai de-a dreapta lui Dumnezeu în slava Tatălui ;
19. *Iudex crederis esse venturus* Crede-mă că vei veni judecător ;
20. *Te ergo quaesumus tuis famulis subveni quos pretioso sanguine remedisti* Așadar, Te rugăm vino în ajutorul robilor Tăi pe care i-ai răscumpărat cu prețiosul Tău sînge ;
21. *Aeterna fac cum sanctis tuis gloria munerari* Dăruiește-le slavă veșnică cu sfinții Tăi ;
22. *Salvum fac populum tuum Domine et benedic hereditati tuae* Mîntuiește, Doamne, poporul Tău, și binecuvîntează moștenirea Ta ;
23. *Et rege eos et extolle illos usque in aeternum* Și condu-i pe ei și îi înalță pînă în veac.
24. *Per singulos dies benedicimus te* În fiecare zi Te binecuvîntăm
25. *Et laudamus nomen tuum in saeculum et in saeculum saeculi* Și lăudăm numele Tău în veac și în veacul veacului.
26. *Dignare Domine die isto sine peccato nos custodire* Învrednicește-ne, Doamne, în ziua aceas-ta, fără păcat să ne păzim ;
27. *Miserere nostri Domine miserere nostri* Miluiește-ne pe noi, Doamne, miluiește-ne pe noi ;
28. *Fiat misericordia tua Domine super nos quemadmodum speravimus in te* Fie, Doamne, mila Ta peste noi precum am nădărdit în Tine ;
29. *In te Domine speravi non confundar in aeternum.* În Tine, Doamne, am nădărdit, să nu mă rușinez în veac !¹⁹⁶

196. Burn, p. 83-86 ; Cf. Arhim. Ghenadie Enăceanu, *op. cit.*, p. 835-836; Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Operele literare ale Sfîntului Niceta de Remesiana...*, p. 223-224.

Ideile dogmatice cuprinse în *Te Deum* îl așază către sfârșitul secolului al IV-lea, când problemele trinitară și hristologică erau în plină discuție. În acel timp a trăit și Sfântul Niceta de Remesiana care a alcătuit această floare a imnologiei latine, de care s-a folosit atît în activitatea sa misionară cît și în lupta sa împotriva ereziilor.

Încheind această schiță asupra imnului *Te Deum*, amintim aprecierile atît de sugestive ale istoricului Duchesne: «Acest imn celebru pe care întreaga creștinătate latină îl cîntă în orele sale de reculegere, a răsunat mai întîi într-un colț pierdut al vechiului ținut Moesia. Aceasta este cea mai frumoasă moștenire a Bisericii care a înflorit aici în vremurile romane»¹⁹⁷.

Dacă istoricul Duchesne limita sfera imnului la «creștinătatea latină», dacă protestanții cîntă și astăzi acest imn în traducerea lui Luther¹⁹⁸, dacă ortodocșii își unesc vocile preamărind pe Dumnezeu în stihurile lui minunate, o legitimă întrebare se impune: Oare, această operă patristică nu poate constitui un mijloc de apropiere în discuțiile și în eforturile ecumeniste contemporane? Răspunsul nu poate fi decît afirmativ și el face o cinste deosebită Sfântului Niceta de Remesiana care aduce peste veacuri un alean inimilor creștine în căutarea unității Bisericii lui Hristos.

3. VALOAREA LITERARĂ A OPERELOR SFÎNTULUI NICETA DE REMESIANA

După cum s-a putut constata, operele Sfântului Niceta de Remesiana au fost creația activității sale pastorale, slujind telurilor sale practice, și nu producțiuni literare scrise cu alte scopuri. Activitatea sa literară a ținut răspîndirea și întărirea credinței creștine și a evlaviei în inimile candidaților săi la botez și a credincioșilor săi, predicarea învățaturii creștine în fața păgînismului și a ereziei, ca și adevărul cult creștin față de părerile false și practicile liturgice depărtate de tradiția Bisericii Ortodoxe. Sfântul Niceta este, așa cum remarca W. A. Patin, un scriitor pentru împrejurări anume (*Gelegenheitschriftsteller*)¹⁹⁹. Ca misionar și catehet, el a tratat problemele strîns legate de activitatea sa pastorală, după cum arată titlurile cărților din catehism.

Operele sale reflectă o informare întinsă și variată, o observație atentă a vieții, cunoașterea ideilor îndrăznețe și primejdioase ale ereticilor pe care îi combate cu competență și perseverență, ca și pătrunderea obiceiurilor și practicilor păgînești care amenințau să se strecoare în patrimoniul creștinismului sub forma cultului unor virtuți, ca bunătatea și tăria²⁰⁰.

Scrierile Sfântului Niceta sînt scurte și clare, așa cum cerea activitatea sa catehetică. Subiectele tratate sînt susținute cu o bogată argu-

197. L. Duchesne, *op. cit.*, p. 181.

198. E. Kähler, *op. cit.*, cap. 5: *Das Te Deum bei Luther*, p. 133—146.

199. W. A. Patin, *op. cit.*, p. 126. La sfîrșitul tratatului *De ratione fidei*, Niceta precizează: «Haec pauca ad vicem commentarioli, quia vobis scribi postulastis, negare non potui» (cap. 7, Burn, p. 18).

200. Ghenadie, *op. cit.*, p. 835—836.

mentare luată din Sfânta Scriptură, Sfânta Tradiție, rațiune și viață. În general, orice problemă este tratată în trei părți: 1. expunerea; 2. demonstrația; 3. soluția Bisericii. În lucrările care tratează probleme de pastorație, ca *Despre priveghere*, *Despre folosul cîntării* și *Pe Tine Te lăudăm*, se folosește de aceeași metodă: 1. importanța problemei; 2. istoricul ei; 3. foloasele practice pentru viața credincioșilor. De altfel, metoda dialecticii în trei timpi este folosită și în tratarea problemelor dogmatice. Expunînd învățătura despre Biserică, Sfîntul Niceta spune că din aceasta fac parte: Avraam, Isaac și Iacob; profeții, apostolii și martirii; cei drepti: care au fost, care sînt și care vor fi, pentru că au fost sfințiți într-o singură credință și viață, însemnați într-un singur Duh Sfînt și au format un singur trup; Sfîntul Niceta adaugă că din Biserică mai fac parte: îngerii, puterile și stăpînirile cele de sus²⁰¹.

Pentru a înviora cuvîntarea și a da nerv expresiei, Sfîntul Niceta folosește, de asemenea, dialectica în doi timpi, ca în următorul fragment în care vorbește despre Domnul nostru Iisus Hristos, ca Dumnezeu și om:

«Existînd în amîndouă felurile: om fiindcă era văzut și Dumnezeu fiindcă nu se vedea. Mîncînd ca om și hrînind cîinci mii de oameni cu cîinci pîini, ca Dumnezeu. Însușind ca om și dînd apa vieții ca Dumnezeu. Dormind în corabie ca om, dar poruncind vînturilor și mării ca Dumnezeu. Întinzînd mîinile pe cruce ca om, dar dînd raiul tîlharului, care îl mărturisea, ca Dumnezeu. În cele din urmă, primind moartea, trupul a stat în mormînt pentru puțin timp, ca om, însă înviind din mormînt pe cel mort de patru zile, ca Dumnezeu. Așadar, Hristos trebuie să fie crezut în amîndouă felurile, și Dumnezeu și om, deoarece după cum este cunoscut ca om prin afecte, tot astfel Dumnezeu se arată din lucrările dumnezeiești»²⁰².

Uneori, anumite propoziții sînt atît de bine alcătuite încît iau forma unor gnomes, ușor de reținut și de reprodus, ca de exemplu:

«O, omule, deși încă nu te cunoști pe tine însuși, îndrăznești să măsoari cele dumnezeiești»²⁰³; sau: «Dacă te numești creștin și nu vei fi duhovnicesc, să nu te încrezi prea mult cu privire la mîntuire»²⁰⁴; sau: «Sufletul să fie totdeauna în cer, nădejdea în înviere, dorința în făgăduință»²⁰⁵; sau: «Cine priveghează cu ochii, să privegheze și cu inima; cine se roagă cu duhul, să se roage și cu mintea, fiindcă este cu totul nefolositor a priveghea cu ochii, în timp ce sufletul doarme»²⁰⁶; sau: «Laudă pe Domnul în viața ta, adu jertfa laudei și prin aceasta se arată în sufletul tău calea pe care vei ajunge la mîntuirea lui»²⁰⁷.

201. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Operele literare ale Sfîntului Niceta de Remesiana...*, p. 227–228.

202. *De Symbolo*, 4, Burn, p. 42–43. Cf. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Operele literare ale Sfîntului Niceta de Remesiana...*, p. 228.

203. *De ratione fidei*, 1, Burn, p. 11: «O homo, nondum te ipsum cognoscens, audes divina metiri».

204. *De Spiritu sancto*, 22, Burn, p. 37: «Si Christianus diceris, et non fueris spiritualis, ne tibi satis de salute confidas».

205. *De symbolo*, 14, Burn, p. 52: «Sit animus semper in caelo, spes in resurrectione, desiderium in promissione».

206. *De vigiliis*, 9, Burn, p. 66: «...qui vigilat oculis, vigilet et corde; qui orat spiritu, oret et mente; quia valde inutile est oculis vigilare animo dormiente».

207. *De psalmodiae bono*, 7, Burn, p. 75: «Lauda Dominum in vita tua, immola sacrificium laudis, et per ipsum ostenditur in anima tua via qua ad eius pervenias salutare».

Tratatele Sfântului Niceta sînt construite logic, fără ca tema să fie părăsită. În această privință, alături de tratatul *Despre puterea Sfântului Duh*, se poate cita, îndeosebi, cuvîntarea *Despre priveghere*. După ce motivează subiectul, în prima parte, Sfîntul Niceta declară : «Subiectul cere, preaiubiților, să spunem cîteva lucruri despre *autoritatea și vechimea* privegherilor, ca și despre însuși *folosul* lor», propoziție care se repetă după ce a tratat cu strictețe aceste probleme: «Acestea care s-au spus despre *autoritatea, vechimea și folosul* privegherilor, sînt de ajuns»²⁰⁸.

Alteori, fraza este alcătuită din două propoziții, în stil direct, formate din același număr de cuvinte, dînd sprinteneală stilului, ca în exemplul următor : «Dumnezeu se arată, zeii sînt luați în rîs ; credința este propovăduită, viclenia este înlăturată ; dreptatea se aduce, nedreptatea se înlătură ; mila este lăudată, cruzimea cade ; adevărul este cercetat, minciuna se condamnă ; înșelăciunea este acuzată, nevinovăția este recomandată ; mîndria este înlăturată, smerenia se înalță»²⁰⁹.

Una din principalele cerințe ale unei predici este ca predicatorul să stea în legătură permanentă cu ascultătorii săi. Pentru aceasta, forma de cuvîntare cea mai potrivită este *dialogul*. Forma dialogului a fost des întrebuințată în primele patru secole creștine și Sfîntul Niceta urmează practicii timpului, menținînd astfel încordată atenția ascultătorilor săi. «Dacă vei zice : «S-a născut», va zice... Dacă vei zice : «Nu s-a născut», va zice ție... Însă de unde este (Duhul) ? Nu știi. Dacă vrei să știi, ascultă pe însuși Cel ce zice : «Acesta de la Tatăl purcede». Ce se cuvine acum, fraților ? Să ascultăm pe Hristos sau pe oameni ?»²¹⁰ ; sau : «Așadar, dacă te numești om al lui Dumnezeu și nu vei fi creștin, nu ești nimic»²¹¹ ; sau : «Dacă cineva va încerca să-ți strecoare în auz că Hristos a fost numai om, să-i spui...»²¹² ; sau : «Dacă ești bătrîn, cine te conștrînge să priveghezi ?»²¹³.

Scrierile Sfântului Niceta sînt străbătute de căldura dragostei părințești a păstorului de suflete care-i numește pe fiii săi duhovnicești fra-

208. *De vigiliis*, 4, 9, Burn, p. 59 și 67: «Res exigit, carissimi, ut de auctoritate vigiliarum et antiquitate, deque ipsa utilitate pauca dicamus»; «Haec de vigiliarum auctoritate, antiquitate, necnon utilitate dicta sufficient».

209. *De psalmodiae bono*, 6, Burn, p. 73: «Deus ostenditur, simulacra deridentur; fides adseritur, perfidia repudiatur; iustitia ingeritur, prohibetur iniquitas; misericordia laudatur, crudelitas abdicatur; veritas requiritur, mendacia damnantur; dolus accusatur, innocentia commendatur; superbia deicitur, sublimatur humilitas»; cf. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Operele literare ale Sfîntului Niceta de Remesiana...*, p. 230.

210. *De Spiritu sancto*, 2, 3, Burn, p. 20: «Si dixeris: «Natus est»; dicet... Si dixeris: «Non est natus»; dicet tibi... Sed unde sit (Spiritus)? nescis. Si vis scire, audi ipsum dicentem: *Hic de Patre procedit. Quid nunc oportet, fratres? Christum audire, an homines?*»

211. *Ibidem*, 22, p. 37: «Si igitur voceris homo Dei, et non fueris Christianus, nihil es».

212. *De Symbolo*, 4, Burn, p. 43: «Si quis tibi hominem tantummodo Christum fuisse in auribus susurrare temptaverit, dicito...».

213. *De vigiliis*, 2, Burn, p. 57: «Si senex es, quis te compellit, ut vigiles?» Vezi, de asemenea, ultima parte din *De diversis appellationibus*, Burn, p. 3-5.

tres și carissimi, adresându-se de obicei la persoana a doua singular, într-o intimitate spirituală vrednică de reținut.

De asemenea, merită o atenție deosebită deseale recapitulări, la sfârșitul unor capitole mai lungi sau la sfârșitul lucrării, pentru a fixa în minte adevărurile de credință. Astfel, după expunerea învățăturii ortodoxe despre Sfântul Duh, pe care o argumentează cu numeroase texte din Sfânta Scriptură, Sfântul Niceta rezumă cele 18 capitole, în felul următor :

«Să facem, deci recapitularea celor spuse : dacă Sfântul Duh porcede de la Tatăl, dacă liberează, dacă sfințește, dacă este Domn după cum a zis Apostolul, dacă creează cu Tatăl și cu Fiul, dacă dă viață, dacă are preștiință ca Tatăl și ca Fiul, dacă descoperă, dacă este pretutindeni, dacă umple toată lumea, dacă locuiește în cei aleși, dacă vădește lumea de vinovăție, dacă judecă, dacă este bun și drept, dacă despre El se spune : «Acestea a zis Duhul Sfânt», dacă a rânduit pe profeți, dacă a trimis pe Apostoli, dacă este mîngietor, dacă spală și îndreptează, dacă nimicește pe cei ce-L înșală, dacă cel care-L hulește nu are iertare nici în veacul acesta, nici în cel viitor, căci așa este propriu lui Dumnezeu, dacă acestea sînt așa, mai mult pentru că sînt adevărate, de ce sînt întrebate să spun ce este Sfântul Duh, cînd El însuși se descoperă ce este, prin mărimea lucrărilor ?» ²¹⁴.

Sfântul Niceta întrebuințează imagini plastice, comparații adecvate și sugestive, figuri de stil ca chiasmul, aliterația, apostrofa, metafora etc., în chip firesc, uneori strecurate cu grijă în frază ca să nu dea impresia de ostentație. Simbolul de credință este adunat din întreaga Scriptură, spune Sfântul Niceta, ca pietrele prețioase montate într-o singură coroană ²¹⁵. Cel care făcea această observație, a știut să-și strunească cuvîntul ca să spună numai ce trebuie și cum trebuie ascultătorilor săi, recrutați îndeosebi dintre oameni simpli, muncitori în minele de aur sau «barbari» cu sufletul aspru.

Limba de care se slujește Niceta este latina creștină întrebuințată în vremea lui, în bazinul dunărean, dar șlefuită uneori datorită lecturii sale din unii scriitori latini ca Tertulian, Ciprian, Lactanțiu, Novațian, Ilarie, Paulin de Nola și, probabil, din Ambrozie, Rufin și Augustin. El alege termenii cei mai potriviți pentru a se face înțeles de catehumenii și credincioșii săi, utilizînd atunci cînd era cazul și termeni populari și familiari, cunoscuți de ascultători, evitînd, în general, neologismele, mai ales cuvintele grecești ²¹⁶.

Desigur că Sfântul Niceta nu atinge înălțimile unor clasici creștini, latini, ca Lactanțiu, Sfântul Ilarie, Fericitul Ieronim sau Fericitul Augustin, dar ni se pare întrucîtva exagerată afirmația că el a excelat numai ca misionar și catehet, în timp ce scrierile sale sînt de o importanță minoră ²¹⁷.

214. *De Spiritu sancto*, 18, Burn, p. 34. Cf. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Operele literare ale Sfîntului Niceta de Remesiana...*, p. 205—206. 215. *De Symbolo*, 13, Burn, p. 52.

216. Cf. W. A. Patin, *op. cit.*, p. 126—135; Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Operele literare ale Sfîntului Niceta de Remesiana*, p. 228—231. 217. L. Duchesne, *op. cit.*, p. 181.

Operele cunoscute pînă acum, moștenite de Biserică de la neobositul misionar și strălucitul catehet, Niceta de Remesiana, se citesc cu plăcere și astăzi și constituie un izvor de inspirație pentru preoți și cateheți, în ceea ce privește atât tehnica predicatorială, cît și conținutul lor ortodox.

4. SENSUL ECUMENIC AL MISIONARISMULUI SFÎNTULUI NICETA DE REMESIANA, ELEMENT DE LEGĂTURĂ ÎNTRE RĂSĂRIT ȘI APUS

Activitatea misionară și sacerdotală a Sfîntului Niceta, care a îmbrățișat deopotrivă cu dragostea sa diferite neamuri contribuind astfel la unificarea lor spirituală, grija neobosită față de credincioșii săi, învățîndu-i neconținut și apărîndu-i de cei care produceau confuzie și dezordine prin întrebări meșteșugite și «întortochiate», ca și activitatea sa scriitoricească îl înfățișează ca pe o proeminentă personalitate, la întretărirea celor două veacuri cînd i-a fost petrecerea pămîntească.

Sfîntul Niceta a trăit într-o regiune de legătură între două lumi, greacă și latină, cu profiluri spirituale deosebite, dar pe cale de unificare datorită condițiilor istorice create. La această unificare a contribuit și creștinismul care era propovăduit cu ferveare «neamurilor», ca o împlinire a comandamentului dat de Mîntuitorul Iisus Hristos, ucenicilor Săi: «Mergînd învățați toate neamurile, botezîndu-i în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh» (Matei XXVIII, 19).

Episcopul misionar din Remesiana este ancorat în epoca sa, în sensul că el se dedică cu toată ființa sa lucrării de evanghelizare. Opera pe care o conducea Sfîntul Ioan Gură de Aur din Bizanț, noua Romă și a doua capitală a Imperiului Roman, susținută după cum se pare de Teotim de Tomis pe malurile Dunării de Jos, era împlinită cu un adevărat zel apostolic și de Sfîntul Niceta, atât în Dacia interioară cît și în împrejurimi. Niceta prezintă o trăsătură comună cu Teotim de Tomis, un acord strîns între activitatea intelectuală și activitatea practică. Pregătit temeinic din punct de vedere teologic, preocupat neîntremit de a se informa din comoara operelor marilor teologi ai secolului al IV-lea, din Răsărit și Apus, el și-a elaborat scrierile după ce a trecut, prin filtrul personalității sale, tot ceea ce a acumulat din lectura sa întinsă și după ce a meditat, cu sufletul purificat, învățătura Sfintei Scripturi.

Împrejurările în care și-a desfășurat activitatea Sfîntul Niceta n-au fost dintre cele mai prielnice. Erezia lui Arie își avea numeroși susținători în bazinul dunărean, iar învățătura greșită a lui Macedonie nu era mai puțin primejdioasă. Pe lîngă acestea au ieșit la iveală și alte secte antitrinitare ca: sabelianismul care se dezvoltase în monarhianismul dinamic al lui Marcel de Ancira († către 374), sau luase forma ebionitismului prin elevii lui Fotin, maniheismul, marcionismul, eroarea catafri-

gienilor, care deși în parte aparțineau secolelor al II-lea și al III-lea, totuși nu se stinseseră ²¹⁸.

Poziția Sfântului Niceta față deeretici se întemeiază pe legătura sa cu Sfânta Scriptură care formează, de asemenea, temeiul principal de acțiune al Părinților participanți la Sinodul I Ecumenic de la Niceea și baza hotărârilor luate : «După ce au fost adunate și cercetate toate scrierile Sfinte, s-a dat pe față adevărul și s-a scris» ²¹⁹. Pentru Sfântul Niceta, Scriptura este sfântă, dumnezeiască, este cuvântul lui Dumnezeu, călăuza învățaturii, cum reiese din aprecieri ca acestea : «Aș putea să vă înfățișez mai multe mărturii din Sfânta Scriptură» ; sau : «Așadar, pe drept spune Scriptura în Proverbe» ; sau : «Scriptura mărturisește...» ; sau : «Voi aduce dovezi din Sfintele Scrieri» ²²⁰. Dumnezeu însuși este Cel ce grăiește în Evanghelie, de aceea Sfântul Niceta mărturisește cu toată încrederea : «Socotesc că este mai bine așa cum a descoperit Hristos Domnul, decît cum a gîndit judecata omenească» ²²¹.

Este adevărat că Sfântul Niceta nu a lăsat nici un comentariu la Sfânta Scriptură, așa cum au lăsat de exemplu Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Ambrozie, Fericitul Augustin și mulți alții, dar el prețuia tot așa de mult ca ei Vechiul și Noul Testament. Învățătura pe care o predă catehumenilor săi este înfățișată ca un rezumat al întregii Scripturi : «Căci acestea au fost adunate pe scurt din toată Scriptura», accentuează Sfântul Niceta, vorbind despre Simbolul credinței, «fiind rînduite ca niște pietre nestemate într-o coroană» ²²². De aceea, «nimeni să nu-și astupe urechile atunci cînd se citesc sfintele cuvinte» ²²³.

Interpretarea textelor Sfintei Scripturi este pur ortodoxă, fiind alese citatele cele mai potrivite pentru argumentarea solidă a adevărurilor de credință împotriva învățăturilor rătăcite sau pentru edificarea credincioșilor săi.

Alături de cuvîntul Domnului exprimat în Sfânta Scriptură, Tradiția apostolică este al doilea izvor de inspirație al adevărurilor de credință cu caracter de obligativitate. După ce demonstrează Dumnezeirea Sfântului Duh, Sfântul Niceta declară limpede : «Dacă trebuie să fie mărturisit în acest fel, după spusa Domnului și după tradiția apostolilor..., cine mă va putea opri de la adorarea Acestuia ?» ²²⁴. La fel, vorbind despre consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl, îi încredințează pe credincioșii săi că «acesta este înțelesul universal, aceasta este rugăciunea credincioșilor, aceasta este lucrarea sfinților. Potrivit acestora, ei înțeleg toate cele făcute și spuse de Mintuitorul și, înțelegînd, vorbesc» ²²⁵. Ca cineva să poată face afirmația : «Acesta e înțelesul sobornicesc», trebuia să fie bine informat asupra învățaturii Părinților Bisericii și să se pună de acord cu ei. Mai mult, Sfântul Niceta atrage atenția că abaterea de la

218. *De ratione fidei*, 2, p. 11; *De Symbolo*, 10, p. 48.

219. *De ratione fidei*, 3, p. 12-13.

220. *De Spiritu sancto*, 18, p. 33; *De vigiliis*, 3, 9, p. 59, 66; *De psalmodiae bono*, 2, p. 69.

221. *De Spiritu sancto*, 3, p. 21.

222. *De Symbolo*, 13, p. 52.

223. *De Spiritu sancto*, 6, p. 25.

224. *Ibidem*, 18, p. 35.

225. *De ratione fidei*, 5, p. 15.

linia tradiției duce la rătăcire, după cum s-a întâmplat cu macedonienii care la început au crezut «așa cum fusese predat» (ut fuerat traditum»²²⁶.

Deci, păstrarea Tradiției Apostolice (quam apostoli tradiderunt) este pentru Sfântul Niceta semnul vădit al apartenenței la Biserica cea adevărată²²⁷.

O trăsătură esențială a Sfântului Niceta de Remesiana a fost avântul său misionar. În această privință, el stă alături de marii misionari ai timpului, îndreptându-și activitatea și spre alte neamuri, nu numai către dacoromanii din hotarele eparhiei sale. Lipsa unor dovezi sigure ne împiedică să cunoaștem adevăratele coordonate ale întinderii influenței directe a lui Niceta. Din cele două poeme ale Sfântului Paulin de Nola se poate desprinde însă că activitatea prietenului său a fost intensă și fructuoasă. Pentru obținerea succesului dorit, Sfântul Niceta a organizat viață mînăstirească. În mînăstiri a găsit desigur numeroși ucenici și colaboratori care l-au sprijinit în activitatea sa. Călugării Sfântului Niceta n-au rămas închiși între zidurile mînăstirilor, ci au contribuit la opera de creștinare a popoarelor indicate de Paulin de Nola. Altfel nu s-ar putea explica creștinarea unor neamuri risipite pe întreg ținutul bătut de Boreas, în regiunea Dunării de Jos. Sfântul Niceta n-a așteptat să-i vină la Remesiana toți acești păgîni spre a-i creștina, ci a mers la ei, el și ucenicii săi, departe de liniștea scaunului său episcopal.

De asemenea, Sfântul Niceta s-a folosit în activitatea sa, cu mult succes, de cîntarea bisericească în comun. Predica sa, *Despre folosul cîntării psalmilor*, este o mărturie grăitoare că autorul ei punea un preț deosebit pe întrebuințarea cîntării în comun, pentru apropierea credincioșilor, într-o singură laudă adusă lui Dumnezeu.

Dacă Sfântul Niceta cînta împreună cu cetele de călugări la plecarea sa din Italia spre patrie și dacă vocea sa vibrantă se ridica melodioasă în mijlocul corăbierilor, pe corabie²²⁸, este pentru că iubea cîntarea și avea o practică îndelungată a cîntului.

Sfântul Niceta a cultivat cîntarea în comun în Biserică într-o vreme în care și în alte părți se depuneau eforturi în această privință, de către ierarhi-misionari ca Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigorie de Nisa, Sfântul Ambrozie și Fericitul Augustin.

Cîntarea imnelor divine îmblînzește sufletul trufaș și sălbatic și apropie pe om de Dumnezeu și de semenii săi. Sfântul Niceta a cultivat amplu acest instrument eficace, în lucrarea sa misionară.

Călătoriile Sfântului Niceta la Roma și la Nola se înscriu ca o linie ascendentă în viața sa spirituală, situîndu-l printre Părinții Bisericii care

226. *De Spiritu sancto*, 2, p. 19.

227. *De Symbolo*, 10, p. 48-49. Sfântul Niceta numește Sfînta Tradiție și «traditio Domini», cerînd categoric credincioșilor să urmeze acestei tradiții: «Quid ergo est quod volumus? adsignare Dominicam sine dubio traditionem». *De Spiritu sancto*, 1, 6, p. 18, 25.

228. Sf. Paulin, *Carmen XVII*, v. 109-116, ed. cit., p. 86-87.

au făcut legătura între Răsărit și Apus. Trecînd peste motivele care l-au determinat să facă aceste lungi călătorii, care necesitau vigoare și curaj, reținem roadele lor incontestabile. Sfîntul Niceta mergea la Nola cu o bogată experiență de ierarh misionar, cîștigată în condiții grele, experiență pe care avea să o confrunte cu practica bisericească din Italia. Convorbirile cu Paulin de Nola aveau să fie un cîștig deopotrivă de bogat pentru amîndoi. Pe de o parte, Paulin află că pe malurile Istrului se desfășura o intensă activitate de evanghelizare, împletită cu o rodnică acțiune de romanizare a popoarelor «barbare», fapt înregistrat de el nu fără o anumită mîndrie de roman, atunci cînd spune că «barbarii învață să cînte pe Hristos cu inima romană și să trăiască în pacea senină a virtuții, într-o regiune necunoscută a lumii»²²⁹. Lucrarea desfășurată de Niceta l-a impresionat adînc, iar personalitatea misionarului dunărean i-a smuls cuvinte de sinceră admirație și îndreptățită laudă. Pe de altă parte, Sfîntul Niceta lua cunoștință de viața liturgică de la Nola, de teologia de aici; intra în legătură cu credincioșii veniți în număr mare la sărbătoarea Sfîntului Felix, ale cărui moaște se aflau în acest orășel, se edifica asupra stilului edilitar și al picturii bisericești, dornic să vadă și să cunoască tot, avea prilejul să facă unele comparații și să-și îmbogățească cunoștințele cu idei și lucruri noi, pe care le va folosi la întoarcerea în țara sa. Răsăritul și Apusul Europei erau împreună.

Cei doi prieteni erau însă și oameni de litere. Discuțiile lor se vor fi îndreptat și asupra problemelor teologice care suscitau interesul și erau în circulație în vremea lor. Dovadă sigură este că Sfîntul Paulin i-a citit prietenului său, *Viața Sfîntului Martin* scrisă de Sulpiciu Sever²³⁰. În scrisoarea pe care i-o trimite lui Sulpiciu, Paulin își exprimă bucuria că a avut prilejul să împărtășească această operă unui bărbat «foarte învățat» și «admirat de romani», venit din îndepărtata Dacie.

Este interesant de subliniat că Sfîntul Niceta nu s-a mărginit numai la înregistrarea acestei lecturi pentru folosul său personal, după cum aflăm prin intermediul lui Sulpiciu Sever. La sfîrșitul *Dialogurilor*, acesta îl îndeamnă pe Posthumianus să-l viziteze pe Sfîntul Paulin, spre a-i face cunoscute *Dialogurile*, pentru ca Paulin, la rîndul său, să le facă cunoscute la Roma «după cum a răspîndit și prima noastră lucrare nu numai în Italia, dar chiar în tot Iliricul» (sicut primum nostrum libellum, non per Italiam tantum, sed per totum etiam diffudit Illyricum)²³¹. Din această informație se poate deduce ușor rolul pe care l-a jucat Sfîntul Niceta, ca element de legătură între literatura de evlavie răsăriteană și cea apuseană. Din nefericire documentele timpului păstrează tăcere asupra altor aspecte și consecințe ale călătoriei Sfîntului Niceta în Italia. A dus cu sine Niceta și unele din scrierile sale spre a le prezenta prietenului său, la Nola? Lucrul pare probabil dacă afirmația cu privire la

229. Sf. Paulin, *Carmen XVII*, v. 261–264, p. 93.

230. Sf. Paulin, *Epistola XXIX*, 14, ed. Hartel, p. 261.

231. Sulpiciu Sever, *Dialogus Tertius*, 17, ed. Carolus Halm, în CSEL, I, 1866, p. 215.

influența exercitată de Sfântul Niceta asupra lui Martin de Braga (Bracara) este adevărată²³².

Operele Sfântului Niceta au circulat intens în centrul și Apusul Europei, legînd aceste părți cu Răsăritul Continentului. Ele sînt citate și apreciate de Isidor, de Ghenadie și de Cassiodor. Mai ales acesta din urmă recomandă tratatul *Despre credință* pentru claritatea și conciziunea expunerii și desigur că îndemnurile sale n-au rămas fără urmări practice.

Prin activitatea sa misionară și literară ca și prin călătoriile sale, Sfântul Niceta a contribuit din plin la crearea unei atmosfere de înțelegere, cunoaștere și prețuire între Biserica din Răsărit și cea din Apus²³³.

*

Izvoarele cu privire la viața și activitatea Sfântului Niceta sînt puține la număr; ele ne dau totuși puțința să conturăm personalitatea acestui părinte bisericesc care și-a închinat viața unei însemnate activități misionare, pastorale și literare. Lucrarea misionară săvîrșită de el, cu metodele folosite și de alți Părinți din secolele al IV-lea și al V-lea, ca Sfinții Atanasie, Vasile cel Mare, Ioan Gură de Aur, Ambrozio și alții, îl așază la loc de cinste printre misionarii reputați ai timpului. Predicile și tratatele sale dogmatice vădesc o erudiție remarcabilă, o dorință de largă informare, un simț al echilibrului foarte dezvoltat și o rară măiestrie catehetică.

Relațiile Sfântului Niceta cu semenii săi se caracterizează prin prietenie și prețuirea omului, avînd la bază învățăturile Sfintei Scripturi, dragostea de Biserică și un înalt spirit ecumenic manifestat prin dorința de a contribui la unitatea, progresul și fericirea credincioșilor.

Fiind înzestrat cu darul cîntării și cu dragoste pentru cîntarea în comun, Sfântul Niceta a făcut din muzica psaltică un instrument util în activitatea sa, după cum reiese din tratatul *De psalmodiae bono* și din imnul *Te Deum laudamus*.

Expunerea teologiei dogmatice și practice ne va da prilejul să descoperim și alte trăsături ale personalității Sfântului Niceta.

232. Tratatul *De correctione rusticorum* conține formula din Crez: «Tertia die resurrexit vivus a mortuis». Cuvîntul *vivus* este una dintre particularitățile Crezului lui Niceta. De asemenea, expresia *renunciatio* depinde în mod evident de Simbolul de credință al lui Niceta. Cf. J. Zeiller, *op. cit.*, p. 592, n. 1.

233. Cu privire la circulația operelor Sfântului Niceta de Remesiana în teologia ortodoxă română, vezi *Apendice II*, la sfîrșitul lucrării.

PARTEA A DOUA

ÎNVAȚĂTURA TEOLOGICĂ DE NIVEL ECUMENIC A SFÎNTULUI NICETA DE REMESIANA

1. ÎNVAȚĂTURA DESPRE SFÎNTA TREIME

Citind introducerea la tratatul *Despre credință*, s-ar părea că învățătura teologică a Sfîntului Niceta este foarte simplă: pentru dobîndirea fericirii veșnice este necesar ca creștinul să creadă și să facă fapte bune, sau, cu alte cuvinte, să-și mărturisească credința prin fapte. «După ce oamenii au fost renăscuți prin credință și după ce au fost sfințiți potrivit rînduiei Evangheliei, în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh, nădăjduind prin această mărturisire împărăția cerească, Apostolul a spus că nimic nu este mai folositor decît ca ei să se îngrijească de faptele bune»²³⁴. Pentru un credincios cu rațiune sănătoasă este mai important să trăiască învățătura creștină decît să discute dogmele Bisericii, căci Sfîntul Apostol Pavel a scris lui Tit: «Și despre acestea voiesc să mărturisești cu tărie pentru ca cei care cred în Dumnezeu să aibă grijă de faptele bune. Căci acestea sînt bune și folositoare pentru oameni. Iar de întrebările prostești și de genealogii și de neînțelegerile și certurile cu privire la Lege, ferește-te, căci sînt nefolositoare și zadarnice» (III, 8, 9). Sfîntul Niceta își exprimă o oarecare amărăciune că cele scrise de Apostolul Neamurilor către Tit aveau să se adeverească, pentru că «unii» căutau să iscodească ființa de nepătruns cu mintea a lui Dumnezeu. Aceștia, «din curiozitate și prin întrebări nefolositoare, aveau să nesocotească grija pentru împlinirea faptelor bune și aveau să piardă pacea pe care a lăsat-o Domnul Bisericii Sale»²³⁵. Cunoașterea lucrurilor înalte se poate realiza numai după înțelegerea și cunoașterea în prealabil a lucruri-

234. *De ratione fidei*, 1, Burn, p. 10.

235. *Ibidem*, p. 11. Sfîntul Niceta nu spune dacă cei care cercetau ființa lui Dumnezeu «per curiositatem et quaestiones inutiles», erau numai eretici sau printre ei se aflau și credincioși din Biserica cea adevărată. Sfîntul Ioan Gură de Aur informează că în afară de eretici, ca sabelienii și arienii, erau mulți credincioși care puneau unele întrebări iscoditoare. «Ce să mai spun de flecărele credincioșilor noștri? Nu sînt mai mici decît atacurile ereticilor și ale păgînilor, dimpotrivă, dau chiar mai multă bătaie de cap învățătorului Bisericii. Unii credincioși iscodesc din simplă curiozitate acelea care nici nu le sînt de vreun cîștig dacă le-ar afla și nici nu-i cu putință să le afle. Alții iarăși fi cer lămuriri despre judecățile lui Dumnezeu și se silesc să măsoare adîncul cel mare al lui Dumnezeu. Scriptura doar spune: «Judecățile Tale sînt adînc de mare» (Ps. XXXV, 6). Veți găsi însă puțini credincioși care să se intereseze de dreapta credință și de o bună viețuire; cei mai mulți iscodesc și caută acelea care nu pot fi găsite, și minie pe Dumnezeu de le caută. Dacă ne silim să aflăm pe acelea pe care Dumnezeu n-a vrut să le aflăm, nici nu le vom afla, — căci cum e cu putință dacă Dumnezeu nu vrea? și singura urmare a acestei iscodiri este că ne primejduim» (*Despre preoție*, cart. IV, cap. V, P.G., XLVIII, 667—668. Traducere de Pr. D. Fecioru, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXV (1957), nr. 10, p. 973).

lor simple. Metoda inductivă în procesul gnoseologic este recomandată avîndu-se în vedere nu numai păstrarea credinței și împlinirea faptelor bune, dar și menținerea păcii în Biserică, idee care ne descoperă că episcopul de Remesia discuta problemele teologice dintr-o perspectivă ecumenică, pacea constituind climatul necesar pentru dezvoltarea Bisericii.

O analiză mai temeinică a operelor rămase de la Sfîntul Niceta ne descoperă că el s-a ocupat aproape cu toate problemele dogmatice, în special cu probleme de teognozie și ecleziologie, care trebuiau lămurite și apărute față de inovațiile ereticilor. Se poate afirma că tema centrală a învățaturii de credință a Sfîntului Niceta este taina Sfintei Treimi. El expune limpede interpretarea ortodoxă a acestei taine, mărturisind că există un singur Dumnezeu în trei persoane : Tatăl și Fiul și Sfîntul Duh. Aceste trei Persoane, care au comun natura sau ființa dumnezeiască, sînt deosebite : Tatăl nu este nici Fiul, nici Sfîntul Duh ; Fiul nu este nici Tatăl, nici Sfîntul Duh ; Sfîntul Duh nu este nici Tatăl, nici Fiul. Toate însă formează o singură Dumnezeire ²³⁶.

Demonstrația și soluțiile Sfîntului Niceta, după cum vom arăta, pot fi folosite cu succes în dialogul ecumenic contemporan, pentru apropierea creștinilor, într-o singură Biserică, una, sfîntă, sobornicească și apostolică, deoarece dogma Sfintei Treimi a ajuns să fie unul dintre principiile de bază ale Consiliului Ecumenic al Bisericilor.

Sfîntul Niceta a sesizat ca și Sfînții Atanasie, Vasile cel Mare, Ioan Gură de Aur, Ilarie de Pictavium și Fericitul Augustin, că cei care neagă Dumnezeirea Fiului sau a Sfîntului Duh neagă totodată și celelalte Persoane ale Sfintei Treimi, neagă, în esență, Sfînta Treime. El constată că greșeala pe care o fac anumiți eretici constă în utilizarea unei metode omenesti în cercetarea lucrurilor dumnezeiești. «Aceștia sînt cei care, deși nu sînt în stare să prindă cu mintea și să înțeleagă crearea cerului și a pămîntului, năzuiesc să cuprindă și să măsoare pe Însuși Ziditorul și Creatorul-Dumnezeu. Mai mult, ei pun în discuție pe Cel pe care au datoriată să-L adore numai, în chip simplu, pentru măreția faptelor și pentru imensitatea unor lucruri atît de mari. Ei se ceartă cu privire la felul și mărimea acestei taine (a Sfintei Treimi), zicînd : «Cît este de mare Tatăl ? Cum este Fiul ? Ce fel este Sfîntul Duh ? O, omule, deși încă nu te cunoști pe tine însuși, îndrăznești să măsoari cele dumnezeiești !» ²³⁷.

Este interesant de observat că deși Sfîntul Niceta ia poziție hotărîtă față de cei care iscodeau adîncul de taină al Sfintei Treimi, bazîndu-se numai pe rațiune, totuși a practicat el însuși o speculație teologică cu privire la Sfînta Treime pentru a consolida principiul în fața rătălmă-

236. *De Spiritu sancto*, 22, Burn, p. 37.

237. *De ratione fidei*, I, p. 11. Fericitul Augustin, vorbind aproape în aceiași termeni despre cunoașterea Sfintei Treimi, remarcă, la rîndul său, neputința celor ce pretind, cu mîndrie, că pot să cunoască cele dumnezeiești și inefabile, numai cu mintea, și face o precizare asemănătoare celei a Sfîntului Niceta : «Căci în ce fel înțelege omul pe Dumnezeu, cu mintea, el care însăși mintea sa pe care vrea s-o înțeleagă, încă nu o înțelege?» (*Despre Sfînta Treime*, cartea V, cap. I, 2, P.L., XLII, col. 911). Cf. și Sfîntul Vasile cel Mare, *Epistola XVI, Impotriva lui Eunomiu*, P.G., XXXII, 281 A ; Sf. Ioan Gură de Aur, *Impotriva Anomeilor. Despre neputința de a înțelege pe Dumnezeu*, P.G., XLVIII, 704.

cirii²³⁸. El pleacă în demonstrația sa teologică de la prezentarea învățaturii greșite, fără să intre în amănunte.

Astfel despre modalismul lui Sabelie spune: «Într-adevăr, trec sub tăcere cele cu privire la Sabelie Patripasianul care printr-o presupunere prostească a îndrăznit să afirme că Însuși Tatăl este Fiul; că El însuși este și Sfântul Duh și că Treimea este numai cu numele, nu în realitate; că Persoanele n-au existență proprie ci se numesc așa prin funcțiuni. Așadar el confundă totul când pretinde că Însuși Tatăl s-a întrupat și a pățimit»²³⁹. La fel procedează și cu Fotin care nega Dumnezeuirea Domnului nostru Iisus Hristos. Aceștia doi nu prezentau un interes deosebit pentru Sfântul Niceta, «fiindcă ei au primit aproape de la toate Bisericile o condamnare pe măsura greșelii lor»²⁴⁰. Sfântul Niceta vedea o primejdie reală și imediată în învățătura lui Arie și, mai târziu, în cea a lui Macedonie, care atingeau direct și în esență, dogma Sfintei Treimi. Cu privire la Arie, el constată că acesta neagă deopotrivă și pe Tatăl și pe Fiul. «Astfel neagă pe Tatăl deoarece afirmă că El n-a putut să nască din Sine un Fiu adevărat și propriu, iar pe Fiul îl neagă atunci când zice că Acesta a fost făcut din altă parte, dintr-o materie neexistentă mai degrabă decât s-a născut, că este o creatură oarecare și că a meritat să fie numit Fiu din pricina dragostei; că nu este un adevărat Fiu care s-a născut din Tatăl. Deci Arie a gândit că El (Fiul) este dintr-o altă ființă ca să nu se creadă, nicidecum, că este Fiul adevărat al Tatălui»²⁴¹. La fel, urmașii lui Macedonie și susținătorii lor «au crezut că Sfântul Duh este o creatură și L-au disprețuit ca pe un slujitor sau rob»²⁴².

Sfântul Niceta prezintă credincioșilor modul cum gîndesc ereticii, învățîndu-i ce și cum trebuie să răspundă. El combate spiritul antiecumenic al ereziilor, spirit de ceartă și de discuții nesfîrșite asupra unor amănunte, care creează o atmosferă de vrăjmășie îndepărtîndu-i pe creștini unii de alții. Argumentele sale în expunerea învățaturii ortodoxe despre cele trei persoane ale Sfintei Treimi sînt luate din tezaurul Sfintei Scripturi și al Sfintei Tradiției. Marele catehet apelează însă, continuu, la credința aceloră căroră li se adresează, ca să primească și să creadă așa cum au primit și au crezut Sfinții Apostoli și urmașii lor.

Metoda întrebuintată de Sfântul Niceta în discuțiile cu ereticii are un pronunțat caracter de actualitate gîndindu-ne la situația de azi din Consiliul Ecumenic al Bisericilor unde toți creștinii evită polemica și încearcă să înțeleagă punctul de vedere al celorlalți.

Pentru Sfântul Niceta, «Dumnezeu este nevăzut, pe care nu poate să-L vadă nici o privire trupească»²⁴³, Dumnezeu de necuprins cu mintea care însă cuprinde toate, Dumnezeu neschimbat, Care nu se schimbă cu vremea, nici nu îmbătrînește cu vîrsta, ci este Același, totdeauna, Care nu a început să existe în timp, ci, existînd pururea, nu suferă nici o schim-

238. W. A. Patin, *op. cit.*, p. 81.

239. *De ratione fidei*, 2. Burn, p. 11.

240. *Ibidem*, p. 12.

241. *De ratione fidei*, 3, p. 12.

242. *De Spiritu sancto*, 1, p. 19. Fericitul Augustin spune în același sens, că «sînt unii care ocupîndu-se cu Sfînta Treime, n-au putut să înțeleagă cum este unul Dumnezeu, că Tatăl nu este Fiul, nici Fiul nu este Tatăl, nici Sfîntul Duh nu este Fiul sau Tatăl și astfel au socotit că trebuie să se facă deosebiri cu privire la ființa acestora» (*De fide et operibus*, III, 5, în CSEL, 1900, XLI, 3, p. 40).

243. Expresia se află întocmai la Sfîntul Chiril al Ierusalimului: *Σαρκὸς μὲν ὀφθαλμοῖς θεωρεῖσθαι τὸν Θεόν, ἀδύνατον*, în *Cateheza IX*, cap. 1, P.G., XXXIII, 637 A.

bare, Dumnezeu bun și drept, creatorul cerului și al pământului»²⁴⁴. Fericitul Augustin prezintă în același sens atributele lui Dumnezeu în comparație cu ceea ce este mai bun în sufletul creștinului, ca cineva să-și poată face o palidă idee despre ființa Acestuia. «Așadar, spune el, ceea ce nu găsim în ce avem noi mai bun, nu trebuie să căutăm în Acela, fiindcă este cu totul mai bun decât mai-bunul nostru. Așa (se cuvine) să înțelegem pe Dumnezeu, dacă putem și cât putem, că este bun fără asemănare, mare fără măsură, creator fără necesitate, guvernator fără un ținut limitat, că ține toate fără (să aibă) o anumită formă, că este întreg și pretutindeni fără loc, veșnic fără timp, schimbând toate fără vreo schimbare a Sa, că nu se micșorează. Cine cugetă așa pe Dumnezeu, deși încă nu poate sub nici un chip să afle ce este, totuși prin credință se silește cât poate să știe despre El (Dumnezeu) ceva»²⁴⁵.

Sfântul Niceta învață că în actul creației participă deopotrivă cele trei Persoane, folosind ca Tertulian, Sfântul Ambrozie și Sfântul Vasile cel Mare, Psalmul XXXIII (XXXII), 6, ca dovadă a activității unice a Sfintei Treimi: «Cu Cuvîntul Domnului s-au întemeiat cerurile și cu Duhul gurii Lui, toată puterea lor»²⁴⁶. Acest verset nu arată numai acțiunea unită a Treimii, ci constituie și o mărturie cu privire la prezența celor trei Persoane într-o Dumnezeire, după cum explică Sfântul Niceta: «Cuvîntul acesta trebuie să fie înțeles Fiul, după vestirea lui Ioan: *prin Care toate s-au făcut* (Ioan I, 3). *Duhul gurii* Lui însă nu este altul decât acesta care este crezut *Sfînt*. Astfel, într-un singur verset ai pe Domnul și pe Cuvîntul Domnului și pe Sfîntul Duh care împlinește taina Treimii»²⁴⁷. Sfântul Niceta spune în continuare: «Aș putea să aduc mai multe dovezi din Sfînta Scriptură, care — potrivit Tainei Botezului — să arate că Treimii îi aparține o singură lucrare și o singură putere»²⁴⁸. Într-adevăr, episcopul de Remesia subliniază cu insistență că Dumnezeu, înțeles în Persoane, creează: «Căci însuși Tatăl creează toate, în timp ce Cuvîntul Lui și Duhul lui creează»²⁴⁹. Aceeași idee a unității trinitare se găsește și la Sfântul Ilarie de Pictavium care, accentuînd prezența Sfintei Treimi în Botez, precizează că Dumnezeu «este creator unic al tuturor. Căci unul este Dumnezeu-Tatăl, din Care sînt toate și unul este Unul-Născut Domnul nostru Iisus Hristos, prin Care sînt toate, și unul este

244. *De Symbolo*, 2, Burn, p. 39—40.

245. Augustin, *Despre Sfînta Treime*, cartea V, cap. I, 2, P.L., XLII, 912.

246. *De Spiritu sancto*, 7, Burn, p. 26; Cf. Tertulian, *Adversus Praxeam*, cap. VII, P.L., II, 185 A; Sfîntul Ambrozie, *De Spiritu sancto*, lib. II, cap. V, 35, P.L., XVI, 781 A; Sf. Vasile, *Despre Sfîntul Duh*, cap. XVI, 38, Pruche, p. 176.

247. *De Spiritu sancto*, 7, Burn, p. 26. Accentuînd deoiființimea Persoanelor trinitare, Augustin spune următoarele cu privire la rolul Sfîntului Duh ca «plinitor al tainei Treimii»: «Toate cîte am putut să citesc, care s-au scris înaintea mea despre Treime..., m-au condus să învăț acest lucru, potrivit Scripturii, că Tatăl și Fiul și Sfîntul Duh mențin în mod egal și inseparabil, unitatea dumnezeiască a uneia și aceleiași ființe... Iar Sfîntul Duh nu este nici Tatăl nici Fiul, ci numai Duhul Tatălui și al Fiului, împreună egal cu Tatăl și cu Fiul, ținînd unitatea Treimii» (*Contra Maximum Arianorum Episcopum*, cap. IV, 7, P.L., XLII, 824).

248. *De Spiritu sancto*, 18, Burn, p. 33—34.

249. *Ibidem*, 8, p. 27: «Ipse enim Pater creat omnia, cum verbum eius creant et Spiritus eius».

Duhul, darul în toți. Așadar, toate sînt orînduite prin puterea și binefacerea Sa : o singură putere din care sînt toate, un singur Fiu prin Care sînt toate, un singur dar al nădejzii desăvîrșite. Și nici nu se va afla că lipsește ceva dintr-o desăvîrșire atît de mare întrucît în aceasta este — în Tatăl și în Fiul și în Sfîntul Duh — nemărginirea în cel veșnic (Tatăl), strălucirea în chipul Fiului și folosul în darul Sfîntului Duh»²⁵⁰.

Creația apare și se menține prin puterea de viață făcătoare a Sfintei Treimi. Sprijinindu-se pe unele texte din Noul Testament, Sfîntul Niceta arată rolul *de viață făcător* al Sfintei Treimi. «Într-adevăr, despre persoana Tatălui vestește Apostolul : «Mărturisesc în fața lui Dumnezeu care viază toate» (I Tim. V, 21 ; VI, 13). Însă Hristos dă viață căci El zice : «Oile Mele ascultă glasul Meu și Eu le dau viață veșnică» (Ioan X, 28). Dar viem și prin Sfîntul Duh, căci însuși Domnul spune : «Cel care a înviat pe Hristos din morți va dărui viață și trupurilor voastre muritoare pentru Duhul Său care locuiește în voi» (Rom. VIII, 11). Iată deci că s-a arătat în chip lămurit o singură putere de viață făcătoare (vivificatio) a Tatălui și a Fiului și a Sfîntului Duh»²⁵¹.

Învățătura Sfîntului Niceta despre Sfînta Treime, care în unitate de lucrare este dătătoare de viață, se înscrie în aria ecumenicității patristice a Bisericii, promovatoare a vieții și a progresului și are un puternic caracter de actualitate în vremea noastră cînd Biserica sprijină și binecuvîntează toate acțiunile menite să apere unitatea creștinilor și viața pe întregul pămînt.

Sfîntul Niceta subliniază, de asemenea, *preștiința* ca atribut al Sfintei Treimi. «În Dumnezeu este preștiința tuturor lucrurilor. El este cunoscător al celor nevăzute. Deși orice creștin cunoaște acest lucru, totuși trebuie să se arate din cartea lui Daniil. Dumnezeu, zice, Care ești cunoscător al celor nevăzute și vezi toate mai înainte ca să se nască» (Dan. XIII, 42). Aceeași preștiință se află la Hristos, după cum spune Evanghelistul : «De la început, Iisus știa cine era cel care avea să-L vîndă sau cine erau cei ce nu cred» (Ioan VI, 64). Că este însă cunoscător al celor nevăzute s-a vădit atunci cînd spunea iudeilor, dîndu-le pe față planurile lor ascunse : «Ce cugetați rău în inimile voastre ?» (Matei IX, 4)²⁵². La fel, Sfîntul Duh preștie toate, după cum s-a arătat Apostolilor : «Cînd va veni Duhul adevărului vă va învăța pe voi toate și vă va vesti cele viitoare» (Ioan XVI, 13). «Cel care este în stare să vestească cele viitoare, concludă Sfîntul Niceta, socotesc că știe dinainte, fără nici o îndoială, căci El însuși cercetează adîncurile lui Dumnezeu (I Cor. II, 10) și știe toate cele ce sînt ale lui Dumnezeu»²⁵³.

Cele trei persoane ale Sfintei Treimi participă printr-o unică lucrare la *descoperirea* tainelor dumnezeiești. Profetul Daniil mărturisește : «Însuși Dumnezeu dumnezeilor și Împăratul împăraților este cel care descoperă tainele» (II, 47). Toate descoperirile sînt prin Hristos după cum El

250. Sf. Iaric de Pictavium, *De Trinitate*, lih. II, I, P.L., X, 50 D—51 A.

251. *De Spiritu sancto*, 9, Burn, p. 27 : «Post creationem igitur ostendamus quia vivificat Trinitas» etc. 252. *Ibidem*, 10, p. 27—28. 253. *Ibidem*, 11, p. 29.

însuși spune : «Nimeni nu cunoaște pe Tatăl decât Fiul și cel căruia voiește Fiul să descopere» (Luca X, 22). Orice descoperire este în Duhul, după mărturia Sfântului Pavel : «Nouă, zice, ne-a descoperit Dumnezeu prin Duhul Său cel Sfânt» (I Cor. II, 10). «Iată, spune Sfântul Niceta, Revelația este una singură, a Treimii lui Dumnezeu»²⁵⁴.

De asemenea, Sfântul Niceta vorbește și despre alte însușiri ale Sfintei Treimi ca : omniprezența²⁵⁵, bunătatea²⁵⁶, purtarea de grijă²⁵⁷ și răsplătirea faptelor²⁵⁸, precum și despre relațiile intertrinitare : Tatăl este nenăscut, Fiul s-a născut din veci din Tatăl, iar Sfântul Duh purcede din veci din Tatăl, adăugînd că cele trei Persoane divine sînt veșnice. «Astfel, este de ajuns pentru credincioși să știe aceasta, că Fiul s-a născut cu adevărat, însă Duhul purcede din Tatăl... Dar cel ce iubește viața și va cunoaște pe Creatorul vieții și a primit prin Botez, într-o egală cinstire, taina celor trei nume, să nu caute sfîrșitul acolo unde are siguranța că n-a fost început»²⁵⁹.

După cum se știe, Sfântul Niceta de Remesiana nu a scris un tratat destinat dogmei Sfintei Treimi. Elemente cu privire la această dogmă se găsesc însă, în general, în tratatele care se referă la credința în Domnul nostru Iisus Hristos, la Sfântul Duh și la Simbolul de credință. Din îndemnul plin de căldură adresat credincioșilor săi, de a păstra neschimbată credința în Sfînta Treime, iese în relief, în mod evident, că Sfântul Niceta făcea din taina Treimii pivotul întregii sale teologii. «Această credință în Treime, fraților, întăriți-o în inimile voastre crezînd într-unul Dumnezeu, Tatăl Atotputernic și în Fiul Lui, Iisus Hristos, Domnul nostru, și în Sfântul Duh... Căci această *regulă de credință* a fost primită de către Apostoli de la Domnul pentru ca ei «să boteze toate neamurile care cred în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh» (Matei XXVIII, 19). Această credință să rămînă în voi, *această zestre păziți-o, preaiubiților...*» (I Tim. VI, 20)²⁶⁰.

Credincioșii de pretutindeni, afirmă Sfântul Niceta, se unesc într-o singură adorare a persoanelor Sfintei Treimi, mărturisind prin aceasta, pe de o parte, unitatea ființei dumnezeiești, iar pe de altă parte, unitatea lor în credința primită de la Domnul prin Apostoli. «Așadar, vor adora pe Tatăl, vor adora pe Fiul, vor adora pe Sfântul Duh, cu una și aceeași venerație»²⁶¹. Aceasta este norma de credință (regula fidei), pe care Apostolii au primit-o de la Mîntuitorul Hristos²⁶² și pe care Sfântul Niceta o recomandă fiilor săi sufletești ca o pavăză care-i va apăra împotriva celor ce-i solicită spre învățături greșite.

Sfaturile pe care Sfântul Niceta le dă credincioșilor săi, privind atitudinea lor practică pentru a păstra neștirbită credința în Treimea Sfîntă

254. *Ibidem*.255. *Ibidem*, 12, p. 28—29.256. *Ibidem*, 14, p. 30: «Nam et quod bonus Pater, bonus Filius, bonus Spiritus sanctus, sicut probatur».257. *Ibidem*, 16, p. 32: «Et cum consolator dicitur Pater, consolator Filius, consolator etiam Spiritus sanctus, una tamen nobis consolatio Trinitatis praestatur».258. *Ibidem*, 13, p. 29—30.259. *Ibidem*, 5, p. 23.260. *De Symbolo*, 8, p. 46—47.261. *De Spiritu sancto*, 19, p. 35.262. *De Symbolo*, 8, p. 46.

sînt pătrunse de dragoste pentru pace și unitate, elemente de bază ale ecumenicității patristice și ale ecumenismului actual, în care se lucrează cu eficiență mîntuirea. «Dacă păgînii te îndeamnă să cinstești mai mulți părinți (tați), spune Sfîntul Niceta, tu păstrează fericita mărturisire de credință a ta, fiindcă ai mărturisit pe Dumnezeu-Tatăl, căci nici natura nu îngăduie ca un om să aibă mai mulți tați. Dacă un iudeu te îndeamnă să nu crezi în Hristos Fiul lui Dumnezeu, să-ți fie ție ca un vrăjmaș, sau să-l înfrunți dacă ești priceput în știința Sfintei Scripturi, sau să-l eviți dacă îți lipsește obișnuința. De asemenea, dacă ereticul sub numele de creștin, ți-L predă pe Hristos ca pe o creatură sau caută să te convingă că Sfîntul Duh este străin de slava Tatălui și a Fiului, să-ți fie ție ca un păgîn și vameș pentru că te călăuzește la idololatrie atunci cînd te îndeamnă să cinstești o creatură. Iar cînd se străduiește să te introducă în problemele întortochiate, aleargă la zidul credinței tale și spune după Apostol : «Eu m-am spălat, eu m-am sfințit, eu m-am îndreptat în numele Domnului nostru Iisus Hristos și în Duhul Dumnezeului meu» (I Cor. VI, 11). Nimic nu voi schimba din această mărturisire a Treimii, nici nu voi produce vreun rău mîntuirii mele și vreo pagubă credinței»²⁶³.

Unitatea Bisericii se arată și prin credința în unitatea de ființă a Tatălui și a Fiului care stăpînesc împreună una și aceeași împărăție, «fiindcă este o singură voință a Tatălui și a Fiului, o singură conlucrare, un singur har și aceeași conducere»²⁶⁴. Sfînta Treime este un exemplu de unitate. Deși sînt trei Persoane divine, totuși Ele lucrează unitar : Ele constituie «o singură mîngîiere»²⁶⁵, revarsă asupra credincioșilor un singur har, îi unește cu o singură pace și-i cîrmuiește cu o singură conducere²⁶⁶.

Învățătura Sfîntului Niceta despre credința în Sfînta Treime ca generatoare a unității, dragostei și păcii în lume, inspiră și ajută Baza trinitară a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, care promovează unitatea tuturor creștinilor chemați să mărească un singur Dumnezeu, — Tatăl și Fiul și Sfîntul Duh —, spre binele, progresul și fericirea lor.

a) *Dumnezeu-Tatăl*. — Sfîntul Niceta vorbește de fiecare persoană a Sfintei Treimi, descriindu-i însușirile personale și raportul cu celelalte Persoane trinitare, precum și lucrarea lor în economia mîntuirii. Doctrina sa nu este sistematizată decît în parte, în tratatul *Despre Simbolul credinței*. În primul articol al Simbolului nicetan se spune : «Cred în Dumnezeu-Tatăl, atotputernic, făcătorul cerului și al pămîntului»²⁶⁷.

Dumnezeu-Tatăl este atotputernic, nenăscut, nevăzut, de necuprins cu mintea, neschimbat și veșnic. El este «Dumnezeu bun și drept, creatorul cerului și al pămîntului»²⁶⁸. Sfîntul Niceta nu insistă asupra acestor

263. *Ibidem*, 9, p. 47. 264. *De ratione fidei*, 7, Burn, p. 17.

265. *De Spiritu sancto*, 16, Burn, p. 32.

266. *De ratione fidei*, 7, p. 17; Fer. Augustin, *Cuvîntarea LXXI*, cap. XX, 33 P.L., XXXVIII.

267. «Ideo societas unitatis Ecclesiae Dei... tanquam proprium est opus Spiritus sancti, Patre sane et Filio cooperantibus, quia societas est quodam modo Patris et Filii, ipse Spiritus Sanctus».

267. *De Symbolo*, 2, p. 39 : «Credo in Deum Patrem omnipotentem, creatorem caeli et terrae».

268. *Ibidem*, p. 40; Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza IV*, 4, P.G., XXXIII, 457 B și 460 A.

însușiri ale Tatălui, nici nu vorbește pe larg despre crearea lumii văzute și nevăzute. Important pentru el este să crezi în Dumnezeu. Cuvîntul «credo-cred» de la începutul Simbolului este suficient pentru un credincios, de aceea Sfîntul Niceta afirmă în continuare : «Bine începe mărturisirea despre credință, fiindcă și Fericitul Pavel a spus : «Cu inima se crede spre îndreptare, iar cu gura se mărturisește spre mîntuire» (Rom. X, 10). Așadar, crezi că Dumnezeu este atotputernic, că Dumnezeu este nenăscut, Care nu s-a născut de la nimîni, nu a început de la nimeni»²⁶⁹. Luînd atitudine față de arieni, el accentuează relația dintre Fiul și Tatăl. «Cînd mărturisești pe acest Dumnezeu, îl mărturisești în același timp că este Tată. Este necesar ca să fie Tată al Fiului, căci nimeni nu poate să fie Tată fără (să aibă) un fiu. Așadar este Tată prin Fiul avînd astfel pe Fiul al cărui Tată este»²⁷⁰.

Explicația este simplă și logică. Sfîntul Niceta nu mai stăruie în acest loc asupra nașterii Fiului din veci din Tatăl. Lucrul acesta îl făcuse deja în tratatul *Despre credință*, cînd precizase că Fiul s-a născut «din ființa Tatălui — de substantia Patris»²⁷¹ — și nu dintr-o altă materie așa cum învăța Arie : «Căci tocmai despre Fiul, despre care spusese Arie că este din altă parte și nu din Tatăl, nici din ființa Tatălui, adică din ceea ce este Dumnezeu, Sfînții noștri Părinți au mărturisit că este «născut din Tatăl, adică din ființa Tatălui, Dumnezeu din Dumnezeu, lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut nu făcut, de o ființă cu Tatăl ; ca să nu se creadă că este vreo deosebire în Fiul (față de Tatăl). De fapt, dacă este adevăratul Fiu al lui Dumnezeu și s-a născut cu adevărat din Dumnezeu-Tatăl, nu trebuie să se creadă că este de o altă ființă decît de a Aceluia al cărui Fiu este, așa că după cum Tatăl este Dumnezeu, tot așa Dumnezeu este și Fiul și după cum lumină este Tatăl, lumină este și Fiul»²⁷².

Această mărturisire a fost răstălmăcită de anumiți eretici, prin subtilități, în sensul că ființa dumnezeiască s-a împărțit, încît «Fiul ar fi o parte din Tatăl și că Dumnezeu-Tatăl s-a micșorat în Fiul. Sau, desigur, Fiul ar păstra unitatea cu ființa Tatălui, prin curgerea esenței și prin derivare»²⁷³. Îndemnînd pe credincioși să nu asculte asemenea răstălmăcirii, Sfîntul Niceta precizează : «Noi însă așa credem că Fiul este de o ființă, după cum credem că Tatăl este desăvîrșit în veșnicia Sa, rămînînd neschimbat, că a născut pe Fiul în așa fel încît n-a suferit vreo schimbare

269. *De Symbolo*, 2, Burn, p. 39.

270. *Ibidem*, p. 40. Tertulian vorbește în mod asemănător despre necesitatea ca un tată să aibă un fiu spre a primi acest apelativ : «Habeat necesse est Pater Filium, ut Pater sit, et Filius Patrem, ut Filius sit» (*Adversus Praxeam*, cap. 10, P.L., II, 188 B). La fel, Rufin de Aquileea precizează că cuvîntul tată arată că există și un fiu, căci după cum nimeni nu spune stăpîn fără să înțeleagă că acesta are o posesiune asupra căreia este stăpîn, sau nu spune învățător fără să se gîndească la existența discipolilor, «ita et pater nullo pacto quis dici potest, nisi filium habens. Hoc igitur ipso nomine quo Deus Pater appellatur, cum Patre pariter subsistere etiam Filius demonstratur» (*Comentar la Simbolul Apostolilor*, 4, P.L., XXI, 341 B).

271. *De ratione fidei*, 3, Burn, p. 13. Expresia «De substantia Patris» se află și la Tertulian, *Adversus Praxeam*, Cap. 4, P.L., II, 182 A.

272. *De ratione fidei*, loc. cit.

273. *Ibidem*, 4, p. 13.

sau micșorare a naturii și măreției Sale, ci. El însuși desăvârșit a născut din sine mai înainte de toți vecii pe Cel desăvârșit ²⁷⁴, pe adevăratul Fiul atotputernic, «prin Care toate s-au făcut, fără de Care nimic nu s-a făcut» (Ioan I, 3), ca să se creadă că este Tatăl adevărat al Fiului Său, Unul-Născut și Fiul adevărat al Tatălui, nu amestecat, ci deosebit. Totuși, Fiul are în Sine toate cele ce sînt ale Tatălui, după cum El însuși spune în Evanghelie: «Toate cîte le are Tatăl, ale Mele sînt» (Ioan XVI, 15). Ce înseamnă acele *toate*? Înseamnă virtutea, puterea, bunătatea, nestricăciunea, slava și veșnicia, așa cum le are și Tatăl» ²⁷⁵.

Mărturisirea evlavioasă cu privire la Dumnezeu, dă puțința ca Dumnezeu-Tatăl să fie cunoscut nu în felul iudeilor, un singur Dumnezeu, stăpîn și îndepărtat, ci ca un Dumnezeu-Tatăl, adică «Tatăl Cuvîntului Celui viu, al Puterii și Înțelepciunii Sale» ²⁷⁶, Care mai înainte de toți vecii, înainte de orice început, înainte cu totul de orice timp, a născut din Sine pe Fiul, Duhul a născut un Duh, Dumnezeu a născut pe Dumnezeu, «prin Care au fost întemeiate toate cîte sînt în ceruri și pe pămînt, cele văzute și cele nevăzute» (Col. I, 16) ²⁷⁷.

Sfîntul Niceta afirmă în repetate rînduri că Dumnezeu-Tatăl este apropiat de oameni, fapăturile Sale. Tatăl este bun, după cum mărturisește Fiul în Evanghelie zicînd: «Nimeni nu este bun ca unul Dumnezeu» (Matei XIX, 17) ²⁷⁸. El este numit Paraclet, ca și Sfîntul Duh. Sfîntul Niceta dă explicația că Paraclet în limba latină înseamnă «apărător și mîngîietor» (advocatus et consolator). Acest apelativ este comun Tatălui și Fiului și Sfîntului Duh. În ceea ce privește pe Tatăl ca Paraclet, Sfîntul Niceta precizează: «Dar nici de Tatăl nu este străin acest nume de Paraclet, căci este numele binefacerii Sale, nu al naturii Sale. Căci așa scrie Pavel corintenilor: «Binecuvîntat este Dumnezeul și Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos, Părintele îndurărilor și Dumnezeul a toată mîngîierea, Cel ce ne mîngîie pe noi (II Cor. I, 3—4)» ²⁷⁹. Sfîntul Niceta adaugă că este o singură mîngîiere a Tatălui și a Fiului și a Sfîntului Duh, ceea ce demonstrează unitatea Treimii ²⁸⁰.

Între Dumnezeu-Tatăl, creatorul cerului și al pămîntului, adică al lumii văzute și nevăzute, și creaturile Sale există o legătură intimă. În prima parte a imnului *Te Deum* se înfățișează un grandios tablou al lumii văzute și nevăzute care aduce o neîntreruptă cîntare de laudă și cinstire Tatălui ceresc: «Pe Tine, Dumnezeule, Te laudăm, pe Tine, Doamne, Te mărturisim. Pe Tine, veșnicule Părinte, *tot pămîntul* te cinstește. Ție, toți îngerii, Ție, cerurile și toate puterile, Ție heruvimii și serafimii cu neîn-

274. Comp. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza VII*, 5, P.G., XXXIII, 609 B.

275. *De ratione fidei*, 4, p. 13—14.

276. Textul: «Patrem viventis verbi, virtutis ac sapientiae propriae», se găsește sub aceeași formă la Sfîntul Grigorie Taumaturgul (*Expunerea credinței*, P.G., X, 986). Există două traduceri în latinește ale acestui *Simbol*: una aparține lui Rufin, iar a doua unui autor necunoscut. Se pare că Sfîntul Niceta a urmat a doua traducere. Burn (și, după el, Patin) socotește că Niceta a tradus direct din grecește (Burn, p. 40, n. 8 și W. A. Patin, *op. cit.*, p. 65).

277. *De Symbolo*, 2, Burn, p. 40.

278. *De Spiritu sancto*, 14, p. 30; *De ratione fidei*, 5, p. 14.

279. *De Spiritu sancto*, 16, p. 32.

280. *Ibidem*.

cetat glas îți strigă : Sfînt, Sfînt, Sfînt, Domnul Dumnezeu Savaot ! Pline sînt cerurile și pămîntul de mărirea slavei Tale. Pe Tine Te laudă ceata slăvită a apostolilor, mulțimea vrednică de laudă a proorocilor, oștirea îmbrăcată în alb a mucenicilor. Pe Tine, sînta Biserică Te mărturisește pe întregul pămînt, Tată al nesfîrșitei măriri»²⁸¹.

După cum rezultă din aceste versete, Sfîntul Niceea reușește să cuprindă într-o viziune ecumenică toată creștinătatea răspîndită pe întregul pămînt, unită în imnul de laudă adresat Părintelui ceresc, pe de o parte, iar pe de altă parte, unită, în aceeași cinstire, cu puterile cerești care slăvesc neîncetat pe Dumnezeu și cu cetele proorocilor, apostolilor și mucenicilor. Se poate spune că Sfîntul Niceta a realizat un tablou sugestiv al solidarității umane într-o singură manifestare a iubirii față de același Părinte. Și astăzi, creștinii se unesc în mărturisirea credinței într-un singur Dumnezeu și se străduiesc spre împlinirea poruncii Mîntuitorului Iisus Hristos, de a se iubi unii pe alții, așa după cum Tatăl a iubit pe Fiul Său.

b) *Dumnezeu Fiul*. — Învățătura Sfîntului Niceta despre Dumnezeu-Tatăl se lărgeste și se completează tratînd despre a doua Persoană a Sfîntei Treimi, Dumnezeu-Fiul. Mărturisirea credinței în Domnul nostru Iisus Hristos vine imediat după mărturisirea credinței în Dumnezeu-Tatăl. Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu. Aceasta este ideea centrală a hristologiei nicetane pe care o dezvoltă și o apără cu talentul, rîvna și dragostea sa, mai ales în următoarele lucrări : *Despre diferitele numiri, Despre credință și Despre Simbolul credinței*.

În expunerea învățăturii de credință cu privire la Domnul nostru Iisus Hristos, Sfîntul Niceta vizează direct sau indirect pe cei care negau nașterea cu adevărat din Tatăl, sau deoființimea Sa cu Tatăl, ca arienii, ca și pe iudeii și păgînii care luau în derîdere pe creștini spunîndu-le că se închină unui simplu om răstignit pe cruce. Sfîntul Niceta învață că Fiul s-a născut din veci din Tatăl²⁸², este Fiu adevărat²⁸³, Unul-Născut²⁸⁴, așa cum a fost stabilit de către Sfînții Părinți la Sinodul I Ecumenic de la Niceea, pe baza Sfîntei Scripturi²⁸⁵. Creștinii trebuie să creadă că Fiul s-a născut cu adevărat din ființa Tatălui, nu dintr-o altă esență; astfel, după cum Tatăl este Dumnezeu, tot așa Fiul este Dumnezeu, și după cum Tatăl este lumină, tot așa și Fiul este lumină²⁸⁶.

281. *Te Deum*, v. 1—11, p. 83—84.

282. *De ratione fidei*, 4, p. 13 : «...ante omnia saecula verum Filium omnipotentem» ; *De Symbolo*, 2, p. 40 : «... ante omne principium, ante omne omnino tempus ex se genuit Filium».

283. *De ratione fidei*, 4, p. 13 : «...verus Filius Patris».

284. *Ibidem*, 2, p. 11 : «... unigenitus Filius Dei».

285. *Ibidem*, 3, p. 12—13.

286. *Ibidem*, p. 13. Sfîntul Niceta traduce termenul *ὁμοούσιος* cu *eiusdem substantiae* și *unius substantiae* (*De ratione fidei*, 3, 4, p. 13), la fel ca Phoebadius de Agena (*De fide orthodoxa contra Arianos*, P.L., XX, 31 A, 37 B, 38 et passim) și Sfîntul Ilarie de Pictavium (*Contra Artanos vel Auxentium Mediolanensem*, 8, P.L., X, 614 B ; Idem, *De Trinitate*, IV, 4, P.L., X, 98 B. Vezi și traducerea în latinește a *Simbolului* de la Niceea, la August Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, 3. Aufl., Breslau, 1897, p. 162). De asemenea, Sfîntul Niceta afirmă că Logosul divin, de o ființă cu Tatăl, este *Verbum substantivum*, adică are o ipostază proprie (*De Spiritu sancto*, 7, p. 26), expresie împrumutată de la Sfîntul Chiril al Ierusalimului (*Cateheza XI*,

Sensul numelui primit de Fiul lui Dumnezeu la întrupare arată că El este Mîntuitorul. «Iisus, spune Sfîntul Niceta, tîlmăcit din limba evreilor înseamnă Mîntuitor, Hristos este însă numirea demnității regești, ca un Mîntuitor și rege, unul și același Iisus Hristos»²⁸⁷. De altfel, numele arată și scopul întrupării: «Acesta a coborît de la Tatăl din ceruri și a luat trup asemenea nouă, pentru mîntuirea noastră»²⁸⁸.

Mîntuitorul s-a născut «din Sfîntul Duh și din Fecioara Maria, fără vreo lucrare bărbătească. S-a născut trup din trup, prin puterea Sfîntului Duh. Rămînînd Dumnezeu s-a făcut om ca să poată fi oamenilor spre vedere, spre învățătură și spre mîntuire, pentru că Dumnezeirea nu putea fi accesibilă oamenilor într-alt fel decît numai prin însușirea unui trup vizibil»²⁸⁹. Iisus Hristos s-a născut «dintr-o Fecioară sfîntă și neprihănită ca să ne fie nouă pîrgă a nașterii sfinte, după cum se proorocise: «Iată fecioara va lua în pîntece și va naște fiu și vei chema numele lui *Emmanoil*, care se tîlcuiește, *cu noi este Dumnezeu*» (Isaia VII, 14 și Matei I, 23)»²⁹⁰. Sfîntul Niceta nu dă amănunte cu privire la viața Sfîntei Fecioare. El se mărginește să afirme că trupul Sfîntei Fecioare a fost sfințit prin nașterea cea mai presus de fire a Mîntuitorului și prin puterea Sfîntului Duh²⁹¹. De aici, credincioșii aveau să tragă singuri concluzia că Sfînta Fecioară Maria trebuie să se bucure de o aleasă cinstire, dar în ce fel, nu ni se spune²⁹².

Sfîntul Niceta insistă asupra faptului că Iisus Hristos este cu adevărat «Dumnezeu mai înainte de toți vecii din Tatăl» și că «S-a întrupat cu adevărat, nu închipuit», cum susțineau unii eretici. Deși nu-i numește pe aceștia, este ușor de înțeles că el se referea la docheți²⁹³. Credința într-o întrupare aparentă a Mîntuitorului nu avea nici o finalitate de-

10, P.G., XXXIII, 701 B), care spune: «Noi știm că Hristos nu s-a născut cuvînt vorbit (προφορικός) ci Logos enipostatic (ἐνυποστατός), viu, nu rostit cu buzele și răspîdit, ci născut din Tatăl, în chip propriu și cu neputință de exprimat prin cuvinte și în ipostază».

287. *De Symbolo*, 3, Burn, p. 41; Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza* X, 12, P.G., XXXIII, 677 A; Sfîntul Vasile cel Mare spune că numele de Hristos implică celelalte persoane trinitare: cel ce unge, cel uns și ungerea: «A numi pe Hristos înseamnă a mărturisi totul căci arată pe Dumnezeu care a uns, pe Fiul care a fost uns și Duhul — ungerea, după cum învățăm de la Petru din Fapte: *Iisus din Nazaret pe care L-a uns Dumnezeu în Duhul Sfînt* (Fapte X, 38) și urînd învățătura lui Isaia: *Duhul Domnului este peste Mine pentru că M-a uns* (Isaia LXI, 1 și Luca IV, 18)» (*Despre Sfîntul Duh*, XII, 28, Pruche, p. 156). O dezvoltare anterioară a acestei idei se găsește la Sf. Irineu, *Impotriva ereziilor*, III, 18, 3, P.G., VII, 934 AB.

288. *De Symbolo*, 3, Burn, p. 41.

289. *Ibidem*. Sfîntul Niceta subliniază, în opera *De diversis appellationibus* (Burn, p. 4), că Mîntuitorul s-a făcut om pentru ca omenirea să se poată apropia cu ușurință de măreția Sa dumnezeiască: «Si tibi difficile fuerit visum accedere ad tantam unigeniti maiestatem, ne desperes, quia et homo factus est, ut ad eum facilem accessum haberet humanitas».

290. *De Symbolo*, 4, p. 41.

291. *De Spiritu sancto*, 5, p. 24: «Ecce ipsum templum in quo verbum Dominus habitavit, invenimus ab Spiritu sanctificatum».

292. W. A. Patin, *op. cit.*, p. 98.

293. *De Symbolo*, 4, p. 41—42: «Credite ergo hunc, qui ex virgine natus est, nobiscum esse Deum. Deum ante saecula de Patre, hominem ex virgine propter homines, vere incarnatum non putative, sicut quidam erronei haeretici, erubescens mysterium Dei, in phantasmate dicunt factam Domini incarnationem, quasi non vere fuerit, quod videbatur, sed oculos fefellerit hominum; quod absit omnino a Dei veritate!»

oarece, după cum precizează Niceta : «Dacă întruparea este înșelătoare, înșelătoare va fi și mîntuirea oamenilor»²⁹⁴. Impotriva celor ce afirmau acestea, este expusă învățătura ortodoxă a Bisericii despre natura divino-umană a Mîntuitorului, care se află în persoana lui Hristos. Cele două naturi : dumnezeiască și omenească se află unite dar neamestecate, după cum s-a arătat în timpul activității Sale în lume : «Există (Hristos) simultan și într-un fel și în altul : ca om, căci era văzut și ca Dumnezeu, fiindcă nu era văzut. Ca om mănîncă, dar hrănește cinci mii de oameni cu cinci piini ca Dumnezeu ; întinde mîinile pe cruce ca om, dar dă raiul tilharului pocăit ca Dumnezeu ; în cele din urmă, primește moartea ca om și trupul rămîne în mormînt pentru puțin timp, dar înviază din mormînt pe cel mort de patru zile. Așadar trebuie să credem că Hristos a existat în același timp și într-un fel și în altul : și ca Dumnezeu și ca om, pentru că, după cum este cunoscut ca om din afecte, tot astfel este vădit ca Dumnezeu din lucrările dumnezeiești»²⁹⁵. Și Sfîntul Niceta scoate următoarea concluzie practică, pentru credincioși : «Deci și exemple din care să îndepărtezi pe învățătorii înșelăciunii. Dacă cineva ar încerca să-ți șoptească faptul că Hristos a fost numai om, să spui că pe Acesta care s-a făcut om pentru păcatele noastre, L-am cunoscut ca Dumnezeu, din minuni și mărturisiri, deoarece însuși Mîntuitorul spune către iudei : *Dacă nu voiți să Mă credeți pe Mine, credeți faptelor Mele și cunoașteți că Eu sînt în Tatăl și Tatăl în Mine*» (Ioan X, 38)²⁹⁶.

De asemenea, în tratatul *De ratione fidei*, Sfîntul Niceta scoate în relief atributele dumnezeiești și omenești ale Mîntuitorului pentru ca, pe de o parte, să nu fie negată Dumnezeirea Lui, iar pe de altă parte să fie cunoscută întruparea, accentuînd că Domnul Hristos a avut nu numai trup adevărat, dar și suflet adevărat. Viețuirea în trup omenesc a Fiului lui Dumnezeu, smerenia Sa, cuvintele rosite ca om, chinurile pe care s-a învrednicit să le îndure pentru mîntuirea lumii nu smintesc pe credincioși, ci, mai degrabă, prin acestea ei recunosc că datorează lui Hristos o mulțumire deplină și o cinstire mai mare, potrivit cuvîntului Evangheliei, căci însuși Părintele ceresc zice : «Acesta este Fiul Meu, pe acesta să-L ascultați» (Luca IX, 35), iar Fiul spune : «Ca toți să-L cinstească pe Fiul cum îl cinstesc pe Tatăl» (Ioan V, 23). Hristos este nădejdea creștinilor și

294. *De Symbolo*, 4, p. 42; Comp. Sfîntul Chiril al Ierusalimului, *Cateheza* IV, 9, P.G., XXXIII, 468 A; *Εἰ γὰρ φάντασμα ἦν ἡ ἐνανθρώπησις, φάντασμα καὶ ἡ σωτηρία*.

295. *De Symbolo*, 4, p. 42–43. Textul se află aproape identic la Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza* IV, 9, P.G., XXXIII, 465 AB și 468 A, arătînd o dependență izbitoare a lui Niceta de Chiril. Burn apreciază că pasajul despre întruparea Domnului este «the chief quotation from Cyril's lectures» (p. LXXI. Vezi și W. A. Patin *op. cit.*, p. 58).

Este interesant de remarcat, de asemenea, că expunerea naturii divino-umane a Mîntuitorului Iisus Hristos ca și descrierea activității Acestuia, din cap. 6 al operei *De ratione fidei* și din cap. 4 al operei *De Symbolo*, se aseamănă cu unele locuri din cap. 20 din *Cuvîntarea XXIX*, a Sfîntului Grigorie de Nazianz (P.G., XXXVI, 100C-101 A). Astfel, amîndoi folosesc aceleași mărturii, în aceeași formă, ca foamea și setea pentru natura sa omenească, minunata înmulțire a pîinii ca dovadă pentru natura dumnezească, sau lacrimi pentru moartea lui Lazăr și învierea acestuia din morți, moartea și învierea lui Iisus. Poate tot Sfîntul Chiril al Ierusalimului e și izvorul Sfîntului Grigorie de Nazianz.

296. *Ibidem*, p. 43.

ar fi o întunecare a minții și o uitare a nădejzii «să socotești neputincios, mic și disprețuit pe Hristos care ne-a dat, după voia Tatălui Său, curajul și slava... Respectul față de Fiul înseamnă prețuirea Tatălui. Cu cât vei cinsti (mai mult) pe cel Unul-Născut, cu atât vei mări slava Tatălui. Părintele cel bun nu pizmuiește cinstirea adusă Fiului, pentru că orice slavă a Fiului se răsfrânge asupra Tatălui»²⁹⁷.

Unele texte din Sfânta Scriptură în care Mântuitorul face afirmații ca acestea : «Tatăl este mai mare decât Mine» (Ioan XIV, 28) ; sau : «Fiul nu poate să facă nimic de la Sine» (Ioan V, 19), nu-L arată fără putere pe Fiul lui Dumnezeu, nici nu-L micșorează, ci numai îl deosebesc de Tatăl. Dumnezeirea Fiului se vedește clar din mărturisirea lui Iisus Hristos când spune : «Eu de la Tatăl am ieșit» (Ioan XVI, 28) ; sau : «Eu sînt în Tatăl și Tatăl în Mine» (Ioan X, 38) ; sau : «Eu și Tatăl una sîntem» (Ioan X, 30) ; sau : «Cine Mă vede pe Mine, vede și pe Tatăl» (Ioan XIX, 9) ; sau : «După cum Tatăl ridică morții și îi înviază, așa și Fiul pe care voiește îi înviază» (Ioan V, 21)²⁹⁸.

Mântuitorul Iisus Hristos a flămînzit, a dormit, a plîns, a pătimit, a fost răstignit, a suferit moartea, ca om, pentru a oferi credincioșilor exemple de răbdare și spre a face cunoscută adevărata Sa întrupare. Dar alături de aceste afecte omenești sînt anumite fapte, ca săturarea celor cinci mii de bărbați, în afară de femei și copii, cu 5 pîini și 2 pești, potolirea furtunii pe mare, învierea lui Lazăr și slăvita Sa înviere, care atestă strălucirea puterii Sale dumnezeiești. Explicația pe care o dă Sfîntul Niceta este simplă dar convingătoare: «Fiindcă (Hristos) a vărsat lacrimi peste Lazăr, spune el, se înlătură bănuiala că a fost nălucă, deoarece lacrimile trupului sînt secrete. Însă faptul că zice : «Lazăre, vino afară» (Ioan XI, 43) și îndată, deschizîndu-se mormîntul, cel ce era deja în descompunere acela a ieșit viu, este o mare dovadă a Dumnezeirii Lui»²⁹⁹.

La sfîrșitul tratatului *De ratione fidei*, Sfîntul Niceta îndeamnă pe credincioși ca să înțeleagă cu credință toate cele expuse și să le primească cu cinste. Trebuie să mărturisim pe Domnul Iisus Hristos în ambele chipuri : «și în chipul în care a fost totdeauna și în chipul de rob care a fost primit pentru robi»³⁰⁰. Așadar, trebuie să credem și patima cea după trup și neschimbarea cea după Dumnezeire, ca să nu fim judecați drept lipsiți de evlavie și nerecunoscători. «Căci cel care neagă pe Fiul lui Dumnezeu, după ceea ce este (secundum id quod est), adică neschimbat,

297. *De ratione fidei*, 5, Burn, p. 14—15. Sfîntul Ilarie de Pictavium, vorbind despre natura divino-umană a lui Iisus Hristos, se exprimă aproape în aceiași termeni : «Toată lauda Tatălui este de la Fiul, fiindcă în ce va fi laudat Fiul, va fi lauda Tatălui. Căci (Hristos) săvîrșește toate cîte a voit Tatăl» (*De Trinitate*, cart. III, 15, P.L., X, 84 B ; la fel, cart. IV, 10, col. 103 A ; «...cum potius honor filii dignitas sit paternae»). La rîndul său, Sfîntul Vasile cel Mare (*Despre Sfîntul Duh*, VIII, 19, Pruche, p. 140) spune că Tatăl este slăvit prin Fiul : «Din cauza slavei care îi este dată prin Fiul Unul-Născut, Tatăl primește admirația creaturilor, fiind mărit prin mărirea lucrurilor și prin însuși autorul lor, și este laudat de cei ce recunosc că El este Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos prin Care sînt toate și pentru Care sînt toate» (Evr. II, 10).

298. *De ratione fidei*, 5, p. 15.

299. *Ibidem*, 6, p. 16.

300. *Ibidem*, 7, p. 17 : «...et forma in qua semper fuit et forma servi, quae accepta est propter servos».

și afirmă că nu este asemenea cu Dumnezeu-Tatăl, acesta este necredincios (impius), iar cel ce refuză să mărturisească suferințele Lui după trup este un nerecunoscător»³⁰¹. Se cuvine să ne lăudăm în crucea Domnului ca Pavel (Gal. VI, 14) și să mărturisim unitatea (II Tim. II, 12) ca să putem participa la slava Fiului și a Tatălui, Care stăpinesc una și aceeași împărăție (Efes. V, 5), «fiindcă este o singură voință a Tatălui și a Fiului, o singură conlucrare, un singur dar și aceeași conducere, după cum același învățător al neamurilor învață scriind: «Har, vouă și pace de la Dumnezeu Tatăl și Domnul nostru Iisus Hristos» (Filip. I, 2), sau: «Însuși Dumnezeu și Tatăl nostru și Domnul Iisus să îndrepteze calea noastră către voi» (I Tes. III, 11). (Apostolul) nu a spus să îndrepteze ei, ca să nu ducă la o deosebire a voinței sau a puterii Tatălui și a Fiului, ci a zis să îndrepteze el, ca să arate mai degrabă unitatea. Așadar, cu aceeași credință și cu aceeași cuvinte să ne rugăm și noi, că un singur har, o singură pace, o singură conducere a Tatălui și a Fiului și a Sfintului Duh, pururea să ne ocrotească și să ne călăuzească»³⁰².

Domnul nostru Iisus Hristos a suferit chinurile și moartea pe cruce pentru păcatele noastre, ca «prin rănilor sale să devină mîntuire neamului omenesc» (Isaia LIII, 5) și «să se dea pentru noi răscumpărare»³⁰³.

Explicînd cuvintele din *Simbol*: «A pătimit în vremea lui Ponțiu Pilat», Sfintul Niceta spune că acesta era guvernatorul Siriei și Palestinei, iar această precizare istorică «este pusă din prudență, deoarece anumiți eretici, înșelați prin viclenii diavolești, vorbesc despre feluri de hristoși. Deci tu ești instruit și cu privire la timpul pătimirii ca să mărturisești că în afară de Acesta, Care a pătimit cu adevărat în vremea lui Ponțiu Pilat, în afară de Hristos, n-a pătimit altcineva dintre ceilalți»³⁰⁴.

Prin moartea Sa, Mîntuitorul «a distrus drepturile morții», fiindcă El are «puterea deplină asupra morții și a vieții»³⁰⁵. Învierea din morți s-a petrecut după spusa profetului: «Liber între cei morți» (Psalm. LXXXVII, 6) și potrivit profetiei Sale: «Dărîmați acest templu și Eu îl voi ridica în trei zile» (Ioan III, 19) și ea este semnul sublimei Sale puteri dumnezeiești³⁰⁶. Crucea, închipuită de chitara lui David³⁰⁷, stă în fața

301. *Ibidem*. 302. *Ibidem*. 303. *De Symbolo*, 5, Burn, p. 41.

304. *Ibidem*. Rufin de Aquileea (*Comentariu la Simbolul Apostolilor*, 18, P.L., XXI, 356 A) face aceeași precizare: «Cautissime autem qui Symbolum tradiderunt etiam tempus, quo haec sub Pontio Pilato gesta sunt, designarunt, ne ex aliqua parte velut vaga et incerta gestorum traditio vacillaret». Comparînd cele două texte, Burn (p. LIII) presupune că Rufin ar fi cunoscut operele lui Niceta, deoarece el a venit la Roma în anul 398, după vizita episcopului de Remesiana în capitala Imperiului. Presupunerea lui Burn se bazează pe analiza stilului celor două lucrări. Niceta scrie pentru lămurirea credincioșilor săi, ca un dascăl pentru ucenici. În expunerea sa, el se dovedește un bun cunoscător al diferitelor opinii în circulație și folosește un stil viu, în timp ce Rufin întrebuițează un stil «academic».

305. *De Symbolo*, 6, p. 44.

306. *De ratione fidei*, 6, Burn, p. 16. Textul din Ioan II, 19, în redactarea Sfîntului Niceta, prezintă o anumită particularitate față de textul biblic obișnuit. La Niceta, ca și la scriitorul Novatian, la jumătatea veacului al III-lea (*De Trinitate*, cap. XXI, P.L., III, 955 B), *ego* este adăugat la conjuncția *et*, iar expresiile din *Vulgata*, *in tribus diebus* și *excitabo* sînt înlocuite cu *in triduo* și *suscitabo* (Vezi F. C. Burkitt, *Note on the biblical text used by Niceta*, publicat de Burn în *Introducere*, p. CXLVI–CXLVII).

307. *De psalmodiae bono*, 4, Burn, p. 71–72: «Non quo citharae illius tanta virtus erat, sed quia figura crucis Christi quae in ligno et extensione nervorum mystice gerebatur».

tuturor, în veac, ca un rod bogat și plin de dulceață³⁰⁸, adică izvor ne-secat al harului și al mîntuirii.

Sfîntul Niceta de Remesiana afirmă că Mîntuitorul Iisus Hristos este învățător și îndrumător, atît prin cuvinte cit și prin fapte³⁰⁹ și că El conduce și desăvîrșește lumea pe care a creat-o. Pentru a demonstra prezența Mîntuitorului în lume, într-o nouă creație, Sfîntul Niceta dezvoltă o interesantă teologie a numelor și numirilor date lui Iisus Hristos, care se găsesc în Sfînta Scriptură, spre a se exprima sensurile ființei lui divino-umane, precum și lucrarea Sa continuă în lumea pe care o conduce ca un Stăpîn³¹⁰. De altfel, metoda numelor divine a fost întrebuintată și de alți Scriitori și Părinți bisericești, ca Origen († cca. 254), Sfîntul Vasile cel Mare, Sfîntul Grigorie de Nazianz, Pseudo-Dionisie Areopagitul. «Rațiuni misionare, catehetice, de controversă sau de studiu aprofundat, impuneau examenul numelor date Mîntuitorului de către Biblie sau Tradiție»³¹¹.

Origen precizează că Iisus înseamnă multe lucruri. El înseamnă viața, lumina, adevărul, calea, învierea, ușa, înțelepciunea, puterea lui Dumnezeu, Dumnezeu-Cuvîntul sau Logosul. Mîntuitorul a fost dat de Dumnezeu ca jertfă de ispășire și ca primă a întregii creații: El este lumina, fiindcă semenii au ajuns la întuneric; întîiul între cei morți, pentru că oamenii au murit prin păcat, ceea ce L-a făcut să moară din dragoste pentru ei³¹².

Sfîntul Grigorie de Nazianz amintește trei categorii de nume care se referă la activitatea dumnezeiască, omenească și divino-umană a Mîntuitorului: 1. Fiul, Logosul, Înțelepciunea, Puterea, Adevărul, Chipul, Lumina, Viața (Fapte XVII, 28), Dreptatea, Sfîntenia, Răscumpărarea, Învierea³¹³; 2. Omul, Fiul Omului, Hristos sau Unsul, Calea, Ușa, Păstorul, Oaia, Mielul, Marele preot, Melchisedec³¹⁴; 3. Dumnezeu, Logosul, Acela care este la început, Acela care este cu începutul, Începutul sau Principiul, Fiul Unul-Născut, Calea, Adevărul, Viața, Lumina, Înțelepciunea, Puterea, Hristos, Radierea luminii, Pecete, Chip, Domn, Rege, Cel ce este, Atotputernicul, Bunătate³¹⁵.

Sfîntul Vasile cel Mare, vorbind despre înălțarea creștinului prin Iisus Hristos pînă la intimitatea cu Dumnezeu, socotește că Mîntuitorului îi sînt date nume ca proprietăți personale și nume mai presus de orice nume ca: Fiul, Fiul adevărat, Unul-Născut Dumnezeu, Puterea lui Dumnezeu, Înțelepciunea și Logosul. Din cauza formelor multiple ale harului care se revărsă prin Hristos asupra noastră, Scriptura

308. *De diversis appellationibus*, p. 3.

309. *De psalmodiae bono*, 9, p. 77.

310. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Prezența Mîntuitorului Hristos în noua creație, după înnoștătura Sfîntilor Părinți*, în «*Orthodoxia*», XVIII (1966), nr. 4, p. 495-498 (cap. *Sensul numelor Mîntuitorului*).

311. *Ibidem*, p. 495.

312. Origen, *Comentariu la Evanghelia după Ioan*, 8, 53-57, ed. Preuschen, Leipzig, 1903, p. 14-15 și I, 20, 119-122, p. 24-25, la Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Prezența Mîntuitorului în noua creație...*, p. 496.

313. Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvîntări teologice*, IV, 20, ed. A. J. Mason, Cambridge, 1899, p. 136-141, la Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Prezența Mîntuitorului în noua creație...*, p. 496.

314. *Ibidem*, IV, 21, p. 142-143, la Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Prezența Mîntuitorului în noua creație...*, p. 496.

315. *Ibidem*, III, 17, p. 99, la Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Prezența Mîntuitorului în noua creație...*, p. 496.

îl înfățișează numindu-L : Păstor, Rege, Doctor, Mire, Cale, Ușă, Izvor, Piine, Sabie. Aceste nume nu arată natura, ci caracterul felurit al harului pe care îl acordă din milă față de cei care au nevoie și cer³¹⁶.

Pseudo-Dionisie Areopagitul a scris un tratat *Despre numele divine*, în 13 capitole³¹⁷, în care vorbește despre numele date lui Dumnezeu în general și despre cunoașterea lui Dumnezeu. Desigur că aceste nume se referă și la persoana lui Hristos Fiul lui Dumnezeu. Dintre aceste nume amintim : Viață, Lumină, Dumnezeu, Adevăr, Bun, Înțelept, Iubit, Dumnezeu al dumnezeilor, Domn al domnilor, Sfânt al sfinților, Veșnic Creator al veacurilor, Dătător de viață, Înțelepciune, Minte, Logos, Cunoșcător, Cel care are toate comorile a toată știința, Putere, Puternic, Rege al regilor, Vechi în zile, Neîmbătrânitor și Neschimbător, Mîntuire, Dreptate, Sfințenie și Înviere, Cel ce depășește toate în mărire, Căuza a tuturor lucrurilor. Aceste nume nu arată ființa lui Dumnezeu, zice Pseudo-Dionisie, căci Dumnezeu «este în minți și în suflete și în trupuri și în cer și pe pămînt, în același timp pretutindeni în lume, în jurul lumii, mai presus de cer, mai presus de ființă, soare, stea, foc, apă, duh, rouă, nor, piatră și stîncă, toate cite sînt și nimic din cele ce sînt»³¹⁸.

După cum s-a mai spus, tratatul Sfîntului Niceta de Remesiana, *Despre diferitele numiri ale Domnului nostru Iisus Hristos*, se pare că a fost inspirat de un fragment din *Epistola* prin care Germinius anunța unui număr de episcopi din sudul Dunării, doctrina sa ortodoxă cu privire la Dumnezeirea lui Iisus Hristos, în care se spune : «Căci aceasta socotesc ei (arieni), în mare parte, că le spun din Sfînta Scriptură, încît afirmă că Hristos este o făptură și o creatură ; dimpotrivă, după Scriptură, noi îl numim Cale, Ușă, Piatră de poticneală și Piatră de sminteală, Temelie, Braț, Mînă, Înțelepciune, Cuvînt, Miel, Oaie, Păstor, Preot, Viță de vie, Ziuă și altele. Dar spunem toate acestea ca să înțelegem virtuțile și lucrările Fiului lui Dumnezeu, nu ca să aflăm în acest fel, prin numiri, dumnezeiasca lui naștere din Tatăl»³¹⁹. Dintre aceste nume, relatate de Germinius, un număr de zece se găsesc și în lucrarea lui Niceta³²⁰.

316. Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfîntul Duh*, VIII, 17, Pruche, p. 134—135. În continuare Sfîntul Vasile explică sensul mîntuitor al numelor lui Iisus Hristos. De exemplu : «Prin El vine tot ajutorul sufletelor, fiecăruia după trebuință și după cum a cerut îi răspunde o numire potrivită : Cînd se unește cu un suflet curat, fără pată sau șîrcitură, ca o fecioară curată, se numește «mire». Cînd ridică sufletul rănit de loviturile fățarnice ale diavolului, vindecîndu-l de boala păcatului, se numește «doctor»... Cînd spunem de Domnul : este calea, ne ridicăm la o noțiune mai înaltă decît cea a vorbirii obișnuite. De fapt prin «cale», înțelegem «progresul» continuu și ordonat către desăvîrșire, datorită operelor de dreptate și luminării cunoașterii, căci noi ajungem totdeauna dinainte, tinzînd către ceea ce rămîne încă de parcurs înainte de a atinge sfîrșitul fericit, înțelegerea lui Dumnezeu pe care Domnul o acordă prin El însuși celor ce au crezut în El» (*Ibidem*, 18, p. 136 și 138).

317. Pseudo-Dionisie Areopagitul, *Despre numele divine*, P.G., III, p. 585—998.

318. *Ibidem*, I, 6, col. 596.

319. Germinius, *Epistola*, 2, Burn, p. 140.

320. Unele dintre numele Mîntuitorului, analizate de Sfîntul Niceta de Remesiana, se găsesc și la Phoebadius de Agena († după 392), *De fide orthodoxa*, P.L., XX, 31—50 (operă atribuită de Altaner (*op. cit.*, p. 522) lui Grigorie de Elvira († 392). Sf. Ilarie, *Liber de Patris et Filii unitate*, P.L., X, 886 A, enumeră următoarele numiri pe care le primește Logosul : verbum, virtus, sapientia, dextera, brachium, margarita, thesaurus, retia, aratrum, fons, petra, lapis angularis, agnus, homo, vitulus, aquila, leo, via, veritas, vita.

Sub numele episcopului roman Damasus († 384) se păstrează o interesantă poezie alcătuită numai din nume date Mîntuitorului. Pentru originalitatea ei, o redăm în întregime :

Desigur că izvoarele folosite de Sfintul Niceta pot fi și altele, în primul rând, Sfânta Scriptură și literatura Părinților din Răsărit și Apus.

Registrul numelor și denumirilor care se potrivesc Domnului nostru Iisus Hristos este bogat și el exprimă lucrarea pe care o împlinește Mântuitorul în lume. Metoda folosită de Sfintul Niceta — expunerea numelor Mântuitorului, explicația semnificației acestor nume și îndemnurile practice de la sfârșit — avea scopul de a sublinia, pe de o parte, Dumnezeirea lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, născut din veci din Tatăl, iar pe de altă parte, legătura strânsă dintre Creator și creatură, adică dintre Dumnezeu-Cuvîntul și credincioși în actul mîntuirii.

Sfintul Niceta enumeră următoarele nume date Mîntuitorului, «ca să se cunoască rațiunea puterii și stăpînirii Lui» și explică sensul acestor nume: Cuvînt, Înțelepciune, Lumină, Putere, Dreaptă (mîna), Braț, Înger, Om, Miel, Oaie, Preot, Cale, Adevăr, Viață, Viță de vie, Dreptate, Răscumpărare, Pîine, Piatră, Doctor, Izvor de apă vie, Pace, Judecător, Ușă. «Se numește *Cuvînt*, fie pentru că s-a născut fără suferință din Dumnezeu-Tatăl, fie că nașterea Lui s-a arătat fără micșorarea ființei părintești. Căci se vede că nici omul cînd pronunță un cuvînt nu suferă vreo oarecare micșorare. Sau, desigur, se numește *Cuvînt*, fiindcă Dumnezeu-Tatăl a vorbit totdeauna prin El, îngerilor și oamenilor. Se numește *Înțelepciune*, fiindcă prin El au fost rînduite de la început, cu înțelepciune, toate lucrurile. Se numește *Lumină*, fiindcă a luminat întunericul dinții din lume. Se numește *Putere*, fiindcă nici o creatură nu poate să-L întrecă. Se numește *Dreaptă* (mîna) și *Braț*, fiindcă prin El au fost create toate și toate sînt ținute de El. Este numit *Înger de mare sfat* pentru că El este vestitorul voinței părintești. Este numit *Fiul Omului* fiindcă a binevoit a se naște pentru noi oamenii. Este numit *Miel* pentru nevinovăția Sa unică. Se numește *Oaie* ca să se arate patima Sa. Se numește *Preot*, fie pentru că a oferit trupul Său prinos de jertfă lui Dumnezeu-Tatăl pentru noi, fie pentru că binevoiește să se aducă jertfă pentru noi în fiecare zi. Se numește *Cale*, fiindcă prin El mergem către mîntuire; *Adevăr*, fiindcă a risipit minciuna. Se numește *Viață*, fiindcă a nimicit moartea. Se numește *Viță de vie*, fiindcă întinzînd mîinile în formă de cruce stă în fața lumii, rod bogat de dulceață. Se numește *Dreptate*, fiindcă prin credința în numele Său, îndreaptă pe cei păcătoși. Se numește *Răscumpărare* pentru că ne-a răscumpărat cu prețul sîngelui Său pe noi cei odinioară pierduți. Se numește *Pîine*, fiindcă prin Evanghelia Sa a potolit foamea de știință.

«Spes, Vita, Salus, Ratio, Sapientia, Lumen,
Judex, Porta, Gigas, Rex, Gemma, Propheta, Sacerdos,
Messias, Sabaoth, Rabbi, Sponsus, Mediador,
Virga, Columna, Manus, Petra, Filius, Emmanuelque
Vinea, Pastor, Ovis, Pax, Radix, Vitis, Oliva,
Fons, Paries, Agnus, Vitulus, Leo, Propitiator,
Verbum, Homo, Rete, Lapis, Domus, Omnia, Christus, Iesus»

(Damasus, *Carmen VI, De cognomentis Salvatoris*, P.L., XIII, 378 AB).

De asemenea, numiri ale Mîntuitorului, comune și operei Sfîntului Niceta, se află și în actele Sinodului ținut la Roma în anul 382, sub Damasus (*De explanatione fidei. Ex concilio urbis Romae sub Damaso papa*, P.L., XIII, 373 CD—374 A).

Comparînd numirile aflate în operele lui Germiniu, Phoebadius de Agena și Damasus, Burn (p. XLIII) ajunge la concluzia că asemănarea stilului acelora cu *De diversis appellationibus* indică numai perioada istorică în care au fost scrise, precum și linia asemănătoare a argumentării împotriva arienilor.

Se numește *Piatră*, fiindcă nici șarpele n-a lăsat vreo urmă în El și nouă ne-a stat El însuși întărire. Se numește *Doctor*, fiindcă prin venirea Sa a vindecat neputințele și rănilile noastre. Se numește *Izvor de apă vie*, fiindcă prin *baia renașterii* (Tit III, 5) spală pe cei păcătoși și le redă viața. Se numește *Pace*, fiindcă a strâns laolaltă pe cei dezbinați și ne-a împăcat cu Dumnezeu-Tatăl. Se numește *Înviere*, fiindcă El va învia din morminte toate trupurile. Se numește *Judecător*, fiindcă Însuși este (judecător) și va judeca viii și morții. Se numește *Ușă*, fiindcă prin El intră credincioșii în împărăția cerurilor»³²¹.

Teologia numelor Mântuitorului reprezintă pentru Sfântul Niceta un mijloc de a prezenta credincioșilor săi varietatea mijloacelor prin care Domnul nostru Iisus Hristos, «Stăpînul universal» (*Dominus communis*), conduce pe credincioși spre ținta finală, desăvîrșirea acestora. Aplicarea acestor nume în viața morală a credincioșilor, dezvăluie sensul ecumenic al hristologiei nicetane: Unul și același Domn, Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, împarte ajutorul divin tuturor credincioșilor, fără nici o deosebire, și-i unește în aceeași nădejde, dobîndirea împărăției cerești (Matei XXV, 23, 34).

Activitatea Mântuitorului se continuă și după învierea din morți. El «s-a suit la ceruri de unde coborîse» (Ioan III, 13), și «șade de-a dreapta Tatălui» (Ps. CIX, 1, 2), «de unde va veni să judece viii și morții»³²².

321. *De diversis appellationibus*, Burn, 1—2. Interpretarea numelor Mântuitorului, în actele Sinodului roman ținut sub episcopul Damasus este mai simplă, redactată într-un stil lapidar: «Însă înțelesul numelui lui Hristos este multiform: (Se numește) *Domn*, fiindcă este Hristos; *Cuvînt*, fiindcă este Fiul lui Dumnezeu și Unul-Născut din Tatăl; *Om*, fiindcă s-a născut din Fecioară; *Preot*, fiindcă s-a oferit ca jertfă; *Păstor*, fiindcă este protector; *Cale*, fiindcă prin El s-a intrat direct în viață; *Miel*, fiindcă a pățimit; *Piatră din capul unghiului*, fiindcă este zidire; *Înoățător*, fiindcă este îndrumător în viață; *Soare*, fiindcă luminează; *Adevăr*, fiindcă este de la Tatăl; *Viață*, fiindcă este creator; *Pîine*, fiindcă este trup; *Samarinean*, fiindcă este apărător și milostiv; *Hristos*, fiindcă este uns; *Iisus*, fiindcă este Mântuitor; *Dumnezeu*, fiindcă este din Dumnezeu; *Inger*, fiindcă este vestitor; *Făgăduință*, fiindcă este mijlocitor; *Mădiță de vie*, fiindcă am fost mîntuiți prin sîngele Lui; *Sîincă*, fiindcă este tărie; *Floare*, fiindcă este ales; *Profeț*, fiindcă descoperă cele viitoare (*De explanatione fidei. Ex. concilio urbis Romae sub Damaso papa*, P.L., XIII, 373 CD—374 A).

Dimpotrivă, interpretarea Sfîntului Ilarie este mai bogată în nuanțe, vădind că autorul utilizează metoda numelor lui Hristos în discuțiile cu arienii. El accentuează că prin aceste nume sînt înfățișate semnificațiile lucrării divine a Mântuitorului, dar că prin ele nu este definită natura proprie a lui Dumnezeu. «Căci este numit *Cuvînt*, spune Sfîntul Ilarie, și pentru acest fapt, că a ieșit din gura Dumnezeiască în chip propriu și pentru că Tatăl n-a poruncit și n-a făcut nimic fără El. Se numește *Putere*, fiindcă este cu adevărat din Dumnezeu și totdeauna cu Dumnezeu și fiindcă toată puterea Tatălui este în El. Se numește *Înțelepciune*, fiindcă, venind din adîncimile Tatălui a dezvăluit tainele cerești. Se numește *Dreaptă* (mînă), fiindcă toate sînt ținute de El. Se numește *Mărgăritar*, pentru că nu se găsește nimic mai de preț decît El. Se numește *Comoară*, fiindcă în El sînt cunoscute toate avuțiile scumpe ale împărăției cerești. Se numește *Năvod*, fiindcă prin El și în El mulțime de oameni ca o mulțime de pești, este adunată din marea veacului în Biserică, unde sînt cunoscute deosebirile dintre cei buni și cei răi. Se zice *Piatră din capul unghiului*, fiindcă a unit amîndoi pereții Vechiului și Noului Testament, ținîndu-i în Sine însuși ca un mijlocitor. Se numește *Miel* ca să ne înfățișeze nevinovăția și patima lui Hristos. De asemenea, se numește *Lea*, fiindcă El însuși este Regele regilor care a biruit moartea și pe diavol, prin virtuțile și puterea Sa. Este *Cale*, fiindcă nu cunoaște minciuna. Este *Viață*, fiindcă viază toate» (*Liber de Patris et Filii unitate*, P.L., X, 886 BCD).

322. *De Symbolo*, 6, Burn, p. 44—45.

Dumnezeu-Tatăl a dat Fiului puterea de a judeca. Pentru a întări încă o dată cele spuse cu privire la Dumnezeirea lui Iisus Hristos, Sfântul Niceta îl prezintă în activitatea Sa eshatologică de judecător, spunând: «Crede că Hristos însuși, Dumnezeul nostru, va veni cu îngerii și cu puterile cerurilor să judece atît pe cei vii cît și pe cei adormiți din veac, spre a răsplăti *fiecăruia după faptele lui* (Rom. II, 6, 7), adică să așeze pe cei dreپți în viața veșnică, iar pe cei nedreپți să-i supună pedepsei veșnice³²³.

În expunerea învățăturii despre Iisus Hristos Fiul lui Dumnezeu, Dumnezeu și Om, Sfântul Niceta de Remesiana păstrează un echilibru al argumentelor, accentuînd deopotrivă Dumnezeirea și umanitatea Mîntuitorului, ca să răspundă atît arienilor care negau divinitatea cît și docheșilor care negau umanitatea.

Se poate afirma că Sfîntul Niceta de Remesiana, manifestînd o dragoste nemărginită pentru apărarea credinței celei adevărate, se încadrează între Părinții premergători Sinodului Ecumenic de la Efes, subliniînd și soluționînd ortodox legătura dintre Dumnezeirea și umanitatea Mîntuitorului și arătînd clar natura, însemnătatea și scopul întrupării³²⁴. Prin aceasta, nu numai că el a rămas un excelent apărător al ecumenicității Bisericii din vremea sa, dar argumentele sale și soluțiile pe care le-a dat în dialogul vremii, au valoare și astăzi în dialogul creștinilor angajați în activitatea ecumenistă pentru realizarea unității primare a Bisericii.

Mîntuitorul Iisus Hristos este prezent neconținut în viața credincioșilor. Sfîntul Niceta accentuează consecințele practice ale numelor lui Hristos exprimînd astfel sensul ecumenic al prezenței Logosului în lume. Logosul participă la reînnoirea omului și a lumii. El luminează, întărește, conduce, dă odihnă, aduce pacea și stinge văpaia patimilor prin Crucea Sa. «Deoarece Domnul Iisus Hristos este numit cu așa de multe nume și titluri, îndeamnă Sfîntul Niceta, o, credinciosule, ai încredere și pune-ți nădejdea în El, cu toată puterea. Dacă vrei să judeci înțelept, caută-L pentru că este *Înțelepciune*. Dacă simțirea ta suferă vreo oarecare orbire, caută pe Hristos căci El este *Lumină*. Ești neputincios? Ai scăpare, deoarece El este *Medic* și *Tărie*. Vrei să știi prin cine a fost creată lumea și de cine sînt ținute toate? Crede în El, fiindcă este socotit *Braț* și *Dreaptă*. Ești stăpînit de vreo teamă? În toate împrejurările va fi prezent ca un *Înger*. Dacă îți va fi greu să te apropii cu privirea de maiestatea atît de mare a Celui Unul-Născut, nu dispera, fiindcă s-a făcut *Om* pentru ca omenirea să ajungă cu ușurință la El. Dacă ești nevinovat se va alătura de tine ca un *Miel*... Dacă nu cunoști calea mîntuirii, caută pe Hristos, fiindcă El este *Calea* sufletelor. Dacă vrei să cunoști adevărul, ascultă pentru că El este *Adevărul*. Să nu te temi de moarte, pentru că Hristos este *Viața* credincioșilor. Te desfată plăcerea veacului? Întoarce-te mai degrabă spre Crucea lui Hristos și ca o *mlădiță de vie* a Acestuia, care a atîrnat pe cruce, te vei odihni cu dulceață. Ești un păcătos pierdut? Trebuie să flămînzești de dreptate și să însetezi de Răscumpărătorul, că Hristos este Acesta, pentru că El satură, fiind *Pîine*. Dacă te clatini în vreo împre-

323. *Ibidem*.324. W. A. Patin, *op. cit.*, p. 97.

jurare, întărește-ți pașii în El, fiindcă este *Piatră* și-ți va sta în față tărie ca un *Zid*... Suferi de arșița păcatelor?... Aleargă la *Izvorul vieții*, ca arșița ta să fie stinsă și sufletul tău să dobândească nemurirea. Dacă te chinuie minia și neînțelegerea cu semenii te neliniștește, mergi la Hristos căci El este *Pace*, ca să te împaci cu Tatăl și să iubești pe orice om după cum socotești că trebuie să fii iubit... Dacă vei fi neliniștit cu privire la răsplata dreptății sau cu privire la așteptarea slavei cerești, ia seama cu mintea credincioasă că El este *Ușa*, fiindcă, înviat din morți, prin El vei pătrunde tainele cerului și vei dobândi părăția îngerilor»³²⁵.

c) *Dumnezeu Duhul Sfint.* — Tratatul Sfintului Niceta *Despre Sfintul Duh* se încadrează în vasta operă de apărare a persoanei Sfintului Duh față de învățăturile greșite ale macedonienilor și ale susținătorilor lor, operă la care au luat parte numeroși Părinți și scriitori bisericești din a doua jumătate a secolului al IV-lea și din prima jumătate a secolului al V-lea. Dintre aceștia amintim pe Sfintul Atanasie (*Patru Scrisori către Serapion de Tmuș*, scrise între 356—362), Sfintul Vasile^{cel Mare} (*Despre Sfintul Duh*), Sfintul Grigorie de Nanzianz (*Despre Sfintul Duh* — A cincea din *Cuvântările teologice*), Sfintul Grigorie de Nisa (*Despre Sfintul Duh, contra Macedonienilor pnevmatomahi*), Didim Alexandrinul (*Despre Sfintul Duh*), Amfilochiu de Iconiu († probabil la 403) (*Despre Sfintul Duh*, lucrare pierdută), Diodor de Ters († 391/395) (*Despre Sfintul Duh*) și Sfintul Ambrozio (*Despre Sfintul Duh*). Desigur că ar putea fi adăugați și alți Părinți, ca Sfintul Chiril de Alexandria, Sfintul Chiril al Ierusalimului, Sfintul Ilarie de Pictavium, Sfintul Epifanie, Sfintul Efrem Sirul, Fericitul Augustin și alții, care au scris despre taina Sfintei Treimi, și au expus și doctrina despre Sfintul Duh.

Deși tratatele despre Sfintul Duh diferă uneori în privința argumentării și stilului, în general ele sînt alcătuite după același plan: prezentarea pe scurt a învățăturii eronate, combaterea acestei învățături cu mărturii din Sfînta Scriptură și din Sfînta Tradiție și expunerea învățăturii ortodoxe, scoțîndu-se în relief unitatea de ființă și lucrare a Sfintului Duh cu Dumnezeu-Tatăl și cu Fiul în Biserică.

Părinții citați relevă în unanimitate dimensiunile ecumenice ale activității Sfintului Duh în lume. Negarea Dumnezeirii Sfintului Duh însemna tăgăduirea atotputerniciei Sale și a rolului Său binefăcător și mîntuitor, de aceea ereticii erau socotiți ca blasfematori ai lui Dumnezeu și stricători ai păcii și unității Bisericii. Aceeași linie de critică severă la adresa neortodocșilor urmează și Sfintul Niceta de Remesiana. El mărturisește că a scris despre Sfintul Duh pentru cei ce erau potrivnici Sfintului Duh (rebelles Spiritus Sancti), că nu este o sarcină ușoară, mai ales că cei care au căzut în mrejele lor nu au nici pregătirea, nici liniștea necesare să adîncească problema în discuție.

325. *De diversis appellationibus*, Burn, p. 3—5. Vezi și *De Symbolo*, 14, Burn, p. 52: «...cînd vrăjmașul va căuta să te seducă, fie prin teamă, fie prin zgîrcenie, fie prin desfrîu, răspunde-i cu fermitate, zicînd: «Te-am părăsit și te voi părăsi, la fel și faptele tale și pe îngerii tăi, căci am crezut în Dumnezeul cel viu și în Fiul Lui, cu al cărui Duh am fost pecetluit și am învățat să nu mă tem nici de moarte».

«Sînt sigur, spune el, că auzul preocupat cu altceva și mințile pe care s-au grefat alte concepții, cu greu pot fi înduplecate, căci învățătura anterioară este primejdioasă. Dacă ni s-a șoptit ceva rău despre un bărbat bun și o știre mincinoasă se strecoară mai înainte de cunoașterea adevărului, anevoie și cu osteneală părăsim opinia primită, chiar dacă am fi informați de apărători demni de încredere. Această bănuiesc că se va întîmpla multora dintre cei ce au crezut mai înainte, printr-o greșită interpretare, că Sfîntul Duh este o creatură și L-au disprețuit ca pe un slujitor și rob»³²⁶.

Sfîntul Niceta pleacă de la constatarea că la Sinodul I Ecumenic nu s-a spus despre Sfîntul Duh decît cuvintele: «*Credem și în Sfîntul Duh*», subliniind că era suficient atît pentru credincioși, pentru că în vremea aceea nu se ivise nici o neînțelegere sau contradicție cu privire la cea de a treia persoană a Sfintei Treimi. Macedonienii însă și cei ce le împărtășeau învățătura au dezbinat poporul și au adus în Biserică o ceartă fără sfîrșit prin întrebări ca acestea: Cum este Sfîntul Duh? De unde este? Cît de mare este? Este născut sau făcut? Cercetarea lor vicleană, prin întrebări întortochiate (*tortuosis interrogationibus*), surprinde pe credincioșii fără o cultură prea bogată și-i împinge, dacă nu sînt prevăzători, la blasfemie. Întrebarea: «Sfîntul Duh este născut sau nenăscut?», este o adevărată capcană cu două curse căci oricare ar fi răspunsul, poți fi prins. «Dacă vei zice: «Este născut», ți se va răspunde «că Fiul lui Dumnezeu nu este atunci singurul Unul-Născut, deoarece mai este și altul născut din Tatăl». Dacă însă vei zice: «Nu este născut», ți se va răspunde: «Deci se mai află încă un alt Tată nenăscut și atunci nu mai este *un singur Dumnezeu Tatăl din ceruri din care sînt toate* (I Cor. VIII, 6). După ce îți va închide calea răspunsului, ca și cum te-ar călăuzi pe calea cea bună, te prinde în capcană, trăgînd concluzia: Așadar, dacă Duhul nu este nici născut din Tatăl, nici nenăscut, rămîne să se numească o creatură»³²⁷.

Pnevmatomahii își întemeiau învățătura pe interpretarea eronată, unilaterală, a textului din Evanghelia lui Ioan: «Toate printr-Însul s-au făcut și fără El nimic nu s-a făcut» (Ioan I, 3). Raționamentul lor era următorul: «Dacă toate s-au făcut prin El, urmează să se creadă că și Sfîntul Duh a fost făcut între (aceste) toate». Acesta însă nu este după Sfîntul Niceta un temei sigur și evident, ci mai degrabă un pedantism minuțios al unei filozofii încălcite care tinde să distrugă autoritatea Domnului. Hristos mărturisește că *Sfîntul Duh purcede de la Tatăl*. «Ce se cuvine, fraților, întreabă Sfîntul Niceta, să ascultăm pe Hristos sau pe oameni? Hristos spune că Sfîntul Duh nici nu s-a născut, nici nu a fost creat, ci numai atît, că purcede de la Tatăl»³²⁸. Sfîntul Ioan Evanghelistul vorbea în Sfîntul Duh. «Deci dacă vorbea în Duhul, Duhul era cel care vorbea așa. Dar El spunea despre aceste lucrări că s-au făcut printr-Însul toate cele rînduite în ordinea creaturii; nu despre Sine zicea Sfîntul Duh, ca să nu se creadă că și El a fost creat din nimic printre celelalte creaturi»³²⁹.

Sfîntul Niceta accentuează rolul ecumenic al Sfîntului Duh care este «Domn» și eliberează creatura de robie, după cuvîntul Apostolului către tesaloniceni: «Domn este Duhul: unde este Duhul Domnului, acolo este libertatea» (II Cor. III, 17). Sfîntul Duh conduce la tot adevărul (Ioan

326. *De Spiritu sancto*, 1, Burn, p. 18.

327. *Ibidem*, 2, p. 19–20.

328. *Ibidem*, 3, p. 20.

329. *Ibidem*, p. 21.

XVI, 13); El este Duhul înfierii (Rom. VIII, 15), făcînd pe oameni fii ai lui Dumnezeu și ai libertății (Gal. IV, 6, 7)³³⁰. Sfîntul Duh «nu este nici Fiul, nici Fiul Fiului..., ci Duhul adevărului, a Cărui purcedere, cit este de mare sau cum este, nu-i dat nimănui să știe»³³¹. Sfîntul Duh este «Persoană proprie și adevărată»³³². Sfîntul Niceta insistă asupra însușirii personale a Sfîntului Duh: purcederea din Tatăl³³³. Citînd pe Sfîntul Vasile cel Mare³³⁴, el spune despre Sfîntul Duh că este «izvorul sfințeniei, lumina sufletelor și împărțitorul darurilor»³³⁵.

Sfîntul Duh sfințește și luminează. Fără El, nici o creatură nu poate să ajungă la veșnicie sau să fie numită cu adevărat sfință³³⁶.

Sfîntul Niceta subliniază că însuși trupul cu care s-a unit Cuvîntul-Domnul a fost sfințit de Sfîntul Duh. Deși Fiul lui Dumnezeu avea putere să sfințească trupul Său și toate celelalte, totuși, pentru ca să arate tăria și proprietatea (de a sfinți) pe care Sfîntul Duh le are din veac, în timpul Botezului a primit El însuși în trupul Său pe Sfîntul Duh, sub chipul porumbelului, ca, într-adevăr, după spusa Apostolului, în El să locuiască, *trupește, toată plinătatea Duhului* (Col. II, 9). Din această plinătate, după aceea, Apostolii au luat *har peste har* (Ioan I, 16) și puterea de a ierta păcatele (Ioan XX, 22). Este aceeași putere a Sfîntului Duh manifestată atunci cînd Iisus Hristos spune femeii: «Iertate sînt păcatele tale» (Luca VII, 48)³³⁷.

Sfîntul Niceta de Remesiana subliniază, de asemenea, un alt aspect al lucrării ecumenice a Sfîntului Duh: conlucrarea cu celelalte două persoane ale Sfîntei Treimi, nu numai în Taina Botezului, ci «în toate celelalte chipuri», după cum atestă tradiția dumnezeiască. «Ne renaștem în

330. *Ibidem*, 4, p. 21—22.

331. *Ibidem*, 5, p. 23.

332. *Ibidem*, p. 23: «Hunc Spiritum novimus in persona esse propria et vera». Pr. magistrand Gheorghe A. Nicolae, într-un articol intitulat: *Învățătura despre Sfîntul Duh din tratatul «De Spiritus sancti potentia» al Sfîntului Niceta de Remesiana* (publicat în «Ortodoxia», XVI (1964), nr. 2, p. 240—248) întrebuițează termenul (popular) de *față* în loc de *persoană*: «...el (Niceta) nu s-a sfiit să folosească pentru a treia *față* a Treimii cuvîntul «persoană» (p. 240); «...a treia Persoană, în numele Căreia ne-am botezat, are dreptul la egală adorare cu celelalte două *Fefe* ale Treimii» (p. 247).

333. *De Spiritu sancto*, 3, Burn, p. 20: «...de Patre procedit»; *Ibidem*, p. 23: «...de Patre processit»; *Ibidem*, 5, p. 23: «...de Patre procedens est» și mai departe: «Credimus ergo sanctum Patracilum de Patre procedere»; *Ibidem*, 18, p. 34: «...de Patre procedit Spiritus sanctus»; *De Symbolo*, 7, p. 45: «...de Patre procedit».

Sfîntul Niceta nu amintește nicăieri că Sfîntul Duh ar purcede și de la Fiul. Notăm părerea exprimată de Pr. Augustin Paul (fost greco-catolic, în lucrarea: *Sancti Nicetae Remesianae Civitatis episcopi et Romanorum Apostoli: Vita et Doctrina*, Romae, MCMXXXIV, prezentată ca teză de doctorat, p. 54: «Nictam nostrum de processione Spiritus sancti etiam a Filio explicite loqui praetermissemus, non quia contrarium fuisse huic dogmati, sed quia non sentiebat hanc necessitatem, et ita satis ei videbatur referri verbo tenus evangelicum testimonium de processione Spiritus sancti, in quo certe, nihil directe dicitur de ista divina processione etiam a Filio».

334. Sf. Vasile cel Mare, *Epistola VIII*, cap. 2, P.G., XXXII, 249.

335. *De Spiritu sancto*, 5, Burn, p. 23.

336. *Ibidem*. În tratatul *Despre Simbol* (cap. 8, Burn, p. 46), Sfîntul Duh este prezentat ca «lumina adevărată și sfințitorul sufletelor, rădăcina moștenirii noastre, care ne va conduce spre tot adevărul și ne va face părtași celor cerești, pe noi cei care am fost însemnați în El».

337. *De Spiritu sancto*, 5, Burn, p. 24—25.

numele Tatălui și al Fiului, dar nu fără Sfântul Duh, și nu fără Sfântul Duh sîntem sfințiți și ajungem la viața veșnică»³³⁸. Sfântul Duh a participat la crearea lumii și a omului după cuvîntul Psalmistului : «Cu Cuvîntul Domnului au fost întemeiate cerurile și Duhul feței Lui, toată puterea lor» (Ps. XXXII, 6) și al dreptului Iov : «Duhul dumnezeiesc care m-a făcut» (XXXIII, 4) și continuă să creeze : «Trimite Duhul Tău și se vor crea și vei înnoi fața pămîntului» (Ps. CIII, 30). El este «restauratorul și înnoitorul omului»³³⁹, fiind prezent totdeauna în acțiunile sale bune, pedepsind pe cei ce hulesc și participînd la judecata finală a oamenilor împreună cu Tatăl și cu Fiul. Sfântul Duh este dătător de viață (Ioan VI, 64 și Rom. VIII, 11)³⁴⁰ și învățător al creștinilor, după cum încredințează Mîntuitorul pe Apostoli : «Cînd va veni Duhul adevărului vă va învăța pe voi toate... și cele viitoare vi le va descoperi» (Ioan XVI, 13). El însușează toată știința din veac și pînă în veac și «preștie toate, fiindcă cercetează adîncurile lui Dumnezeu (I Cor. II, 10) și cunoaște toate cele ce sînt ale lui Dumnezeu» pe care le descoperă, după voia Sa, oamenilor (I Cor. II, 10)³⁴¹.

Sfântul Duh este prezent pretutindeni și umple toate (Isaia XXIII, 23, 24; Întel. Solom. I, 7). Dumnezeu Duhul Sfînt locuiește în sfinții Săi, după făgăduința dată : «Voi locui în ei și între ei voi umbla» (Lev. XXVI, 12), iar Mîntuitorul Hristos întărește aceasta zicînd : «Rămîneți în Mine și Eu întru voi» (Ioan XV, 4), fapt dovedit de Apostolul Pavel : «Nu știți că Iisus Hristos este în voi?» (II Cor. XIII, 5). Însă această «locuire» se împlinește în Duhul, după cum amintește Sfîntul Evanghelist Ioan : «Din aceasta știm că este în noi, fiindcă Duhul Său ne-a dat nouă» (I Ioan III, 24), și după cum atestă Sfîntul Pavel : «Nu știți că voi sînteți templul lui Dumnezeu și Duhul lui Dumnezeu locuiește în voi?» (I Cor. III, 16)³⁴².

Prezența Sfîntului Duh pretutindeni și sălășluirea Lui în fiecare creștin în parte și în toți laolaltă cărora li se dăruiește spre înnoire și sfințire, călăuzindu-i spre fericirea veșnică, dă naștere unei solidarități creștine de dimensiuni ecumenice în timp și spațiu, care este, evident, de mare actualitate și în vremea noastră, cînd poporul lui Dumnezeu își caută unitatea apelînd la ajutorul și puterea Sfîntului Duh.

Sfîntul Niceta vorbește de trei însușiri ale Sfîntului Duh care au un rol deosebit în viața creștinilor. Prima însușire este *bunătatea*, comună de altfel și celorlalte două Persoane treimice (Matei XIX, 17; Ioan X, 11), prin care Duhul călăuzește la fericirea veșnică sau «pămîntul cel drept» de care vorbește David (Ps. CXLII, 10), constituind în același timp simțul dreptății din sufletul omului : «Duh drept înnoiește în cele dinăuntru ale mele» (Ps. L, 12)³⁴³. A doua însușire este *vrednicia* (dignitas). Sfîntul Duh este luat ca mărturie în multe împrejurări ale vieții, arătîndu-se astfel autoritatea Lui, după cum rezultă din Sfînta Scriptură : «Acestea spune Sfîntul Duh» (Fapte XXI, 11); sau : «Duhul spune lămurit» (I Tim. IV, 1). Sfîntul Apostol Pavel «a fost ales și trimis» la predicarea cuvîntului

338. *Ibidem*, 6, p. 25.339. *Ibidem*, 7, p. 25.340. *Ibidem*, 9, p. 27.341. *Ibidem*, 11, p. 28.342. *Ibidem*, 12, p. 23-29.343. *Ibidem*, 14, p. 30.

tului evanghelic de către Sfântul Duh»³⁴⁴. În fine, a treia însușire a Duhului este aceea de *Paraclet*. După cum s-a amintit, Sfântul Niceta subliniază că acest nume este comun Tatălui și Fiului, dar el se potrivește mai ales Sfântului Duh, vestit ca Paraclet de Mîntuitorul: «Un alt Mîngîietor va trimite vouă Tatăl» (Ioan XIV, 16). Numele de Paraclet înseamnă «Mîngîietor» sau «Apărător»³⁴⁵ și în această calitate Sfântul Duh lucrează împreună cu Tatăl și cu Fiul ca să fie «o singură mîngîiere a Treimii, după cum este o singură iertare a păcatelor, căci Apostolul afirmă: «V-ați spălat și v-ați sfințit și v-ați îndreptat întru numele Domnului Iisus Hristos și întru Duhul Dumnezeuului nostru» (I Cor. VI, 11)³⁴⁶.

Sfântul Duh este prezent în viața creștinilor nu numai acordînd din darurile Sale cele bogate, ci și muștrînd³⁴⁷ și judecînd faptele și gîndurile lor. Exemplul lui Anania care a mințit «împotriva Duhului Sfînt» și al soției sale, pârtașă la minciuna soțului, este grăitor în acest sens. Pedepsa primită de aceștia are un rol pedagogic fiind o pildă pentru întreaga creștinătate. «Este evident, spune Sfântul Niceta, că cel care minte pe Sfântul Duh, minte pe Dumnezeu și cel care crede în Duhul Sfînt, crede în Dumnezeu. Astfel, soția lui Anania care fusese pârtașă la minciună, a devenit pârtașă și la moarte»³⁴⁸. Această hotărîre divină fusese anunțată în cartea Regilor: «Dacă păcătuiind va păcătui un bărbat împotriva unui bărbat, se vor ruga pentru el; dacă însă va păcătui cineva împotriva lui Dumnezeu, cine se va ruga pentru el?» (I Reg. II, 25) și întărită de Mîntuitorul cînd spune: «Orice păcat și hulă vor fi iertate oamenilor; celui care va huli însă împotriva Duhului Sfînt, nu i se va ierta lui nici în veacul acesta nici în cel viitor» (Matei XII, 32; Marcu III, 28)³⁴⁹. Concluzia scoasă de Sfântul Niceta este că toți creștinii care trăiesc în comuniune cu Duhul Sfînt formează o unitate, iar cei care păcătuiesc împotriva Duhului se rup de comuniune și strică unitatea Bisericii. Desigur că printre cei din urmă se aflau acei «rebelles» contra Sfântului Duh, adică Macedonie și cei care îi împărțeau învățătura.

Capitolul 18 al tratatului *Despre Sfîntul Duh* este un rezumat al feluririi lucrării ecumenice a Sfântului Duh. Astfel, Sfântul Duh care purcede de la Tatăl, liberează, sfințește, este Stăpîn, creează cu Tatăl și cu Fiul, este dătător de viață, are preștiința ca Tatăl și ca Fiul, descoperă, este pretutindeni, umple toată lumea, locuiește în cei aleși, vădește lumea de vinovăție, judecă, este bun și drept, despre El se spune: *Acestea a zis Duhul Sfînt*, a rînduit pe profeți, a trimis pe Apostoli, este mîngîietor, spală și îndreaptă și pedepsește cu asprime pe cei ce-L înșală. Această lucrare multiformă a Sfântului Duh impune din partea tuturor credincioșilor o singură adorare și preamărire³⁵⁰. După Sfântul Niceta, cinstirea Sfântului Duh depășește granițele «oikumenei» creștine; atîția cad cu

344. *Ibidem*, 15, p. 31.

345. *Ibidem*, 16, p. 31: «Paracletus enim advocatus est vel consolator secundum latinam linguam».

346. *Ibidem*, 16, p. 32.

347. *Ibidem*, 13, p. 29.

348. *Ibidem*, 17, p. 33.

349. *Ibidem*.

350. *Ibidem*, 18, p. 34-35.

fața la pământ închinându-se Sfintului Duh și mărturisesc bogăția duhovnicească a harului (I Cor. XIV, 24) ³⁵¹.

O singură adorare a lui Dumnezeu întreit în persoane, «cu una și aceeași cinstire», leagă pământul cu cerul, pe credincioși cu îngerii (I Petru I, 12) ³⁵² și este o pildă și un îndemn pentru credincioși spre unitate. «Însă Duhul este cinstit, precizează Sfântul Niceta, nu ca ceva separat, după obiceiul păgînilor, după cum nici Fiul care este de-a dreapta Tatălui nu este cinstit separat. Iar cînd adorăm pe Tatăl credem că adorăm deopotrivă și pe Fiul și pe Sfântul Duh, căci și atunci cînd invocăm pe Fiul, credem că îl invocăm pe Tatăl și cînd ne rugăm Tatălui, credem că sîntem auziți de Fiul... Astfel și cînd este adorat Duhul, este adorat mai ales Acela al căruia este Duhul» ³⁵³.

Învățătura Sfintului Niceta despre Sfântul Duh este ortodoxă și unele dintre reflecțiile sale cu privire la dumnezeiasca lucrare a Acestuia în lume, pot constitui pagini de antologie pnevmatologică, alături de lucrările de același gen din literatura patristică a secolelor al IV-lea și al V-lea ³⁵⁴.

Sfântul Niceta scrie tratatul *Despre Sfântul Duh* ținînd seama de puterea de înțelegere a credincioșilor săi ³⁵⁵ și deși nu utilizează toate elementele demonstrației Dumnezeirii Sfintului Duh, așa cum face de pildă Sfântul Vasile cel Mare ³⁵⁶, totuși acest tratat al său poate constitui un remarcabil temei în discuțiile ecumeniste contemporane. Ultimul capitol al tratatului este un admirabil exemplu de felul cum trebuie să se poarte discuțiile în materie de credință.

«Acest lucru îl știe oricine, spune Sfântul Niceta, că măreției dumnezeiești nici nu poate să i se adauge ceva, nici nu poate să fie micșorată prin rugăciunile omenești; dar fiecare, după hotărîrea voinței sale, își dobîndește slavă, închinîndu-se cu credință, sau își dobîndește rușine, împotrivîndu-se cu încăpăținare. Este sigur că disputa și mîndria aduc condamnare, iar cinstirea așteaptă (să culeagă) rodul închinării. De ce, dar, credincioșii să nu cinstească în întregime Treimea spre care mărturisesc ei că tind, în numele Căreia cred că s-au renăscut și cu numele Căreia se slăvesc că sînt numiți? După cum de la numele lui Dumnezeu-Tatăl, oamenii se numesc ai lui Dumnezeu, după cum Ilie a fost numit omul lui Dumnezeu și Moise omul lui Dumnezeu, după cum Timotei a fost numit de Pavel omul lui Dumnezeu, tot așa de la Hristos sînt numiți creștini și tot așa chiar de la Duhul se numesc duhovnicești. Prin urmare, dacă vei fi numit omul lui Dumnezeu și nu vei fi creștin, nimic nu ești. La fel, dacă ești numit creștin și nu vei fi duhovnicesc, să nu ai prea mare în-

351. *Ibidem*, 20, p. 35–36.

352. *Ibidem*, 19, p. 35.

353. *Ibidem*, 21, p. 36.

354. Vezi pe larg paralelismul de idei la alți autori patristici, în articolul P. C. Pî. Prof. Ioan G. Coman, *Sensul ecumenic al lucrării Sfintului Duh în Teologia Sfinților Părinți*, în «*Ortodoxia*», XVI (1964), nr. 2, p. 220–239.

355. *De Spiritu Sancto*, I, Burn, p. 18: «...pro captu mentis exponam».

356. Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, I, 2, Pruche, p. 107; Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Elementele demonstrației în tratatul «Despre Sfântul Duh» al Sfintului Vasile cel Mare*, în «*Studii Teologice*», XVI (1964), nr. 5–6, p. 275–302.

credere în tine cu privire la mîntuire. Așadar, potrivit mărturisirii Botezului mîntuitor, să-ți fie neștirbită credința în Treime ; să fie o singură închinare a evlaviei; să nu presupunem după obiceiul păgînilor (că sînt) contradicții ale puterilor, sau să bănuim (că este) creatura în Treime. Dar să nu cădem nici în sminteala iudeilor care tăgăduiesc pe Fiul lui Dumnezeu și care nu se închină Duhului, ci mai degrabă, adorînd și preamărind Treimea desăvîrșită, după cum noi înșine mărturisim în (Sfintele) Taine, să păstrăm învățătura (conscientia) : «*Unul Sfînt, adică Duhul, unul Domn Iisus Hristos în slava lui Dumnezeu Tatăl, Amin*», pentru că una singură este închinarea Treimii. Și apoi, urmărind pacea și dragostea, să ne îmbogățim în fapte bune ca să auzim de la Apostol, după cum au auzit corintenii în Epistola a doua : «*Harul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu și împărtășirea Sfîntului Duh, (să fie) cu voi cu toți, Amin*» (XIII, 14) ³⁵⁷.

Pneumatologia Sfîntului Niceta, așa de bogată prin expunerea însușirilor dumnezeiești ale Sfîntului Duh și a lucrării Sale multiple în lume, poate oferi unele elemente pneumatologice ecumeniste actuale. Sfîntul Duh este izvorul sfințeniei, lumina sufletelor și împărțitorul darurilor. Pretutindeni de față, El mîngîie pe creștini și-i îndeamnă la bunătate, rugăciune, slujire, dreptate, unitate și pace.

2. ÎNVĂȚATURA DESPRE BISERICA

a) *Fîința Bisericii (communio sanctorum)*. — Biserica are pentru Sfîntul Niceta o mare importanță deoarece în ea se realizează întreaga taină a mîntuirii. În lucrarea credinței, Biserica vine imediat după Sfînta Treime : «*Îndată după mărturisirea Sfintei Treimi, declară că tu crezi în Sfînta Biserică Sobornicească (Sanctam Ecclesiam Catholicam)*» ³⁵⁸. Cuvîntul «*Ecclesia*» are sensul de «*adunare*» la fel ca la Sfîntul Chiril al Ierusalimului care spune : «*Se numește Biserică (ἐκκλησία) în chip semnificativ, pentru că cheamă (ἐκκαλεῖσθαι) și strînge la un loc pe toți, după cum spune Domnul în Levitic : «Adună (ἐκκλησίασθον) toată adunarea la ușa Cortului mărturie» (VIII, 3)*» ³⁵⁹. Sfîntul Niceta definește Biserica drept «*adunarea tuturor sfinților*» ³⁶⁰. El expune, pe cît de rezumativ, pe atît

³⁵⁷. *De Spiritu Sancto*, 22, Burn, p. 36—38.

³⁵⁸. *De Symbolo*, 10, Burn, p. 48. De remarcat că Sfîntul Niceta nu întrebunțează prepoziția în fațete de *Sanctam Ecclesiam*, așa cum făcuse la articolele din *Simbol* privitoare la Tatăl, Fiul și Sfîntul Duh : in Deum Patrem, in Filium, in Spiritum Sanctum. Explicația o dă contemporanului său Rufin de Aquileea, spunînd : «*Non dixit in sanctam Ecclesiam, nec in remissionem peccatorum, nec in carnis resurrectionem : si enim addidisset in praepositionem, una cum superioribus eademque vis fieret. Num autem in illis quidem vocabulis, ubi de divinitate ordinatur fides, in Deo Patre dicitur, et in Jesu Christo Filio ejus, et in Spiritu Sancto. In caeteris vero ubi non de divinitate, sed de creaturis, et de mysteriis sermo est, in praepositio non additur, ut dicatur, in sancta Ecclesia : sed sanctam Ecclesiam credendam esse, non ut Deum, sed ut Ecclesiam Deo congregatam... Hac itaque praepositionis syllaba, creator a creaturis secernitur, et divina separantur ab humanis*» (*op. cit.*, 36, P.L., XXI, 373 AB).

³⁵⁹. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza XVIII*, 24, P.G., XXXIII, 1044 BC.

³⁶⁰. *De Symbolo*, 10, p. cit.

de limpede, învățătura despre Biserică, în capitolul X din tratatul *Despre Simbolul credinței*. Coordonatele gândirii sale în această privință sînt în deplin acord cu Sfintul Chiril al Ierusalimului, Sfintul Ioan Gură de Aur, Părinții capadocieni : Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz și Grigorie de Nisa, cu Sfintul Ciprian, Rufin de Aquileea († 411), Sfintul Ambrozie și Fericitul Augustin.

Ce înțelege Sfintul Niceta prin «sanctorum omnium congregatio?» El precizează următoarele : «De la începutul veacului, fie patriarhii Avraam, Isaac și Iacob, fie profeții, fie apostolii, fie mucenicii, fie ceilalți drepti, care au fost, care sînt și care vor fi, formează o singură Biserică, fiindcă au fost sfințiți într-o singură credință și mărturisire, au fost semnați într-un singur Duh, au constituit un singur trup, căruia se mărturisește că Hristos îi este Capul, după cum s-a scris (Efes. I, 22 ; V, 23 ; Col. I, 17). Eu spun încă mai mult. Chiar îngerii, puterile și stăpîniile cerești se unesc în această Biserică una, fiindcă ne învață Apostolul că în «Hristos au fost împăcate toate, nu numai cele ce sînt pe pămînt, ci chiar cele din cer» (Col. I, 20). Așadar crede că în această Biserică, una, vei dobîndi comuniunea sfinților (communio consecuturum esse sanctorum)»³⁶¹.

Așadar, după Sfintul Niceta, Biserica are o dimensiune spațială și temporală, ea cuprinzînd pe «dreptii care au fost, care sînt și care vor fi», alături de toți dreptii Vechiului Testament, «de la începutul lumii», cu toții formînd un singur trup, prin puterea Sfintului Duh. Ideea aceasta apare și în cuvîntarea *Despre folosul cîntării*. Prin taina imnelor, împlinită cu credință, spune Sfintul Niceta, sîntem legați de sfinți, adică de profeți și de mucenici, care cîntă neîncetat minunile Dumnezeuului celui veșnic. Astfel vom fi uniți cu David, cu Moise, cu Ana cea care poartă chipul Bisericii, cu Isaia, cu Avacum, cu Iona și cu ceilalți preasfinți

361. *Ibidem*. Întrebarea dacă Sfintul Niceta de Remesiana este autorul expresiei «communio sanctorum» a primit diferite răspunsuri. Burn (p. LXXX), urmînd pe Dom Morin, (*Nouvelles recherches sur l'auteur de Te-Deum*, în «Revue Bénédictine», 1894, t. XI, p. 61, ș.u.) ; Idem, *Sanctorum communionem*, în «Revue d'Histoire et de Littérature religieuses», 1904, t. IX, p. 209 ș.u., citat după P. Bernard, *Communio des saints*, în DThC, 1923, vol. III, I, col. 450), socotește că Sfintul Niceta este primul scriitor care a introdus această expresie în *Simbolul de credință*. A. Harnack însă manifestă îndoială (*Apostolisches Symbolum*, în RE, 1896, t. I, p. 754). Incertitudine arată și P. Kirsch (*Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen*, Mainz, 1900, p. 217—220), J. Waudrey (*The Meaning of the doctrine of the communion of saints*, London, 1904, p. 35—38), ambii citați după P. Bernard (*op. cit.*, col. 450 și 451), care e de acord cu ei, și Hans von Soden (*Gemeinschaft der Heiligen*, în RGG, 1928, II, 996). J. Köstlin (*Gemeinschaft der Heiligen*, în RE, 1899, VI, 504) socotește introducerea expresiei «communio sanctorum» în *Simbol* de către Niceta ca «foarte probabilă». W. A. Patin (*op. cit.*, p. 103—107), în urma unei analize a textului, ajunge la concluzia că expresia «communio sanctorum» se încadrează în *Simbolul* lui Niceta. Această formulă, introdusă prin «credis», este așezată imediat după «Sanctam Ecclesiam Catholicam» și înainte de «credis deinde remissionem peccatorum», ca și de «credis et carnis tuae resurrectionem et vitam aeternam». Așadar, cadrul în care se află această expresie arată că nu poate fi nici o îndoială că încă de la început ea a făcut parte din mărturisirea nicetană. Aceeași opinie o are și Stephen Benko, profesor la *Conwell School of Theology-Philadelphia*, în recentul său studiu închinat concepției de «comuniune a sfinților»: *The Meaning of Sanctorum Communio*, Studies in Historical Theology, 3. London, 1964, p. 98—101.

părinți³⁶². Extinderea hotarelor Bisericii nu numai orizontal ci și vertical, adică într-o «oikumene» văzută și nevăzută, este exprimată prin expresia «communio sanctorum».

Sfântul Niceta precizează că creștinii trebuie să țină cu tărie comuniunea cu Biserica sobornicească, avertizându-i că există și alte Biserici — false — a căror învățătură este îndepărtată mult de ceea ce a încredințat Domnul Hristos. «Într-adevăr, spune episcopul din Remesiana, sînt și alte Biserici, false (pseudo-ecclesiae), dar tu să nu ai nimic comun cu ele, ca, de exemplu, a maniheilor, a catafrigenilor, a marcioniților, sau ale celorlalți eretici sau schismatici, fiindcă ei încetează de a mai face parte din această Biserică sfîntă; într-adevăr ei cred în învățăturile diavolicești ale înșelătorului și spun altceva decît a încredințat Hristos Domnul și decît au predat Apostolii»³⁶³. Deci, Sfântul Niceta opune Biserica cea adevărată în care se predă corect învățătura Mîntuitorului, așa cum a fost propovăduită de apostoli, falselor Biserici, care își au origine omenească nu dumnezeiască.

Prin «comuniunea sfinților», Sfântul Niceta înțelege legătura harică supranaturală, care unește pe toți credincioșii din împărăția lui Dumnezeu, pe cei din viața aceasta și pe cei din Biserica triumfătoare, într-o mare și unică familie spirituală.

Ideea despre comuniunea sfinților este deosebit de prețioasă și s-a pus întrebarea de unde și-a însușit-o Sfântul Niceta. Învățătură Dom Germain Morin³⁶⁴ a descoperit această expresie³⁶⁵ și într-un *Credo* al Feri-

362. *De psalmodiae bono*, 11, Burn, 78—79; Sf. Ciprian, *De dominica oratione*, 5, ed. Hartel, în CSEL, III, 1, 269; Fer. Augustin, *De catehizandis rudibus*, XIX, 31, P.L., XL, 334—335: «Horum sanctorum, qui praecesserunt tempore nativitatem Domini, non solum sermo, sed etiam vita, et conjugia, et filii, et facta, prophetia fuit hujus temporis, quo per fidem passionis Christi ex gentibus congregatur Ecclesia. Per illos sanctos Patriarchas et Prophetas carnali populo Israel, qui postea etiam Iudaei appellati sunt, et visibilia beneficia ministrabantur quae carnaliter a Domino desiderabant... cujus Ecclesiae membra erant etiam illi sancti quamvis in hac vita fuerint antequam secundum carnem Christus Dominus nasceretur..., ita omnes sancti qui ante Domini nostri Iesu Christi nativitatem in terris fuerunt, quamvis ante nati sunt, tamen universo corpori, cujus ille caput est, sub capite cohaeserunt».

363. *De Symbolo*, 10, Burn, p. 48—49. Vorbind despre sensurile cuvîntului Biserică, Sfântul Chiril al Ierusalimului (*Cateheza XVIII*, 26, P.G., XXXIII, 1048 AB) spune: «Cineva ar putea afirma că, propriu vorbind și adevărat, și adunarea celor răi, a ereticilor, adică a marcioniților, maniheilor și a celorlalți este tot biserică. Împotriva acestei afirmații, *Simbolul credinței* te-a întărit și ți-a predat acest articol de credință: *Și intru una, sfîntă, sobornicească Biserică*, pentru ca să fugi de adunările lor spurcate și să rămîi pururea în sfînta Biserică în care ai și fost renăscut» (Trad. de Pr. D. Fecioru, Colecția «Izvoarele Ortodoxiei», 7, București, 1943, p. 528). Inspirindu-se din *Catehezele Sfîntului Chiril, Rufin de Aquileea (Comentariu la Simbolul Apostolilor*, 39, P.L., XXI, 375 AB) vorbește despre Bisericile false, numindu-le «Concilium vanitatis» și «Congregationes malignantium», în opoziție cu adevărata «Biserică, una, sfîntă, în care este o singură credință și un singur Botez, în care se crede într-un singur Dumnezeu—Tatăl și într-unul Domn Iisus Hristos Fiul Lui și într-un singur Duh Sfînt. Căci sînt mulți alții care au alcătuit Biserici, ca Marcion, Valentin, Ebion, Manieu și Arie și ceilalți toți ereticii». El îi îndeamnă pe credincioși să se ferească de aceste adunări: «Has ergo omnes velut congregationes malignantium fuge».

364. *Un symbole inédit attribué à saint Jérôme*, în «Revue Bénédictine», XXI, 1904, p. 1 ș.u., citat după J. Zeiller, *Les origines chrétiennes...*, p. 557, n. 1.

365. Expresia «communio sanctorum» se mai găsește într-o mărturisire de credință a Liturghiei mozarabe. Cf. Hahn, *op. cit.*, p. 69.

cîtului Ieronim. Acesta era născut la hotarele Dalmației și Panoniei. Oare, nu exista această expresie folosită în Iliricul occidental? În același timp, Dom Germain Morin a descoperit particularități comune între *Simbolul* Fericitului Ieronim și un *Simbol armean* (vezi: *De fidei symbolo quo Armenii utuntur observationes*). El a emis atunci ipoteza că articolul privind «communio sanctorum» fusese inserat în *Simbolul* Bisericii din Capadocia, cu prilejul controversei cu privire la Botez, din secolul al III-lea. Inițial, această expresie ar fi desemnat societatea celor ce mențineau disciplina cea mai riguroasă, care rebotezau pe eretici și care primeau primirea acestora în Biserică, fără un nou Botez, ca pe o «communio malorum». Fericitul Ieronim ar fi cules această expresie în călătoriile sale în aceste părți. Expresia ar fi fost adusă în Dacia de către creștinii prizonieri ai goților (253—259), mutați din Asia Mică pe țărmurile Dunării în timpul lui Valerian (253—260) și Gallienus (260—268). Urmașii acestor creștini se găseau, fără îndoială, și printre diocezanii lui Niceta. Zeiller socotește această ipoteză interesantă, dar el face următoarea observație: Oare, nu este mai simplu de a admite că această expresie era proprie mediului originar al celor doi ilirieni, sau că, cel puțin, ea redă o idee care era aici tradițională și de care, prin urmare, predica lui Niceta trebuia să țină seama? ³⁶⁶.

Ideea despre comuniunea sfinților se află răspîdită sub diferite forme, atât în Răsărit cît și în Apus. Sfîntul Chiril spune că adevărata Biserică, «a cărei învățătură este sobornicească și desăvîrșită», «supune credinței în Dumnezeu tot neamul omenesc», că «a încununat pe sfinții mucenici cu felurite cununi», fiind «singura care are putere nemărginită asupra întregii lumi» și că, după cum s-a scris, «Dumnezeu a pus ca hotar al ei pacea» (Ps. CXLVII, 3) ³⁶⁷.

Pentru Sfîntul Vasile cel Mare «comuniunea» se face prin rugăciune. Eficacitatea unirii credincioșilor prin rugăciune vine din unitatea de acțiune și simpatie care trebuie să-i unească laolaltă într-o binefăcătoare reciprocitate de influențe, sub acțiunea Sfîntului Duh ³⁶⁸. Darul este «acela care leagă laolaltă cele ce sînt departe, cît privește locul, făcînd cunoscuți pe cei iubiți, nu prin trăsăturile trupеști, ci prin însușirile sufletești» ³⁶⁹. W. A. Patin ³⁷⁰ formulează ipoteza că este o

366. J. Zeiller, *op. cit.*, p. 557, n. 1.

367. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza XVIII*, 23, 27, P.G., XXXIII, 1044 AB și 1048 C-1049 A. Trad. de Pr. D. Fecioru, *op. cit.*, p. 530.

368. Sf. Vasile cel Mare, *Epistola CCIII*, 8, P.G., XXXII, 741 A; Idem, *Despre Sfîntul Duh*, XXVI, 61, Pruche, p. 227—228; Idem, *Epistola LXX*, P.G., XXXII, 433 BC; Idem, *Epistola XC, către episcopii occidentali*, I, P.G., XXXII, 473 B. În această *Epistolă*, Sfîntul Vasile își manifestă convingerea că în Biserică se poate crea o solidaritate spirituală, socotindu-se drept comune «cele ce se întîmplă». De aceea, atunci cînd Biserica sa era bîntuită de vîntul ereziilor, el cerea episcopilor din Occident, ca «acea să se miște», «pentru a veni în ajutor», cu îndrăzneală, urmînd exemplul Părinților.

369. Sf. Vasile cel Mare, *Epistola CXXXIII*, P.G., XXXII, 569 B.

370. W. A. Patin, *op. cit.*, p. 105. Comparația i-a fost sugerată lui Patin de Kattenbusch (*Das apostolische Symbol*, vol. II, Leipzig, 1900, p. 931, la Patin, *op. cit.*, p. 104), care vedea o asemănare în expresia «communio sanctorum» și rugăciunea din *Constituțiile apostolice*, în care sînt pomeniți toți sfinții, patriarhii, profeții, apostolii, mucenicii, mărturisitorii etc. (*Constitutiones Apostolorum*, VIII, 12, ed. P. A. de Lagarde, Lipsiae, 1862, p. 257).

apropiere între «communio sanctorum» și următorul fragment din rugăciunea euharistică a *Liturghiei* Sfântului Vasile: «Încă pomenește, Doamne, pe cei din veac bineplăcuți Tie, părinții noștri, patriarhi, apostoli, profeți, propovăduitori, evangheliști, mucenici, mărturisitori și pe tot duhul cel drept care s-a săvârșit în credința lui Hristos»³⁷¹.

În același sens, Sfântul Ioan Gură de Aur afirmă că «Sfântul Duh s-a dat ca să unească pe cei separați unii de alții prin naștere în diferite feluri»³⁷²; iar Sfântul Grigore de Nazianz subliniază că credincioșii formează o unitate «într-un singur Hristos, armonizați și adunați laolaltă de același Duh»³⁷³, în timp ce Sfântul Grigorie de Nisa insistă asupra raportului dintre cei credincioși de pe pământ și cei care au adormit în Domnul³⁷⁴.

Vorbind despre Biserică, Fericitul Augustin afirmă că aceasta cuprinde pe toți credincioșii, de la începutul lumii și pînă la sfîrșitul ei, care sînt uniți cu cetele îngerești, formînd o singură cetate sub un singur conducător³⁷⁵, menționînd totuși că unitatea desăvîrșită nu există decît pentru cei buni³⁷⁶.

Pe la jumătatea secolului al V-lea și în secolul al VI-lea, în Galia se găsea inclusă în *Simbol*, expresia «communio sanctorum», ceea ce l-a făcut pe P. Bernard să tragă concluzia că Sfântul Niceta și-ar fi însușit ideea despre comuniunea sfinților din această parte, cu prilejul celor două călătorii ale sale în Italia³⁷⁷. Într-adevăr, la sfîrșitul secolului al V-lea, expresia de mai sus se găsește în opera lui Faustus de Riez († 485–490)³⁷⁸, în patru *Cuvîntări*³⁷⁹ ale lui Pseudo-Augustin, care

371. Sf. Vasile cel Mare, *Liturghia*, P.G., XXXI, 1641 B.

372. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia IX la Efezeni*, 3, P.G., LXII, 72.

373. Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvîntarea XXXII*, 11, P.G., XXXVI, 185 D.

374. Sf. Grigorie de Nisa, *Lauda lui Ștefan*, 2, P.G., XLVI, 732; Idem, *Viața Sfîntului Efreem Sirul*, P.G., XLVI, 849.

375. Fer. Augustin, *Explicare la Psalmul XXXVI*, *Cuvîntarea III*, 4, P.L., XXXVI, 385: «...Omnibus connumeratis fidelibus ab initio usque in finem, adjunctis etiam legionibus et exercitibus, angelorum, ut fiat illa una civitas sub uno rege».

376. Idem, *Despre Botez împotriva donatiștilor*, cart. III, cap. XVII, P.L., XLIII, 149.

377. P. Bernard, *op. cit.*, în DThC, III, 1, col. 451–452.

378. Faustus de Riez (405–485/490), semipelagian, a scris un tratat *Despre Sfîntul Duh*, împotriva macedonienilor și altul, *Despre Harul lui Dumnezeu*, împotriva lui Lucidus, predestinaționist; condamnat de Sinodul de la Arles și Lyon (373 și 374). De la el au rămas 10 *Scrisori* și peste 80 de *Omilii* (cf. B. Altaner, *Précis de Patrologie*, ed. 1961, p. 657–658). Faustus de Riez face mențiunea cuvintelor «communio sanctorum», în tratatul *Despre Sfîntul Duh (De Spiritu sancto)*, lib. I, cap. II, ed. Augustus Engelbrecht, în CSEL, 1891, t. XXI, p. 104), după articolul din *Simbol*, «sanctam ecclesiam», unde se spune: «Haec enim, quae in Symbolo post sancti Spiritus nomen sequuntur, ad clausulam symboli remota in praepositione respiciunt, ut sanctam ecclesiam, sanctorum communionem, abremissa peccatorum, carnis resurrectionem, vitam aeternam, credamus in Deum». Lui Faustus de Riez i se mai atribuie două *Omilii despre Simbolul de credință* (Jean Leroy, *L'oeuvre oratoire de Fauste de Riez*, La collection gallicane dite d'Eusèbe d'Emèse, Etude et texte critique avec supplément de 5 traités ou sermons du même auteur. Thèse (dactylographiée) présentée à la Faculté de Théologie Catholique de Strasbourg, 1954, la Altaner, *op. cit.*, p. 658). În *Omilia II*, Faustus de Riez spune despre comuniunea sfinților că este formată din mucenici și sfinți, lăudați de credincioși pentru dragostea lor față de Dumnezeu. «Credamus et sanctorum communionem, sed sanctos non tam pro Dei parte, quam pro Dei honore veneremur... Colamus in sanctis timorem et amorem Dei, non divinitatem Dei» (cit. după Stephen Benko, *op. cit.*, p. 103). Vezi și P. Bernard, *op. cit.*, col. 451.

379. *Cuvîntările CCXL*, 1, *CCXLI*, 4, *CCXLII*, 4, *CCXLIII*, 4, P.L., XXXIX, 2189, 2191, 2193, 2194.

par de proveniență galică și într-o cuvîntare publicată între operele Fericitului Augustin³⁸⁰, dar pe care critica o atribuie lui Cezar de Arelate³⁸¹.

Din aceste opere nu reiese însă că Sfîntul Niceta ar fi împrumutat expresia «*communio sanctorum*» din Apus. Dimpotrivă, textul citat din *De psalmodiae bono* (cap. 11), precum și precizarea din *De diversis appellationibus*, că prin Hristos creștinul va dobîndi «părtășia îngerilor» (*consortium angelorum*)³⁸², la care se adaugă expunerea limpede din *De Symbolo*, 10, ne îndreptătesc să credem că învățătura despre «*communio sanctorum*» era familiară lui Niceta, care o predica în mod curent credincioșilor săi. Învățătura despre comuniunea sfinților va fi reluată de Sfîntul Niceta și în imnul *Te Deum laudamus*³⁸³ și astfel se va răspîndi o dată cu acest imn în Apusul creștin, nu numai cu tratatul *Despre Simbol*³⁸⁴.

Deci, episcopul misionar din Remesiana rămîne, după cum observă și Patin³⁸⁵, primul care a dat creștinătății ideea despre unirea strînsă a Bisericii de pe pămînt cu Biserica cerească, din veac și pînă în veac, expusă clar și cuprinzător în expresia «*communio sanctorum*». Această învățătură dezvăluie perspectiva cu adevărat ecumenică a Bisericii. Creștinul nu se simte singur, un izolat. El trăiește în solidaritate cu ceilalți creștini (*sancti*), fiind cu toții sfințiți de Duhul Sfînt și formînd o singură Biserică. El trăiește cu Hristos în care au fost împăcate toate cîte sînt în cer și pe pămînt (Col. I, 20), împărtășindu-se din darurile Sfîntului Duh, silindu-se să păstreze credința cea adevărată în mărturisirea căreia a fost sfințit, trăind încă de pe pămînt fericirea pe care o va împărtăși, după moarte, cu îngerii, virtuțile și puterile de sus, cu care formează, de asemenea, o singură Biserică (*in hac una confoederentur ecclesia*)³⁸⁶.

Biserica Ortodoxă a păstrat învățătura despre comuniunea sfinților cu sensul ei patristic³⁸⁷. Această învățătură, introdusă în dialogul ecumenist contemporan, deschide drumuri noi spre înfăptuirea unității creștinilor, unitate ce trebuie realizată în duhul credinței celei adevărate, așa cum a încredințat-o Domnul Hristos, cum au predat-o Apostolii și au trăit-o Sfinții Părinți.

b) Însușirile Bisericii (una, sfîntă sobornicească (catolică) și apostolească. — Din expunerea învățăturii despre comuniunea sfinților s-au desprins deja cîteva însușiri ale Bisericii și anume, Biserica este una,

380. Cuvîntarea CXLIV, *Despre credința Simbolului și Despre faptele bune*, I, P.L., XXXIX, 2194.

381. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, t. I., Leipzig, 1894, p. 165 ș.u. la Stephen Benko, *op. cit.*, p. 103.

382. *De diversis appellationibus*, Burn, p. 5.

383. *Te Deum*, v. 1—10: Dumnezeu este lăudat și mărturisit de cei vii și de puterile nevăzute, uniți într-un cor universal: tot pămîntul, îngerii, toate puterile, heruvimii și serafimii, apostolii, proorocii, mucenicii, întreaga Biserică sfîntă de pe întregul pămînt.

384. A. Harnack afirmă că *Simbolul galic*, din jurul anului 500, care conține formula «*communio sanctorum*», este influențat de *Catehezele* Sfîntului Chiril care au trecut prin Remesiana în Panonia, și Aquileea (*op. cit.*, p. 754).

385. W. A. Patin, *op. cit.*, p. 105.

386. *De Symbolo*, 10, Burn, p. 48.

387. P. Trempelas, *Comuniunea Sfinților*, în românește de Pr. Dr. Olimp N. Căciulă, Sf. Mînăstire Cernica, 1910, 52 p.

sfântă și sobornicească. Toți credincioșii, numiți de Sfântul Niceta «fi-deles» sau «sancti», formează o *singură Biserică*, «fiindcă au fost sfințiți într-o *singură* credință și mărturisire, au fost semnați într-un *singur* Duh Sfânt, au format un *singur* trup al cărui Cap este Hristos»³⁸⁸. Sfântul Niceta prețuiește unitatea Bisericii și în toate operele sale caută să scoată în evidență, sub diferite forme, această unitate. Astfel, în *De diversis appellationibus*, felurimea darurilor exprimate prin numirile date Mintuitorului exprimă, în fond, unitatea creștinilor care așteaptă ajutorul de la un singur izvor, Domnul nostru Iisus Hristos; în *De ratione fidei* se accentuează unitatea celor două naturi în Domnul nostru Iisus Hristos ca model pentru unitatea creștinilor; în *De Spiritu sancto*, unitatea Bisericii se realizează prin Sfântul Duh, ca împărțitor al darurilor; în *De Symbolo* accentul cade pe unitatea trinitară care este temelia credinței în Biserică; în *De vigiliis* și *De psalmodiae bono*, unitatea credincioșilor se înfăptuiește prin rugăciunea comună și prin taina imnelor; în *Te Deum*, unitatea Bisericii se manifestă într-o singură și continuă laudă adusă lui Dumnezeu de Biserica pămîntească unită cu cea cerească. *Simbolul de credință* este un «pact» care unește laolaltă pe toți creștinii ce-l mărturisesc în fața oamenilor și a îngerilor³⁸⁹.

Unitatea Bisericii este strîns legată de *sfîntenia* ei și mai ales de *catolicitate* sau *sobornicitate*. De altfel, aceste însușiri sînt strîns legate între ele, alcătuiind un întreg, în cadrul ecumenicității Bisericii.

Sfântul Niceta îi numește pe membrii Bisericii, sfinți³⁹⁰. Biserica este «adunarea sfinților»³⁹¹, mărturisirea de credință care este ținută și învățată de către toți este sfântă³⁹², învățătura despre deoființimea Fiului cu Tatăl este o «mărturisire sfântă» (*professio sancta*)³⁹³, privegherile sînt slujbe «sfinte» care alcătuiesc «un bun întîm pentru toți sfinții»³⁹⁴. Caracterul de sfîntenie îi este conferit Bisericii de Domnul nostru Iisus Hristos care este Capul Bisericii și de Duhul Sfânt «izvorul sfînteniei»³⁹⁵ și «sfințitorul sufletului»³⁹⁶. Care, împreună cu Tatăl și cu Fiul, dă sfîntenia³⁹⁷. Sfîntul Niceta subliniază caracterul ecumenic al sfînteniei prin acțiunea sfințitoare a Sfîntului Duh. «Sfîntul Duh este unul, dar sfîntește toate» (*Hic Spiritus sanctus unus est, sanctificans omnia*)³⁹⁸. Cuvîntul «toate» (*omnia*) este larg cuprinzător, pentru că Sfîntul Duh nu numai că sfîntește, în timpul Botezului, sufletele și trupurile celor ce cred, dar El sfîntește, deopotrivă, prin mărirea Sa, Scaunele și Domniile

388. *De Symbolo*, 10, p. cit.

389. *Ibidem*, 13, p. 51. Vezi și Rufin de Aquileea, *Comentariu la Simbolul Apostolilor*, 2, P.L., XXI, 337 B: «Symbolum enim Graece et indicium dici potest et collatio hoc est quod plures in unum conferunt. Id enim fecerunt Apostoli in his sermonibus, in unum conferendo unusquisque quod sensit».

390. *De Symbolo*, 12, Burn, p. 51.

391. *Ibidem*, 10, p. 48.

392. *Fragm. 5. In lib. secundo ad competentes*, Burn, p. 8: «...sancta confessio quae communiter ab omnibus teneretur et discitur». Cei ce introduc învățături greșite se desprind singuri de «Biserica cea sfîntă». *De Symbolo*, 10, Burn, p. 48.

393. *De ratione fidei*, 4, Burn, p. 13.

394. *De vigiliis*, 1, 4, Burn, p. 55, 59: «...vigiliarum devotia familiare bonum omnibus sanctis». Sfîntul Niceta insistă asupra rolului privegherilor în păstrarea credinței și a sfînteniei: «Si sanctus es, ama vigiliis ut thesaurum tuum vigilando custodias, ipse in sanctitate serveris» (*Ibidem*, 3, p. 59).

395. *De Spiritu Sancto*, 5, Burn, p. 23.

396. *De Symbolo*, 8, Burn, p. 46.

397. *De Spiritu Sancto*, 18, p. 34; *De ratione fidei*, 1, p. 10.

398. *De Symbolo*, 7, p. 45.

și toate puterile cerurilor³⁹⁹. Cu această afirmație revenim la ideea specific nicetană «a comuniunii sfinților» a cărei atmosferă și caracteristică esențială este sfințenia.

După ce a explicat, pe scurt, învățătura despre Biserică, Sfântul Niceta precizează: «Să știi că această Biserică, una, *sobornicească*, a fost așezată pe întregul pământ»⁴⁰⁰.

Se disting aici două elemente ale Bisericii: ecumenicitatea spațială — în omni orbe terrae — și ortodoxia credinței; Biserica este catolică (în sensul de sobornicească), adică păstrează nealterată învățătura așa cum a învățat Domnul nostru Iisus Hristos și au predat Apostolii. Aceeași idee se află și la Sfântul Chiril al Ierusalimului care spune: «Biserica se numește sobornicească pentru că se întinde în toată lumea, de la o margine a pământului la cealaltă și pentru că învață în mod sobornicesc și desăvârșit toate învățăturile care trebuie să ajungă la cunoștința oamenilor»⁴⁰¹.

Este limpede că pentru Sfântul Niceta, ca și pentru Sfântul Chiril, sobornicitatea Bisericii nu poate să existe decât în cadrul ecumenității care-i stă la temelie și care formează cadrul general⁴⁰².

Sobornicitatea Bisericii este sugerată și închipuită de Mântuitorul pe cruce. Având brațele întinse, El oferă lumii un bogat rod de dulceață: mântuirea⁴⁰³. Sfântul Duh, «unul dar multiplu în puteri și lucrări»⁴⁰⁴, este «pretutindeni și umple întreg pământul»⁴⁰⁵. A fi pretutindeni înseamnă, în primul rând, a fi în credincioșii pe care i-a sfințit prin Botez și i-a adunat în Sfânta Biserică, într-o «comuniune duhovnicească», după cum afirmă Sfântul Vasile cel Mare⁴⁰⁶, care mărturisește pe Dumnezeu pe întregul pământ⁴⁰⁷.

Biserica este sobornicească întrucât ea învață *ortodox* dogmele stabilite de autoritatea supremă care o cîrmuiește, Sinodul ecumenic⁴⁰⁸. Arie,

399. *Ibidem*, p. 46: «...et ipse tempore baptismi animas credentium corporaque sanctificat; ...qui et sedes et dominationes et universas caelorum virtutes sua maiestate sanctificat».

400. *Ibidem*, 10, p. 48: «Scito unam hanc esse ecclesiam catholicam in omni orbe terrae constitutam».

401. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza XVII*, 23, P.G., XXXIII, 1044 AB. Vezi și Fer. Augustin, *De agone christiano*, lib. I, cap. XXIX, 31, P.L., XL, 306: «Nec eos audiamus, qui sanctam Ecclesiam quae una catholica est, negant per orbem esse diffusam... Et alia multa, quae scripta sunt (sive in Veteris sive in Novi Testamenti libris) ut apertissime declarent Ecclesiam Christi per orbem terrae esse diffusam».

402. J. Coman, *Le rôle des Pères dans l'élaboration de l'oecumenisme chrétien*, în «Studia Patristica», IX, edited by F.L. Cross (în T.U., 94), Berlin, 1966, p. 155.

403. *De diversis appellationibus*, Burn, p. 3.

404. *De Symbolo*, 7, Burn, p. 45; Cf. și Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvîntarea XLI*, *La Cincizecime*, XVI, P.G., XXXVI, 449 C: «Căci din Același Duh unic revărsîndu-se în mulți aceeași înțelegeri sînt adunați toți într-o unică armonie»; Fer. Augustin, *Cuvîntarea CCLXVII*, IV, 4, P.L., XXXVIII, 1231: «Hoc agit Spiritus Sanctus in tota Ecclesia quod agit anima in omnibus membris unius corporis».

405. *De Spiritu Sancto*, 18, Burn, p. 34; *Ibidem*, 16, p. 32: «Sfîntul Duh ne conduce la tot adevărul și ne face părtași la cele cerești».

406. Sf. Vasile, *Despre Sfîntul Duh*, XXV, 61, Pruche, p. 227.

407. *Te Deum*, v. 10, Burn, p. 84.

408. *De ratione fidei*, 3, Burn, p. 12-13: «Contra hanc ergo eius perversitatem et novam doctrinam facta est Nicaena synodus, ubi omnibus collatis et decursis scripturis, veritas manifestata est, scripta est».

prin învățătura sa greșită, calomniază «credința sobornicească»⁴⁰⁹. De asemenea, învățătura ereticilor Sabelie și Fotin și-a atras din partea «aproape a tuturor Bisericilor o condamnare pe măsura erorii»⁴¹⁰. Învățătura corectă era deci semnul că Biserica, chiar dacă teritorial se afla organizată în diferite locuri ale pământului, își păstra unitatea. Sfântul Niceta accentuează acest fapt cu prilejul demonstrației că cinstirea Fiului se răsfrânge asupra Tatălui, spunînd : «Acesta este înțelesul sobornicesc, aceasta este rugăciunea credincioșilor, aceasta este învățătura»⁴¹¹. De altfel, după cum am mai amintit, Sfântul Niceta avertizează că există și alte adunări care-și zic Biserici, dar care în realitate sînt false Biserici, ale ereticilor și ale schismaticilor, fiindcă au încetat să mai fie în sfînta Biserică, crezînd și lucrînd altfel decît a încredințat Mîntuitorul Hristos și decît au predat Apostolii⁴¹².

Este interesant de observat că Sfîntul Niceta întrebuintează, în definiția Bisericii, cuvîntul «congregatio» (adunare), iar mai departe, cuvîntul «communio» (comuniune). Cu alte cuvinte, el exprimă sobornicitatea Bisericii spațial, adunarea tuturor creștinilor, de pe tot pământul, care păstrează tezaurul credinței ortodoxe și sobornicitatea în sens spațial și vertical, ca unitate de comuniune. În acest al doilea sens al sobornicității, credincioșii trăiesc cu sentimentul că nu sînt lăsați la voia întîmplării ci că participă la corul laudei lui Dumnezeu, încă din această viață, alături de puterile cerești. Pentru aceasta, Sfîntul Niceta îndeamnă pe credincioși la un continuu efort de a nu se desprinde din această comuniune, păstrînd învățătura Sfîntei Scripturi și a Sfîntei Tradiții. «Astfel, preaiubiților, fie că umblați, fie că ședeți, fie că lucrați, fie că dormiți, fie că privegheați, să purtați această mărturisire în inimile voastre. Sufletul să fie totdeauna în cer, nădejdea în înviere, dorința în făgăduință»⁴¹³.

*Învățătura Sfîntului Niceta de Remesiana despre sobornicitatea Bisericii este de mare actualitate, mai ales că această problemă stă în miezul discuțiilor ecumeniste în cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor. Sfîntul Niceta poate oferi elemente de primă mînă pentru lămurirea chestiunii, în ce constă catolicitatea (sobornicitatea) Bisericii*⁴¹⁴, alături de alți autori patristici.

409. *Ibidem*, 4, p. cit.

410. *Ibidem*, 3, p. 12: «Taceo ergo tam de Sabellio quam de Photino, quia ab omnibus fere ecclesiis dignam errori suo sententiam detulerunt». Vezi și *De Spiritu Sancto*, 2, Burn, p. 19. Cei care pun felurite întrebări întortochiate «scinderunt populum et vere... interminabilem quaestionem ecclesiis induxerunt».

411. *Ibidem*, 5, Burn, p. 15.

412. *De Symbolo*, 10, Burn, p. 48-49.

413. *Ibidem*, 14, p. 52.

414. Pr. Prof. D. Stăniloae, în studiul intitulat *Sfîntul Duh și sobornicitatea Bisericii* (în «Ortodoxia», XIX (1967), nr. 1, p. 32-48), analizează problema sobornicității Bisericii ca o acțiune a Sfîntului Duh în lumina învățăturii Sfinților Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz, Grigorie de Nisa și Ioan Gură de Aur. Concluzia sa este că: «Unitatea comuniunii este singura unitate conformă demnității persoanelor care se unesc, singura unitate care nu subordonează o persoană alteia, sau în care instituția nu e concepută ca fiind în afara persoanelor, sau mai presus de ele, ca înăbușînd persoanele. În unitatea comuniunii, persoanele sînt unite în egalitate, iar instituția este expresia comuniunii; în unitatea comuniunii, structurile sînt comunități de persoane cu slujiri identice». «Biserica Romano-Catolică a pierdut acest sens al catolicității ca comuniune, pentru că doctrina primatului papal și a magisteriului bisericesc face imposibilă comuniunea tuturor mădularelor Bisericii în toate privințele. Ea a rămas cu unitatea unui corp comandat și unitatea-

În Simbolul de credință nicetan nu se află specificată apostolicitatea ca însușire a Bisericii. Totuși Sfântul Niceta se referă la Sfinții Apostoli, atunci când afirmă că Biserica păstrează neschimbată învățătura creștină⁴¹⁵. De asemenea el citează neconținut pe Sfinții Apostoli, în sprijinul argumentării sale, îndemnând pe credincioși să rămână cu fermitate ancorati în Tradiția apostolică. «Preaiubiților, rămâneți în acestea pe care le-ați învățat și care au fost încredințate vouă»⁴¹⁶.

c) *Sfintele Taine sau viața harică a Bisericii*. — Deși Sfântul Niceta nu scrie un tratat anume cu privire la Sfintele Taine, el subliniază rolul acestora în viața duhovnicească a credincioșilor.

Taina Botezului are un rol foarte însemnat: este ușa care introduce pe neofit în casa Domnului, adică în Biserică. «Catehumenul, spune Sfântul Niceta, este ca un oaspete⁴¹⁷, sau ca un vecin al credincioșilor; el ascultă afară tainele, dar nu le înțelege, ascultă harul, dar nu și-l însușește»⁴¹⁸. El se pregătește să devină un om nou, capabil să primească în sufletul lui, prin taina Botezului, cinstirea Treimii⁴¹⁹, devine ...«din păcătos drept, din rob slobod, din străin casnic..., iar în cele din urmă, se reînnoiește spre asemănarea cu Dumnezeu și se numără ca moștenitor al împărăției cerești»⁴²⁰. Sfântul Niceta descoperă neofiților săi perspectiva luminoasă pe care o oferă credința creștină, aceea de a trăi ca «prieten al lui Dumnezeu» și ca «moștenitor al împărăției cerești». Pentru aceasta este nevoie de o curățire totală, de un progres al sufletului de la vechi la nou.

Sfântul Niceta își dă seama că exemplul «culegătorilor de aur» care nu pun aurul în sac, fără a-l spăla de pământ și noroi, se potrivește numai în parte ca să explice adevărata curăție sufletească, deoarece adaugă: «Trebuie ca omul să se depărteze de el (diavol) nu numai cu vorba, nici numai cu buzele, ci cu credință foarte puternică și cu conștiința neîndoielnică, adică să se încredințeze pe sine lui Hristos, cu toată tăria sufle-

comunicare (catolicitate sau sobornicitate propriu-zisă) a înlocuit-o cu universalitatea în sens extensiv» (p. 39).

415. *De Symbolo*, 10, Burn, p. 49.

416. *Ibidem*, 13, p. 51. Sfântul Niceta se referă la *Simbolul de credință* care, deși este alcătuit din puține cuvinte, totuși cuprinde toate tainele (sacramenta). «Căci acestea au fost adunate pe scurt din toată Scriptura, ca niște pietre prețioase așezate într-o coroană, ca, deoarece mulți dintre credincioși nu știu carte, sau cei care știu, nu pot să citească Scriptura din pricina ocupațiilor acestui veac, păstrându-le în inimă, să aibă pentru ei o suficientă știință mintuitoare» (*Ibidem*, p. 52). Sf. Chiril, *Cateheza V*, 12, P.G., XXXIII, 520 B—521 A (fără comparația cu pietrele prețioase). Ildefons de Toledo (secolul VII-lea) reproduce textul din Niceta, fără comparația cu pietrele prețioase, în opera sa, *Liber de cognitione baptismi*, XXXIII, P.L., XCVI, 126 D—127 A: «...in quo (symbolo) cum pauca sint verba, continentur omnia sacramenta. In qua ideo ab apostolis breviter collecta sunt ex omnibus Scripturis ut quia multi credentes vel litteras nescirent, vel scientes occupati impedimento saeculi, Scripturas eis legere non liceret hoc corde et memoria retinentes, sufficientem sibi haberent scientiam salutarem». Reproducerea lui Ildefons arată că opera Sfântului Niceta avea o circulație intensă pe la jumătatea secolului al VII-lea, în Spania.

417. Compară cu Origen (*Tractatus Origenis*, ed. Batiffol, XII, p. 135, la Burn, p. 7, nota 1): «Primum etenim catechumenum hominem quasi ad hospitium corporis sermo legis ingreditur».

418. *Fragm. 2. Niceta in libro primo ad competentes*, Burn, p. 7; Sf. Chiril, *Procateheza*, 6, P.G., XXXIII, 344 A. Textul este citat și de Isidor de Sevilla, *De ecclesiasticis officiis*, lib. II, cap. XXII, 1, P.L., LXXXIII, 815.

419. *De Spiritu Sancto*, 5, Burn, 23.

420. *Fragm. 1. Niceta in lib. primo ad competentes*, Burn, p. 6—7.

tului, fiind convins că, devenit al lui Hristos, încetează a se mai teme de diavol»⁴²¹. Lepădarea de diavol și de faptele lui rele nu este o metaforă. Ea înseamnă renunțarea la un stil de viață care limita orizontul spiritual al omului, adică, după spusa Sfântului Niceta, lepădarea de «cinstirile păgânești și de idoli, de oracole și auguri, de serbări fastuoase și teatre (cu subiecte imorale), de hoții și înșelăciuni, de omucideri și desfrînări, de mînie, zgîncenie, mîndrie și lăudăroșenie, de orgii și beții, de coruri (dansatori și cîntăreți), de minciuni și de celelalte rele asemănătoare acestora»⁴²².

Taina Botezului avea și o altă însemnătate. Ea aducea «reinnoirea și restaurarea omului prin Sfîntul Duh», un plus față de prima creație⁴²³. Aceasta însemna «îmbrăcarea omului nou care este reinnoit după cunoașterea Celui ce l-a creat» (Colos. III, 10)⁴²⁴.

După Sfîntul Niceta, viața cea nouă a creștinilor avea în centru pe Domnul nostru Iisus Hristos. Mîntuitorul Iisus Hristos nu este ceva extern care intervine în viața creștinilor, ci aceștia trăiesc cu Hristos, fiind ocrotiți de Dumnezeu. «Astfel, mîna lui Dumnezeu vă va ocroti și Duhul lui Hristos va păzi intrarea voastră de acum și pînă în veac (Ps. CXXI, 8), fiindcă meditănd pe Hristos veți zice unii altora: «Fraților, fie că priveghem, fie că dormim, trăim în Hristos» (I Tes. V, 10)⁴²⁵. Împreună-viețuirea cu Hristos îi îndeamnă pe creștini să trăiască deplin credința pe care au mărturisit-o: «Cei ce au fost renăscuți prin credință și au fost sfințiți după chipul Evangheliei, în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh, nădăjduind prin această mărturisire împărăția cerească, au datoria să se îngrijească de împlinirea faptelor bune»⁴²⁶.

Sfîntul Niceta de Remesiana pune în legătură taina Botezului cu iertarea păcatelor: «Căci aceasta este rațiunea harului, fiindcă cei care cred, mărturisind pe Dumnezeu și pe Hristos, dobîndesc prin Botez, iertarea tuturor păcatelor lor. De aci se numește și renaștere deoarece omul este făcut mai nevinovat și mai curat decît se naște din pîntecele mamei sale»⁴²⁷. Prin Botez sînt iertate păcatul strămoșesc și celelalte păcate, dar după Botez omul este înclinat să săvîrșească alte păcate. Sfîntul Niceta spune că și acestea se vor ierta, afară de păcatele împotriva Sfîntului Duh⁴²⁸, dacă cei care păcătuiesc se pocăiesc. Tratatul *De lapsu virginis* este un îndemn la pocăință. Pocăința este necesară după cum

421. *Fragm. 3 Niceta in libro quinto and competentes*, Burn, p. 53–54. 422. *Ibidem*, p. 54.

423. *De Spiritu Sancto*, 7, Burn, p. 25; «...ut renovatio quidem et reparatio hominis cum Spiritu fiat... An dubium est alieni, plus, esse baptismi sacramentum, quam ipse exordia creaturae?»

424. *Fragm. 1. Niceta in libro primo ad competentes*, Burn, p. 7; Cf. Fer. Augustin, *Cuvîntarea CCXVI*, II, 2, P.L., XXXVIII, 1077.

425. *De Symbolo*, 14, Burn, p. 52. Sfîntul Ilarie, după ce enumeră numirile acordate Logosului, face următoarea precizare, arătînd adevăratul sens ecumenic al acestor numiri: Prin aceste cuvinte sînt cunoscute tainele împărăției divine (a-harului), pentru ca «Dumnezeu să fie toate și în toți» (*Liber de Patris et Filii unitate*, P.L., X, 886 B).

426. *De ratione fidei*, 1, Burn, p. 52. 427. *De Symbolo*, 10, Burn, p. 49.

428. *De Spiritu Sancto*, 17, Burn, p. 32–33; *De Symbolo*, 7, p. 46.

sînt necesare medicamentele pentru cei bolnavi ⁴²⁹, căci ea șterge pedeapsa și readuce pe cel ce s-a pocăit sincer, la Hristos, după cum a zis Dumnezeu : «Întoarceți-vă la Mine și Eu Mă voi întoarce la voi» (Ioail II, 12) ⁴³⁰.

Mîntuitorul Hristos este numit: «Preot pentru că a oferit Trupul Său primos de jertfă lui Dumnezeu-Tatăl, pentru noi, și pentru că se învrednicește să se aducă jertfă pentru noi în fiecare zi» ⁴³¹. Reactualizarea zilnică a jertfei de pe Cruce este un izvor de mîntuire, căci «pentru păcatul nostru a pătimit Hristos ca să ne dăruiască nouă dreptatea» ⁴³². De aceea, Sfîntul Niceta îi îndeamnă pe credincioși să nu se rușineze de patima Mîntuitorului de pe Cruce ⁴³³; dimpotrivă, «să prefere cu credincioșie crucea lui Hristos și slăvita lui patimă» ⁴³⁴.

Plinătatea harului este împărtășită credincioșilor prin *învierea* Domnoului nostru Iisus Hristos. Sfîntul Niceta stăruie în chip deosebit asupra învierii ca o împlinire a speranței credincioșilor. «Crede cu satornicie în învierea trupului tău și în viața veșnică. Intr-adevăr, dacă nu crezi aceasta, zadarnic crezi în Dumnezeu. Căci tot ceea ce credem; pentru învierea noastră credem. Altminteri, «dacă numai în această viață nădăjduim în Hristos, sîntem cu adevărat», după cum a spus Apostolul : «mai nefericiți decît toți oamenii» (I Cor. XV, 19), fiindcă pentru aceasta a primit Hristos trup omenesc ca să împărtășească comuniunea vieții veșnice naturii noastre pieritoare» ⁴³⁵.

Învierea Mîntuitorului este cheazăia învierii tuturor și a împlinirii dreptății divine, cînd cei dreupți vor străluci ca soarele în împărăția cerurilor (Matei XIII, 43), iar pe cei nedreupți își vor primi răsplata faptelor lor, care va fi «plîngerea ochilor și scrișnirea dinților» (Matei XIII, 42) în întunericul iadului ⁴³⁶.

Sfîntul Niceta subliniază rolul ecumenic și pedagogic al învierii. Sfîntul Duh dăruiește trupurilor înviate o stare de sănătate, căci acestea nu se mai tem de durere sau de moarte și realizează adevărata comuniune a sfinților. Participarea credincioșilor la comuniunea sfinților, adică la viața adevăratei Biserici, cea una, sfîntă, sobornicească și apostolească, constituie pentru ei un nesecat izvor de energie.

«Căci trăiesc în cer cei care au trăit potrivit învățăturilor și dreptății lui Hristos, în această lume. Aceasta este cea viață fericită și veșnică în care crezi, acesta este rodul întregii credințe și al buneii viețuirii, aceasta este nădejdea pentru care ne naștem, credem și ne renaștem; pentru aceasta și profeții și apostolii și mucenicii au suferit atît chinuri de negrăit cît și moartea pe care au primit-o cu bucurie. Această viață n-o va avea nici păgînul, nici iudeul incredul nu o va dobîndi, dar nici

429. *De lapsu virginis*, 33, Burn, p. 123.

430. *Ibidem*, 36, p. 124. Pocăința de care vorbește Sfîntul Niceta nu este numai revenirea la Hristos, o convertire (ἐπιστροφή), în sensul de «întoarcere la Dumnezeu» (Vezi Paul Aubin, S.J., *Le Problème de la «Conversion»*, Paris, 1963, p. 5), ci este o «transformare a spiritului» (μετάνοια) din om al păcatului în om al lui Hristos.

431. *De diversis appellationibus*, Burn, p. 2-3.

432. *De Symbolo*, 5, Burn, p. 44.

433. *Ibidem*, p. 43.

434. *Ibidem*, 14, p. 52.

435. *De Symbolo*, 10, Burn, p. 49.

436. *Ibidem*, 11, p. 50.

creștinul care slujește viciilor și fărădelegilor, fiindcă a fost pregătită numai pentru credincioși și pentru cei ce trăiesc în nevinovăție»⁴³⁷.

*

Pe scurt se poate spune că teologia dogmatică a Sfântului Niceta de Remesiana este axată pe ideea de unitate : pe de o parte, unitatea Bisericii. Deși sînt trei Persoane divine, Tatăl și Fiul și Sfântul Duh, ele păstrează în mod inefabil și tainic unitatea ființei dumnezeiești. Pe Dumnezeu îl putem cunoaște numai din manifestările Sale ca putere, voință, bunătate, mîngîiere, dreptate etc., dar natura sa dumnezeiască este inaccesibilă minții omenеști.

Sfântul Niceta de Remesiana expune învățătura ortodoxă despre Sfînta Treime, fiind în deplin acord cu Sfînta Scriptură și cu Sfinții Părinți, ceea ce face ca opera lui să fie situată la un înalt nivel ecumenic.

Apărarea dreptei credințe cu privire la Dumnezeuirea Fiului și a Sfîntului Duh față de învățăturile ereticilor amintiți înseamnă pentru Sfîntul Niceta păstrarea unității și păcii pe care le-a așezat Mintuitorul în Biserica Sa.

Mulțimea numelor date Mintuitorului este apreciată de episcopul din Remesiana, ca și de alți Părinți contemporani lui, drept un izvor nesecat de daruri care, aplicate la viața credincioșilor, îi unesc într-o singură nădejde. Opera Despre diferitele numiri ale Domnului nostru Iisus Hristos este actuală și azi, deoarece Mintuitorul, «Stăpînul universal», este prezent în Biserică și continuă lucrarea Sa prin puterea Sfîntului Duh.

Pneumatologia nicetană, dezvoltată în tratatul Despre Sfîntul Duh în spiritul ecumenicității Bisericii secolelor al IV-lea și al V-lea, poate dinamiza și lumina, prin argumentarea și soluțiile sale ortodoxe, activitatea ecumenistă contemporană.

Concepția Sfîntului Niceta despre Biserică, pe care o prezintă ca o comuniune a sfinților, este prețioasă și dă un impuls nou trăirii creștine. Expresia «communio sanctorum» sintetizează unitatea, sfințenia și sobornicitatea Bisericii.

În fine, învățătura despre Dumnezeu, unul în ființă dar întreit în Persoane, ca și învățătura despre Biserică, sînt rezumate de Sfîntul Niceta în imnul, de largă respirație ecumenică, Te Deum laudamus : cu o singură laudă, Biserica de pe întregul pămînt, a sfinților care au fost, care sînt și care vor fi și a puterilor cerești, preamărește pe Dumnezeu Tatăl, Fiul și Sfîntul Duh.

În cele ce urmează vom analiza felul cum a înțeles Sfîntul Niceta că trebuie să fie împlinită această laudă de către credincioșii săi, prin trăirea în Biserică potrivit învățăturii mîntuitoare a Domnului nostru Iisus Hristos.

437. Ibidem, 12, p. 51.

PARTEA A TREIA

TRĂIREA CREȘTINĂ DUPA SFÎNTUL NICETA DE REMESIANA

1. *Ținuta credinciosului în Biserică.* — Sfântul Niceta de Remesiana este un catehet de frunte, strâns legat de credincioșii pe care îi păstorește. «El este, după cum se exprimă J. Zeiller, în deplin acord cu simțirea intimă a poporului creștin, pentru care creștinismul nu este numai un sistem, ci este înainte de toate, viață»⁴³⁸. Într-adevăr, cele trei lucrări ale sale, cu caracter practic bisericesc, *De vigiliis*, *De psalmodiae bono* și *De lapsu virginis*, se ocupă în chip special de viața sufletească a păstoriiților săi.

Prin îmbrățișarea noului fel de viață, creștinii trebuia să dovedească printr-o purtare deosebită că învățătura creștină i-a prefăcut cu adevărat în «oameni noi», care trăiesc în Hristos, cu Hristos și pentru Hristos, Căruia «I s-au încredințat cu toată puterea sufletului»⁴³⁹.

Această «înnoire» trebuie să pornească de la schimbarea totală a inimii, dar faptul se exprimă și prin ținuta exterioară a creștinului. În această privință, Sfântul Niceta dojenește excesele în împodobirea trupului, socotindu-le fără valoare, simple capricii puerile, așa cum făcuse Tertulian, Sfântul Ciprian, Origen, Sfântul Ioan Gură de Aur și Părinții Capadocieni.

«Ce să spun despre aceștia care prin împodobirea de prisos a trupului, voiesc să iasă în evidență și să fie admirați? Nu mai vorbesc de eleganța exagerată în mod inutil a veșmintelor. Vă rog, la ce folosește bărbaților părul încrețit cu acul, acoperind în întregime ceafa, iar în față ascunzînd complet fruntea, încît nu rămîne pe aceasta nici un loc liber pentru semnul lui Hristos? Ei își atrag rușinea și înjosirea tocmai de acolo de unde socotesc că au o slavă oarecare sau frumusețe. La fel și femeile, care-și leagă capul ca un scut, încît fruntea rămîne ca o vale între două dealuri; la urechi le atîrnă greutatea de pietre prețioase legate în aur, brațele sînt împodobite cu aur, lanțuri și pietre scumpe le acoperă gîtul, iar la picioare, în loc de încălțăminte, strălucesc panglici de un roșu-aprins. Ce folos se află în aceste podoabe, ce nevoie au de ele? Este numai o strălucire goală și manifestarea unei minți stăpînite de o dorință copilărească»⁴⁴⁰.

438. J. Zeiller, *Les origines chrétiennes...*, p. 555.

439. *Fragm. 3. Niceta in libro quinto ad competentes*, Burn, p. 53—54.

440. *Ibidem*, p. 54. Sfântul Niceta este împotriva caracterului artificial al podoabelor care dau femeii o frumusețe aparentă, nu una reală. El merge pe linia învățaturii bisericești (I Tim. II, 9; I Petru III, 3; Isaia III, 16—24), așa cum făcuse Tertulian care cerea un echilibru interior și exterior în ținuta femeii (*De cultu feminarum*, lib. II, cap. 11, P.L., I, 1445 A). Sfântul Ciprian (*De bono pudicitiae*, XII, ed. Hartel, în CSEL, 1871, III, 3, p. 23—24) vorbește de podoabele femeiești în termeni asemănători acelorai ai Sfîntului Niceta și ai Părinților capadocieni. De exemplu, pentru Sfîntul Grigorie de Nazianz, adevărata podoabă este aceea pe care a dat-o natura, adică pudoarea și frumoasa culoare roșie naturală a obrazilor, deoarece femeia trebuie să se asemene chipului Celui care a creat-o. Fardul și toate podoabele folosite de unele femei creștine aminteau de femeile

Critica pe care Sfântul Niceta o face acestor*excese nu este atât de incisivă ca, de exemplu, critica Sfântului Ioan Gură de Aur sau a Sfântului Grigorie de Nazianz. Pe el îl interesează în special creșterea duhovnicească a credincioșilor săi, cum rezultă din sfaturile și îndemnurile pe care le dă cu privire la participarea la slujba priveghegerilor și la cântarea psalmilor în biserică. Desigur că Sfântul Niceta consideră că venind frecvent la biserică și luând parte cu toată luarea aminte la lecturile și cântările de aici, credincioșii vor sfârși prin a renunța singuri la exagerările în îmbrăcăminte și podoabe.

Sfântul Niceta apreciază și laudă pe bărbatul și pe femeia care se lipsesc de o parte din odihna nopții și muncesc cinstit pentru înlesnirea traiului.

«Însă dacă cel care priveghează pentru lucruri care se referă la trup, adică pentru hrana și îmbrăcăminte necesare vieții, este lăudat, mărturisesc că mă mir, spune el, că sînt unii care socotesc de prisos sau zadarnice, sau, ceea ce este mai rău pentru ei, nefolositoare, sfintele priveghegeri atât de rodnice în lucrarea duhovnicească, de îmbelșugate în cuvîntări, în imne de laudă și în lecturi sfinte»⁴⁴¹. Cei care manifestau nepăsare față de slujba priveghegerilor sînt îndrumați de Sfântul Niceta să reflecteze la lipsa de temeinicitate a argumentării lor și să se încadreze într-un fel oarecare în rugăciunea de obște, participînd cu toții la viața spirituală a comunității⁴⁴². Cei leneși și somnoroși ar trebui să se rușineze căci lor li se

desirîdate, fiind prilej de sminteală pentru fecioare și acopereau sufletul adică chipul lui Dumnezeu. La Sfântul Grigorie, puritatea trupestă făcea parte din puritatea spirituală, din căutarea chipului lui Dumnezeu (*Poeme dogmatice-morale*, cart. I, part. II, XXIX, *Împotriva femeilor care se împodobesc peste măsură*, P.G., XXXVII, 883 A — 908 A). Cu privire la interpretarea modernă a acestui poem, vezi: F. Quéré, *Réflexions de Grégoire de Nazianze sur la parure féminine. Etude du Poème sur la coquetterie*, I, II, 29, în «Revue des Sciences Religieuses», nr. 1, Strasbourg, 1968, p. 62—71.

Aprecierile Sfântului Niceta privind ținuta capilară și vestimentară a unor tineri creștini din secolul al IV-lea, sînt o sursă de reflecție asupra unor curente apusene, manifestate în rîndurile tineretului, care se caracterizează prin neglijență totală față de îngrijirea părului și a îmbrăcăminte. Concluzia episcopului de Remesiana ni se pare astfel că nu s'a pierdut nicidecum caracterul de actualitate, pînîndu-ne aceeași întrebare: «Quis usus in his, quae utilitas invenitur, nisi sola inanis pompa, et mens desiderio infantili corrupta?» (Burn, p. 51).

441. *De vigiliis*, I, Turner, p. 306. Am urmărit și ediția lui Burn, care diferă uneori de cea a lui Turner.

442. Din cuvîntarea *De vigiliis* reiese că slujba priveghegerii era săvîrșită cu regularitate pe vremea Sfântului Niceta, în eparhia sa. El intervine pentru a arăta temeiurile și folosul priveghegerilor, fiind provocat de absența unor credincioși pe care îi mustră și îi îndeamnă să se încadreze în practica liturgică a Bisericii.

De altfel, la sfîrșitul secolului al IV-lea, practica priveghegerilor era răspîdită în toată Biserica. Sfîntul Vasile cel Mare afirmă pe la anul 375, că priveghearea era apreciată și practică în Capadocia, Egipt, Libia, Teba, Palestina, Arabia, Fenicia, Siria, ajungînd pînă la Eufrat (*Scrisoarea XXVII către clerul din Neocezareea*, 3, P.G., XXXII, 764 B). O călătoare creștină, făcînd un pelerinaj la Locurile Sfînte în jurul anului 400, descrie priveghegerile de la Ierusalim și Betleem (Éthérie, *Journal de voyage*. Texte latin, Introduction et traduction de Hélène Pétré, Paris, 1948, p. 188, 190, 191, 196, 232, 246).

Sfîntul Ambrozie, episcopul Milanului, dă mărturie despre existența priveghegerilor în Apus, îndemnînd pe credincioși să ia parte fără preget la «rugăciunile de la miezul nopții», deoarece atunci atât sufletul cît și trupul pot cădea pradă cu ușurință ispitelor diavolești (*Expunere asupra Psalmului CXVIII, Cuvîntarea VIII*, 45—47, 52; P.L., XV, 1382—1383 și 1385—1386).

Cît privește conținutul slujbei priveghegerilor, după opera *De vigiliis*, el consta din predică, imne de laudă (psalmodiere) și lecturi sfînte. Se poate vedea și A. L. Tăutu, *Ritul Sfîntului Niceta, Episcop al Remesianei...*, p. 27—33.

adrează cuvintele muștrătoare ale înțeleptului Solomon (Prov. VI, 6, 9—11). Cei bătrâni sînt prezenți la priveghere din pricina vîrstei. Totuși dacă ei nu rezistă din pricina neputinței, nu trebuie să îndemne pe cei tineri și sănătoși să nu participe la privegheri. Cei infirmi să nu-i invidieze pe cei care pot să privegheze, ci să-i felicite și, rămînînd acasă, să se unească cu aceștia prin rugăciune, ca să se bucure laolaltă de bunătatea dumnezeiască, pentru că pe unii îi încununează fapta, iar pe alții îi veselește viața evlavioasă ⁴⁴³.

Privegherea este socotită de Sfîntul Niceta ca o purificare după cinci zile și cinci nopți în care omul s-a îngreuiat printr-o amorțire trupească și s-a pătat prin fapte lumești. Ea este o îndeletnicire folositoare spre sfințenie, de care să nu se rușineze nimeni, după cum nu se rușinează nici cei necinstiți atunci cînd săvîrșesc lucruri urîte.

De folosul privegherii se împărtășesc și cei buni și cei răi. «Dacă ești sfînt, subliniază Sfîntul Niceta, iubește privegherile ca să păstrezi comoara ta priveghînd și să rămîi în sfințenie. Dacă ești păcătos, cu atît mai mult silește-te ca priveghînd și rugîndu-te să te curățești, strigînd mereu cu umilință: «De cele nevăzute ale mele, curățește-mă, Doamne, și de vrăjmași apără pe robul tău» (Ps. XVIII (XIX) 13, 14)» ⁴⁴⁴.

Slujba privegherilor, «bun întîm tuturor sfinților, este o trăsătură de unire care leagă prin vechimea și foloasele sale pe creștinii care sînt în Biserică cu proorocii și sfinții, cu slujitorii Legii și ai Evangheliei, și mai cu seamă cu Mîntuitorul Iisus Hristos, Care a învățat pe ucenici rostul privegherilor, nu numai prin cuvinte ci și prin pildă personală ⁴⁴⁵.

Dacă prezentarea istorică a practicării privegherilor nu ar avea darul convingerii, Sfîntul Niceta îi îndeamnă pe credincioși să se îndeletnicească ei înșiși cu privegherile pentru a le simți utilitatea.

«Așadar cine a gustat, a înțeles și a simțit ce greutate i s-a ridicat de pe suflet priveghînd, cîtă amorțire a minții este alungată, cîtă lumină inundă sufletul celui ce priveghează și se roagă, ce har veselește toate mădularele! Priveghînd, orice teamă dispăre, încrederea renaște, trupul este strunit, viciile pălesc, dragostea se întărește, dispăre prostia, crește înțelepciunea, mintea se ascute, eroarea este înlăturată, diavolul — capul fărădelegilor — este rănit prin sabia Duhului» ⁴⁴⁶.

Sfîntul Niceta învață pe credincioși să-și angajeze întreaga ființă la slujba privegherii, astfel încît să fie un acord deplin al trupului și al sufletului. «Cine priveghează cu ochii să privegheze și cu inima și cine se roagă cu duhul să se roage și cu mintea, pentru că este absolut nefolositor să privegheze cineva cu ochii în timp ce sufletul doarme» ⁴⁴⁷. Simpla prezență la slujbele religioase, fără participarea activă a sufletului, va fi subliniată cu insistență și în lucrarea închinată psalmodierii.

Un fapt demn de remarcat este că Sfîntul Niceta dă anumite indicații de natură practică cu privire la pregătirea necesară pentru participarea la privegheri și, în general, la disciplina care se impune pentru buna desfășurare a slujbelor în biserică.

443. *De vigiliis*, II, Turner, p. 306—307.

444. *Ibidem*, III, p. 307.

445. *Ibidem*, IV—VI, p. 308—310; Comp. Sf. Ciprian, *De dominica oratione*, cap. XXIX, ed.

Hartel, în CSEL, 1868, III, 1, p. 288.

446. *Ibidem*, VIII, p. 311.

447. *Ibidem*, IX, p. 312.

«Cei care voim să priveghem, trebuie să ne îngrijim ca să nu avem pîntecele îngreuiat cu prea multă mîncare sau băutură, ca nu cumva mirosind a alimente nedigerate sau a băutură, nu numai să nu fim neplăcuți nouă înșine, dar să fim judecați nevrednici de harul Duhului. Căci un oarecare ierarh distins spune : «După cum fumul alungă albinele, tot așa exhalarea alimentelor nedigerate întoarce și alungă harismele Sfîntului Duh» ⁴⁴⁸. Deci, «trebuie să ne pregătim mai înainte prin abținere ca să putem priveghea cu mai multă ușurință ca și cum ne-am pregăti pentru o slujbă dumnezeiască... Și astfel, inima celor ce priveghează să fie deschisă lui Hristos și închisă diavolului, ca ceea ce roștim cu buzele să ținem și cu inima» ⁴⁴⁹.

În timpul slujbelor trebuie respectată o anumită rînduială pentru ca toți credincioșii să se folosească deopotrivă de binefacerile rugăciunilor ascultate laolaltă.

«Cînd se cîntă, toți să cînte ; cînd se roagă, toți să se roage ; cînd se citește, să se facă liniște ca toți să audă la fel ceea ce citește citețul, nu altul rugîndu-se cu voce tare să facă zgomot. Dacă sosești mai tîrziu, în timp ce se citește, adoră numai pe Domnul, închină-te și ascultă cu atenție. E timp pentru rugăciune cînd ne rugăm cu toții, dar e și timp oricînd vrei și de cîte ori vrei să te rogi în particular, ca să nu pierzi citirea din cauza rugăciunii, fiindcă nu totdeauna poți avea la îndemîna aceasta, pe cînd rugăciunea stă la îndemîna oricui. Să nu socotești că se naște un folos mic din ascultarea citirii sfînte. Într-adevăr, rugăciunea aceasta este mai roditoare, pentru cel ce ascultă deoarece mintea fiind hrănită cu o lectură recentă merge pe firul lucrurilor pe care le-a auzit de curînd» ⁴⁵⁰.

Sfînta Scriptură a constituit în toate timpurile mijlocul cel mai potrivit pentru menținerea ecumenicității Bisericii. Ea a stat la temelia hotărîrilor sinoadelor ecumenice și a fost dreptarul principal în propovăduirea credinței ortodoxe. Sfîntul Niceta cunoștea bine Sfînta Scriptură pe care a folosit-o neconținut, atît în expunerea doctrinei ortodoxe față de rătăcirile ereticilor, cît și pentru întărirea credincioșilor săi, sfătuiindu-i să asculte cu atenție atunci cînd se citește din Scriptură și să mediteze asupra celor auzite.

La menținerea ordinii în biserică, un rol important îl au diaconii care sfătuesc cu voce clară pe credincioși să păzească unitatea, fie cînd se roagă, fie cînd ingenunchează, fie în timpul cîntării, fie în timpul ascultării lecturilor sfînte ⁴⁵¹.

Deci, Sfîntul Niceta cere credincioșilor săi ca aceștia să participe cu tragere de inimă la slujba privegherilor și să păstreze ordinea în biserică, integrîndu-se în atmosfera de rugăciune necesară meditării asupra Sfintei Scripturi.

Participarea creștinilor la slujbele religioase, dintre care Sfîntul Niceta amintește pe larg numai privegherea, era activă în sensul că ei nu

448. Sf. Vasile, *Omilia I despre Post*, 11, P.G., XXXI, 184 B. Se poate consulta și G. Morin, *Quel est le «vir inter pastores eximius» cité par Nicéte de Rémésiana dans son opusculé «De vigiliis servorum Dei»*, în «Revue Bénédictine», XIII, 1896, (nouă inaccesibilă).

449. *De vigiliis*, IX, Turner, p. 312 ; Sf. Ciprian, *De dominica oratione*, 31, ed. Hartel, în CSEL, III, 1, p. 289.

450. *De psalmodiae bono*, XIII—XIV, Turner, p. 240—241.

451. *Ibidem*, XIV, p. 241.

rămâneau în biserică simpli spectatori, ci aveau o anumită funcție liturgică după cum reiese din lucrarea alcătuită pentru precizarea funcțiunii și necesității cântării psalmilor.

2. *Cântarea în comun.* — Muzica a fost socotită încă din cele mai vechi timpuri ca o podoabă a sufletului omenesc, de aceea Biserica a cultivat-o cu grijă considerînd-o a fi unul din modurile cele mai potrivite pentru adorarea lui Dumnezeu.

Tradiția muzicală în Biserică este atestată de Sfînta Scriptură a Vechiului și a Noului Testament și de Sfinții Părinți⁴⁵². Cîntarea în biserică a tuturor credincioșilor a fost cultivată în Biserica primară pentru consolidarea unității creștine, muzica fiind în același timp un mijloc de a intra în comuniune cu Dumnezeu. Secolul al IV-lea creștin strălucește îndeosebi în privința dezvoltării cîntării bisericești în comun, datorită distinșilor ierarhi, printre care se numără și Sfîntul Niceta de Remesiana, care au prețuit muzica și au depus eforturi susținute pentru dezvoltarea ei în rîndul credincioșilor.

Muzica s-a impus în Biserică nu numai ca instrument de seamă al adorării lui Dumnezeu, dar și ca un mijloc eficace de apărare a dreptei credințe în controversele doctrinare⁴⁵³ și de răspîndire a creștinismului, astfel încît în secolul al IV-lea ea făcea parte din cult, în Răsărit și Apus, în spațiul ecumenic al Bisericii. Augustin va exclama așa de sugestiv: «Întreaga lume e un cor al lui Hristos»⁴⁵⁴.

Introducerea cîntării în slujbele bisericești nu s-a făcut însă cu ușurință. Sfîntul Niceta scria opera sa, *Despre folosul cîntării de psalmi*, pentru a răspunde unor acuzații venite din Răsărit, că intonarea psalmilor și a imnelor n-ar fi potrivită cu evlavia creștină și nici nu ar fi în spiritul învățaturii Apostolului Pavel, care scria efesenilor: «Umpleți-vă de Duhul Sfînt, vorbind între voi în psalmi și laude duhovnicești, lăudînd și cîntînd Domnului în inimile voastre» (Efes. V, 18, 19)⁴⁵⁵.

452. Un scurt istoric al cîntării cum reiese din Sfînta Scriptură, vezi la magistrand Ștefan C. Alexe, *Foloasele cîntării bisericești în comun după Sfîntul Niceta de Remesiana*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXV (1957), nr. 1—2, p. 166. O privire de ansamblu asupra cîntării în Biserică, în epoca patristică, la Théodore Gêrold, *Les Pères de l'Eglise et la musique*, Strasbourg, 1931, 214 p.

453. Istoricul Socrate (*Istoria Bisericească*, cart. VI, cap. VIII, P.G., LXVII, 689), descrie cum Sfîntul Ioan Gură de Aur a organizat la Constantinopol coruri care cîntau imne în care se mărea deoîiînțimea Fiului cu Tatăl, eclipsînd cîntările arienilor. La fel, Sfîntul Efrem Sirul a compus imne ortodoxe, și le-a cîntat cu coruri așa cum făcuseră și ereticii Apolinarie, Bardesane, Manes etc. (Cf. Th. Gêrold, *op. cit.*, p. 46—47). Fericitul Augustin ne informează cu privire la introducerea cîntării în Biserica milaneză, la anul 386. Episcopul Ambrozio era amenințat de către împărăteasa Justina, favorabilă arienilor, cu depunerea din scaun. Credincioșii au rămas priveghînd în biserică spre a-și apăra episcopul, unde cîntau imne și psalmi «după obiceiul orientalilor» (*Mărturisiri*, cart. X, cap. VII, 15, P.L., XXXII, 770).

454. Fer. Augustin, *Explicare la Psalmul CXLIX*, 7, P.L., XXXVII, 1953: «Chorus Christi jam totus mundus est. Chorus Christi ab oriente in occidentem consonat». Eusebiu de Cezareea (*La Psalmul LXV*, 4, 7—9, P.G., XXIII, 657 D — 660 A) afirmă că pe tot pămîntul, în orașe ca și la sate, populații de orice națiune cîntă cu voce tare imne și psalmi spre lauda lui Dumnezeu. De asemenea, Sfîntul Vasile atestă cîntarea imnelor în aria de răspîndire a privegherilor (vezi nota 442).

455. *De psalmodiae bono*, II, Turner, p. 233. La jumătatea secolului al IV-lea se crease un adevărat curent împotriva psalmodiei. Așa se face că participanții la un Sinod ținut în Laodiceea în jurul anului 360, au aprobat canonul 15 cu următorul conținut: «Nimeni nu trebuie să cînte în

Sfântul Niceta de Remesiana, cu dragoste față de cântarea în Biserică, pe care o folosise cu succes în lucrarea sa misionară ⁴⁵⁶, și cu iubire față de unitatea Bisericii, sesizează că adversarii cântării, sub pretextul unei tăceri cinstitute, voiau să lovească în profețiile cu privire la Mântuitorul Hristos ⁴⁵⁷. Întreaga lucrare *De psalmodiae bono* este străbătută de o caldă iubire față de credincioșii săi, pe care îi previne de primejdia ce amenința să destrame farmecul frumoaselor slujbe împodobite cu cântări și le dă îndrumări cu privire la rostul cântării psalmilor în viața lor duhovnicească fixând în același timp unele reguli ⁴⁵⁸ pentru ca psalmodierea să-și atingă ținta.

Cântarea psalmilor este considerată de Sfântul Niceta ca un prinos de jertfă adusă lui Dumnezeu, ca să reverse asupra credincioșilor dragostea Sa nemărginită. Jertfele și obiectele materiale din Vechiul Testament, prin care se cerea mila și ajutorul lui Dumnezeu, au avut rolul lor pînă la venirea Mântuitorului, cînd «litera» a fost înlocuită cu «duhul». Acum accentul se pune pe jertfele duhovnicești, ca de pildă, credința, evlavlia, rugăciunea, postul, răbdarea, dragostea, lauda, care au fost mai degrabă adăugate decît micșorate. Un exemplu de acest fel de jertfă îl dă bătrînul Zaharia care după o tăcere îndelungată a profețit în imne și soția sa Elisabeta care și-a manifestat bucuria nașterii, înălțînd cântări de mulțumire lui Dumnezeu ⁴⁵⁹.

Sfântul Niceta, ca și Sfântul Vasile cel Mare, consideră psalmul drept o lucrare îngerească, deoarece îngerii au datoriat să laude neîncetat pe Dumnezeu-Tatăl și pe Mântuitorul (Isaia VI, 1—4) ⁴⁶⁰. În psalmi se găsesc numeroase locuri în care se accentuează cântarea ca jertfă de laudă adusă lui Dumnezeu. «Voi lauda numele Dumnezeului meu cu cântare și-L voi preamări pe El cu laude. Și acestea mai plăcute vor fi Domnului, decît vițelul tînăr căruia abia îi răsar coarne și unghii» (Ps. LXVIII, 35—36).

«Iată ceea ce este mai de preț, spune Sfântul Niceta, iată jertfa duhovnicească mai mare decît toate jertfele de animale! Și pe bună dreptate. Dacă, într-adevăr,

biserică, cu excepția psalților canonici (rînduiți) pentru a cînta psalmi, care se urcă în amvon și «care cîntă după carte» (La Charles Joseph Hefele, *Histoire des Conciles*, vol. I, II-e partie, Paris, 1907, p. 1007—1008, care dă și amănunte cu privire la interpretarea acestui canon). Cu privire la interpretarea ortodoxă a acestui canon, vezi Pr. Prof. Ene Braniște, *Temeiuri biblice și tradiționale pentru cîntarea în comun a credincioșilor*, în «Studii Teologice», VI (1954), nr. 1—2, p. 32—34.

Puțin mai tirziu, Sfântul Vasile cel Mare scria clerului din Neocezarea următoarele: «Cît privește însă acuzația privind psalmodierea, prin care cei ce ne calomniază înspăimîntă atît de mult pe cei neștiutori, vă spun că psalmodierea a fost primită și instituită de toate Bisericile lui Dumnezeu, în deplin acord și în mod unanim» (*Scrisoarea CCVII, 3, către clerul din Neocezarea*, P.G., XXXII, 764 A).

456. Sf. Paulin, *Carmen XVII*, v. 261—264, ed. Hartel în CSEL, XXX, 2, p. 93.

457. *De psalmodiae bono*, II, Turner, p. 234: «Sed haec talia haereticorum commenta sunt. Dum enim aliud languent, subtiliter cantica respuunt. Nam dum prophetis adversantur, et propter prophetas Deum conantur destruere creatorem, prophetarum dicta et maxime caelestes Davidicas cantiones per colorem honesti silentii vacare contendunt».

458. Normele clare date credincioșilor de Sfântul Niceta privind cîntarea au fost subliniate și de istoriografia modernă a muzicii. Vezi Prof. M. Breazul, *Istoria muzicii românești*, Tipografia și litografia învățămîntului, București, 1956, p. 43—47, 52—54.

459. *De psalmodiae bono*, IX, Turner, p. 237—238.

460. *Ibidem*, p. 238; Cf. Sf. Vasile, *Omilia la Psalmul I*, 2, P.G., XXIX, 213 A.

acolo se vărsa sângele animalelor, aici se jertfește lauda duhovnicească din sufletul însuși și din conștiința curată»⁴⁶¹. Convins că psalmodierea este o jertfă bineplăcută lui Dumnezeu, el îi îndeamnă pe credincioși: «Laudă pe Domnul în viața ta, jertfește jertfa laudei și prin aceasta se va arăta sufletului tău, calea prin care va ajunge la mîntuirea sa»⁴⁶².

Dar pentru ca această «jertfă» nouă să-și atingă scopul trebuie să fie făcută cu inimă curată și cu mintea trează, «căci totdeauna este folositor ca cele ce sînt ale lui Dumnezeu să fie meditate în inimă»⁴⁶³. Sfîntul Apostol a îndemnat să se cînte și cu vocea și cu cugetarea: «Voi cînta cu duhul, voi cînta și cu mintea» (I Cor. XIV, 15), adică atenția celui ce cîntă trebuie să fie concentrată asupra înțelesului cuvintelor psalmului sau imnului⁴⁶⁴. Mai mult, cei ce cîntă tainele lui Dumnezeu sînt inspirați de Sfîntul Duh care sălășluiește în inimile curate și nevinovate ca ale copiilor. David, fruntea și comoara cîntăreților, deși era copil, cîntînd la chitară, plăcut și cu iscusință, a potolit, cu etosul cîntării sale, duhul cel rău care chinuia pe Saul⁴⁶⁵.

Sfîntul Ambrozie accentuează, la rîndul său, că muzica izvorită dintr-o inimă curată întărește credința și-l face pe creștin mult mai puternic în fața ispitelor.

«Toți sînt de acord, spune el, că nu trebuie să încetezi de loc mărirea lui Dumnezeu. Acela care cîntă un imn o face cu inimă curată și duhovnicească; el elimină din inima sa orice fel de pasiuni, așa că nici o tristețe, nici o durere sau amărăciune, nu-l împiedică să-și îndeplinească datoria sa și că starea sufletului său nu e tulburată în nici un fel; cîntînd imnul, el rămîne hotărît și de nezdrun-cinat, ca David»⁴⁶⁶.

Curăția sufletului a fost totdeauna izvorul faptelor bune și al înțelegerii între oameni. Biserica a predicat totdeauna această virtute cu orizont ecumenic care face să se așeze pacea și iubirea în lume. Slujba împodobită cu cîntări se aseamănă cu un ospăț duhovnicesc:

«Ce este mai plăcut decît această desfătare, întreabă Sfîntul Niceta? Căci și cu psalmi ne desfătăm, și cu rugăciuni ne răcorim, și cu lecturi ne hrănim. Într-adevăr, după cum unii comeseni sînt desfățați de felurimea mîncărilor, tot așa sufletele noastre se îmbogățesc printr-o lectură felurită și prin cîntarea imnelor»⁴⁶⁷.

461. *De psalmodiae bono*, VII, Turner, 237.

462. *Ibidem*.

463. *Ibidem*, II, p. 233.

464. Sfîntul Grigorie de Nazianz îndemna pe fecioare să cînte imnele sînte mai mult cu anima decît cu gura (*Poeme dogmatice-morale*, cart. I, part. II, 1, P.G., XXXVII, 521 C), iar Sfîntul Vasile îndruma pe tineri să-și păstreze nepătată curătenia sufletului printr-o muzică adecvată: «Să închidem urechile la cîntecele care pervertesc sufletul căci prin acest fel de muzică se nasc, în general, pasiunile servile și josnice. Să cîntăm mai degrabă celălalt fel de muzică ce conduce la bine și de care se folosea David, poetul cîntărilor sînte» (*Cuvînt către tineri, cum ar putea trage foloase din citirea cărților păgîne*, 7, P.G., XXXI, 581 CD).

465. *De psalmodiae bono*, IV, Turner, p. 235.

466. Sf. Ambrozie, *Explicare la Psalmul XLIII*, 23, P.L., XIV, 1155 B.

467. *De psalmodiae bono*, XII, Turner, p. 239. Fericitul Augustin, care era deosebit de sensibil la farmecele muzicii, mărturisește că se simte înălțat sufletește ori de cîte ori ascultă melodiile care însoțesc cuvîntul dumnezeiesc, căutînd să păstreze un echilibru între aprecierea textului și a melodiei. «Cînd mi se întîmplă, spune el, să fiu emoționat mai mult de cîntare decît de cuvintele pe care le însoțește, mărturisesc că mă simt vinovat de un păcat grav» (*Mărturisiri*, cart. X, cap. XXXIII, 50, P.L., XXXII, 800).

Cîntarea în biserică este simbolul credinței, al evlaviei și al iubirii față de Dumnezeu, dar și un îndemn la iubirea aproapelui. Fericitul Augustin spunea : «Acela care cîntă laudă, nu laudă numai, ci laudă cu bucurie. Cel ce cîntă laudă, nu cîntă numai, ci și iubește pe Cel căruia îi cîntă. În lauda credinciosului este o predică, în cîntare este afecțiunea celui ce iubește»⁴⁶⁸. Pentru ca această laudă să fie auzită și răsplătită așa cum se cuvine, trebuie ca ea să pornească dintr-o inimă curată, să exprime căința celor ce cîntă și sufletul să vibreze continuu la ideile sfinte pe care le conține textul cîntat, așa cum recomandă și Sfîntul Niceta : «Preaiubiților, lăsînd la o parte vorbele de prisos, să cîntăm cu simțul ascuțit și cu mintea trează, ca să nu displăcem lui Dumnezeu. Căci Psalmul ne îndeamnă zicînd : «Că Dumnezeu este Împăratul a tot pămîntul ; cîntați Lui toți cu înțelepciune» (XLVI, 7), adică cu pricepere, ca să cîntăm nu numai cu suflarea, adică cu sunetul vocii, dar și cu mintea și să medităm ceea ce cîntăm, ca nu cumva mintea fiind robită de cuvînte și cugetări străine să lucreze fără nici un folos»⁴⁶⁹. Așadar, cîntarea psalmilor este un mijloc de meditație religioasă asupra ideilor creștine cuprinse în text.

O altă problemă frecventă în Biserica creștină, în secolul al IV-lea, era aceea a influenței muzicii laice asupra cîntării bisericești. Faptul îngrijorător consemnat de marii cateheți ai acestui veac era că unii creștini aduceau în biserică o muzică nepotrivită cu evlavia creștină, în genul muzicii cultivate de reprezentanții teatrelor păgîne, care nu avea nimic comun cu atmosfera religioasă creștină.

Astfel, Fericitul Ieronim este categoric împotriva introducerii muzicii de la teatru în biserică : «Noi trebuie să cîntăm, să psalmodiem și să lăudăm pe Dumnezeu mai mult cu sufletul decît cu glasul nostru. Să mă înțeleagă tinerii și să ia aminte cei care au datoria de a cînta psalmi în biserică : trebuie să cîntăm lui Dumnezeu cu inima, nu cu glasul. Să nu umblăm a îndulci gîtul și larinxul cu bătăuturi dulci cum fac tragedienii, pentru ca să se audă în biserică înflorituri și cîntece ca la teatru, ci să lăudăm pe Dumnezeu cu frică, prin faptele noastre și prin cunoașterea Scripturilor..., căci nu vocea celui ce cîntă, ci cuvintele plac lui Hristos»⁴⁷⁰.

Sfîntul Ioan Gură de Aur muștră pe credincioșii săi care introduceau, în cîntarea bisericească, ceea ce auziseră la teatre. «Cum, tu nu te temi și nu te cutremuri ? Poate nu știi că aici (în biserică) este de față în chip nevăzut Dumnezeu

468. Fer. Augustin, *Expunere la Psalmul LXXII*, 1, P.L., XXXVI, 914.

469. *De psalmodiae bono*, XIII, Turner, p. 239. Sfîntul Ioan Gură de Aur, de asemenea, pune accentul în cîntare mai mult pe calitățile sufletești ale celui ce cîntă decît pe execuția tehnică : «Fie că este un om slăbit de vîrstă sau este încă tînăr, că el are o voce aspră, că ignorează total ritmul, acestea nu vor fi socotite ca defecte. Ceea ce se cere este un suflet blînd, o minte trează, o inimă înfrîntă, o judecată sănătoasă și o conștiință împăcată. Dacă tu ai aceste calități vei intra în corul cel sfînt al lui Dumnezeu și vei putea sta alături de David» (*La Psalmul XLI*, 2, P.G., LV, 158, trad. Th. Gérold, *op. cit.*, p. 113). În același sens învață mai tîrziu și Sfîntul Casian, spunînd că în timpul cîntării credinciosul trebuie să-și facă o analiză a faptelor, cugetînd asupra lor (*Convorbiri cu Părinții*, X, 11, P.L., XLIX, 838 BC). Vezi pe larg, magistrand Ștefan C. Alexe, *art. cit.*, p. 172—173.

470. Ieronim, *Comentariu la Epistola către Efeseni*, cart. III, cap. V, 19, P.L., XXVI, 561 D — 562 A.

care cunoaște gândul fiecăruia?... Dar tu nu înțelegi acest lucru, pentru că cele ce ai auzit și ai văzut la priverile publice ți-au întunecat mintea și de aceea, cele ce se fac acolo le introduci în rînduilele bisericești, arătînd prin strigări nefirești dezordinea din sufletul tău. Oare, îți vor ajuta ție rugăciunile mîinilor pe care le ridici fără nici o rînduială și strigătul nebunesc? Cum nu te rușinezi de cuvintele ce le spui astăzi: «Slujiți Domnului cu frică și bucurați-vă de El cu cutremur» (Ps. II, 10)... Noi nu oprim melodiile de laudă, ci oprim melodiile neevlavioase, strigările peste fire ale unuia înaintea celui alt, ridicarea pe neașteptate și nefolositoare a mîinilor în aer, baterea cu picioarele, care sînt obiceiuri nepotrivite și nedemne»⁴⁷¹.

Sfîntul Niceta cere credincioșilor să cînte potrivit textului respectiv, pentru iertarea păcatelor, deci în armonie cu religia creștină: «Într-adevăr, spune el, sunetul sau melodia să se cînte în armonie cu sfînta religie, nu să se declame în stilul tragedienilor, ci însăși prin modelarea vocii să exprime adevăratul duh creștin. (Cîntarea) să nu aducă a ceva teatral, ci să provoace pocăința pentru păcate»⁴⁷². Reiese de aici că melodia trebuie să fie potrivită cu textul.

Nu trebuie de trecut nici în cealaltă extremă, indiferență față de cîntarea care se face în fața lui Dumnezeu, după cum afirmă Fericitul Augustin: «Cîntă lui Dumnezeu, dar să nu cînti rău. El nu va vrea să-I superi auzul. Cîntă bine, fratele meu. Tu tremuri atunci cînd ți se cere să cînti înaintea unui bun muzician, temîndu-te ca artistul să nu-ți reproșeze lipsa ta de cunoștință; dar dacă tu cînti lui Dumnezeu, trebuie să-I aduci o cîntare atît de desăvîrșită încît să nu displaci unui auz așa de perfect»⁴⁷³.

Sfîntul Niceta învață că la cîntarea în biserică trebuie să ia parte tot poporul drept credincios, fără nici o deosebire de sex, vîrstă sau stare socială. Cîntarea trebuie să fie omofonă (pe o singură voce) și uniformă. Pentru realizarea unității în cîntare este nevoie totdeauna de o anumită educație muzicală, pentru ca vocile să formeze un tot armonic, plăcut la auz. Și în acest caz, unii credincioși cu o voce mai evoluată, din dorința de a-și manifesta calitățile vocale ieșeau din armonia corului, luînd-o înainte sau prelungind nota finală. Sfîntul Niceta dă reguli precise pentru realizarea unei cîntări plăcute. «Vocea voastră a tuturor, spune el, să nu fie discordantă, ci armonioasă. Nu unul să o ia înainte în chip prostesc iar altul să rămînă în urmă, sau unul să coboare vocea iar

471. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omîlie la textul: Am văzut pe Domnul șezînd pe loc înalt*, 2, P.G., LVI, 99.

472. *De psalmodiae bono*, XIII, Turner, p. 239.

473. Fer. Augustin, *Expunere la Psalmul XXXII*, 3, Cuvînt, I, 8, P.L., XXXV, 383. Biserica a privegheat totdeauna asupra cîntării religioase luînd măsuri atunci cînd influențele melodiei teatrale erau dăunătoare. Astiel, Părinții adunați la Sinodul VI Ecumenic au luat următoarea hotărîre (can. 75), cu privire la cîntarea în biserică: «Cei ce vin la biserici spre a cînta, voim să nu se folosească nici de strigăte excesive, silind și firea spre răcnire, nici să rostească ceva dintre cele ce nu se potrivesc și nu sînt proprii Bisericii; ci cu multă luare-amînte și cu umilință să se aducă cîntări de laudă Dumnezeului celui ce vede cele ascunse. Căci Cuvîntul sînt a învățat pe fiii lui Israel să fie cucernici (Num. XV, 31)». La Dr. Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe* (însoțite de comentarii), vol. I, part. II, trad. de Uroș Kovincici și Dr. Nicolae Popovici, Arad, 1931, p. 452; cf. Th. Gêrold, *op. cit.*, p. 163; magistrand Ștefan C. Alexe, *art. cit.*, p. 175-176.

altul s-o ridice, ci fiecare este invitat să-și încadreze vocea, cu umilință, între glasurile corului care cîntă laolaltă; nu ca cei ce ridică glasul sau o iau înainte să iasă în evidență în chip necuviincios, ca spre o ostentație prostească, din dorința de a plăcea oamenilor»⁴⁷⁴.

În secolele al IV-lea și al V-lea, cîntarea în comun se practica în toată Biserica. Paralel cu acest fel de a cînta, Sfîntul Vasile menționează și cîntarea antifonală, în timpul slujbelor de noapte mai ales, dar «la răsăritul soarelui, spune el, toți intonează pentru Domnul, într-un singur glas și într-o singură inimă, psalmul mărturisirii»⁴⁷⁵. Cîntarea omofonă are darul de a crea unitatea spirituală a credincioșilor. De aceea cînd o singură voce distonează se strică armonia ansamblului, auzul este impresionat neplăcut, iar inima tulburată⁴⁷⁶. Sfîntul Niceta îndeamnă ca fiecare să-și încadreze vocea în ansamblu, «cu umilință», cu sentimentul că se află în fața lui Dumnezeu. Exemplul despre uniformitatea vocilor în lauda adusă lui Dumnezeu îl constituie cei trei tineri, despre care relatează Daniil că înălțau imne «ca dintr-o singură gură și slăveau pe Dumnezeu, zicînd: Binecuvîntat ești Doamne, Dumnezeul părinților noștri» (Dan. III, 51—52). «Într-adevăr, și noi toți, spune Sfîntul Niceta în continuare, să înfățișăm deopotrivă, ca dintr-o singură gură, aceeași simțire și aceeași modulație a vocii. Iar cel care nu poate să fie la fel cu ceilalți, mai bine este pentru el să tacă sau să cînte cu voce înceată, decît să tulbure pe toți cu o voce țipată. În felul acesta își îndeplinește datoria slujirii și nu tulbură comunitatea care cîntă. Căci nu toți au o voce melodioasă sau cantabilă»⁴⁷⁷.

Plecînd de la ultima afirmație, Sfîntul Niceta citează pe Sfîntul Ciprian care îl îndeamnă pe Donat să cînte în vremea cinei: «Să terminăm această zi veseli și nici chiar la ceasul cinei să nu fie lipsă harul ceresc. Să răsune masa de psalmi căci tu ai memorie bună și voce melodioasă. Împlinește această sarcină ca de obicei. Mai mult hrănești pe cei dragi, dacă avem o audiență duhovnicească. Să ne desfete dulceața evlavioasă, căci cei ce cîntă frumos au un anumit farmec care mină sufletele auditorilor la evlavie»⁴⁷⁸.

Comuniunea celor ce cîntă laolaltă într-un deplin acord este expresia comuniunii cu Dumnezeu, deoarece «toată lauda va fi plăcută Dumnezeului nostru care face ca toți să locuiască în casa Sa» (Ps. LVII, 5)⁴⁷⁹. Unitatea creștinilor prin cîntare este întărită și de credința că, fiindu-ne îngăduit să cîntăm cu sfinții, profeții și mucenicii, vom participa împreună cu ei la o singură laudă a lui Dumnezeu⁴⁸⁰.

Sfîntul Niceta încredințează pe credincioșii săi că psalmii, cîntați în comun cu toată luarea aminte, aduc tuturor mîngîiere și tărie sufletească, fiind ca un medicament potrivit pentru orice suferință, pentru toți oa-

474. *De psalmodiae bono*, XIII, Turner, p. 239—240.

475. Sf. Vasile cel Mare, *Scrisoarea CCVII*, 3, loc. cit.

476. Fer. Augustin, *Expunere la Psalmul CXLIX*, 7, P.L., XXXVII, 1953.

477. *De psalmodiae bono*, XIII, Turner, p. 240.

478. Sf. Ciprian, *Ad Donatum*, 16, ed. Hartel, în CSEL, III, 1, p. 16; Cf. *De psalmodiae bono*, loc. cit.

479. *De psalmodiae bono*, XIII, Turner, p. 250.

480. *Ibidem*, XI, p. 239.

menii. «Ce nu vei găsi în psalmi care să nu fie spre folos, spre întărire, spre mângâierea neamului omenesc, de orice stare socială, sex sau vîrstă? În ei, pruncul își află hrana, copilul ce să laude, adolescentul și tinărul, dreptar pentru viață, bătrînul află model de rugăciune. Femeia învață buna-cuviință. Orfanii își găsesc pe tatăl, văduvele pe ocrotitor, săracii pe protector, străinii pe paznic... Psalmul mîngîie pe cel întristat, potolește pe cel prea vesel, îmblînzește pe cel mînios, dă curaj celui sărac, pe omul bogat îl mustră ca să se cunoască pe sine. În general, psalmul împarte medicamentele potrivite tuturor celor ce suferă, nu disprețuiește pe cel păcătos, ci îi aduce mîntuirea printr-o pocăință născătoare de lacrimi»⁴⁸¹.

Folosele psalmodierii de care se împărtășesc toți credincioșii, fără nici o deosebire, așa cum subliniază Sfîntul Niceta, au fost scoase în relief de toți cateheții vremii. În secolul al V-lea, Proclu, patriarhul Constantinopolului, sintetizează opiniile ierarhilor propovăduitori ai psalmodiei, în felul următor: «Psalmodia este totdeauna un izvor de mîntuire. Melodia liniștește pasiunile. Cîntarea psalmilor descoperă curajul, distruge durerea din rădăcină, usucă lacrimile, alungă grijile, mîngîie pe cei care sînt în întristare, duce pe cei păcătoși la pocăință, naște evlavie, populează pustirile, întemeiază mînăstiri, îndeamnă la o viață curată, conduce la blîndețe, învață iubirea aproapelui, slăvește dragostea, îndeamnă la răbdare, înalță sufletul către cer, întărește Biserica, sfințește pe preot, izgonește pe diavoli, predică viitorul, inițiază în tainele dumnezeiești și învață Treimea»⁴⁸².

Sfîntul Niceta relevă, de asemenea, funcția educativă a cîntării în comun. «Sfîntul Duh, spune el, a prevăzut în ce fel pot să primească inimile mîndre și împietrite, ca pe o desfătare, cuvintele dumnezeiești. De obicei natura oamenilor fuge de cele aspre și le respinge, deși sînt sănătoase (folositoare), și cu greu le primește afară de cazul cînd i se pare că prezintă farmec. Dumnezeu a pregătit prin servul său David această băutură care este dulce la gust, prin cîntare, și este în stare să vindece rănile păcatelor prin puterea sa. Căci psalmul se ascultă cu plăcere cînd se cîntă și pătrunde sufletul în timp ce-l desfată. Se reține ușor cînd se cîntă mai des. Și cele ce severitatea legii nu putea să scoată de la mințile omenești, sînt destăinuie prin dulceața cîntării. Căci ceea ce învață legea, profeții și însăși Evanghelia se află meditat într-o dulceață plăcută în aceste cîntări. Dumnezeu se arată, chipurile idolești sînt luate în rîs; credința se predică, violența se înlătură; dreptatea se instaurează, nedreptatea se îndepărtează; mila este lăudată, cruzimea cade; adevărul este cercetat, minciuna este condamnată; înșelăciunea este acuzată, nevinovăția se recomandă; mîndria se leapădă, smerenia se înalță; se predică pocăința, se arată că pacea trebuie urmată; se cere protecția împotriva dușmanilor, se făgăduiește eliberarea (sclavilor); se

481. *Ibidem*, V, p. 235; Cf. A. Dohmes, *Niceta von Remesiana. Vom Nutzen der Hymnen*, în «Kirchenmusik in der Gegenwart» (Liturgie und Mönchtum), 3. Folge, Heft XVIII, Maria Laach, 1956. (nouă inaccesibilă)

482. Proclu, *Cuvîntare despre Intruparea Domnului*, II, 1, P.G., LXV, 692 BC.

nutrește o nădejde sigură și, ceea ce este mai presus decît toate acestea, sînt cîntate tainele lui Hristos»⁴⁸³.

În fine, Sfîntul Niceta subliniază că psalmodierea are un bogat conținut teologic. Prin cîntarea psalmilor repetăm învățăturile aflate în psalmi cu privire la Nașterea Mîntuitorului și lucrarea Sa în lume. În psalmi se arată Patimile Mîntuitorului și slăvita Înviere și se spune că El este de-a dreapta Tatălui; se descrie venirea cea de foc a Domnului, se înfățișează înfricoșătoarea judecată a celor vii și a celor morți, se descoperă trimiterea Duhului creator și reînnoirea pămîntului, după care va fi împărăția veșnică a celor drepi în slava Domnului și a celor nelegiuîți în chinul veșnic⁴⁸⁴.

Învățăturile Sfîntului Niceta de Remesiana expuse în *De psalmodiae bono*, cu privire la cîntarea în comun a credincioșilor în biserică, ținînd seama de o serie de reguli pentru ca muzica să ușureze cu adevărat înțelegerea, acceptarea și trăirea textului, a avut și are o importanță deosebită în Biserica Ortodoxă. Sfîntul Niceta a surprins caracterul specific al muzicii, acela de a mlădia sufletele și a le uni. Principiile sale, care erau ale Bisericii sobornicești, pot fi reactualizate cu succes în organizarea cîntării în comun, atît în Biserica noastră Ortodoxă cît și în alte Biserici și confesiuni creștine, cu încredințarea Sfîntului Niceta că «acestea sînt cîntările pe care le cîntă Biserica lui Dumnezeu, acestea sînt cele pe care le cîntă și adunarea noastră, cîntări ce recrează și înalță pe credincioși»⁴⁸⁵.

⁴⁸³. *De psalmodiae bono*, V—VI, Turner, 235—236. Interesant de comparat cu Sfîntul Vasile cel Mare, *Omilia la Psalmul I*, P.G., XXIX, 212—213, care se pare că a inspirat, în parte, pe Sfîntul Niceta privind foloasele cîntării de psalmi.

⁴⁸⁴. *De psalmodiae bono*, VI, Turner, p. 236. Cf. magistrand Ștefan C. Alexe, *art. cit.*, p. 179—181. Este bine de remarcat că Sfîntul Niceta, în grija sa nemăsurată față de adevăr, respinge lucrarea *Inquisitio Abrahæ* în care «sînt puse ca să cînte animalele, izvoarele și elementele naturii»: această carte «nu este legată de nici o credință și de nici un nume» (*Ibidem*, III, p. 234). Această lucrare, probabil de proveniență gnostică, nu putea fi acceptată în mediul ortodox unde Sfîntul Niceta pune accentul pe necesitatea, importanța și frumusețea cîntării duhovnicești, a laudei și a jertfei spirituale, proprii în mod absolut oamenilor (Vezi Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Operele literare ale Sfîntului Niceta de Remesiana...*, p. 217).

⁴⁸⁵. *De psalmodiae bono*, VII, Turner, p. 236. Pentru a se scoate în relief și mai mult valoarea îndrumărilor date odinioară de Sfîntul Niceta, se impune să reflectăm la unele «abateri» de la tradiția cîntării bisericești, din dorința unor slujitori de a aduce în muzica liturgică, formule nepotrivite, sau din «rîvnă» de a-și scoate în evidență calitățile și posibilitățile lor vocale. De asemenea, la unele biserici, credincioșii nu respectă atmosfera de reculegere care se impune în timpul sfînteii liturghii. Preoții au în Sfîntul Niceta un bun sfetnic pentru a învăța pe credincioși cum să se roage și cum să se poarte în biserică. Cîntarea în comun a credincioșilor are darul, așa cum s-a văzut, de a aduna inimile și mințile credincioșilor într-o laudă comună; de aceea, înțeleapta hotărîre a Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, în frunte cu Prea Fericitul Patriarh Justinian, luată în ședința din 5 octombrie 1950, ca în cadrul îndatoririlor preoților să stea la loc de frunte, datoria de a învăța pe credincioși cîntările sfîntelor slujbe și mai cu seamă cîntările sfînteii liturghii, pentru ca aceștia să le cînte împreună, este pe linia tradiției Bisericii și a învățăturii sfîntilor Părinți, este în spiritul învățăturii Sfîntului Niceta de Remesiana. Cf. magistrand Ștefan C. Alexe, *art. cit.*, p. 181—182.

Se poate cerceta cu folos pentru cîntarea credincioșilor în biserică: Pr. Prof. I. Mihălcescu, *Care este muzica cea mai potrivită în care se cade a da slavă lui Dumnezeu?* în «Biserica Ortodoxă Română», XLIV (1926), nr. 1, p. 41—43; Pr. Prof. Petre Vintilescu, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cîntarea bisericească*, București, 1937; Idem, *Cîntarea poporului în biserică*.

3. *Lupta împotriva superstițiilor*. — Istoricul Ghenadie de Marsilia ne informează că din *Catehismul* Sfintului Niceta de Remesiana făceau parte două opere care din nefericire nu s-au păstrat. Este vorba de *De gentilitatis erroribus* («Despre erorile păgînismului») și *Adversus genethliologiam* («Împotriva horoscopului») ⁴⁸⁶.

În legătură cu conținutul primei dintre aceste opere, același istoric menționează că ea consemnează ridicarea la rangul de zei din partea păgînilor, a doi dintre locuitorii care s-au distins în timpul vieții, unul prin generozitate și celălalt prin forța fizică. Cît privește a doua operă, nu avem nici un indiciu despre cuprinsul ei.

Totuși, dacă cele cinci cârticele de învățătură ale lui Niceta erau așezate în *Catehism* în ordinea prezentată de Ghenadie, se pot face cîteva presupuneri în legătură cu rostul celor două lucrări amintite.

Mai întîi, se observă că cele două opere au un loc bine stabilit în planul *Catehismului*. *Despre erorile păgînismului* se află așezată după prima cârtică în care Sfîntul Niceta prezentase candidaților la Botez, importanța credinței creștine și rostul exorcismelor, timpul cînd se făceau și renunțările la diavol și la lucrările lui. Desigur că a doua cârtică avea menirea să-i încredințeze pe cei ce învățau primele noțiuni despre adevărata credință că zeii păgînilor nu erau decît închipuiri și invenții ale oamenilor, cum era cazul cu cei doi păgîni ridicați de curînd la rangul de zei. Cartea a III-a a *Catehismului* avea să prezinte învățătura despre credința în Dumnezeu cel adevărat, creatorul lumii și purtătorul ei de grijă.

Se observă apoi că opera *Împotriva horoscopului* este așezată după tratatul *Despre credință* și înainte de explicarea *Simbolului de credință*.

Dacă ne gîndim că Sfîntul Niceta a scris unele din operele sale, răspunzînd anumitor cerințe imperioase, de exemplu, *De vigiliis*, *De psalmodiae bono*, *Ad lapsam virginem* și *De agni paschalis victima*, se poate admite că opera intitulată de Ghenadie, *Adversus genethliologiam* a fost scrisă din necesitatea de a se combate credința în horoscop, care era probabil foarte răspîndită și puternică în regiunea în care își desfășura activitatea episcopul misionar din Remesiana.

Este regretabil că cele două opere ale Sfîntului Niceta s-au pierdut. Ele ar fi pus la dispoziția cercetătorilor istoriei religiilor, elemente interesante cu privire la credințele, riturile și superstițiile care existau la populațiile cărora le predica Sfîntul Niceta.

Din celelalte lucrări ale Sfîntului Niceta, foarte puține sînt locurile care ne-ar putea da o privire de ansamblu asupra ideilor sale cu privire la închinarea la idoli și la superstiții. Ei afirmă că «atunci cînd Dumne-

în lumina *Liturghierului*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXIII (*945), nr. 9, p. 409—423; Diacon Ene Braniște, *Participarea la liturghie și metodele pentru realizarea ei*, în «Studii Teologice», II (1949), nr. 7—8, p. 567—637; Conf. N. Lungu, *Cîntarea în comun a poporului în biserică*, în «Studii Teologice», III (1951), nr. 1—2, p. 26—28; Pr. Prof. Ene Braniște, *Temeiuri biblice și tradiționale pentru cîntarea în comun a credincioșilor*, în «Studii Teologice», VI (1954), nr. 1—2, p. 17—33; Conf. Nicolae Lungu, *Problema transcrierii și unificării cîntărilor psaltice în Biserica noastră*, în «Studii Teologice», VIII (1956), nr. 3—4, p. 211—249.

486. Horoscopul era credința că se poate prezice soarta cuiva după poziția stelelor la nașterea lui. «Genethliologia» este latinizarea cuvîntului grecesc γένεθιλογία și înseamnă horoscop.

zeu se arată, idolii sau închipuirile idolești sînt luați în ris»⁴⁸⁷. Aceste «închipuiri» (simulacra) erau statui și lucrări ale diavolului. Vorbind despre privegheri, Sfîntul Niceta spune că diavolul, care este imitator viclean al lucrărilor lui Dumnezeu, a dat celor ce petrec împreună cu el privegherile nocturne imitînd sfînta slujbă (a privegherilor creștine) «după cum a dat cinstitorilor săi posturile și fecioria mincinoasă precum și botezuri fără valoare»⁴⁸⁸. Aluzia la cultul păgîn cu riturile sale este evidentă.

De asemenea, Sfîntul Niceta insistă asupra renunțării la diavol, «cu credință foarte puternică și cu o conștiință neîndoieală», și la «lucrările sale rele, adică la închinările păgînești și idoli, la oracole și la auguri»⁴⁸⁹, la serbările fastuoase și la teatrele imorale, la hoții și la înșelăciuni, la omucideri și desfrînări, la mînie, avariție, mîndrie și lăudăroșenie, la orgii și beții, la minciuni și la relele asemănătoare acestora»⁴⁹⁰. Din acest citat reiese limpede că Sfîntul Niceta consideră închinarea la idoli și superstițiile ca pe niște păcate grave, enumerîndu-le înaintea omuciderii și a celorlalte păcate.

De aceea, el spune categoric credincioșilor că nu trebuie să se prezinte la mărturisire și la Botez, mai înainte de a fi renunțat la «vanitatea diavolească» și la «îndeletnicirile amare ale diavolului»⁴⁹¹. De asemenea, la sfîrșitul comentariului la *Simbolul de credință*, Sfîntul Niceta, prevenind pe credincioși cu privire la ispitirile zilnice ale diavolului, le indică următoarea formulă pe care s-o repete neconținut: «Am renunțat și voi renunța la tine, la faptele tale și la îngerii tăi, fiindcă am crezut în Dumnezeu cel viu și în Fiul Lui cu al Cărui Duh am fost însemnat»⁴⁹².

Deși nu se cunoaște conținutul celor două lucrări amintite ale Sfîntului Niceta, totuși faptul că le-a scris dovedește grija sa pentru apărarea ortodoxiei credinței, adică a ecumenicității Bisericii, într-o epocă și într-un mediu în care credința păgînă și superstițiile erau încă puternice. Exemplul lui Niceta are o semnificație ecumenică. Așa cum apa care pleacă limpede și curată de la izvorul ei, după ce parcurge o distanță mare, trebuie să fie mai întii filtrată ca să poată fi folosită, tot așa și credința Bisericii trebuie să fie purificată de toate elementele eterogene adăugate de-a lungul timpului. În acest fel, unitatea Bisericii va fi reală pentru că va avea la temelie ortodoxia credinței, adică va fi ecumenică în sensul patristic al cuvîntului.

4. Dragostea și pacea creștină ca principii de viață morală. — Întreaga activitate a Sfîntului Niceta de Remesiana s-a desfășurat sub semnul unui cald umanism care avea la temelie dragostea lui față de Dumnezeu, față de oameni și față de Biserica Mîntuitorului Iisus Hris-

487. *De psalmodiae bono*, VI, Turner, p. 236: «Deus ostenditur, simulacra ridentur».

488. *De vigiliis*, VIII, p. 311-312.

489. Augurii erau slujitorii la templele păgîne care pretindeau că prezic viitorul, după cîntecul, zborul sau măruntaiele păsărilor.

490. *Fragm. 3. Niceta in libro quinto ad competentes*, Burn, p. 54: «Deinde abrenuntiet et operibus eius malignis, id est culturis et idolis, sortibus et auguriis...»; *De Symbolo*, I, p. 39.

491. *Ibidem*, p. 53.

492. *De Symbolo*, 14, p. 52.

tos, a cărei unitate și pace a dorit-o din tot sufletul și pentru a căror realizare s-a dăruit în întregime. Învățăturile sale cu privire la iubirea lui Dumnezeu și a aproapelui porneau dintr-o experiență personală. El nu teoretizează despre dragoste, ci o trăiește.

Am vorbit într-un alt capitol despre marea prietenie care l-a legat de Sfântul Paulin de Nola. Aceeași prietenie a manifestat-o și față de păstoriții săi pe care îi transformă, prin puterea dragostei și a credinței în Hristos, din tihari în monahi⁴⁹³. Sfântul Niceta pornea de la principiul că credința creștină «preface pe om din vrăjmaș în prieten al lui Dumnezeu»⁴⁹⁴.

Dragostea și pacea se condiționează reciproc. Nu poate fi pace adevărată dacă lipsește lucrarea dragostei, iar dragostea nu poate să se manifeste pe toate coordonatele ecumenicității sale dacă nu este pace. «Hristos se numește pace, afirmă Sfântul Niceta, pentru că a adunat într-unul pe cei dezbinați și ne-a împăcat pe noi cu Dumnezeu-Tatăl»⁴⁹⁵. Această împăcare cu Dumnezeu realizată de Iisus Hristos trebuie trăită de către toți credincioșii. Sfântul Niceta subliniază adevăratul sens ecumenic al dragostei, concentrat în împăcarea cu sine, împăcarea cu Dumnezeu-Tatăl și iubirea oricărui om după criteriul iubirii de sine. «Dacă mînia te chinuie și neînțelegerea cu semenii te tulbură, mergi la Hristos căci El este pace, ca să fii împăcat cu Tatăl și să iubești pe orice om după cum (socotești) tu că trebuie să fii iubit»⁴⁹⁶. Într-adevăr, Hristos a adus pacea pe pămînt, în fiecare om de bunăvoință și în toți laolaltă, după cum au vestit îngerii la nașterea Lui (Luca II, 14)⁴⁹⁷. Această pace zidită pe dragostea lui Hristos o predica Sfântului Niceta într-o vreme de neliniște, credincioșilor săi, proveniți uneori din oameni cu «...sufletele mai dure decît gheața»⁴⁹⁸.

Pacea și dragostea sînt daruri ale lui Dumnezeu. Sfântul Niceta îi îndeamnă pe credincioși să se roage ca «o singură pace a Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh» să-i apere și să-i conducă⁴⁹⁹, iar în altă parte spune că după credința în Treime, lucrul cel mai însemnat pentru noi este «să ne îmbogățim neconținut în fapte bune, urmînd (adică iubind) pacea și dragostea»⁵⁰⁰.

Sfântul Niceta își exprimă convingerea că prin privegheri «se lucrează dragostea»⁵⁰¹, deoarece rugăciunea, cîntarea în comun și citirea psalmilor, pe de o parte, îi unește strîns pe credincioși în dragostea lui Hristos, iar pe de altă parte, îi îndeamnă să trăiască în pace și iubire. Nimeni nu poate să se roage, adică să intre în comuniune cu Dumnezeu

493. Sf. Paulin de Nola, *Carmen XVII*, v. 218–220, ed. Hartel, în CSEL, XXX, 2, p. 91.

494. *Fragm. 1, Niceta in libro primo ad competentes*, Burn, p. 7.

495. *De diversis appellationibus*, Burn, p. 3.

496. *Ibidem*, p. 4–5.

497. *De psalmodiae bono*, IX, Turner, p. 238.

498. Sf. Paulin de Nola, *op. cit.*, p. 205–206, ed. cit. p. 91.

499. *De ratione fidei*, 7, p. 17.

500. *De Spiritu sancto*, 22, p. 37–38.

501. *De vigiliis*, 8, Burn, p. 64.

dacă nu este împăcat cu sine și cu semenii săi. La fel, nimeni nu poate să cînte imne lui Dumnezeu, cu sufletul învrăjbit și răvășit de ură. Deci prin cîntarea în comun a psalmilor se cimentează dragostea dintre creștinii adunați laolaltă și în același timp, se realizează «pacea care trebuie urmată»⁵⁰².

Dragostea și pacea sînt elementele care stau la temelia sobornicității Bisericii. Sfîntul Niceta spune limpede că cei care profesează învățături străine «strică pacea pe care a lăsat-o Domnul Bisericii Sale»⁵⁰³ și nici nu mai fac parte din adevărata Biserică⁵⁰⁴.

De altfel, Sfîntul Niceta însuși trăiește în atmosfera păcii și a dragostei. El era iubit de credincioșii săi care îl rugau să-i învețe amănunțit taina unității celor două naturi, divină și umană, în persoana Mîntuitorului Iisus Hristos⁵⁰⁵, sau folosul privegherilor și al cîntării imnelor⁵⁰⁶. La rîndul său, Sfîntul Niceta își iubea credincioșii, pe care îi numea «frați»⁵⁰⁷, «preaiubiți»⁵⁰⁸ și «frați preaiubiți»⁵⁰⁹, și cu care se ruga și priveghea cîntînd imne de slavă lui Dumnezeu.

Sfîntul Niceta era un om duhovnicesc, așa cum cerea credincioșilor: dacă se numește cineva creștin să fie și duhovnicesc, altminteri mîntuirea lui este primejdioasă⁵¹⁰. A fi duhovnicesc înseamnă a trăi în Duhul care, după cum am văzut, unește pe toți credincioșii în comuniunea de credință, nădejde și dragoste a sfinților. Manifestarea supremă a dragostei față de Dumnezeu este ca fiind pârtaș la comuniunea sfinților, care este o comuniune de dragoste, să-ți alături glasul inimii în imnul păcii și al dragostei pe care îl cîntă cetele cerești preamărind pe Dumnezeu.

Așadar, deși Sfîntul Niceta nu dă sfaturi directe ca: «trăiți în pace», sau: «iubiți-vă unii pe alții», totuși din scrierile sale și din atitudinea sa față de păstoriții săi, ca și din iubirea sa sinceră și puternică manifestată față de Biserică, se desprinde că el a apreciat aceste virtuți dumneze-

502. *De psalmodiae bono*, VI, Turner, p. 236. Sfîntul Vasile cel Mare releva, la fel, efectul liniștitor și unificator al cîntării psalmilor. «Căci, cine oare, întrebă el, mai poate fi socotit vrăjmaș al altuia, atunci cînd își unește glasul la un loc cu el, pentru a lăuda împreună pe Dumnezeu? Psalmodia aduce cu sine tot ce poate fi mai bun: iubirea, făcînd din tovărășia laolaltă a glasului un fel de trăsură de unire între oameni, adunînd poporul laolaltă într-un glas de cor» (*Omilia la Psalmul I*, 2, P.G., XXIX, 212 CD, trad. de Pr. Dr. Olimp N. Căciulă, în «Izvoarele Ortodoxiei», nr. 2, București, 1939, p. 25).

503. *De ratione fidei*, I, p. 11.

504. *De Symbolo*, 10, p. 48-49.

505. *De ratione fidei*, 7, p. 18.

506. *De vigiliis*, X, Turner, p. 312: «Acestea pe care le-am spus despre autoritatea, vechimea și folosul privegherilor, sînt de ajuns. Însă despre rugăciunea imnelor și a psalmilor, cît este de plăcută și de primită de Dumnezeu, este suficient acum cît am spus, dacă vreun motiv mai puternic nu va pretinde o altă lucrare. Și dacă ne va ajuta Domnul, se va îndeplini în lecția care urmează»; Vezi și introducerea la *De psalmodiae bono*, I (Turner, p. 233): «Cine face o promisiune trebuie să-și plătească datoria. Îmi amintesc că am făgăduit, cînd vorbeam despre frumusețea și folosul privegherilor că am să vorbesc, în cuvîntarea viitoare, despre slujba imnelor și a laudelor, ceea ce cuvîntarea aceasta vă va înfățișa acum cu ajutorul lui Dumnezeu...».

507. *De diversis appellationibus*, Burn, p. 5; *De Symbolo* I, 8, p. 39, 46; *De vigiliis*, I, Turner, p. 306; *De psalmodiae bono*, IX, Turner, p. 237.

508. *De Symbolo*, 8, 13, 14, Burn, p. 47, 51, 52.

509. *De psalmodiae bono*, 9, Burn, p. 66.

510. *De Spiritu sancto*, 22, Burn, p. 37.

zeiești, pe care le-a aplicat în lucrarea sa și pe care le-a recomandat cu căldură credincioșilor săi.

*

Învățătura creștină nu este numai dogmă, ci și trăire a adevărului revelat. Sfântul Niceta de Remesiana a acordat o deosebită importanță acestui adevăr și s-a străduit ca împreună cu credincioșii săi să traducă în fapt învățăturile Domnului nostru Iisus Hristos. În această privință, el urma practicii bisericești tradiționale, întrebuițind metode și dînd sfaturi la fel ca marii ierarhi și cateheți ai Bisericii: Sfinții Ciprian, Chiril al Ierusalimului, Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz, Grigorie de Nisa, Ioan Gură de Aur, Ambrozio, Paulin de Nola și Fericitul Augustin.

Ținuta creștinului în Biserică trebuie să fie demnă, îngrijirea trupului fiind o datorie de mare importanță, deoarece trupul creștinului este hristofor și pnevmatofor.

Sfântul Niceta recomandă și practică slujba privegherilor, slujbă cu mare autoritate în vechime, care era un mijloc de educație religios-morală a creștinilor, contribuind la unitatea lor spirituală. Cu acest prilej, el subliniază puterea rugăciunii și a meditației asupra psalmilor, recomandînd ca și cei care sînt împiedicați de bătrînețe sau infirmitate să se unească cu ceilalți credincioși prin rugăciunea făcută acasă.

Un alt mijloc de catehizare folosit de Sfântul Niceta este cîntarea în comun în biserică. Regulile pe care le dă credincioșilor pentru a se realiza o cîntare de calitate, într-o unitate de execuție tehnică și de simțire, au valoare și astăzi.

Sfântul Niceta vedea în creștinism o nouă viață opusă trecutului, de aceea îi previne pe credincioșii săi, în mod special, prin două lucrări, pierdute din nefericire, de primejdia pe care o reprezenta păgînismul cu credința și superstițiile sale.

În fine, viața creștină, după Sfântul Niceta, trebuie să se desfășoare în dragoste și pace, virtuți fundamentale pentru menținerea unității Bisericii.

Etosul ecumenic al vieții creștine, așa cum rezultă din opera și activitatea practică a Sfântului Niceta, poate genera, pentru vremea noastră, preocuparea tot mai largă de a reactualiza învățăturile Sfinților Părinți din secolele al IV-lea și al V-lea cu privire la morala creștină care să se întemeieze pe curăție, pace și iubire.

CONCLUZII

În discuțiile creștinilor contemporani, lucrînd în diferite organizații ecumeniste, pentru refacerea unității Bisericii Mîntuitorului Iisus Hristos, se face un apel tot mai stăruitor la literatura patristică. Viața, activitatea și scrierile Sfinților Părinți constituie un adevărat tezaur de învățături și sugestii pentru cei ce doresc și se străduiesc să realizeze ecumenicitatea primară a Bisericii.

Sfîntul Niceta de Remesiana, prin activitatea sa și prin rolul jucat în Biserica timpului său, este o sursă de inspirație pentru mișcarea ecumenistă modernă. Metodele folosite de el, ca prețuirea Sfintei Scripturi și Sfintei Tradiții, strădaniile sale pentru păstrarea ortodoxiei crădîntei, apărînd-o de învățăturile rătăcite în circulație în vremea sa, ca și de superstițiile păgînești, promovarea cîntării în comun, călătoriile sale la mari depărtări făcute în condiții vitrege, circulația cărților sale, pot fi valorificate cu sorți de izbîndă și astăzi.

Teolog de o largă informație, ținînd seama de literatura creștină din Răsărit și Apus, scriitor de talent, caracterizat prin simțul măsurii și al frumosului, trăitor autentic al învățăturii creștine, organizator al vieții monahale, Sfîntul Niceta a desfășurat o bogată activitate misionară devenind «părinte» întru Evanghelie al multor neamuri.

Atenția acordată Sfîntului Niceta în teologia ortodoxă română se datorează în mare măsură presupunerii că el și-a întins «aria misionară» și pe pămîntul patriei noastre. Interpretarea documentelor care consemnează activitatea sa misionară și lexicul limbii noastre care conține un însemnat număr de cuvinte latine folosite în operele sale, precum și unele rugăciuni rostite de copii, păstrate în folclorul poporului român, invocînd numele lui Niceta, întăresc ipoteza că marele misionar și catehet din Remesiana și-a întins activitatea direct sau prin ucenicii săi și în partea de nord a Dunării.

Descoperirile arheologice desfășurate sistematic pe tot cuprinsul patriei, îndeosebi în ultimul sfert de veac, atestă pe lîngă latinitatea poporului nostru, și faptul că creștinismul era răspîndit în veacul al patrulea nu numai în cîmpia dunăreană, ci și în Transilvania și în Banat.

Răspîndirea creștinismului în aceste părți s-a datorat, poate, și prezenței episcopilor organizate în dreapta Dunării dintre care unele și-au trimis delegați la Sinodul de la Sardica (343). În stadiul de față al cercetărilor este greu de indicat nume de misionari și fapte precise cu privire la influența acestor episcopi în Nordul Dunării. Important de reținut este însă că prin Sfîntul Niceta, Remesiana a devenit o episcopie misionară prin excelență, a cărei sferă de activitate se întindea, după informația Sfîntului Paulin de Nola, și la «dacii de amîndouă felurile», din interior și de pe malurile mînoase ale Dunării.

Scrierile Sfintului Niceta, menite să promoveze sau să consolideze adevărata credință, redactate într-un stil concis și clar spre a fi înțelese de toate categoriile de catehumeni și credincioși, scrieri apreciate cu elogiul de-a lungul timpului, îl așază pe autor printre Părinții cu autoritate ecumenică în Biserica veacurilor al IV-lea — al V-lea. Aceste scrieri sînt purtătoarele unui autentic ecumenism patristic.

Prietenia sinceră și puternică dintre Sfinții Niceta și Paulin de Nola se înscrie între marile prietenii patristice cu rezultate binefăcătoare pentru viața Bisericii. Acestei prietenii i se datorează în mare măsură informațiile cu privire la persoana și activitatea Sfintului Niceta. Este o prietenie bazată pe studiu, rugăciune și participare comună la slujbele liturgice săvîrșite într-o atmosferă de evlavie și sfințenie în care plutea duhul ocrotitor al Sfintului Felix.

Prin călătoriile sale în Italia, Sfintul Niceta face legătura între Biserica de Răsărit și cea de Apus, în sensul că el confruntă viața cultică și culturală din bazinul dunărean, la interferența dintre cele două lumi greacă și latină, cu cea de la Roma și Nola. Smeritul călugăr cărturar și episcop de prestață, venit de la marginea imperiului, a dobîndit admirație la Roma și dragoste la Nola.

Sfintul Niceta s-a impus în teologia vremii prin tratarea și soluționarea ortodoxă a tuturor problemelor în discuție. El se bazează pe Sfinta Scriptură și Sfinta Tradiție ca și pe hotărîrile Sinodului I Ecumenic de la Niceea. În problema trinitară, el accentuează deoființimea celor trei persoane divine : Tatăl și Fiul și Sfintul Duh și distincția lor personală. Legătura intimă și tainică a persoanelor Sfintei Treimi stă la temelia unității Bisericii.

În hristologie, Sfintul Niceta subliniază comunicarea însușirilor în Persoana lui Iisus Hristos. Unitatea divino-umană a Mîntuitorului este o plenitudine de sensuri exprimată prin mulțimea de nume pe care I le-au acordat Sfinta Scriptură și Sfinta Tradiție. Opera *De diversis appellationibus* este prima lucrare sistematică de acest gen în literatura patristică.

De asemenea, tratatul *De Spiritus sancti potentia*, deși este lipsit de unele speculații teologice și de o demonstrație amplă, totuși, în punctele sale esențiale, nu e cu nimic mai prejos față de tratatele patristice închinat Sfintului Duh, în secolele al IV-lea și al V-lea.

Definiția pe care o dă Sfintul Niceta Bisericii ca o comuniune a tuturor sfinților, definiție care va avea o largă circulație în teologia ortodoxă, dovedește că episcopul misionar de la Dunăre a surprins adevăratul sens al unității și sobornicității Bisericii. În comuniunea sfinților nu intră decît cei care păstrează neschimbată învățătura Bisericii, așa cum a încredințat-o Mîntuitorul Apostolilor și cum au predat-o aceștia. Expresia «*communio sanctorum*» reluată în zilele noastre în adevăratul ei sens patristic, de comuniune personală a creștinilor uniți într-un singur Trup al cărui cap este Hristos, ar putea deschide ecumenismului contemporan noi perspective de înțelegere și soluționare a problemelor ecologice.

Sfântul Niceta s-a ocupat îndeaproape de educația religioasă-creștină a credincioșilor săi. La sfârșitul fiecărui tratat dogmatic sînt rezumate ideile principale care se pot aplica în viață. Mai mult, cele două opere : *De vigiliis servorum Dei* și *De psalmodiae bono* promovează norme liturgice edificatoare pentru buna rînduială care trebuie să existe în timpul sfintelor slujbe și pentru cîntarea în comun în biserică. Deși Părinții contemporani vorbesc despre rostul și rolul pedagogic al privegherilor și al cîntării omofone, în comun în biserică, totuși Sfântul Niceta este cel dintîi care a expus limpede și sistematic, spre edificarea credincioșilor, principiile și foloasele acestora. Utilitatea acestor principii este incontestabilă, după cum se constată și din experiența Bisericii noastre Ortodoxe care militează pentru uniformizarea cîntării omofone în toate bisericile.

La temelia învățaturii teologice și a activității misionare și pedagogice a Sfântului Niceta de Remesiana a stat dragostea sa neîmărmurită față de Dumnezeu și față de oameni. El a promovat ideile de pace și dragoste ca elemente indispensabile ecumenicității Bisericii. După Sfântul Niceta, dragostea și pacea se transformă în comuniunea sfinților, care este Biserica, într-un neconținut imn de laudă adus lui Dumnezeu, așa cum reiese și din minunata cîntare *Te Deum laudamus*.

Teologia Sfântului Niceta este o contribuție de seamă la consolidarea ecumenicității Bisericii în secolele al IV-lea și al V-lea, alături de contribuția episcopilor și scriitorilor bisericești din aceeași perioadă din Scythia Minor — Dobrogea⁵¹¹ și poate să aducă servicii remarcabile spiritualității ecumeniste contemporane.

Personalitatea deosebită a Sfântului Niceta, numele său de prestigiu printre misionarii secolelor al IV-lea și al V-lea, operele rămase de la el, rivalna sa deosebită în predicarea Evangheliei, smerenia sa angelică, erudiția și talentul său catehetic, teologia sa dogmatică de nivel ecumenic și îndrumările sale liturgice îl impun cercetărilor creștinismului din cele două veacuri amintite. Numele său a pătruns din ce în ce mai mult în teologia ortodoxă română, fiind studiat cu sentimentul că făcîndu-i-se cunoscută viața și opera se împlinește o datorie față de un părinte sufletească al strămoșilor noștri.

511. Pr. Prof. Ilean G. Coman, *Contribuția scriitorilor patristici din Scythia Minor — Dobrogea la patrimoniul ecumenismului creștin în secolele al IV-lea — al VI-lea*. Comunicare la al «Cincilea Congres Internațional de Studii Patristice» de la Oxford, la 21 septembrie 1967, publicată în «Ortodoxia», XX (1968), nr. 1, p. 12 și 21.

APENDICE I

O NOUĂ EDIȚIE A OPERELOR SFÎNTULUI NICETA DE REMESIANA

În anul 1964, Mgr D. Dr. Klaus Gamber, conducătorul Institutului Liturgic din Regensburg, a dat la iveală o nouă ediție a operelor Sfântului Niceta de Remesiana¹. În această ediție², căreia autorul vrea să-i dea înfățișarea unei *Editio princeps*, în afară de unele lucrări deja editate, cele mai multe piese sînt atribuite pentru prima oară patrimoniului nicetan, deși critica privitoare la autenticitatea lor nu și-a spus încă cuvîntul. Astfel, în Cartea întâi sînt presupuse că ar fi existat fragmente din trei cateheze: *De cognitione Dei*, *De figuratione animae* și *De praedestinatione Dei*; o cateheză aproape întreagă în Cartea treia (*De Spiritu sancto*); o cateheză necompletă în Cartea patra: *De oratione et eleemosyna*, ca și lucrările cunoscute sub numele Sfântului Ambrozie: *De Sacramentis* și *Explanatio Symboli*.

Pentru atribuirea operei *De Sacramentis* lui Niceta, Klaus Gamber se sprijină, în rezumat, pe următoarele temeuri:

1. Textul-Canon se opune alcătuirii catehezelor *Despre Sfintele Taine*, în Milan sau Italia de sus³.

2. Lecțiunea *Rethomae* (în loc de *et Romae*) ar indica locul unde a luat ființă *Catehismul* Sfântului Niceta, în cazul că *Rethoma* reprezintă numele preroman pentru *Civitas Romatiana* (Remesiana)⁴.

3. Apartenența lucrării *De Sacramentis* la *Instructio ad competentes* este impusă nu numai de unele asemănări de stil cu celelalte cuvîntări știute ale lui Niceta,

1. Klaus Gamber, p. 17—181.

2. Autorul a pregătit ediția printr-o serie de articole: *Ist Niceta von Remesiana der Verfasser von De sacramentis?*, în OKS, 7, 1958, Heft 3, p. 153—172; *Die sechs Bücher Ad competentes des Niceta von Remesiana*, în OKS, 9, 1960, Heft 2—3, p. 123—173; *Ist Niceta von Remesiana der Verfasser des pseudo-ambrosianischen Sermo De Spiritu Sancto?*, în OKS, 11, 1962, Heft 2—3, p. 204—206; *Nochmals zur Schrift Ad Competentes des Niceta von Remesiana*, în OKS, 13, 1964, Heft, 2—3, 192—202.

3. Klaus Gamber, *Ist der Canon — Text von De Sacramentis in Mailand gebraucht worden?*, în «Ephem. liturg.», 79, 1965, p. 109—116.

4. Idem, *Eine interessante Lesart in De sacramentis*, în «Münchenen. Theol. Zeitschrift», 16, 1965. Lecțiunea *Rethomae*, care ar indica localitatea Remesiana, se găsește în capitolul I din cartea întâi a operei *De Sacramentis*, în următorul context: «In Christiano enim viro primo est fides, ideo *Rethomae* fideles dicuntur qui baptizati sunt. Et pater noster Abraham ex fide iustificatus est, non ex operibus (Cf. Rom. IV, 1—22). Ergo accepistis baptismum, credidistis = Căci pentru un creștin, mai întâi este credința, de aceea la *Rethoma* cei care au fost botezați se numesc credincioși. Și părintele nostru Avraam a fost socotit drept din această credință, nu din fapte. Așadar, ați primit botezul, ați crezut» (Gamber, p. 125). Cuvîntul *Rethoma* se află în următoarele manuscrise din Familia B: Codd. Vossianus lat. in quart. 98, secolul al IX-lea; Vaticanus lat. 266 (Corbei), secolul al IX-lea; Vaticanus lat. 296, secolele al IX-lea — al X-lea; Trecensis (Troyas) 550, secolul al X-lea și Monacensis lat. 2564 (Aldersbach), secolul al XII-lea (Gamber, p. 124). Textus receptus din edițiile de pînă la Gamber ale operei *De Sacramentis* conțin lecțiunea *et Romae* în loc de *Rethomae*, după cum se află în manuscrisele: Familia A; Sangalensis 188, secolul al VIII-lea, în; Vaticanus lat. 5760 (Bobbio), secolele al IX-lea — al X-lea; Vindobonensis, lat. 1029, secolul al XI-lea; Familia B: Remensis 377 (E 230), secolul al IX-lea; Atrebatensis (Arras) 1068 (276), secolul al

și de construcția *Catehismului*. Acesta ar fi fost conceput de Sfântul Niceta după următorul plan : *Cartea întâi* : despre cunoașterea lui Dumnezeu ; *Cartea doua* : despre Hristos și mântuire ; *Cartea treia* : despre Treime și despre Sfântul Duh ; *Cartea patra* : probleme practice : har, rugăciune, privegheri, cântarea psalmilor ; *Cartea cincea* : cuvântări despre Tradiție sau redarea simbolului de credință ; și *Cartea șasea* : catehezele mistagogice cu explicarea întâmplărilor din noaptea de Paști.

4. Pentru alcătuirea cuvântărilor sale, Sfântul Niceta s-a folosit, fără îndoială, de literatura timpului privind problemele tratate. În afară de *Catehezele* Sfântului Chiril al Ierusalimului, el a făcut apel la Sfântul Ambrozio († 397), mai ales la opera dogmatică a acestuia, *De fide și De Spiritu Sancto*, ca și la opera catehetică *De Mysteriis* și la Rufin de Aquileia († 410)⁵.

Potrivit părerii noului editor, Sfântul Niceta și-a scris catehezele după anul 416, când s-a întâmplat moartea acestuia, probabil în jurul anului 420, fiind în vârstă de aproximativ 70 de ani. Pentru a justifica afirmațiile de mai sus, Klaus Gamber pune nașterea Sfântului Niceta pe la anul 350 și respinge ipoteza că Niceta din *Epistola* lui Germinius este identic cu episcopul din Remesiana⁶.

Klaus Gamber împarte cele 6 cărți ale *Catehismului* presupus nicetan, intitulat *Instructio ad competentes*, în *Sermones*, numerotate cu cifre latine.

Redăm cuprinsul primului volum :

Liber I : Sermo I (*De scrutinio*)⁷, p. 17—18 ; Sermo II (*De cognitione Dei*)⁸, p. 21—23 ; Sermo III (*De creatione mundi*)⁹, p. 177—181 (în apendice) ; Sermo III

X-lea ; Bruxellensis 364 (576—604), secolul al XI-lea ; Cenomanensis (Le Mans), 15, secolul al XI-lea ; Florentinus Laurentianus S. Crucis XVII dext. 12, secolul al XI-lea ; Madoetianus (Monza) e-14/127, secolul al XI-lea (Gamber, loc. cit.). Autorul preferă lecțiunea *Rethomae* manifestându-și convingerea că acesta ar fi numele vechi al cetății Remesiana. În cercetarea sa, editorul are în vedere și principiul că o lecțiune mai dificilă trebuie preferată alteia mai ușoară (lectio difficilior praeferenda est facilliori), pentru că era mai ușor ca cineva să schimbe pe *Rethomae* în *Romae* decît invers. Un alt manuscris însă, Codex Bambergensis, din secolul al X-lea, conține, în locul celor două lecțiuni, «recto nomine». Că *Rethoma* ar fi numele băstinaș al orașului Remesiana pare foarte puțin probabil. Domnul profesor H. Mihăescu, filolog încercat și competent, își exprimă îndoiala (într-o recenzie a operei *Instructio ad competentes*, fasc. I, editată de Gamber, publicată în revista «Studii Clasice», vol. IX, București, 1967, p. 336—338, socotind că «deși ingenioasă, noua interpretare rămîne puțin convingătoare» (p. 337). De asemenea, menționăm și faptul că istoricii și cartografiile antice nu consemnează numele de *Rethoma* în vreun ținut stăpînit de romani încă înainte de era noastră.

Insistența lui Gamber asupra lecțiunii *Rethomae* se explică prin faptul că aceasta constituie unul dintre temeiurile sale pentru atribuirea operei *De Sacramentis* Sfântului Niceta de Remesiana. Cf. Gamber, p. 4 și 125 ; Idem, *Die Autorschaft von De Sacramentis*, cap. Ist «*Rethoma* identisch mit «*Civitas Romaniana*» ?, Regensburg, 1967, p. 130—134. 5. Klaus Gamber, p. 4—6.

6. Idem, *Fragen zu Person und Werk des Bischofs Niceta von Remesiana*, în «*Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte*, Band 62, Heft 3—4, Freiburg im Breisgau, 1967, p. 223—224.

7. *Fragmentele* 1, 2 și 6, editate de Burn, p. 6—7 și P.L., LII, 873—876, precum și un fragment care începe cu cuvintele : «*Scrutinium ergo...*», publicat de Burn, *Neue Texte zur Geschichte des apostolischen Symbols, V. Ordo de catechizandis rubidis*, în «*Zeitschrift für Kirchengeschichte*» 25, 1904, p. 148—154, la Gamber, p. 16.

8. Text identificat de Gamber în manuscrisul Vaticanus Regen, lat. 567 (Sens), secolele al IX-lea — al X-lea și publicat împreună cu un studiu, sub titlul : *Nochmals zur Schrift «Ad competentes» des Niceta von Remesiana*, în OKS, 13, 1964, p. 192—202.

9. Cuvîntarea se află în Codex Vindobonensis 515 (fol. 6—8) și caută răspuns problemei : «*Qualiter a deo omnipotente creatum sit humanum genus et propter quid creatum sit*» (p. 176—177). Remarcăm că la p. 176 este scris : «*propter quid creatum est*» (greșit), iar la p. 177 : «*propter quid creatum sit*» (corect).

(*De figurazione animae*)¹⁰, p. 25—27; Sermo IV (*De praedestinatione Dei*)¹¹, p. 29—33.

Liber II: Sermo I (*De erroribus gentilitatis*)¹², p. 36; Sermo II (*De diversis appellationibus Christi*), p. 36—39; Sermo III (*De incarnatione Domini*)¹³, p. 40; Sermo IV (*De mysterio redemptionis*)¹⁴, p. 40.

Liber III: Sermo I (*De fide unice maiestatis*), p. 43—48; Sermo II (*De Spiritu Sancto*), p. 51—58; Sermo III (*Sequentia*)¹⁵, p. 58—65; Sermo IV (*Sequentia*)¹⁶, p. 67—75.

Liber IV: Sermo I (*De gratia*)¹⁷, p. 79; Sermo II (*De oratione et eleemosyna*)¹⁸, p. 79—83; Sermo III (*De sanctis vigiliis*)¹⁹, p. 85—91; Sermo IV (*De hymnorum et laudum ministerio*), p. 93—100.

Liber V: Sermo I (*De Symbolo*)²⁰, p. 103—108; Sermo II (*Sequentia*)²¹; Sermo III (*Sequentia = De Symbolo*), p. 115—122.

Liber VI: Sermo I (*De Sacramentis*)²², p. 125—130; Sermo II (*Sequentia*), p. 133—138; Sermo III (*Sequentia*), p. 141—145; Sermo IV (*Sequentia*), p. 147—153; Sermo V (*Sequentia*), p. 155—161; Sermo VI (*Sequentia*), p. 163—169.

10. Cuvîntarea este incompletă. Se găsește sub numele Sfîntului Ambrozie, în manuscrisele: Parisinus lat. 2025, secolul al XIII-lea; Parisinus lat. 1710, secolul al XIV-lea; Parisinus lat. 1920, secolul al XIV-lea și Monacensis lat. 6311, secolul al X-lea. Editată mai întîi de C.P. Caspari, *Kirchenhistorische Anekdota I* (Christiania, 1883), p. 225—247.

11. Editată de Migne cu titlul: *De praedestinatione Dei. Libellus ignoti auctoris* (P.L., XLV, 1677—1780), într-un *Appendix* la operele Fericitului Augustin.

12. Le redă conținutul după informația lui Ghenadie (*De viris ill.*, cap. 22).

13. Pornind de la un text din opera *Explanatio symboli* a Sfîntului Ambrozie, pe care Gamber îl atribuie Sfîntului Niceta, în care se spune: «Frequenter admonui quia dominus noster Iesus Christus filius solus carnem istam suscepit», editorul presupune că ar exista o cuvîntare despre Întruparea Domnului. Trimiterea lui Gamber la opera Sf. Ambrozie: *De incarnationis dominicae sacramente*, este greșită, opera se afla la col. 853—884 și nu la col. 817—846 (P.L., XVI).

14. Textul nu a fost verificat. Autorul cuvîntării *De cognitione Dei* (Liber I, Seria II, 14, ed. Gamber, p. 21—23) făgăduiește că va vorbi despre *mysterium (red)emptionis*.

15. *Sermo II* cuprinde primele 8 capitole, iar *Sermo III* partea a doua (cap. 20—22), din opera *De Spiritu sancti potentia*, editată de Burn.

16. Text incomplet aflat între operele pseudo-ambroziene (P.L., XVII, 1095—1102). A fost studiat și publicat mai întîi de L. Chavoutier (în «Sacrificii erudiri», II (1960), p. 136—192), care consideră că a fost scris curînd după anul 400, fără a i se cunoaște autorul. Gamber îl atribuie lui Niceta, în lucrarea: *Ist Niceta von Remesiana der Verfasser des pseudo-ambrosianischen Sermo «De Spiritu sancto»?*, în OKS, II, 1962, p. 204—206. De remarcat că în această lucrare autorul indică textul în Migne, P.L., XVII, 1005—1012, cu mențiunea că și L. Chavoutier l-a indicat la fel (p. 204). În realitate, textul intitulat *De Spiritu Sancto. Libellus unus* figurează de la col. 1095 la 1102. Greșeala a trecut și în ediția din 1964 (p. 66).

17. Editorul presupune că *De gratia* ar fi identică cu opera *Adversus genethliologiam* indicată de Ghenadie (*De viris ill.* cap. 22).

18. Opera se găsește în *Appendix*, între operele Fericitului Augustin, cu titlul: *Tractatus de oratione et eleemosyna*, P.L., XL, 1125—1228.

19. Indică în Migne, sub numele lui Nicetius de Trèves, P.L., LXXVIII. În realitate se află în vol. LXVIII, 365—372.

20. Identificată de editor cu opera Sf. Ambrozie, *Explanatio symboli ad initiandos*. Notăm încă o eroare de trimitere: P.L., LXX, 1155—1160, unde se află opera Sf. Ambrozie, *De vitiorum virtutumque conflictu*, cap. VIII—XX, și nu *Explanatio symboli*, care se găsește între col. 1193—1196.

21. Fragmentele nr. 3, 4, 5 (Burn, p. 53—54, 8) sub titlul: *De abrenuntiatione*.

22. Cele 6 Cuvîntări ale lucrării *De Sacramentis* (Despre Sfînte Taine) corespund cu cele 6 cărți ale acestei opere. *Sermo V* se află într-un *Appendix* la operele lui Augustin (P.L., XXXIX, 1907—1909), cu titlul: *Sermo LXXXIV, De verbis Evangelii Lucae, Cap. XI, 1—4, Domine, doce nos orare etc. cum expositione Orationis dominicae. De Sacramentis* se află în P.L., XVI, 435—442 și nu col. 417 ș.u., cum se indică de către Gamber (p. 124).

După cum se vede, Klaus Gamber lasă la o parte ca neautentică opera *De ratione paschae*.

Se poate menționa, de asemenea, părerea lui Klaus Gamber că Sfântul Niceta este aceeași persoană cu autorul operei cunoscute sub numele de *Ambrosiaster* (un *Comentar la 13 Epistole* ale Sfântului Apostol Pavel), apărută la Roma în timpul papii Damasus (366—384) și transmisă sub numele Sfântului Ambrozie²³. Mai mult, el este înclinat să creadă că un «Sanctus Helarius» indicat într-un Codice din secolul al IX-lea (aflat în Mănăstirea Sfântul Emmeram din Regensburg, acum la München, Bayer, Biblioteca de Stat Clm 14248), ca autor al imnului *Te Deum*, este identic cu Ambrosiaster și deci cu Sfântul Niceta²⁴.

În fine, editorul Klaus Gamber afirmă că istoricul bisericesc Ghenadie de Marsilia n-a cunoscut decât superficial și numai o parte din operele Sfântului Niceta, indicându-le conținutul după o simplă privire de ansamblu asupra acestora²⁵.

Pornind de la aceste considerații și pe baza comparațiilor de text, mai ales cu operele noi introduse în patrimoniul nicetan, Mgr Klaus Gamber a editat în anii 1965 și 1966 încă un număr de 50 *Sermones* atribuite Sfântului Niceta de Remesiana²⁶. Unele dintre aceste *Cuvântări* se pot identifica drept opere atribuite de critică fie Sfântului Ambrozie, fie Sfântului Ilarie, fie Fericitului Augustin.

Editorul, care face cercetările în special din punct de vedere liturgic, își dă seama de consecințele pe care le poate avea întreprinderea sa; de aceea el subliniază că va aștepta să aflu opinia patrologilor și liturgiștilor, pentru ca după ce va cunoaște obiecțiile lor, la o nouă ediție, să poată introduce unele dintre cele 50 de *Cuvântări* la locul potrivit, în cadrul celor 6 cărți ale *Catehismului* Sfântului Niceta²⁷.

În ceea ce ne privește, ținând seama de stadiul cercetărilor, când chiar editorul Klaus Gamber pune sub semnul probabilității unele din afirmațiile sale, înregistrăm cu titlu informativ această nouă ediție, urmînd să revenim în viitor, mai amănunțit, asupra ei. Totuși facem precizarea că sîntem de acord cu cercetătorii, istoricii literari, patrologii, dogmatiștii și liturgiștii care susțin autenticitatea ambroziană a scrierilor *De Sacramentis* și *Explanatio symboli*²⁸.

23. Klaus Gamber, *Weitere Sermonen ad Competentes*, Teil II, în «Textus Patristici et Liturgici», Fasc. 5, Regensburg, 1966, p. 34; Idem, *Fragen zu Person...*, p. 229.

24. *Ibidem*, p. 227—231.

25. Idem, *Die sechs Bücher «Ad competentes...»*, p. 132; Gamber, p. 5.

26. *Weitere Sermonen ad competentes*, Teil I, în «Textus Patristici et Liturgici», Fasc. 2, 1965, 136 p. (26 *Sermones*) și *Weitere Sermonen ad competentes*, Teil II, 120 p. (24 *Sermones*).

27. Cf. Gamber, p. VIII și 13; Idem, *Weitere Sermonen ad competentes*, II, p. 35; Idem, *Fragen zu Person und Werk...*, p. 226, nota 23.

28. Notăm cîteva lucrări în sprijinul autenticității: G. Morin, *Pour l'authenticité du De Sacramentis et de l'Explanatio symboli de Saint Ambroise*, în «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft», 8, 1928, p. 86—106; F. J. Dölger, *Ein bisher unverständlicher Text bei Ambrosius De Sacramentis*, VI, 5, 26, în «Antike und Christentum», 1, 1929, p. 35, 317; Otto Faller, *Was sagen die Handschriften zur Echtheit der sechs Predigten «Sancti Ambrosii De Sacramentis»?*, în «Zeitschrift für Katholische Liturgie», 53, 1929, p. 11—65; Idem, *Ambrosius der Verfasser von De Sacramentis*, în «Zeitschrift für Kath. Liturgie», 64, 1940, p. 1—14, 81—101; R.H. Conolly, *The De Sacramentis a work of St. Ambrose*, Downside Abbey, Oxford, 1942; G. Lazzati, *L'autenticità del De Sacramentis e la valutazione letteraria della opere di s. Ambrogio*, în «Aevum», 29, 1955, p. 17—48; B. Altaner, *op. cit.*, p. 537; Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Patrologie*, p. 233; Dom Bernard Botte, *Ambroise de Milan, Des Sacraments, Des Mystères, Explication du Symbole*, «Sources Chrétiennes», 25 bis, Paris, 1961, p. 8—21 (Introduction); Pr. Prof. Ene Braniște, *Sfântul Ambrozie al Milanului «De Sacramentis» (Despre Sfintele Taine)*, traducere și studiu introductiv în «Studii Teologice», XIX (1967), nr. 9—10, p. 567—570 (rezumă discuțiile în legătură cu opera *De Sacramentis*).

APENDICE II

SFÎNTUL NICETA DE REMESIANA ÎN TEOLOGIA ORTODOXĂ ROMÂNĂ

Numele Sfîntului Niceta de Remesiana s-a bucurat de o circulație destul de largă în Teologia ortodoxă românească, mai ales în istoria Bisericii Române, fiind legat de creștinarea strămoșilor noștri. Opera sa literară însă a fost mai puțin cunoscută.

Scrierile românești citate pînă acum se refereau mai cu seamă la activitatea misionară desfășurată de Sfîntul Niceta.

În continuare vom adăuga o serie de lucrări care privesc circulația scrierilor și a ideilor marelui catehet din Remesiana, în Biserica Ortodoxă Română.

În anul 1844, Arhim. Ghenadie Enăceanu a publicat un articol intitulat : *Un sbornic. Istoria Te-deumurilor în Biserica creștină și specialmente în cea română*¹, prezentînd un manuscris slavon din secolul al XVII-lea, aflat la Mînăstirea Neamț, care cuprinde felurite învățături și cîntări bisericești folosite la sărbători și în alte împrejurări festive din viața creștinilor români.

Mai înainte de a trece la analiza manuscrisului, autorul își propune să facă «istoricul docsologiilor din Biserica Greacă Ortodoxă», să schițeze «istoria Te-deumurilor din Biserica papală» și să facă «în mod special și istoricul Te-deumurilor din Biserica Română»².

De la început, se impune precizarea că Arhim. Ghenadie Enăceanu înțelege prin *Te-Deum*-ul românesc o slujbă bisericească specială, de sine stătătoare, compusă dintr-un canon, ectenii, Apostol, Evanghelie și o rugăciune de mulțumire, slujbă păstrată pînă în zilele noastre. Vorbind despre *Te-Deum*-urile din Biserica Romană, el spune : «Sub numirea de *Te-Deum* Biserica Română înțelege un imn, în genere, și care se numește astfel de la primele vorbe ale imnului»³. Se bănuiește cu ușurință că este vorba de imnul *Te Deum* de care ne-am ocupat mai sus.

Socotind că imnul *Te Deum* este necunoscut în Biserica Ortodoxă Română, Arhim. Ghenadie Enăceanu continuă : «Originea *Te-deum*-ului din Biserica Romană este contrazisă de datele istorice. Unii atribuiesc acest imn S. Amvrozie, alții cred că el este compus de S. Amvrosie și F. Augustin, cu ocasiunea botezării acestui din urmă, pe care imn, ambii plăcuți, lui Dumnezeu, l-au cîntat în mod alternativ. Acest imn se prescrie și altor persoane ; pentru care el se numește *hymnus S. Abundi, S. Hilaire de Poitiers et Nicetus de Trèves*»⁴. Faptul cel mai important este însă că autorul publică, pentru prima dată, imnul *Te Deum* în latinește, însoțindu-l cu o traducere în românește⁵.

1. «Biserica Ortodoxă Română», VIII (1884), nr. 11, p. 830—850 și nr. 12, p. 942—964.

2. *Ibidem*, p. 831. 3. *Ibidem*, p. 835.

4. *Ibidem*, p. 836—837. Autorul își sprijină afirmațiile pe opera lui Ioseph Bingham, *Origines sive antiquitates ecclesiasticae*, trad. din limba engleză de Henricus Griseoovius, vol. VI, lib. XIV, cap. II, 9, ed. sec., Halae Magdeburgicae, 1759, p. 50—52.

5. *Ibidem*, p. 835—836.

Este interesant de remarcat că deși autorul vorbește de introducerea serviciului liturgic al *Te Deum*-ului în Biserica Ortodoxă Română, în anul 1879, când «Sfântul Sinod al Bisericii noastre a compus și fixat pentru uzul Bisericii Române, cartea intitulată *Te-Deum-urile la diferite ocaziuni din viața publică și particulară a creștinilor ortodoxi*, totuși el nu menționează că în același an apare la București, *Carte de Tedeumuri* în care se publică în românește imnul *Te Deum*, înainte de otpust, cu mențiunea: «...în locul Slavosloviei, acest imn al sîntului Ambrosiu al Mediolanului»⁶.

De altfel, anul 1879 nu este prima dată cînd se publică imnul *Te Deum* în românește, sub numele Sfîntului Ambrozie, deoarece la anul 1862 se tipărea cartea *Tedeum* la Mînăstirea Neamț «prin zelul preacuvioșiei sale Kir Timothei, Arhimandrit și Starețul Sf. Monastiri Neamțul și Secul»⁷, care spune în *Precuvîntare*: «Fiindcă mai multe biserici era(u) în țară lipsite de o asemenea (carte) s-au tipărit acum din nou după cel tipărit în Sfînta Mitropolie a Basarabiei la anul 1816 și de pe cărțile tipărite de Preosfințitul Veniamin Mitropolitul Moldaviei, în tipografia Sfîntei Mitropolii în Iași, la anii 1807 și 1828»⁸. De asemenea, la anul 1869, imnul era tipărit la Buzău de către Episcopul Dionisie, tot într-o carte cu serviciul Tedeumului⁹. Se pare că Arhim. Ghenadie Enăceanu nu a cunoscut aceste ediții.

Apariția *Tedeumului* la Neamț și la Buzău, arată că acest serviciu liturgic era practicat în Biserica noastră cu mult înainte ca Sfîntul Sinod să-l introducă oficial și că a fost folosit înainte de a fi fost introdus în Biserica Ortodoxă Greacă.

În anul 1922 s-a scos, la București, o nouă ediție a cărții *Tedeum*, cu același conținut și cu menținerea numelui Sfîntului Ambrozie ca autor al imnului *Pre Tine Dumnezeule Te lăudăm*¹⁰. Ediția III-a însă, tipărită în 1940, face mențiunea: «Doxologia mare, sau în locul ei acest imn al Sfîntului Nichita, Episcopul Remesiane»¹¹. Ultima ediție a *Tedeumului*, din 1950, care este în uz și astăzi, păstrează ca autor al imnului *Te Deum* numele Sfîntului Niceta de Remesiana¹².

6. *Carte de Tedeumuri...*, p. 18, 39, 54, 70, 84.

7. *Tedeum adevărat rînduiala cîntărilor de rugăciuni*. Tipărit... cu binecuvîntarea iubitului de Dumnezeu Episcopului nostru, D. D. Kesarie Sinadon, Locotenent de Mitropolit. Tipografia Sfîntei Monastiri Neamțul. Anul 1862, martie 2. La f. 7 se spune: Se cîntă Doxologia mare, «ori în locul aceștia cîntarea Sfîntului Ambrosie Episcopul Mediolanului: Pre Tine Dumnezeule Te lăudăm...». Textul este tradus în întregime (f. 19), probabil din rusește, deoarece în loc de cuvîntul «popor» se află «norod».

8. *Ibidem*, *Precuvîntare*, f. 2 v. (nepaginată de tipograf).

9. *Tedeumu de mulțumire lui Dumnezeu*. Ce se cîntă la Serbări Naționale, la ocazii cînd cineva voește a mulțami lui Dumnezeu pentru vre uă bine-facere ce a priimitu; și la deschiderea Șco(a)lelor. Tipărit de Prea Sînțitului Episcopu alu Eparhiei Buzeu D. D. Dionisie. În Tipografia Sf. Episcopii. Anulu 1869, Noembrie 3/15. La pagina 13, după «mulți ani trăiască», deci după optus, se spune: «După finirea aceștia Arhiepiscopulu sau Preotulu ținind Crucea în mână adunarea vine și sărută. Iar chorul în această timpu cîntă Docsologia cea mare sau Psalmulu Sfîntului Amvrosie Episcopulu Mediolanulu: *Pre Tine Dumnezeule Te lăudăm*» (La fel și la p. 28).

10. *Carte de Tedeum*, ed. II-a, Tipografia cărților bisericești, București, 1922, p. 13—14, 24, 33.

11. *Carte de Tedeum*, ed. III-a, București, 1940, p. 15, 29, 40, 53, 63, 85. Nu se dă nici o indicație privitoare la motivul pentru care s-a înlocuit numele Sfîntului Ambrozie cu cel al Sfîntului Niceta.

12. I. Popescu-Pasărea, *Cîntările de la Tedeum, Sfeștanie, Cununie, Inmormîntare și Parastas scrise pe muzica bisericească orientală după cum se cîntă în Sf. noastră Biserică*. Tipografia cărților bisericești, București, 1910, p. 6—8. Titlul: *Cîntarea Sf. Ambrosiu, Eh. VIII, după A. Pann*

Paralel cu cărțile liturgice amintite, fragmente din imnul *Te Deum* și anume, vers. 1—6, 22—23 și 29, au circulat cu o frumoasă melodie bisericească bizantină, glasul al VIII-lea, tot sub numele Sfântului Ambrozie¹³. Ultima ediție a acestei melodii nu dă nici o indicație asupra autorului¹⁴, datorită poate discuțiilor din ce în ce mai insistente asupra Sfântului Niceta ca alcătuitor al imnului.

În ceea ce privește traducerea se constată că ultimul vers : «In Te Domine speravi *non confundar* in aeternum», este tradus de Arhim. Ghenadie Enăceanu astfel : «Spre Tine, Doamne, am nădăjduit, *să nu mă rușinez*, în veac», în timp ce textul care circulă împreună cu melodia și care este răspândit pretutindeni în Biserica Ortodoxă Română, este schimbat în «*să nu ne rușinezi în veac*», iar în ultima ediție, «*să nu ne rușinăm în veac*». Desigur că sub raportul acribiei, a doua traducere este greșită și se pare că textul în circulație nu a fost confruntat cu originalul. Ea se explică poate prin faptul că prima parte a imnului este o laudă colectivă : «Pre Tine, Dumnezeule, Te laudăm, pre Tine Doamne, Te mărturisim ! Pre Tine, prea veșnicule Părinte, tot pământul Te mărește». Adunarea credincioșilor a păstrat pînă la sfîrșitul cîntării caracterul acesta de solidaritate, nu numai în laudă și mărturisire, dar și în nădejdea în puterea lui Dumnezeu.

O altă lucrare a Sfântului Niceta care a văzut lumina tiparului în țara noastră, în original, este *De psalmodiae bono*¹⁵. Această frumoasă predică a fost editată sub formă de broșură de profesorul de istoria Bisericii Române, preotul Nicolae M. Popescu, ca material didactic pentru seminarii de această specialitate de la fosta Facultate de teologie din București.

Textul este luat din ediția lui Burn, fără notele critice de acolo și fără alte indicații privind istoricul acestei opere. În *Lămuririle* de la sfîrșit, editorul prezintă cîteva date despre viața și lucrarea misionară a Sfântului Niceta, însușindu-și concluziile lui Pârvan cu privire la «creștinarea Daco-Romanilor din dreapta și din stînga Dunării»¹⁶.

Editarea operei *De psalmodiae bono* a constituit un eveniment important în teologia noastră pentru cunoașterea gîndirii Sfântului Niceta. Traducerea, paragraf cu paragraf, în orele de seminar, insistența asupra anumitor idei cu caracter permanent în teologia ortodoxă, actualizarea continuă a principiilor sănătoase cu privire la ținuta în biserică, la rostul cîntării în comun, au avut o influență binefăcătoare asupra studenților teologi, care o dată cu verificarea teoretică și practică a cunoștințelor textului aveau prilejul să-și asimileze, pe îndelete, învățătura Sfântului Niceta.

(p. 6). *Carte Tedeum (Doxologia) la diferite prilejuri obștești*. Tipărită cu aprobarea Sfîntului Sinod și cu binecuvîntarea Înalt Prea Sîințitului Justinian Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1950, p. 13, 23, 33, 41, 50, 66.

13. Cităm dintre publicațiile mai noi, pe notație bisericească și vocală : Prof. Nicolae Lungu și Protodiac. Anton Uncu, *Cîntările Sfintei Liturghii și cîntări la Cateheze*. După melodiile tradiționale bisericești, cu notația psaltică și liniară. Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1951, p. 70—74 ; Pr. Grigore Costea, Prof. Nicolae Lungu și Pr. Prof. Ene Braniște, *Cîntările Sfintei Liturghii și Podobiele celor opt glasuri*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1960, p. 102—106.

14. Conf. Prof. Nicolae Lungu, Pr. Prof. Ene Braniște, Pr. Prof. Grigore Costea, *Cîntări din slujbele Sfîntelor Taine și ale Ierurgiilor principale* ; — *Cîntările din slujbele Botezului, Cununii, Te-Deum-ului și înmormîntării*, în «Studii Teologice», XVI (1964), nr. 1—2, p. 47—50.

15. *Niceta Episcopus Remesianae, De psalmodiae bono*, București 1931, 13 p. text plus 3 p. *Lămuriri*.

16. *Ibidem*, p. 15 ; Cf. V. Pârvan, *Contribuții...*, p. 166, 171.

Scrierea *De psalmodiae bono* a fost folosită și de către studenții Institutului teologic, pînă în anul 1959, cînd a apărut *Antologia latină* alcătuită anume «pentru Seminariile și Institutele teologice»¹⁷. Între cei doisprezece Părinți și Scriitori bisericești latini, aleși de cei doi editori, se numără și Sfîntul Niceta de Remesiana, fiind așezat între Fericitul Ieronim și Ioan Casian. Textele redate din opera Sfîntului Niceta sînt precedate de o scurtă prezentare a vieții și operei acestuia, bazată în general, pe studiile introductive ale lui Burn. Referitor la activitatea misionară desfășurată de Sfîntul Niceta, se menționează: «Numele naționalităților citate în aceste imnuri (ale Sfîntului Paulin de Nola — *n.n.*) dovedesc că Sfîntul Niceta, prin propovăduirea sa misionară, a creștinat pe aproape toți locuitorii din dreapta și din stînga Dunării, care încă erau păgîni ca: besii, dacii din Dacia Mediterranea și din Dacia Ripensis, pe goții de pe ambele maluri ale Dunării, pe sciții din nordul Dunării pînă la gurile acestui fluviu»¹⁸.

În *Antologie* sînt introduse următoarele capitole din scrierile Sfîntului Niceta: *De ratione fidei* — cap. III, IV, V; *De Spiritus sancti potentia* — cap. III, V; *De Symbolo* — cap. II, III, VI, VIII; *De vigiliis servorum Dei* — cap. IV, VI; *De psalmodiae dono*¹⁹ — cap. II, V; și *Hymnus Te Deum laudamus*, în întregime.

Textele publicate de I. I. Bujor și Fr. Chiriac sînt bine alese, concludente pentru problemele dezbătute de Sfîntul Niceta, traducerea și înțelegerea lor fiind mult ușurate de bogate note explicative. De asemenea subliniem că este pentru prima oară cînd imnul *Te Deum* este editat în limba latină, în teologia românească, sub numele Sfîntului Niceta.

O altă lucrare însemnată, în care sînt traduse în românește numeroase fragmente din predica *De vigiliis servorum Dei*, se intitulează *De la priveghere la privighetoare*, scrisă de preot profesor Niculae M. Popescu²⁰. Autorul demonstrează că prin cuvîntarea amintită a Sfîntului Niceta s-a introdus în limba română cuvîntul *priveghere* și toate sinonimele sale și că însuși numele păsării care înfrumusețează nopțile de vară cu trilirile sale minunate — *privighetoarea* —, își trage numele de la verbul latin *pervigilare*, amintind de slujbele de noapte organizate și descrise de episcopul de Remesiana.

Autorul prezintă un frumos tablou al Sfîntului Niceta, «daco-roman de neam», «poet, cîntăreț și misionar», precum și un «cunoscut scriitor bisericesc în limba latină»²¹ care și-a cîștigat pe merit simpatia, prețuirea și iubirea episcopului poet, Paulin de Nola. «Niceta al nostru are o singură poezie, scrie autorul, dar celebră în toată lumea creștină: *Te Deum laudamus* (*Pre Tine Doamne te lăudăm*). Aud pe Niceta cîntînd cu glas vibrant în corul credincioșilor din Nola; îl văd, pe el și pe Paulinus, stînd amîndoi de taină seara cînd nu slujeau *pervigilare* (*privegheri*), și

17. I. I. Bujor și Fr. Chiriac, *Scriitori Bisericești Latini, Antologie*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1959. Cap. *Sanctus Nicetas, Episcopus Remesianae*, Viața și Opera, p. 205—210 și culegere de texte, p. 211—236.

18. *Ibidem*, p. 205—206. Într-o notă (la p. 369, n. 21), Sfîntul Niceta e numit «patriarh (*sic*) ortodox al Daciei și al țărilor învecinate».

19. Este inexplicabil de ce editorii, expunînd operele Sfîntului Niceta, dau titlul îndeobște cunoscut: *De psalmodiae bono sive de utilitate hymnorum* (p. 208), iar în cuprinsul lucrării, ca și la tabla de materii, titlul: *De Psalmodiae dono* = *Despre darul cîntării psalmilor* (p. 230 și 592) fără nici un fel de lămurire, mai ales că acest titlu nu corespunde conținutului lucrării.

20. Extras din «Biserica Ortodoxă Română», LXI, (1943), nr. 4—6, p. 207—224.

21. Pr. Prof. Niculae M. Popescu, *De la priveghere la privighetoare*, p. 6.

cind Niceta nu mai isprăvește spunînd de viața grea de la Dunăre, unde Daco-românul ară pămîntul în cîmpie și-și paște turmele pe malurile ierboase ale Dunării. Dar alte neamuri de acolo sînt păgîne și sînt ca fiarele : Bessi care caută aur, Goți care pîrjolesc, Huni, care omoară și dărîmă. Dar cu ajutorul Domnului, Niceta a creștinat pe mulți ; din fiare i-a făcut miei ; din urlători i-a schimbat în cîntăreți de psalmi și în cititori de Evanghelie. Este ușoară viața la Nola ; grea este la Dunărea cu ierni geroase și cu vînturi cum e crivățul ; sarica și căciula de oae (pilleatus) te mai apără — și nu mă mir dacă Niceta va fi fost astfel îmbrăcat în această călătorie lungă»²².

Cea mai de seamă lucrare apărută pînă acum privind activitatea literară a Sfîntului Niceta este articolul Pr. Prof. Ioan G. Coman, intitulat : *Operele literare ale Sfîntului Niceta de Remesiana*, citat deja mai înainte. Autorul prezintă fiecare scriere în rezumat, cu bogate citate, plus fragmentele rămase din cărțile pierdute. Este publicat din nou imnul *Te Deum* în limba latină cu traducerea în românește. De asemenea, sînt scoase în relief problemele importante care au reținut atenția Sfîntului Niceta, metoda sa de lucru, valoarea literară a operelor, ca și însemnătatea deosebită a acestor opere în teologia ortodoxă, mai ales în lucrarea de catehizare a creștinșilor, pe baza principiilor sobornicești, ca iubirea, prietenia, solidaritatea umană, disciplina morală etc.

Aceste indicații nu sînt exhaustive²³. Cu Sfîntul Niceta de Remesiana s-au ocupat și unele manuale de teologie istorică și patristică precum și manuale și studii de protoistorie românească din cadrul Academiei etc., care vor fi analizate cu alt prilej.

22. *Ibidem*, p. 5—6.

23. Menționăm și următoarele articole de mai mică întindere, care încearcă să scoată în evidență anumite probleme discutate în operele nicetane : 1. Magistrand Ștefan C. Alexe, *Foloasele cîntării bisericesti în comun după Sfîntul Niceta de Remesiana*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXV (1957), nr. 1—2, p. 165—182; 2. Pr. Magistrand Gheorghe A. Nicolae, *Învățătura despre Sfîntul Duh în tratatul «De Spiritus Sancti potentia» al Sfîntului Niceta de Remesiana*, în «Ortodoxia», XVI (1964), nr. 2, p. 240—248. Aceste studii au fost elaborate în cadrul catedrei de patrologie de la Institutul teologic din București.

BIBLIOGRAFIE

I. — SCRIERILE SFINTULUI NICETA DE REMESIANA

1. Scrieri autentice :

- De diversis appellationibus.* — Ediții : P.L., LII, 863—866 ; Burn, p. 1—5 ; Gamber, p. 37—39.
- De ratione fidei.* — Ediții : P.L., LXII, 847—852 ; Burn, p. 10—18 ; Gamber, p. 43—48.
- De Spiritus Sancti potentia.* — Ediții P.L., LII, 853—864, Burn, p. 18—38 ; Gamber, p. 51—65.
- De Symbolo.* — Ediții : Borgia, Card. Stephanus, *Explanatio symboli e codice Ghisianae*, Patavii, 1799 ; P.L., LII, 865—874 ; Caspari, C. P., *Explanatio symboli*, în «Kirchenhistorische Anecdota», Christiania, 1883, p. 341—360 ; Burn, p. 38—52 ; Gamber, p. 115—122.
- De vigiliis servorum Dei.* — Ediții : P.L., XXX, 232—239 ; LXVIII, 365—372 ; Burn, 55—67 ; Turner, în JTS, XXII, 1921, p. 306—312.
- De psalmodiae bono.* — Ediții : Dom G. Morin, *Le «De psalmodiae bono» de l'évêque saint Nicéa, rédaction primitive d'après le ms. Vat. 2729*, în «Revue Bénédictine», XIV, 1897, p. 383—388 ; P.L., LXVIII, 371—376 ; Burn, p. 67—82 ; Turner, în JTS, XXIV, 1923, p. 233—241 ; Preotul Niculae M. Popescu, *Niceta Episcopus Remesianae ; De psalmodiae bono*, București, 1931.
- Te Deum laudamus.* — Ediții : Burn, p. 83—91.

2. Scrieri de autenticitate îndoielnică :

- De agni paschalis victima.* — Ediții P.G., XXVIII, 1605—1610 ; P.L., LXXII, 49—52 ; Burn, p. 92—111.
- Ad lapsam virginem libellus.* — Ediții : P.L., XVI, 383—400 ; G. Morin, *L'«Epistula ad virginem lapsam» de la collection de Corbie, opusculé inédit de la fin du IV-e siècle*, în «Revue Bénédictine», 14, 1897, p. 193—202 ; Burn, p. 112—136.

3. Fragmente din diferite cărți :

Ediții : P.L., LII, 873—876 ; Burn, p. 6—8 și 53—54.

4. Scrieri pierdute :

De gentilitatis erroribus.
Adversus genethliologiam.

II. — AUTORI PATRISTICI

1. De limbă greacă :

- Sf. Atanasie al Alexandriei, *Patru Scrisori către Serapion*, P.G., XXVI, 529—676.
- Athanase d'Alexandrie, *Lettres à Sérapion sur la divinité du Saint-Esprit*, Introduction et traduction de Joseph Lebon, în «Sources Chrétiennes», nr. 15, Paris, 1947.
- Sf. Chiril al Ierusalimului, *Catehezele*, P.G., XXXIII, 331—1128.
- Didim Alexandrinul, *Despre Sfintul Duh*, P.G., XXXIX, 1031—1086.
- Sf. Grigorie de Nazianz, *Poeme teologice-morale*, cart. I, part. II, 1 ; *Lauda fecioriei*, P.G., XXXVII, 521 C—573 A.
- Idem, *Poeme dogmatice-morale*, cart. I, part. II, XXIX, *Împotriva femeilor care se împodobesc peste măsură*, P.G., XXXVII, 884 A—908 A.
- Idem, *Cinci Cuvintări teologice*, P.G., XXXVI, 12 A—172 B.
- Sf. Grigorie de Nisa, *Marele cuvint catehetic*, P.G., XLV, 9—106.

- Idem, *Despre Sfintul Duh sau La Cincizecime*, P.G., XLVI, 696 A—701 B.
 Idem, *Lauda lui Ștefan*, P.G., XLVI, 701 C—721.
 Sf. Ioan Gură de Aur, *Impotriva Anomeilor*, *Despre neputința de a înțelege ființa lui Dumnezeu*, P.G., XLVIII, 727—748.
 Jean Chrysostome, *Huit Catéchèses baptismales inédites*. Introduction, texte critique, traduction et notes de Antoine Wenger, a. a., în «Sources Chrétiennes», 50, Paris, 1957.
 Proclu, *Cuvintarea II*, *Despre Intruparea Domnului*, P.G., LXV, 692 B—708 B.
 Sf. Vasile cel Mare, *Despre botez*, P.G., XXXI, 1513 B—1628 C.
 Idem, *Despre Sfintul Duh*, P.G., XXXIII, 87—218; Ediția Pruche, în «Sources Chrétiennes», nr. 17, Paris, 1946, cu traducere în limba franceză.
 Idem, *Epistole*, P.G., XXXII, 220 A—1109 B.
 Idem, *Omilia la cuvintul: Ia aminte la tine însuși*, P.G., XXXI, 197 C—217 B.
 Idem, *Omilia I*, *Despre Post*, P.G., XXXI, 164 A—184 B.
 Idem, *Omilia la Psalmul I*, P.G., XXIX, 209 A—228 B.

2. De limba latină :

- Sf. Ambrozie, *De Incarnationis Dominicæ sacramento*, P.L., XVI, 853—884.
 Idem, *Enarratio in Psalmum XLIII*, P.L., XIV, 1139 D—1188 C.
 Idem, *Expositio in Psalmum CXVIII*, P.L., XV, 1261 A—1604 C.
 Idem, *Epistola XXIII*, (12), P.L., XVI, 1069—1078.
 Idem, *De Spiritu sancto*, P.L., XVI, 731—850.
 Ambroise de Milan, *Des Sacrements, Des Mystères, l'explication du Symbole*, texte établi, traduit et annoté par Dom Bernard Botte, în «Sources Chrétiennes», nr. 25 bis, Paris, 1961.
 Fer. Augustin, *De agone christiano*, P.L., XL, 289—310.
 Idem, *De catechizandis rudibus*, P.L., XL, 309—348.
 Idem, *Confessiones*, P.L., XXXII, 659—868.
 Idem, *Enarratio in Psalmum XXXVI*, P.L., XXXVI, 354—395.
 Idem, *Enarratio in Psalmum LXXII*, P.L., XXXVI, 913—929.
 Idem, *Enarratio in Psalmum CXLIX*, P.L., XXXVII, 1949—1960.
 Idem, *De fide et symbolo*, în CSEL, XLI, 3, 1900, p. 1—32.
 Idem, *De moribus catholicæ ecclesiæ*, P.L., XXXIII, 1309—1344.
 Idem, *Sermo CCLXVII*, P.L., XXXVIII, 1229—1231.
 Idem, *De Symbolo ad Catechumēnos*, P.L., XL, 627—668.
 Idem, *De Trinitate*, P.L., XLII, 819—1098.
 Cassiodor, *De institutione divinarum litterarum*, P.L., LXX, 1105 D—1150 C.
 Cesar de Arelate, *Regula ad Monachos*, P.L., LXVII, 1099 B—1104 B.
 Sfintul Ciprian, *De bono pudicitiae*, în CSEL, III, 3, 1878, p. 13—25.
 Idem, *De dominica oratione*, în CSEL, III, 1, 1868, p. 267—294.
 Damasus, *Carmen VI*, *De cognomentis Salvatoris*, P.L., XIII, 378 AB.
 Idem, *Epistolae*, P.L., XIII, 347—376.
 Idem, *De explanatione fidei. Ex concilio urbis Romae sub Damaso papa*, P.L., XIII, 373 C—374 A.
 Dionisie Areopagitul (Pseudo), *Despre numele divine*, P.G., III, 585—984.
 Ethérie, *Journal de voyage*, Texte latin, Introduction et traduction de Hélène Pétré, Docteur ès Lettres, în «Sources Chrétiennes», nr. 21, Les Editions du Cerf, Paris, 1948.
 Faustus de Riez, *De Spiritu sancto*, în CSEL, XXII, 1891, p. 102—157.
 Germinius (de Sirmium), *Epistola*, P.L., XIII, 573—576; Burn, p. 138—141.
 Hilarianus, Quintus Julius, *Expositum de die Paschæ et mensis*, P.L., XIII, 1105—1114.
 Fer. Ieronim, *Epistola LX*, 16, *Ad Heliodorum*, în CSEL, LV, 1, 1910, p. 548—576.
 Sf. Ilarie de Pictavium, *De Trinitate*, P.L., X, 9—472.
 Idem, *Contra Arianos vel Auxentium Mediolanensem*, P.L., X, 605 D—618 C.
 Idem, *Liber de Patris et Filii unitate*, P.L., X, 883 D—888 A.
 Inocențiu I (episcopul Romei), *Epistolae et decreta*, P.L., XX, 463 D—612 C.
 Martin de Braccara, *De correctione rusticorum*, ed. Caspari, Christiania, 1883.
Ordo de catechizandis rudibus, Burn, p. 155—156.
 Sf. Paulin de Nola, *Carmen XVII și XXVII*, în CSEL, XXX, 2, 1894, p. 81—96 și 262—291.
 Idem, *Epistola XXVIII*, în CSEL, XXIX, 1, 1894, p. 240—247.
 Petru (Hrisologul), *Sermo LVII și Sermo LVIII*, P.L., LII, 357—360, 360 C—362 C.

Phoebadius de Agena, *De fide orthodoxa contra Arianos*, P.L., XX, 31 A—50 A.
 Rufin de Aquileea, *Commentarius in Symbolum Apostolorum*, P.L., XXI, 335 B—386 C.
 Tertulian, *De cultu feminarum*, P.L., I, 1417 B—1448 B.

III. — LUCRARI DESPRE SFINTUL NICETA SAU IN LEGATURĂ CU EL

- Agasse, Dom, *Que Nicetas de Remesiana n'est pas l'auteur du Te Deum*, în «Revue des Sciences ecclésiastiques», 1909—1910, p. 201—220, 410—428, 553—584.
- Alexe, Magistrand Ștefan C., *Foloasele cîntării bisericești în comun după Sfîntul Niceta de Remesiana*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXV (1957), nr. 1—2, p. 165—182.
- Altaner, Berthold, *Précis de Patrologie*, adapté par H. Chirat, Editions Salvator Mulhouse, Casterman — Paris — Tournai, 1961 (trad. după originalul apărut în Ed. Herder, Freiburg im Breisgau, sub titlul *Patrologie*, 1960), p. 549—550.
- Amann, E., *Nicetas de Rémésiana*, în DThC, XI, 1, 1931, col. 477—479.
- Auner, C., *Predicat-a un apostol în România?*, «Revista Catolică», I, 1912, p. 40—58.
- Balanos, D. S., *Patrologie (Părinții și Scriitorii bisericești din primele opt secole)*, Atena, 1930 (în grecește).
- Bardenhewer, Otto, *Nicetas Bischof von Romatiana*, în «Wetzer und Weltes, Kirchenlexikon», IX, Freiburg im Breisgau, 1895, col. 263—266.
- Idem, *Patrologie*, Zweite Auflage, Freiburg im Breisgau, 1901, p. 388—389.
- Idem, *Les Pères de l'Eglise, leur vie et leurs oeuvres*, Nouvelle édition française entièrement refondue par P. Godet et C. Verschaffel, t. II, Paris, 1905.
- Idem, *Geschichte der Altkirchlichen Literatur*, Vol. III, Zweite Auflage, Freiburg im Breisgau, 1923.
- Baumstark, «*Te Deum*» und eine Gruppe griechischer Abendhymnen, în «Oriens Christianus», Halbjahreshefte für die Kunde des christlichen Orients, Band 34, Heft 1, Leipzig, 1937, p. 1—26.
- Benko, Stephen, *The Meaning of Sanctorum Communio*, în «Studies in historical Theology», 3, London, 1964.
- Berger, S., *Nicetas, apôtre des Daces*, în «Encyclopédie des Sciences Religieuses» publiée par F. Lichtenberger, IX, Paris, 1880, p. 621—622.
- Bernard P., *Communion des Saints*, în DThC, 1923, III, 1, col. 429—454.
- Braida Petrus, *Praefatio in suam recensionem opusculorum S. Nicetae*, P.L., LII, 837—840.
- Idem, *S. Nicetae episc. Aquilej, opuscula duo, Utino*, 1810, republicat de Migne, cu titlul : *Dissertatio in S. Nicetam*, în P.L., LII, 875—1134.
- Bujor, I. I. și Chiriac, Fr., *Scriitori Bisericești Latini, Antologie*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1959, p. 205—236.
- Burkitt, F.C., *Note on the biblical text used by Niceta*, în Burn p. CXLIV—CLIV.
- Burn, A. E., *An Introduction to the Creeds and to the Te Deum*, London, 1899.
- Idem, *Niceta of Remesiana, His life and works*, Cambridge, 1905.
- Idem, *The hymne «Te Deum» and his author*, London, 1926 (traducere germană și introducere de Odo Wissing : A. E. Burn, *Der Hymnus «Te Deum» und dessen Verfasser* im Bärenreiter — Verlag zu Kassel, 1930).
- Cagin, Dom Paul, *L'Euchologie latine étudiée dans la tradition de ses formules et de ses formulaires. Te Deum ou Illatio? Contribution à l'histoire de l'Euchologie latine à propos des origines du «Te Deum»*, Abbaye de Solesmes, Ryde, 1906.
- Călinescu, Diac. Șt., *Despre Sântul Niceta (Nichita Românul)*, în «Biserica Ortodoxă Română», IV (1877), nr. 2, p. 103—113.
- Cayré, F., *Précis de Patrologie*, tom. I, livres I et II, 2-e éd., Paris, Tournai, Rome, 1927, p. 588—589.
- Cave, Guilielmus, *Chartophylax Ecclesiasticus...*, Londini, 1685, p. 81, 110.
- Chevalier, Ulysse, *Répertoire des sources historiques du Moyen-Âge*. Bio-Bibliographie, nouvelle édition, II-e vol., Paris, 1907, p. 3317.
- Coman, Pr. Prof. Ioan G., «*Aria misionară*» a Sf. Niceta de Remesiana, în «Biserica Ortodoxă Română», LXVI (1948), nr. 5—8, p. 337—356.
- Idem, *Patrologie*, Manual pentru uzul studenților Institutelor teologice, București, 1956, p. 235—238.

- Idem, *Operele literare ale Sfintului Niceta de Remesiana*, în «Studii Teologice», IX (1957), nr. 3—4, p. 200—232.
- Dohmes, A., *Niceta von Remesiana, Vom Nutzen der Hymnen*, în «Kirchenmusik in der Gegenwart» (Liturgie und Mönchtum), 3. Folge, Heft XVIII, Maria Laach, 1956.
- Duchesne, L., *Histoire ancienne de l'Eglise*, Tome III, V-e éd., Paris, 1929.
- Du Pin, Louis Ellies, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, III, 1, Paris, 1693, p. 154.
- Enăceanu, Arhim. Ghenadie, *Istoria Te-deumurilor în Biserica creștină și specialmente în cea română*, în «Biserica Ortodoxă Română», XIII (1884), nr. 11, p. 830—850, și nr. 12, p. 942—964.
- Fabre, Pierre, *Essai sur la chronologie de l'oeuvre de saint Paulin de Nole*, Thèse complémentaire, Paris, 1948.
- Idem, *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, Paris, 1949, p. 221—231.
- Fabricius, I. A., *Bibliotheca Graeca sive Scriptorum veterum Graecorum*, editio nova, Hamburgi, vol. VII, 1801, p. 747; vol. X, 1807, p. 694—695.
- Frost, M., *Notes on the Te Deum*, în JTS, vol. XXXIV, nr. 135, 1933, p. 250—257.
- Idem, *Two Texts of the Te Deum laudamus*, în JTS, vol. XXXIX, nr. 156, 1938, p. 388—391.
- Idem, *Adaptations of the Te Deum laudamus*, în JTS, XLII, 1941, p. 195—198.
- Idem, *Te Deum laudamus: The Milan text*, în JTS, vol. XLIII, 1942, p. 192—194.
- Gabrieli, G., *San Brizio e San Niceta*, Roma, 1912.
- Gamber Klaus, *Ist Niceta von Remesiana der Verfasser von De Sacramentis?*, în OKS, 7, Band, Heft 3, Sept., 1958, p. 153—172.
- Idem, *Die sechs Bücher «Ad competentes» des Niceta von Remesiana*, în OKS, 9, Band, Heft 2/3, Sept., 1960, p. 123—173.
- Idem, *Ist Niceta von Remesiana der Verfasser des pseudoambrosianischen Sermo «De Spiritu sancto»?*, în OKS, 11, Band, Heft 2/3, Sept., 1962, p. 204—206.
- Idem, *Nochmals zur Schrift «Ad competentes» des Niceta von Remesiana*, în OKS, 13, Band, Heft 2/3, Sept. 1964, p. 192—202.
- Idem, *Das Te Deum und sein Autor*, în «Revue Bénédictine», 74, 1964, p. 318—321.
- Idem, *Niceta von Remesiana: Instructio ad competentes. Frühchristliche Katechesen aus Dacien*, în «Textus Patristici et Liturgici», quos edidit Institutum Liturgicum Ratisbonense, Fasc. 1, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1964.
- Idem, *Weitere Sermonen Ad competentes*, Teil I, în «Textus Patristici et Liturgici», Fasc. 2, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1965.
- Idem, *Weitere Sermonen Ad competentes*, Teil II, în «Textus Patristici et Liturgici», Fasc. 5, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1966.
- Idem, *Ist der Canon — Text von «De Sacramentis» in Mailand gebraucht worden?* în «Ephem. liturg.», 79, 1965, p. 109—116.
- Idem, *Die Autorschaft von De Sacramentis*, în «Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte», Band 61, Herder, Freiburg im Breisgau, 1966, p. 94—104.
- Idem, *Eine interessante Variante in De Sacramentis*, în «Münchener theologische Zeitschrift», 18, 1967.
- Idem, *Fragen zu Person und Werk des Bischofs Niceta von Remesiana*, în «Römische Quartalschrift», Band 62, Heft 3—4, 1967, p. 222—231.
- Idem, *Die Autorschaft von De Sacramentis*, zugleich ein Beitrag zur Liturgiegeschichte der römischen Provinz Dacia mediterranea, în «Studia Patristica et Liturgica» quae edidit Institutum Liturgicum Ratisbonense, Fasc. 1, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1967.
- Hahn, A., *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, 3. Auflage, Breslau, 1897.
- Harnack, A., *Apostolisches Symbolum*, în RE., 1896, I, 753—754.
- Hefele, Charles-Joseph, *Histoire des Conciles*, vol. I, II-e partie, Paris, 1907.
- Hümpel, Dr. E., *Nicetas Bischof von Remesiana, Eine litterarkritische Studie zur Geschichte der altkirchlichen Taufsymbols*, Bonn, 1895.
- Hümpel, Dr. E., *Niceta, Missionsbischof von Remesiana*, cca. 345—420, în RE., XIV, 1904, p. 26—28.

- Jaeger, F., *Das antike Propempticon und das 17. Gedicht des Paulinus von Nola*, München, 1913.
- Jordan, Hermann, *Geschichte der althristlichen Literatur*, Leipzig, 1911.
- Kähler, Ernst, *Studien zum Te Deum und zur Geschichte des 24. Psalms in der Alten Kirche*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1958.
- Kattenbusch, F., *Das apostolische Symbol*, I. und II. Band, Leipzig, 1894 și 1900.
- Kihn, Dr. Heinrich, *Patrologie*, Zweiter Band, Paderborn, 1908.
- Kirsch, J. P., *Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christl. Altertum. Eine dogmengeschichtliche Studie*, Mainz, Kirchheim, 1900, p. 217—220.
- Kötslin, Y., *Gemeinschaft der Heiligen*, in RE, VI, 1899, p. 503—507.
- Idem, *Te Deum*, in RE, XIX, 1917, p. 465—469.
- Labriolle, Pierre de, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Collection d'Études Anciennes, Paris, 1924.
- Leclercq, H., *Te Deum*, in «Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie», publié sous la direction de Henri Marrou, Paris, 1953, t. XV, 2 col. 2028—2048.
- M. N., *Niceta vescovo di Remesiana, santo*, in «Enciclopedia Italiana», fondata da Giovanni Treccari, vol. XXIV, Roma, 1949, p. 773.
- Macrea, M., *Răspîndirea creștinismului la daco-romani*, in *Istoria României*, I, alcătuită de un colectiv, București, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1960, p. 629—637.
- Mannucci, Monsig. Ubaldo, *Istituzioni di Patrologia ad uso delle Scuole Teologiche*, Parte II, Epoca Post Nicena, Terza edizione riveduta, Roma, 1932.
- Manser, A., *Te Deum*, in «Lexikon für Theologie und Kirche», Zweite Auflage, Neunter Band, herausgegeben von Michael Buchberger, Herder et Co. G.M.B.H. Verlagsbuchhandlung, Freiburg im Breisgau, 1937, col. 1027—1029.
- Mercati, G., *Zu Niceta von Remesiana*, in «Theologische Revue», IX, 1910, p. 190 ș.u.
- Moisescu, Pr. Prof. Gheorghe, Lupșa, Pr. Prof. Ștefan și Filipașcu, Pr. Prof. Alexandru, *Istoria Bisericii Române*, vol. I, București, 1957, p. 71—74.
- Morica, Umberto, *Storia della letteratura latina cristiana*, vol. II, parte II, Torino, 1928.
- Morin, Dom Germain, *Te Deum*, in «Revue Bénédictine», VII, 1890, p. 151—159.
- Idem, *Nouvelles recherches sur l'auteur du Te Deum*, in «Revue Bénédictine», XI, 1894, p. 48—77.
- Idem, *Quel est le «vir inter pastores eximius» cité par Niceta de Rémésiana dans son opuscule «De vigiliis servorum Dei»*, «Revue Bénédictine», XIII, 1896, p. 337 ș.u.
- Idem, *Sanctorum communio*, in «Revue d'histoire et de littérature religieuses», IX, 1904, p. 209 ș.u.
- Idem, *Le Te Deum*, Type anonyme d'anaphore latine préhistorique, in «Revue Bénédictine», XXIV, 1907, p. 180—223.
- Oberhummer, Bessoi (Bessoi, Bessoi) in PWK, III, 1, 1897, col. 329—331.
- Opitz, H. G., *Niceta, Bischof von Remesiana*, in PWK, XVII, 1937, col. 179—180.
- Oudin, C., *Commentarius de Scriptoribus Ecclesiae antiquis*, Tomus primus, Lipsiae, 1722, col. 1248—1250.
- Pagi, Antonio, *Critica historico-chronologica in universos Annales ecclesiasticos...*, Caesaris Cardinalis Baronii, Tomus secundus, Antverpiae, 1727.
- Patin, Dr. Wilhelm August, *Niceta, Bischof von Remesiana als Schriftsteller und Theologe*, München, 1909.
- Paul, Sac. Augustinus, *Sancti Nicetae Remesianae Civitatis episcopi et Romenorum Apostoli: Vita et Doctrina*, Romae, 1934.
- Pétin, M. L'Abbé, *Nicetas (saint), évêque des Daces*, in «Dictionnaire Hagiographique ou Vies des Saints», publié, par M. L'Abbé Migne, II, Paris, 1850, p. 550.
- Pippidi, D. M., *Niceta din Remesiana și originile creștinismului daco-roman*, in «Contribuții la Istoria veche a României», Ediția II-a revăzută și mult sporită, București, Editura Științifică, 1967, p. 497—516.
- Pongrácz, Stephanus, *Gesta Nicetae veteris Daciae episcopi et apostoli*, Cluj, 1750.
- Popescu, Preotul Niculae M., *De la priveghere la privighetoare*, in «Biserica Ortodoxă Română», LXI (1943), nr. 4—6, p. 207—224 (și extras).
- Quasten, J., *Niketas v. Remesiana, Missionsbischof in Dacien*, in «Lexikon für Theologie und Kirche», herausg. Dr. Michael Buchberger, Siebenter Band, Herder, Freiburg im Breisgau, 1935, p. 570.

- Quéré, F., *Reflexions de Grégoire de Nazianze sur la parure féminine. Étude du Poème sur la coquetterie*, I, II, 29, în «Revue des Sciences Religieuses», nr. 1, Strasbourg, 1968, p. 62—71.
- Ranft, J., *Gemeinschaft der Heiligen*, în «Lexikon für Theologie und Kirche», Zweite Auflage herausg. Michael Buchberger, Vierter Band, Freiburg im Breisgau, 1932, col. 364—365.
- Rauschen, Gerhard, *Grundriss der Patrologie*, Freiburg im Breisgau, 1926, p. 306—307 și 408.
- Salaville, S., *Les textes grecs du Te Deum*, în «Echos d'Orient», Tome XIII, Paris, 1910, p. 208—213.
- Schanz, Martin, *Geschichte der Römischen Litteratur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian*, Vierter Teil, Zweite Auflage, München, 1914, p. 964—966.
- Șesan, Pr. Prof. Dr. Milan, *Problema Iliricului bisericesc*, în «Mitropolia Ardealului», IV (1959), nr. 11—12, p. 863—884.
- Schoenemannus, *Notitia historico-litteraria in S. Nicetam*, în P.L., LII, 839—844.
- Stan, Dr. L., *Sfinții Români*, Sibiu, 1945.
- Tăutu, A. L., *Izvoarele de mîna întii despre S. Nichita Remesianul*, în «Cultura Creștină», 14 (1925), p. 322—326; 377—382.
- Idem, *Niceta ori Nichita Remesianul?*, în «Buna Vestire», I (1962), nr. 1, p. 29—32.
- Idem, *Ritul Sfintului Niceta al Remesianeii*, în «Buna Vestire», III (1964), nr. 1, p. 19—33.
- Idem, *Din operele Sfântului Niceta al Remesianeii. Apostolul Daco-Bessilor romanizați. I. Despre diferitele numiri ale Domnului Cristos*, II. Carte către o fecioară căzută. Extras din «Buna Vestire», Roma, 1966, 13 p.
- Timuș, Dr. Gherasim, *Dicționar Aghiografic*, București, 1898, p. 607—608.
- Tixeront, J., *Précis de Patrologie*, VIII-e éd., Paris, J. Gabalda, 1927.
- Tomaschek, Wilhelm, *Ueber Brumalia und Rosalia nebst Bemerkungen über den bessischen Volkstamm*, în «Sitzungsberichte der Philosophisch — historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften», Sechszehnter Band, Jahrgang, 1868, Heft I bis III, Wien, 1867.
- Treppeles, P., *Comuniunea sfinților*, în românește de Pr. D. Olimp N. Căciulă, Tipografia Sf. Mănăstiri Cernica, 1940.
- Vintilescu, Pr. Prof. Petre, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cîntarea bisericească*, Edit. «Pace», București, 1937.
- Vulci, *Remesiana*, în PWK, 1920, I, col. 594—595.
- Waudrey, J., *The Meaning of the doctrine of the communion of saints*, London, 1904.
- Weyman, C., *Die editio princeps des Niceta von Remesiana*, în «Archiv für lateinische Lexicographie und Grammatik», Leipzig, 14 (1906), p. 479—507.
- Wiegand, F., *Die Katechetische Tätigkeit des Niceta von Remesiana*, în N. Bonwetsch und R. Seeberg, *Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche*, IV Band, 2 Heft, Leipzig, 1899.
- Wordsworth, J., *The Te Deum*, London, 1902.
- Zabeo, J. P., *Explanationem symboli quae prodiit Patavii a. MDCCXCIX tribuendam probabilius esse S. Niceae Dacorum episcopo quam B. Nicetae episcopo Aquilejensi*, Venetiis, 1803.
- Zeiller, Jaques, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire Romain*, Paris, 1918.
- Idem, *Un ancien évêque d'Illyricum peut-être auteur du Te Deum. Saint Nicéta de Rémésiana*, în «Comptes-Rendus de l'Académie des Inscriptions et de Belles Lettres», Paris, 1942, p. 356—369.

IV. — LUCRĂRI CU CARACTER GENERAL CARE SE REFERĂ LA ECUMENICITATEA PATRISTICĂ ȘI LA ECUMENISMUL CONTEMPORAN, PRECUM ȘI LA INTRODUCEREA CREȘTINISMULUI LA DACO-ROMANI

- Alexe, Gheorghe, *Precizarea sensului unor expresii ecumeniste*, în «Mitropolia Banatului», XIII (1963), nr. 5—8, p. 320—321.
- Alexe, Asist. Șt., *Studiile patristice într-o perspectivă ecumenică*, în «Ortodoxia», XVIII (1966), nr. 3, p. 485—490.
- Baffi, M., *Il Vangelo nella Dacia*, în «L'Osservatore Romano», nr. 162, Roma, 17 iulie 1968, p. 6.

- Barnea, I., *Vasile Pârvan și problema creștinismului în Dacia Traiană*, în «Studii Teologice», X (1958), nr. 1—2, p. 93—105.
- Idem, *Contribuții la studiul creștinismului în Dacia*, în «Revista Istorică Română», XIII (1942—1943), p. 31—41.
- Idem, *Opaite creștine din Scythia Minor*, în «Revista Istorică Română», vol. XIV, fasc. II, București, 1944, p. 166—177.
- Benoit André, *L'Actualité des Pères de l'Église*, Cahiers Théologiques 47, Ed. Delachaux, et Niestlé, Neuchâtel, 1961.
- Braniște, Pr. Prof. Ene, *Temeiuri biblice și tradiționale pentru cîntarea în comun a credincioșilor*, în «Studii Teologice», VII (1954), nr. 1—2, p. 17—33.
- Brun, Joannes Baptista Le, *Vita Sancti Paulini Nolani Episcopi, Prolegomena*, în P.L., LXI, 80—95.
- Bulgăr, G., *Despre lexicul vechi (de origine latină)*, în *Omagiu lui Iorgu Iordan, cu prilejul împlinirii a 70 de ani*, București, 1958, p. 129—133.
- Camelot, Pierre-Thomas, *Conciles œcuméniques des IV-e et V-e siècles*, în «Le Concile et les conciles. Contributions à l'histoire de la vie conciliaire de l'Église», Paris, 1960, p. 45—73.
- Cankova, G., — Petkova, *La survivance du nom des Besses au Moyen-Age*, în «Linguistique Balkanique», VII, 1962, p. 93—96.
- Chițescu, Prof. N., *Sobornicitatea Bisericii*, în «Studii Teologice», VII (1955), nr. 3—4, p. 150—168.
- Coman, Pr. Prof. Ioan G., *Sinoadele ecumenice și importanța lor pentru viața Bisericii*, în «Ortodoxia», XIV (1962), nr. 3, p. 291—325.
- Idem, *Rolul Sfinților Părinți în elaborarea ecumenismului creștin*, în «Studii Teologice», XV (1963), nr. 9—10, p. 511—525.
- Idem, *Sensul ecumenic al lucrării Sf. Duh în teologia Sfinților Părinți*, în «Ortodoxia», XVI (1964), nr. 2, p. 220—239.
- Idem, *Elementele demonstrației în tratatul «Despre Sfîntul Duh» al Sfîntului Vasile cel Mare*, în «Studii Teologice», XVI (1964), nr. 5—6, p. 275—302.
- Idem, *Prezența Mintuitorului Hristos în noua creație, după învățătura Sfinților Părinți*, în «Ortodoxia», XVIII (1966), nr. 4, p. 495—512.
- Idem, *Sinoadele ecumenice ca expresie a universalității Bisericii*, în «Studii Teologice», XIX (1967), nr. 1—2, p. 3—32.
- Idem, *Contribuția scriitorilor patristici din Scythia Minor — Dobrogea la patrimoniul ecumenismului creștin, în secolele al IV-lea — al VI-lea*, în «Ortodoxia», XX (1968), nr. 1, p. 3—25.
- Comșa M., *Sur la romanisation des territoires nord-danubiens aux III-e — VI-e siècle de n.e.*, în «Nouvelles études d'histoire», 3, 1965, p. 23—39.
- Corneanu, Arhid. Conf. Dr. N., *Cu privire la semnificația originară a cuvîntului «catholic»*, în «Mitropolia Ardealului», IV (1959), nr. 1—2, p. 42—53.
- Daicoviciu, Prof. C., *În jurul creștinismului din Dacia*, în «Studii», revistă de știință — filosofie — arte, I, București, 1948, p. 122—127.
- Detschew, Dimitir, *Die trakischen Sprachreste*, în «Schriften der Balkankommission», Linguistische Abteilung, XIV, Wien, 1957.
- Dobrescu, N., *Introducerea creștinismului la Români*, Vălenii de Munte, 1910.
- Gérolé, Théodore, *Les Pères de l'Église et la musique*, Strasbourg, 1931.
- Gisinger, F., *Oikumene*, în PWK, XVII, 1937, col. 2123—2174.
- Giurescu, C. C., *Istoria Românilor*, vol. I, ed. IV, București, 1942.
- Graur, Al., *Incercare asupra fondului principal lexical al limbii române*, București, V, 1954.
- Idem, *Fondul principal al limbii române*, Editura Științifică, București, 1957.
- Idem, *La romanité du roumain*, în «Bibliotheca Historica Romaniae», Études, 9, Bucarest, 1965.
- Ionescu, G. M., *Istoria Bisericii Românilor din Dacia Traiană*, vol. I, București, 1905.
- Ionescu, Pr. Ioan, *Privire asupra cuvîntelor cu sens religios din fondul principal lexical al limbii române*, în «Mitropolia Olteniei», VIII (1956), nr. 6—7, p. 343—359.
- Iorga N., *Istoria Românilor*, vol. II, București, 1936.
- Iordănescu, A., *Observațiuni asupra originilor creștinismului daco-român*, în «Revista Clasică», XI—XII, 1939—1940, p. 199—200.

- Labriolle, P. de, *L'Église et les Barbares*, în Augustin Fliche et Victor Martin, *Histoire de L'Église*, vol. IV, Pars II, ch. V. p. 353—396.
- Lașcu, N., *Periodul întunecat din Istoria României*, traducere din rusește de Ghena-die Craioveanu, în «Biserica Ortodoxă Română», IX (1885), nr. VIII, p. 578—590; IX, 696—709; X, 783—798; XII, 945—952.
- Lozovan E., *Unité et dislocation de la Romania orientale*, în ORBIS, «Bulletin International de Documentation Linguistique», Tome III, nr. 1, 1954.
- Idem, *Aux origines du christianisme Daco-Scythique*, în Franz Altheim, *Geschichte der Hunnen*, vierter Band, Berlin, 1962, p. 146—165.
- Lungu, Conf. N., *Cîntarea în comun a poporului în biserică*, în «Studii Teologice», III (1951), nr. 1—2, p. 26—28.
- Idem, *Problema transcrierii și uniformizării cîntărilor psaltice în Biserica noastră*, în «Studii Teologice», VIII (1956), nr. 3—4, p. 241—249.
- Macrea, D., *Contribuții la studiul fondului principal de cuvinte al limbii române*, în «Studii și cercetări lingvistice», V (1954), 1—2, București, p. 7—18.
- Marian, Sim. Fl., *Legende de Maicii Domnului*, București, Ed. Academiei Române, 1904.
- Mihăescu, H., *Limba latină în provinciile dunărene ale imperiului roman*, București, 1960.
- Idem, *Înfluența grecească asupra limbii române pînă în secolul al XV-lea*, București, 1966.
- Mitrea, Bucur, *Problema populației geto-dace în Muntenia în secolul al IV-lea e.n.*, în «Studii și Referate privind Istoria României», p. I-a, București, 1954, p. 105—116.
- Mitrea, Bucur, și Preda, Constantin, *Necropole din secolul al IV-lea e.n. în Muntenia*, Biblioteca de Arheologie X, București, 1966.
- Nissiotis, Nikos A., *Mouvement oecuménique et Vatican II. Un point de vue orthodoxe*, în lucrarea colectivă: *Rencontre oecuménique*, Collection oecuménique, nr. 4, Labor et Fides, Genève, 1965, p. 95—116.
- Nouvelle — Delhi 1961. Conseil Oecuménique des Églises. Rapport de la Troisième Assemblée* publié sous la direction de W. A. Visser't Hooft, Neuchâtel, 1961.
- Pârvan V., *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman*, București, 1911.
- Petrovici, E., *Fondul principal de cuvinte al limbii române*, în «Limba Română», II (1953), nr. 1, p. 21—27.
- Pippidi, D. M., *În jurul izvoarelor literare ale creștinismului daco-roman*, în *Contribuții la istoria veche a României*, ediția a II-a revăzută și mult sporită, Editura Științifică, București, 1967, p. 497—516.
- Popescu, Em., *Descoperirile arheologice de la Lazu*, în «Studii Clasice», VII, București, 1965, p. 251—261.
- Popescu-Spineni, Ilie, *Vechimea creștinismului la Români*, București, 1934.
- Idem, *Contribuții la studiul creștinismului daco-roman*, sec. I—IV, d. Chr., București, 1936.
- Popescu, Prof. Teodor M., *Importanța istorică a Sinodului al IV-lea Ecumenic*, în «Ortodoxia», III (1951), nr. 2—3, p. 188—294.
- Idem, *Ortodoxie și Catolicism*, în «Ortodoxia», IV (1954), nr. 3—4, p. 462—487.
- Idem, *Poziția ortodoxă în ecumenism*, în «Ortodoxia», XV (1963), nr. 2, p. 187—215.
- Popinceanu, I., *Religion, Glaube und Aberglaube in der rumänischen Sprache*, în «Erlanger Beiträge Sprach — und Kunstwissenschaft», Band 19, Verlag Hans Carl, Nürnberg, 1964.
- Protase, D., *Problema continuității în Dacia în lumina arheologiei și numismaticii*, București, 1966.
- Rămureanu, Pr. Prof. Ioan I., *Sinodul de la Sardica din 343. Importanța lui pentru istoria pătrunderii creștinismului la geto-daco-romani*, în «Studii Teologice», XIV (1962), nr. 3—4, p. 146—182.
- Idem, *Sinoadele de la Sirmium dintre anii 348 și 358. Condamnarea lui Fotin de Sirmium*, în «Studii Teologice», XV (1963), nr. 5—6, p. 266—316.
- Idem, *Creștinismul în provinciile romane dunărene ale Iliricului la sfîrșitul secolului IV. Sinodul de la Sirmium din 378 și sinodul de la Acvileea din 381*, în «Studii Teologice», XVI (1964), nr. 7—8, p. 408—450.

- Rosetti, Al., *Istoria limbii române*, vol. I, *Limba Latină*, ed. IV-a, București, 1964.
- Russu, I. I., *Materialele arheologice paleo-creștine din Transilvania*, în «Studii Teologice», X (1958), nr. 5—6, p. 311—340.
- Idem, *Limba Traco-Dacilor*, Ediția a II-a revăzută și adăugită, București, Editura Științifică, 1967.
- Saria, B., *Die Christianisierung des Donauraumes*, în «Volker und Kulturen Südosteuropas», München, 1958.
- Sîrbu, Pr. Prof. Corneliu, *Duhul ecumenicității ortodoxe*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXII (1956), nr. 10, p. 605—612.
- Stăniloae, Pr. Prof. D., *Sfintul Duh și sobornicitatea Bisericii*, în «Ortodoxia», XIX (1967), nr. 1, p. 32—48.
- Șesan, Pr. Prof. Dr. Milan, *Ortodoxia la Calcedon*, în «Telegraful Român», XCIX (1951), nr. 43—44, Sibiu, p. 4.
- Idem, *Ortodoxia noastră*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXI (1955), nr. 7—8, p. 374—380.
- Idem, *Din istoricul noțiunii de «Ortodoxie»*, în «Mitropolia Ardealului», I (1956), nr. 1—2, p. 63—73.
- Idem, *Ortodoxie sau Orthodoxism?*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXII (1956), nr. 10, p. 601—604.
- Idem, *Creștinismul și limba dacilor*, în «Mitropolia Ardealului», III (1958), nr. 5—6, p. 384—388.
- Idem, *Iliricul între Roma și Bizanț*, în «Mitropolia Ardealului», V (1960), nr. 3—4, p. 202—224.
- Idem, *Despre Ortodoxie și catolicitate. Cercetări istorice*, în «Ortodoxia», XIII (1961), nr. 2, p. 155—167.
- Idem, «Ortodoxia» — *Istoricul noțiunii*, în «Mitropolia Olteniei», XVIII (1966), nr. 11—12, p. 956—959.
- Tăutu, Can. Aloisio L., *I Romeni. Cenni storici*, Estratto dalla rivista «L'Oriente Cristiano e l'unità della Chiesa», Anno V (nr. 5) — VI (nr. 1—3), Roma, 1942, 31 p.
- Teodorescu, G. Dem., *Poezii populare române*, București, 1885.
- Tudor, D., *Prima biserică descoperită în Dacia Traiană*, Iași, 1948.
- Vasilescu, Diac. Prof. Em., *Noi dovezi ale continuității elementului autohton în Dacia*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXIV (1966), nr. 9—10, p. 1007—1010.
- Velcu, A., *Contribuții la studiul creștinismului daco-roman, sec. I—IV, d. Chr.*, București, 1936.
- Vetters, Hermann, *Dacia Ripensis*, în «Schriften der Balkankommission Antiquarische Abteilung», XI, 1, Wien, 1950.
- Vulpe R., *Histoire ancienne de la Dobroudja*, Bucarest, 1938.
- Vulpe Radu — Barnea Ion, *Romanii la Dunărea de Jos. (Din Istoria Dobrogei, vol. II)*, «Bibliotheca Historica Romaniae IV», București, 1968.

DECLARAȚIE

Subsemnatul Ștefan C. Alexe, candidat la titlul de doctor în teologie, declar că pentru pregătirea lucrării Sfintul Niceta de Remesiana și ecumenicitatea patristică din secolele IV și V, pe care o prezint ca teză de doctorat la secția istorică, specialitatea Patrologie, n-am folosit alte lucrări în afară de cele menționate în note și în Bibliografie, că lucrarea nu este plagiată, ci îmi aparține în întregime.

ȘTEFAN C. ALEXE

CURRICULUM VITAE

M-am născut în satul Smîrdan, comuna Brădeanu, județul Buzău, la 4 iulie 1928, din părinți români, de credință creștină ortodoxă. După terminarea cursurilor secundare la Seminarul teologic (1941—1948) și la Liceul teoretic nr. 1 (1948—1949) din Buzău, am studiat la Institutul teologic de grad universitar din București, între 1949—1953. În iunie 1953 am susținut examenul de licență, prezentînd teza cu titlul: *Indumnezeirea omului la Sfîntul Grigore de Nisa*. Apoi, între 1953—1956, am urmat la același Institut, cursurile pentru titlul de doctor în teologie la secția istorică, specialitatea Patrologie, publicînd lucrările de seminar la specialitatea principală. În aprilie 1957 am susținut examenul oral aprofundat de admisibilitate, fiind declarat candidat la titlul de doctor în teologie.

După terminarea cursurilor de doctorat, am funcționat ca profesor de limbi clasice, latină și greacă, la Seminarul teologic din Mînăstirea Neamț, județul Neamț, de la 1 octombrie 1956 și pînă la 1 martie 1965. Între 1961 și 1964 am îndeplinit și funcția de director al acestui seminar. De la 1 martie 1965, funcționez ca asistent la Institutul teologic de grad universitar din București, secția istorică.

În anul universitar 1965—1966 am urmat cursuri ecumeniste în Elveția, la Institutul ecumenic din Bossey-Geneva și la Facultatea liberă protestantă din Lausanne, ca bursier al Consiliului Ecumenic al Bisericilor.

Am participat, ca membru în delegația Bisericii Ortodoxe Române, la prima Adunare Generală din 1961 a Conferinței Creștine pentru Pace, iar în 1963 am luat parte la lucrările Comitetului de lucru al Comisiei de tineret a acestei Conferințe. De asemenea, în mai 1968 am făcut parte din delegația Bisericii Ortodoxe Române care a vizitat Biserica Protestantă din Republica Democrată Germană.

După terminarea cursurilor de doctorat am publicat în revistele teologice, studii și articole de specialitate, recenzii, traduceri, predici, note și comentarii, dintre care amintesc următoarele: *Foloasele cîntării în comun după Sfîntul Niceta de Remesiana*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXV (1957), nr. 1—2; *Fericitul Augustin în românește*, în «Mitropolia Olteniei», IX (1957), nr. 11—12; «*Acte de autoritate*» ale episcopilor Romei în primele trei secole ale erei noastre, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXVI (1960), nr. 5—6; *Critica marei plăgi a cametei la Sfinții Părinți Capadocieni*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXVI (1960), nr. 7—8; *Un manuscris grecesc din biblioteca mînăstirii Neamț*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXVIII (1962), nr. 5—6; *A trăi înseamnă astăzi a trăi împreună*, în «Mitropolia Banatului», XIV (1964), nr. 4—6; *Studiile patristice într-o perspectivă ecumenică*, în «Ortodoxia», XVIII (1966), nr. 3.

În iunie 1968 am depus la Institutul teologic din București prezentul proiect de teză pentru obținerea titlului de doctor în Teologie, la secția istorică, specialitatea Patrologie.

ZUSAMMENFASSUNG

Die patristischen Studien kennen in der letzten Hälfte des Jahrhunderts eine grosse Entwicklung und zwar grösstenteils dank der Ökumenischen Bewegung für Annäherung unter den christlichen Kirchen. Die Rumänische Orthodoxe Kirche, und im allgemeinen die Orthodoxe Kirche, welche im Rahmen des Ökumenischen Kirchenrats an dem heutigen ökumenistischen Dialog teilnimmt, bemüht sich die patristische Unterlage ihrer ökumenistischen Prinzipien noch besser bekannt zu machen. Die vorliegende Arbeit, betitelt: «Der heilige Niceta von Remesiana und die patristische Ökumenizität des IV. und V. Jahrhunderts», will in diesem Sinne ein auf das Werk des heiligen Niceta von Remesiana († nach 414) begründeter rumänischer orthodoxer Beitrag sein.

In der Einleitung wird zunächst ein Unterschied zwischen den Wörtern Ökumenizität und Ökumenismus gemacht. Im IV. und V. Jahrhundert bezeichnete man mit dem Ausdruck Ökumenizität die Katholizität der Kirche, die Einheit und die Orthodoxie des apostolischen Glaubens, die durch die ökumenischen Konzilien bewahrt und befestigt und durch verschiedene Faktoren bekräftigt wurden, wie: die katechetischen Schulen, die Begeisterung für die Predigt des Evangeliums, die Freundschaft, die Reisen einiger Hierarchen und Gläubigen in entfernt gelegenen Gegenden, die Verbreitung der beiden lateinischen und griechischen Sprachen, die Predigt des Friedens, — all dies als notwendige Grundlage für die Entwicklung des Lebens auf der Erde. Der zeitgemässe Ökumenismus ist ein geordnetes Streben diese Ökumenizität zu verwirklichen. Der heilige Niceta von Remesiana ist ein Exponent der Ökumenizität der Orthodoxen Kirche am Ende des IV. und Anfang des V. Jahrhunderts, zur Zeit als er seine süzerdotale, missionarische und schriftstellerische Tätigkeit in einem, zwischen zwei Welten, der griechischen und lateinischen, gelegenen Gebiet entfaltet hat. Durch seine heisse Liebe zu Gott und zu den von ihm kirchlich betreuten Kindern, hat er sich hervorgehoben.

Das erste Kapitel, betitelt: «Das Leben und die Tätigkeit des heiligen Niceta von Remesiana» beschäftigt sich mit der Darstellung des historisch-geographischen Rahmens seines Vaterlandes und seines Lebens, mit den Werken des Heiligen, mit deren literarischem Wert und mit dem ökumenischen Sinn des Missionarismus des heiligen Niceta, ein Verbindungsglied zwischen Ost und West. Die Stadt Remesiana (das heutige serbische Bela Palanka) befand sich auf der militärischen Strasse, die das illyrische Gebiet durchquert, und die Stadt Singidunum (das heutige Belgrad) mit Konstantinopel verband. Geschichtliche Auskünfte über das Leben und die katechetische und schriftstellerische Arbeit des heiligen Niceta sind relativ wenige zu vermerken, aber aus ihnen kann dennoch sein geistiges Profil umrissen werden.

Unbekannt sind sein Geburtsort, seine Erziehung, wie auch seine Tätigkeit bis zur Bischofsweihe. In den Jahren 398 und 402 unternahm er zwei Reisen nach Nola in Italien (wahrscheinlich auch nach Rom), wo er mit dem heiligen Paulinus von Nola eine gute Freundschaft schloss, wie aus den zwei Poemen die letzterer dem

Bischof von Remesiana widmete, zu ersehen ist. Durch seine Reisen in Italien kann der heilige Niceta als Verbindungsbrücke zwischen der Kirche des Ostens und der des Westens betrachtet werden, und zwar in dem Sinne, dass er das liturgische und kulturelle Leben des Donaubeckens mit dem von Nola vergleicht.

Wissenschaftlich reich informierter Theologe, Kenner der östlichen und westlichen christlichen Literatur, talentierter Schriftsteller, voll Mässigung und mit Schönheitsgefühl ausgestattet, ein unverfälscht christliches Leben führend, Organisator des Klosterlebens, hat der heilige Niceta eine reiche missionarische Tätigkeit entfaltet und wurde mehreren Völkern zum «Vater» in der Belehrung des Evangeliums.

Die Aufmerksamkeit, die in der rumänischen orthodoxen Theologie dem heiligen Niceta geschenkt wird, ist grösstenteils der Annahme zu verdanken, dass er auch auf dem rumänischen Boden seine missionarische Tätigkeit entfaltet hat. Die Auslegung der Dokumenten, die seine missionarische Tätigkeit verzeichnen und der Wortschatz der rumänischen Sprache, der eine grosse Anzahl von lateinischen Wörtern enthält, die in seinen Werken benützt werden, wie auch einige in der Folklore des rumänischen Volkes bewahrten Kindergebete, in denen der Name Nicetas angerufen wird, bekräftigen die Hypothese, dass der Missionsbischof von Remesiana seine Tätigkeit direkt oder durch seine Schüler auch in die nördlichen Gebiete der Donau ausgedehnt hat. Es ist von Wichtigkeit aufzuzeichnen, dass durch den heiligen Niceta, Remesiana zu einem hervorragenden Missionsbistum wurde, dessen Tätigkeitsbereich «die Dazier beider Art = uterque Dacus» aus dem Innenraum und von den Donauufeln umfasste.

Authentisch festgestellte Schriften des heiligen Niceta sind : De diversis appellationibus, De ratione fidei, De vigiliis servorum Dei, De psalmodiae bono, und Te Deum laudamus ; Schriften zweifelhafter Authentizität sind : De agni paschalis victima und Ad lapsam virginem libellus. Die Titel der zwei Schriften : De gentilitatis erroribus und Adversus genethliologiam sind nur aus den Informationen des Kirchenhistorikers Gennadius bekannt. Diese Schriften, die zur Festigung des wahren Glaubens dienen sollten und in einem bündigen und deutlichen Stil abgefasst sind, um von allen Kategorien von Katechumenen und Gläubigen verstanden zu werden, und die im Laufe der Zeit sehr geschätzt wurden, räumen dem Verfasser den Platz unter den Vätern von ökumenischem Ansehen in der Kirche des IV. Jahrhunderts ein. Diese Schriften sind Träger eines authentischen patristischen Ökumenismus.

Das zweite Kapitel analysiert die theologische Lehre vom ökumenischen Niveau des heiligen Niceta von Remesiana. Es ist in zwei Abschnitte eingeteilt : 1) Die Lehre von der Heiligen Dreifaltigkeit, mit den Unterabteilungen : Gott der Vater, Gott der Sohn, Gott der Heilige Geist, und 2) Die Lehre von der Kirche, mit den Unterabteilungen : Das Wesen der Kirche (communio sanctorum), die Eigenschaften der Kirche (die eine, heilige, katholische und apostolische) und die heiligen Sakramente oder das gnadenvolle Leben der Kirche.

Der heilige Niceta hat sich durch die orthodoxe Behandlung und Lösung aller diskutierten Probleme in der Theologie seiner Zeit hervorgehoben. Er stützt sich auf die Heilige Schrift und die Heilige Tradition, wie auch auf die Beschlüsse des ökumenischen Konzils von Nizaea. Im trinitarischen Problem betonte er die Wesenseinheit der drei göttlichen Personen : Vater, Sohn und Heiliger Geist und ihren Unterschied als Personen. Das innige und geheime Band der Personen der Heiligen

Dreifaltigkeit bildet die Grundlage der Einheit der Kirche. In der Christologie betont der heilige Niceta die Kommunion der Eigenschaften in der Person Iesu Christi. Die göttlich-menschliche Einheit des Erlösers enthält eine Fülle von Bedeutungen, die durch die grosse Anzahl von Namen, welche die Heilige Schrift und die Heilige Tradition Ihm geben, ausgedrückt sind. Das Werk *De diversis appellationibus* ist die erste derartige systematische Arbeit in der patristischen Literatur.

Ebenso auch die Pneumatologie des heiligen Niceta, reich in der Behandlung der göttlichen Eigenschaften des Heiligen Geistes und seiner vielfachen Arbeit in der Welt, kann, nebst anderen Abhandlungen über den Heiligen Geist aus dem IV. und V. Jahrhundert, der heutigen ökumenischen Pneumatologie einige Elemente darbieten. Der Heilige Geist ist die Quelle der Heiligkeit, das Licht der Seelen und der Verteiler der Gaben. Überall gegenwärtig, tröstet Er die Christen und ermuntert sie zum Guten, zum Gebet, zum Dienen, zur Gerechtigkeit, zur Einheit und zum Frieden.

Die Definition des heiligen Niceta über die Kirche, als eine Gemeinschaft aller Heiligen — die Definition wird nachher in der orthodoxen Theologie im grossen Umlauf sein — zeigt, dass der Missionsbischof von Remesiana den wahren Sinn der Einheit und der Katholizität der Kirche verstanden hat. In die Gemeinschaft der Heiligen können nur diejenigen treten, die die Lehre der Kirche unverändert bewahren, so wie sie der Erlöser den Aposteln übergeben und wie diese sie gepredigt haben. Die Ausdruck «*communio sanctorum*», der heute in seinem wahren patristischen Sinn wiederaufgenommen wurde, und zwar als persönliche Gemeinschaft der Christen, die in einem einzigen Leib, dessen Haupt Christus ist, vereint sind, könnte dem zeitgemässen Ökumenismus neue Aussichten für das Verstehen und die Lösung der ekklesiologischen Probleme eröffnen.

Der heilige Niceta hat sich eingehend mit der christlich-religiösen Erziehung seiner Gläubigen beschäftigt, wie dies aus dem dritten Kapitel dieser Arbeit, betitelt: Das christliche Leben gemäss dem heiligen Niceta von Remesiana, hervorgeht. Es werden folgende Probleme behandelt: 1) Das Verhalten des Gläubigen in der Kirche, 2) Der gemeinsame Gesang, 3) Der Kampf gegen den Aberglauben und 4) Die christliche Liebe und der Frieden als moralische Lebensprinzipien. Am Schluss jeder dogmatischen Abhandlung, fasst der heilige Niceta die Hauptgedanken, die im Leben angewendet werden können, zusammen. Ausserdem enthalten die zwei Schriften: *De vigiliis servorum Dei* und *De psalmodiae bono* liturgische Normen, die lehrreich für die gute Ordnung während der Gottesdienste und für den gemeinsamen Gesang in der Kirche sind. Obwohl seine zeitgenössischen Väter bei verschiedenen Gelegenheiten den Zweck und die pädagogische Rolle der Nachtwachen und des homophonen Gesanges in der Kirche bekannt machten, ist dennoch der heilige Niceta der erste, der deutlich und systematisch deren Prinzipien und Vorteile dargestellt hat. Der Nutzen dieser Prinzipien ist unbestreitbar, wie man auch aus der Erfahrung der Rumänischen Orthodoxen Kirche, die sich für die Vereinheitlichung des homophonen Gesanges einsetzt, feststellen kann.

Die theologische Lehre und die missionarische und pädagogische Tätigkeit des heiligen Niceta stützen sich auf seine unermessliche Liebe zu Gott und zu den Menschen. Er hat die Friedens — und Liebegedanken als für die Ökumenizität der Kirche unerlässliche Elemente gefördert. Gemäss dem heiligen Niceta verwandeln sich die Liebe und der Friede in die «Gemeinschaft der Heiligen», die die Kirche ist, sowie in eine Gott gewidmete fortdauernde Lobeshymne, wie es auch aus dem schönen Gesang *Te Deum laudamus* hervorgeht.

Verglichen mit der patristischen Theologie des IV. und V. Jahrhunderts, ist die Theologie des heiligen Niceta ein bedeutender Beitrag zur Festigung der Ökumenizität der Kirche dieser Zeit und kann der gegenwärtigen ökumenischen Spiritualität erhebliche Dienste leisten.

Der Arbeit sind zwei Anhänge beigelegt. Im ersten wird eine vom katholischen Liturgen Dr. Klaus Gamber publizierte neue Auflage der Werke des heiligen Niceta von Remesiana besprochen. Der Verleger schreibt dem heiligen Niceta auch die bis heute unter dem Namen des heiligen Ambrosius bekannten Werke: *De Sacramentis* und *Explanatio Symboli*. Ausserdem fügt Dr. Klaus Gamber in das nizetanische *Patrimonium* noch 50 Sermones ein, von denen die Kritik bis heute einige dem heiligen Ambrosius oder dem heiligen Hilarius oder dem Augustinus zugeschrieben hat. Der Verfasser erwähnt, dass er auf die Meinung der Patrologen und Liturgen wartet, um ihre Einwände berücksichtigend, diese Sermones an der passenden Stelle im Katechismus des heiligen Niceta einführen zu können. Da aber selbst der Verleger einige seiner Behauptungen betreffs der Authentizität dieser Reden nur als V Wahrscheinlich hinstellt und da seine Beweise, dass die Werke *De Sacramentis* und *Explanatio Symboli* dem heiligen Niceta angehören, nicht genügende Überzeugungskraft besitzen, registrieren wir diese neue Auflage nur mit dem Titel der Information.

Der zweite Anhang mit dem Titel: «Der heilige Niceta von Remesiana in der rumänischen-orthodoxen Theologie» erwähnt kurz die Auflagen der Texte und Übersetzungen aus den Werken des heiligen Niceta, wie auch die wichtigeren Studien über sein Leben und seine literarische und missionarische Tätigkeit. Die Angaben sind aber nicht vollständig. Informationen über Niceta von Remesiana sind auch in einigen patristischen und historischen Lehrbüchern, wie auch in Studien, die sich mit der rumänischen Protohistorie befassen, enthalten.



Doctorand Iulian A. Şchiopu

RÎNDUIALA PROSCOMIDIEI ÎN RITURILE LITURGICE RĂSĂRITENE *

I. — *Ritualul inițial al Proscomidiei în Biserica Veche (secolul I — secolul al V-lea).* — Cuvîntul proscomidie ἡ προσκομιδή este substantivul derivat de la verbul προσκομίζειν, care înseamnă a produce, a pune în față, a oferi, a aduce o ofrandă sau un dar, corespunzător termenului latinesc *oblatio*¹. În grecește se întrebuițează și termenul πρόθεσις, iar în celelalte rituri, ca de exemplu la sirienii iacobiți, proscomidia poartă numele de *jertfa lui Melchisedec*².

Prin *proscomidie* înțelegem acțiunea prin care preotul pregătește materia jertfei liturgice (pîinea și vinul) și îi dă caracterul de ofrandă sau dar de jertfă, prin afierosire sau binecuvîntare³. Înțeleasă astfel, proscomidia a existat încă de la începutul liturghiei creștine, dar nu a fost atît de dezvoltată ca astăzi, ci mult mai simplă și sumară⁴.

Locul sau momentul ei în cursul liturghiei, la început n-a fost cel de astăzi. În ritul liturgic inițial, comun tuturor Bisericilor creștine din primele patru sau cinci veacuri, ritualul primirii și pregătirii darurilor de pîine și de vin pentru Sfînta Jertfă avea loc la începutul liturghiei credincioșilor, cam în momentul corespunzător astăzi heruvicului sau ieșirii cu Darurile (vohodul cel mare)⁵.

Acest lucru este explicabil dacă ținem seama că puteau aduce daruri la liturghie numai credincioșii admiși să participe la liturghia euharistică (a credincioșilor), adică cei botezați, și care nu se făcuseră vinovați de păcate grele. «Atîta vreme cît catehumenatul a existat și legile canonice au interzis catehumenilor să aducă ofrande, desigur oferirea darurilor se făcea de către credincioși în mod natural după plecarea acestora»⁶.

Pînă prin secolele al V-lea—al VI-lea, după concedierea catehumenilor, credincioșii prezentau diaconilor darurile de pîine și vin pentru a fi depuse pe altar și aceea erau realese în vederea Sfintei Jertfe și a împărtășirii⁷.

* Lucrare de seminar susținută în cadrul cursurilor de doctorat în teologie, întocmită sub îndrumarea P.C. Pr. Prof. Ene Braniște, care a și dat avizul pentru publicare.

1. L. Clugnet, *Dictionnaire grec-français des noms liturgiques en usage dans l'Eglise grecque*, Paris, 1895, p. 129; Pr. Prof. Petre Vintilescu, *Liturghiile bizantine privite istoric în structura și rînduiala lor*, București, 1943, p. 7.

2. Pr. Prof. Ene Braniște, *Cultul Bisericilor creștine vechi din Orient. Liturghiile riturilor orientale*, în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. I, p. 99.

3. Pentru evitarea confuziilor în lucrarea noastră ne vom folosi numai de termenii *proscomidie* pentru «rînduială» și *proscomidiar* pentru «locul săvîrșirii slujbei», deși în limba curentă încă se întrebuițează de obicei termenul de *proscomidie* în ambele lui sensuri.

4. Pr. Prof. Petre Vintilescu, *op. cit.*, p. 7.

5. Pr. Prof. Ene Braniște, *Istoria liturghiei*, prelegeri la cursurile de doctorat.

6. D. Placide de Meester, *Art. Grèques (Liturgies)*, în «Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie», t. VI, 2, Paris, 1925, col. 1617—1618.

7. Ignace Ephrem II. Rahmani, *Les liturgies orientales et occidentales*, Beyrouth, 1929, p. 393.

Darurile aduse de credincioși, înainte de a fi alese și aduse la sfânta masă, erau strînse de diaconi în încăperea sau cămăruța din stînga altarului, numită azi *proscomidiar*, *πρόσκις* sau *pastoforion*⁸. La timpul convenit, tot diaconii alegeau din pîinile depuse în pastoforion pe cele proprii pentru materia Sfintei Jertfe, și, aducîndu-le în altar, le depuneau, o dată cu cantitatea de vin necesară, pe *sfînta masă*, unde episcopul sau preotul-protos le dădea calitatea de prinos sau ofrandă, printr-o rugăciune de binecuvîntare, pe care o rostea asupra lor înainte de a le sfinți. Începînd din secolul al V-lea chiar din cauza decăderii disciplinei catehumenatului și din cauza dezvoltării ritualului liturgic, ceremonialul acestei pregătiri sumare a Darurilor nu s-a mai putut face la sfînta masă și la începutul liturghiei credincioșilor, ci a început să se facă înainte de liturghia catehumenilor, pentru a nu opri în loc cursivitatea slujbei⁹. Acest fapt s-a întîmplat nu numai în ritul bizantin, ci în toate celelalte rituri liturgice răsăritene.

Prin urmare, «deplasîndu-se atît în idee cît și în practică începutul liturghiei, nu este de mirare că această alunecare a putut fi însoțită și de actul proscomidiei, legat mai înainte, cu toate operațiile prealabile de pregătire, de începutul liturghiei credincioșilor»¹⁰.

Important rămîne faptul că în primele veacuri ritualul proscomidiei era același, simplu și sumar, în toate Bisericele creștine răsăritene, iar ideea de jertfă stă la baza întregului ritual, dezvoltat mai tîrziu în toate riturile liturgice creștine.

Rînduiala Proscomidiei din ritul bizantin actual este rezultatul unei evoluții îndelungate, care a durat cel puțin pînă în secolul al XIV-lea, pe cînd proscomidia din celelalte rituri răsăritene a păstrat simplitatea originară, cu unele dezvoltări mai mărunte, cu caracter local și de puțină importanță, specifice fiecărui rit în parte.

II. — *Ritualul actual al proscomidiei în ritul liturgic bizantin și explicarea lui sumară.* — Așa cum am arătat mai sus, scopul principal al proscomidiei este pregătirea materiei de jertfă, binecuvîntarea și afierosirea Darurilor de jertfă, act care are loc în toate riturile liturgice răsăritene.

În ritul bizantin acțiunea aceasta (a proscomidiei) a îmbrăcat un caracter mult mai simbolic și totodată mai dezvoltat decît în celelalte rituri liturgice răsăritene, pentru că, pe lîngă pregătirea Sfintului Agneț și a vinului amestecat cu apă, care constituie materia jertfei de mai tîrziu, proscomidia ritului bizantin a adăugat, în plus față de celelalte rituri răsăritene, un ritual foarte complicat al scoaterii și așezării miridelor sau părțicelor într-o anumită formă geometrică, bazată pe o profundă semnificație doctrinară și simbolică, din care s-a născut acest ritual și care stă la baza lui.

Acest ritual s-a născut deci nu atît din necesități practice, ci mai mult din idei teologice, dintr-o anumită doctrină teoretică despre rostul și semnificația jertfei liturgice, idei pe care ritualul respectiv vrea să le exprime și să le formuleze simbolic.

În forma ei de azi, proscomidia ritului bizantin cuprinde patru părți, care la rîndul lor se pot subdiviza în altele mai mici.

8. Referitor la proscomidiar, vezi îndeosebi S. Salaville, *Liturgies orientales. Notions générales, éléments principaux*, Paris, 1932, p. 108.

9. Pr. Prof. Ene Braniște, *Istoria liturghiei...*, p. 5. Referitor la cauzele deplasării proscomidiei în locul de azi, vezi și Dom Placide de Meester, *Grécques (Liturgies)...*, I, col. 1618.

10. Pr. Prof. Petre Vintilescu, *op. cit.*, p. 9.

Partea întâi cuprinde ritualul pregătirii liturghisitorilor, adică închinarea la Sfintele icoane, îmbrăcarea veșmintelor și spălarea mâinilor.

Partea a doua cuprinde ritualul pregătirii Agnețului și a potirului, cu formulele respective.

Partea a treia cuprinde ritualul scoaterii miridelor cu pomenirile nominale, și anume : a) Mirida pentru Sfinta Fecioară Maria ; b) Miridele sfinților (cele 9 cete) ; c) Cele trei miride speciale, pentru pomenirea ierarhului locului, a conducătorilor țării și a ctitorilor bisericii ; d) Miridele pentru credincioșii vii și morți.

Partea a patra cuprinde riturile finale : tămlierea și acoperirea Darurilor, rugăciunea proscomidiei, apolisul și căderea finală ¹¹.

1. Ca în toate celelalte rituri, proscomidia ritului bizantin începe cu pregătirea slujitorilor, care tinde la purificarea lor sufletească și trupească, în vederea săvârșirii eu vrednicie a Sfintei Jertfe. Pentru aceasta preotul este dator să fie împăcat cu toți, să nu fie sub oprire canonică, să aibă o stare de înaltă moralitate și perfecțiune spirituală. Pregătirea pentru săvârșirea Sfintei Jertfe preotul trebuie să o înceapă înainte de vremea slujbei, în viața lui particulară ¹².

În ritul bizantin pregătirea slujitorilor constă din : a) închinarea la sfintele icoane ; b) îmbrăcarea veșmintelor ; și c) spălarea mâinilor. Acestea alcătuiesc un fel de prefață a proscomidiei, după cum se poate constata din ultimele două ediții ale liturghierului românesc — cea din 1956 și cea din 1967 — unde rînduiala pregătirii slujitorilor pentru lucrarea proscomidiei alcătuiește un capitol separat, cu titlu deosebit ¹³.

a) Închinarea la icoane constituie pregătirea sufletească a slujitorilor, care, închinîndu-se la icoana Mîntuitorului, la cea a Maicii Domnului și la icoanele celorlalți sfinți, este ca și cum și-ar lua binecuvîntarea și iertarea de la aceștia pentru slujirea cu vrednicie ; iar rugăciunea finală a acestui ritual, care exprimă scopul principal al acestui moment, este adresată lui Dumnezeu însuși («Doamne, trimite mîna Ta...»).

b) Îmbrăcarea sfințelor veșminte alcătuiește cel de al doilea moment constitutiv al pregătirii slujitorilor. Ea îl pune pe sacerdot înveșmîntat în chip vizibil ca slujitor al lui Dumnezeu, despărțindu-l în acest fel de restul credincioșilor ¹⁴.

c) Al treilea moment al pregătirii slujitorilor, anume spălarea mâinilor, constituie precum arată și formula însoțitoare («Spăla-voi cu cei nevinovați mîinile mele»), semnul simbolic și intuitiv al curăției morale și fizice a slujitorilor, necesară acestora înainte de a începe slujba.

Toate aceste momente constitutive ale pregătirii sufletești și fizice a liturghisitorilor pentru începerea proscomidiei se regăsesc, într-o formă mai mult sau mai puțin apropiată de cea din ritul bizantin, în toate celelalte rituri liturgice răsăritene (pre-

11. Împărțirea aceasta este luată după cursul de Liturgică specială al Pr. Prof. Ene Braniște. Pentru rînduiala proscomidiei vom lua ca normativă ultima ediție a *Liturghierului românesc* (București, 1967), revizuit de Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian și P.C. Prof. onorar Petre Vintilescu.

12. Despre pregătirea preotului în vederea săvârșirii Sfintei Jertfe a se vedea îndeosebi Pr. Prof. Petre Vintilescu, *Pregătirea sfinților slujitori pentru oficiul Liturghiei*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXVII (1959), nr. 2, p. 141—155 și *Dumnezeiasca liturghie comentată în oficiul și în textul ei*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXVII (1959), nr. 11—12, p. 1079.

13. Vezi *Liturghierul românesc*, ed. 1967, p. 83—89.

14. A se vedea Pr. Prof. Petre Vintilescu, *Pregătirea sfinților slujitori*, p. 155—175.

zentate în capitolul următor). Pregătirea slujitorilor constituie deci un moment ne-lipsit în toate riturile liturgice răsăritene.

2. În ritualul propriu-zis al proskomidiei, partea primă o alcătuiește, în ritul bizantin, ca și în celelalte rituri răsăritene, *pregătirea pîinii și a vinului* care vor constitui materia jertfei liturgice.

Întreaga lucrare rituală se bazează pe ideea fundamentală că pîinea pe care preotul o pregătește acum reprezintă simbolic trupul omenesc al Mîntuitorului, idee pe care o vom găsi și în celelalte rituri, numai că în ritul bizantin ea se exprimă mai lămurit și mai intuitiv decît în celelalte rituri, precum se vede din formulele însoțitoare ale pregătirii Sfîntului Agneț, care sînt luate din proorocia lui Isaia (LIII, 7—8) și care simbolizează patimile și moartea pe cruce a Domnului.

Ceea ce deosebește în acest punct ritualul bizantin de celelalte ritualuri este faptul că pîinea întrebuințată nu se folosește întreagă, ci ea se scoate numai ca o pecete din corpul altei pîini (prescuri) și capătă denumirea de Agneț (de la grec. ἀγνός, lat. *agnus*, slav. *agni*), adică *miel*, denumire întrebuințată și în ritul armean. Ea sugerează calitatea de dar sau victimă de jertfă, pe care a avut-o Mîntuitorul în răscumpărarea lumii și pe care o amintim în felul acesta în ritualul proskomidiei.

Așezarea Agnețului pe disc ne întoarce cu gîndul la un moment cronologic anterior din viața Mîntuitorului, anume la nașterea Lui în ieslea Betleemului¹⁵.

Foarte simplu se săvîrșește pregătirea potirului, adică vinul și apa care vor constitui materia Sfîntului Sînge, ea constînd dintr-o simplă turnare și o scurtă formulă de binecuvîntare a amestecării celor două elemente naturale.

Mult mai complicată în ritul proskomidiei din ritul bizantin este cea de a treia parte și anume *rînduiala scoaterii și așezării miridelor pe sfîntul disc*¹⁶. Această rînduială este specifică ritului bizantin; în nici un alt rit liturgic nu găsim un astfel de ritual. Originea acestui ritual a pornit de la pomenirile nominale și a început să se dezvolte din secolul al XI-lea înainte ajungînd să se definitiveze în forma actuală între secolele al XIV-lea — al XVI-lea.

O dată cu primirea darurilor din partea credincioșilor, preotul a început să pună lîngă Sfîntul Agneț pîrticele din prescura adusă pentru pomenirea și iertarea păcatelor celor vii și ale celor morți. Această practică pare a fi fost în uz încă din secolul al IX-lea¹⁷. Din aceeași epocă cu proskomidirea de pîrticele pentru vii și morți trebuie să dateze și scoaterea de miride întru pomenirea Sfintei Fecioare și a celorlalți sfinți.

Forma și așezarea miridelor pe disc, precum și formulele de consacrare ale acestora, au variat la început în manuscrise. De exemplu, patriarhul Nicolae Gramaticul în secolul al XI-lea prescria în instrucțiunile sale (περί τοῦ πῶς ἐκείλει ποτεῖν ὁ ἐπεὶ τὴν προσκομιδὴν) că pentru Sfînta Fecioară să se scoată o mică pecete, pe cînd manuscrisele din secolele al XVI-lea — al XVII-lea precizează că mirida pentru Fecioară să fie mai mare.

Așezarea miridelor sfinților într-o figură de trei grupe paralele de cîte trei se datorește probabil practicii poate chiar din vremea patriarhului Filotei al Constanti-

15. Această idee apare prin sec. al VII-lea, formulată de Sf. Gherman al Constantinopolului. A se vedea, Pr. Prof. Petre Vintilescu, *Liturghiile bizantine...*, p. 11—13.

16. Despre miride vezi Pr. Prof. Ene Braniște, *Cîteva cuvinte despre miridele (pîrticelele) speciale scoase la proskomidie pentru felurite scopuri*, în «Glasul Bisericii», XXVI (1967), nr. 5—6, p. 493—497.

17. Pr. Prof. Petre Vintilescu, *Liturghiile bizantine...*, p. 27.

nopolului (secolul al XIV-lea)¹⁸. De asemenea, nu găsim la început mențiuni clare nici despre locul și poziția miridelor pe sfântul disc.

Felul cum se scot și se așează azi miridele, ca și formulele respective, s-a stabilit și uniformizat aproximativ prin secolul al XVI-lea — al XVII-lea¹⁹.

Așezarea actuală a miridelor pe sfântul disc are mai întâi scopul direct de a exprima vizibil pomenirea sfinților²⁰ și a credincioșilor pentru care ne rugăm; în al doilea rând, miridele acestea au și o semnificație simbolică, reprezentând unitatea și deplinătatea Bisericii, imaginea ei la judecata viitoare, reprezentarea simbolică a unității în Hristos a întregii Sale Biserici, a celei triumfătoare din ceruri alături de cea luptătoare, formată din credincioșii vii și morți pentru care ne rugăm.

Partea ultimă din rânduiala proscomidiei și anume acoperirea, tămărirea și binecuvântarea Darurilor, se întâlnește și în proscomidia celorlalte rituri liturgice răsăritene, în forme diverse, dar având multe elemente asemănătoare.

III. — *Rânduiala proscomidiei în celelalte rituri liturgice răsăritene (armean, siro-iacobit, nestorian, copt și etiopian) în comparație cu cel bizantin.* — După ce am văzut care este rânduiala pe scurt a proscomidiei în ritul liturgic bizantin, vom urmări în continuare rânduiala proscomidiei în celelalte rituri liturgice răsăritene scoțind în evidență asemănările și deosebirile dintre modurile diferite de a săvârși proscomidia în Bisericele Orientale Necalcedoniene.

Acoperămintele și sfintele vase folosite în Bisericele necalcedoniene sînt în general aceleași cu cele din ritul bizantin; excepție face ritul sirienilor iacobiți, care nu întrebuințează copia, de care de altfel nici nu au nevoie.

Proscomidia în riturile liturgice enumerate mai sus a păstrat, în general, mai mult decît în ritul liturgic bizantin simplitatea de odinioară, cu unele caracteristici specifice fiecărui rit în parte, care reprezintă ori influențe ale altor rituri liturgice, ori dezvoltări proprii fiecăruia din aceste rituri.

1. *Ritul armean.* — Cel dintîi rit liturgic răsăritean care are o rânduială a proscomidiei mult asemănătoare cu cea din rânduiala liturghiei bizantine este cel armean. Ritul armean are o parte pregătitoare a proscomidiei asemănătoare pregătirii slujitorilor din ritul bizantin care constă din rugăciunile pregătitoare, citite în sacristie și în cor.

Preotul, însoțit de diaconi și de clericii inferiori, intră în sacristie și după ce rostește mai multe rugăciuni de mărturisire și iertare, îmbracă veșmintele liturgice, care au în plus față de cele ortodoxe un guler mare numit *vagas*; pe cap preotul pune un fel de mitră în formă de coroană, numită *sagavarth*, și încalță un fel de papuci și ciorapi rituali.

După aceasta preotul vine în cor, unde își spală mîinile ca și în ritul bizantin, binecuvîntează pe credincioși, cerîndu-și iertare, apoi merge în sfîntul altar la proscomidiar, lăsînd perdeaua altarului în jos.

Preotul vine la proscomidiar, cu diaconul (dacă este), unde are loc pregătirea Darurilor. El pune pe disc una din cele trei hostii dinainte pregătite, toarnă vin fără apă în potir și acoperă Darurile în același mod și aproape cu aceleași formule ca în ritul bizantin. Preotul rostește rugăciunea proscomidiei, identică cu cea din ritul bizantin («Doamne Dumnezeu nostru, Cel ce pe pîinea cea cerească...»).

18. *Ibidem*, p. 32.

19. *Ibidem*, p. 33.

20. În legătură cu pomenirea sfinților, a se vedea Pr. Prof. Petre Vintilescu, *Sensul pomenirii sfinților după jertfa euharistică*, în «Glasul Bisericii», XXI (1962), nr. 5—6, p. 468—472.

Se face apoi căderea solemnă în toată biserica, în timp ce corul cântă un imn potrivit zilei ²¹.

După cum se poate constata din această descriere sumară, rânduiala proscomidiei din ritul armean are multe asemănări cu cea din ritul bizantin, dar se deosebește de aceasta printr-o oarecare simplitate. De exemplu, ea nu are un ritual special al pregătirii Agnețului și al potirului, nici ritualul scoaterii miridelor cu pomenirile nominale, adică mirida Sfintei Fecioare, miridele sfinților (cele 9 cete), cele trei miride speciale și miridele pentru vii și morți.

O deosebire mai importantă între cele două rituri liturgice se referă la materia Sfântului Trup. În loc să fie scoasă din piine dospită ca la noi, adică din prescură, sub forma Sfântului Agneț, piinea proscomidiei este folosită sub forma *oblatelor* (pâinișoare mici de formă rotundă) din piine nedospită, după modelul catolic.

Dintre riturile finale ale ritualului bizantin, rânduiala armeană păstrează tămîierea și acoperirea darurilor, rugăciunea de binecuvîntare a Darurilor și căderea finală.

Specific ritului armean este și folosirea vinului fără apă, ca materie a Sfântului Sînge, obicei prin care armenii căutau să se deosebească de ereticii *hidroparastați* și prin care mai târziu voiau să semnifice, după unii, și unitatea «firii» din persoana divino-umană a Domnului Iisus Hristos, în conformitate cu limbajul monofizit. Acest obicei a fost combătut de Sinodul Quinisext (can.32) și a constituit unul dintre motivele de controversă dintre greci și armeni, după despărțirea acestora de Biserica Ortodoxă.

2. *Ritul iacobit*. — În continuare vom urmări rânduiala proscomidiei în ritul sirienilor iacobiți, păstrători ai vechii liturghii a Sfântului Iacob ²². Fără să aibă dezvoltarea și ritualul complicat al proscomidiei din ritul ortodox, proscomidia ritului sirian a împrumutat de la acesta unele sensuri simbolice, la care a adăugat și pe ale sale proprii ²³.

Prima parte a liturghiei, corespunzătoare proscomidiei din ritul bizantin, se numește *jertfa lui Melchisedec* (denumire care arată semnificația ei simbolică) și are loc în chor sau locul strănilor, în timpul citirii Ceasurilor al III-lea și al VI-lea. Particularitatea acestui rit constă în faptul că preotul săvîrșește proscomidia fără să îmbrace veșmintele sacre, ci numai cu cele obișnuite, ceea ce îi dă acțiunii un caracter extraliturgic ²⁴.

În chor preotul se roagă în fața sfintei mese rostind psalmul L își cere iertare de la credincioșii prezenți și urcă treptele estradei altarului, rostind o rugăciune foarte frumoasă: «Urca-voi la altarul lui Dumnezeu...».

Specific sirienilor-iacobiți este și faptul că piinea pentru proscomidie nu poate fi pregătită decît de un preot, călugăr, diacon, sau cel puțin de o femeie în vîrstă, curată și pioasă, trebuind să fie coaptă numai în ziua în care se și folosește la sfînta

21. Vezi Pr. Prof. Ene Braniște, *Cultul Bisericilor creștine vechi din Orient*, p. 91–92. Cf. și descrierea de la J. Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, t. II, Roma, 1932, p. 18, și *Sfînta liturghie a Bisericii Armeene*, în rom. de V. Mestugean, București, 1937, p. 5 ș.u.

22. Descrieri ale Liturghiei Sfîntului Iacob găsim la R. Janin, *Les Eglises orientales et les rites orientaux*, Paris, 1929, p. 446 ș.u.; Pr. Prof. Ene Braniște, *Cultul Bisericilor creștine vechi din Orient...*, p. 99–103, și Costin Vasile, *Liturghia Sfîntului Iacob din ritul sirienilor iacobiți*, în «*Orthodoxia*», XVIII (1966), nr. 1, p. 99 ș.u.

23. Robert Lesage, *La sainte Messe selon les rites orientaux*, Avignon, 1930, p. 46.

24. Pr. Prof. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 99. Cf. și S. Salaville, *Liturgies Orientales. La Messe*, vol. I, Paris 1943, p. 53.

liturghie²⁵. Din prescurile pregătite, preotul extrage părțile pentru împărțirea clericilor, separate de cele pentru împărțirea credincioșilor, punându-le pe toate pe sfântul disc și rostind formula analoagă celei pentru scoaterea Sfântului Agneț, din ritul bizantin : «Ca un miel spre junghiere s-a adus...» etc.

După aceasta preotul rostește o rugăciune de oferire, cu alt text decât cea din ritualul bizantin : «O Primule-Născut al Părintelui ceresc, primește acest Prim-Născut din miinile păcătoasei tale slugi...». Preotul toarnă vin și apă în potir, zicînd : «Domnul nostru Iisus Hristos a fost răstignit între doi tîlhari...». Această rugăciune este continuată cu un verset din Psalmul CXV : «Paharul mîntuirii voi lua...». Preotul acoperă discul și potirul cu acoperămintele lor, zicînd aceleași formule rituale ca în proscomidia din ritul bizantin. La rugăciunea pe care preotul o rostește ca Dumnezeu să primească jertfa care i se aduce, se asociază și credincioșii, care rostesc «Doamne miluiește», în limba greacă (κύριε ἐλέησον) și în limba siriacă.

Rînduiala proscomidiei în ritul sirienilor-iacobiți prezintă o formă mai simplă în comparație cu cea din liturghiile bizantine ; ea este urmată de o rugăciune numită *sedra pocîinței*, adresată Mîntuitorului, care începe cu o laudă a Sfintei Treimi.

Ea se aseamănă în simplitate cu cea armeană. Are unele rituri specifice, cum ar fi săvîrșirea ei în chor ; preotul nu îmbracă toate veșmintele ; se săvîrșește în văzul tuturor credincioșilor, la care și aceștia participă, rostind : *Doamne miluiește și Tatăl nostru*. Specific rămîne ritualul pregătirii materiei de jertfă.

3. *In ritul maronit.* — Maroniții din Liban întrebuițează pîinea-azimă, care are aceeași formă ca și hostia latină²⁶, fiindcă maroniții sînt uniți.

Rînduiala proscomidiei cuprinde îmbrăcarea slujitorilor, pregătirea Darurilor și mărturisirea păcatelor. Venind preotul la locul proscomidiei, tămîiază discul și potirul, pe care le învâluie în fumul mirositor al tămîiei, pentru a le curăți. Luînd apoi pîinea pregătită pentru Sfînta Jertfă, rostește o rugăciune foarte frumoasă de oferire, în numele tuturor credincioșilor. Așezînd-o apoi pe sfântul disc, preotul o prezintă credincioșilor, iar diaconul, de pe prima treaptă a altarului, o cădește. În dată preotul toarnă vin și apă în potir, pe care apoi îl acoperă ; la fel acoperă și discul. El coboară treptele altarului, mărturisindu-și păcatele și cerînd de la Dumnezeu să-l curățească : «Eu te rog, Dumnezeul meu, să mă învrednicești a mă apropia fără pată și fără întinăciune de sfîntul Tău altar, căci nu sînt decât un lut păcătos»²⁷. Apoi, revenind la altar, preotul tămîiază Darurile și pe credincioși.

4. *In ritul nestorian.* — În ritul nestorian pregătirea jertfei (proscomidia) se face aproape la fel ca și la sirieni²⁸. Preotul frămîntă el însuși coca, din făină curată, sare, puțin ulei de măsline și apă caldă, apoi o coace în cuptorul construit lîngă sau în biserică, recitînd psalmi și rugăciuni.

O particularitate specifică ritului nestorian constă în aceea că preotul amestecă în pîine o parte din coca folosită pentru prescurile de la liturghia precedentă, pre-

25. După R. Janin, *op. cit.*, p. 444, pîinea pregătită pentru proscomidie este foarte groasă și marcată de 13 cruci în relief, care au o semnificație simbolică. În aluat se pune *malka* sau *fermentum* (aluat), care este o pîine de jertfă, pregătită în același fel ca și pîinea euharistică obișnuită, dar pregătită de-episcop în Joia cea Mare ; din aceasta, fiecare biserică a diocezei primește o mică bucată, din care se întrebuițează în tot cursul anului.

26. R. Janin, *op. cit.*, p. 542.

27. Robert Lesage, *op. cit.*, p. 37.

28. Despre proscomidia ritului nestorian vezi Pr. Prof. Ene Braniște, *Cultul Bisericilor creștine vechi...*, p. 106 și Mihai Colibă, *Cultul Bisericii Nestoriene*, în «Ortodoxia», XVIII (1966), nr. 4, p. 495 ș.u.

cum și o parte din aluatul (*malca*) sau *fermentum* sfințit de episcop în joia cea mare și împărțit tuturor bisericilor, spre a fi folosit în tot cursul anului²⁹. După pregătirea pîinii, se pune în potir vin și apă, în timp ce în biserică se cîntă un imn de bucurie : «Rugat, mărit, lădat, slăvit, înălțat și binecuvîntat să fie în cer și pe pămînt, imploratul și măritul nume al Sfintei Treimi !» Cu acest imn rînduiala ia sfîrșit.

5. *În ritul coptilor egipteni*. — Rînduiala proscomidiei în ritul copt³⁰ are destule asemănări cu cea bizantină și cu cea siriană, dar se deosebește mult de cea a maroniților și a nestorienilor.

Deosebim o rînduială a pregătirii Darurilor, care constă din rugăciunea preotului înaintea altarului, fără a fi îmbrăcat în veșminte. El roagă pe Dumnezeu să-l facă demn să urce la altar, rostește Psalmul L și cere iertare clerului și credincioșilor, zicînd : «Rugați-vă pentru mine, ca Dumnezeu să primească jertfa mea !»

Rugăciunea pe care preotul o rostește la intrarea în altar este asemănătoare cu aceea pe care în ritul bizantin preotul o rostește la intrarea în biserică : «Voi urca la altarul lui Dumnezeu. Am intrat în casa Ta, m-am prosternat înaintea tronului Tău, o Împărate ceresc, iartă-mi păcatele pe care le-am făcut»³¹.

Veșmintele pe care preotul le îmbracă sînt aceleași ca și la ortodocși, cu deosebirea că preoții copti își pun pe cap un fel de turban, ornat cu cruci.

Stînd în picioare în fața sfintei mese, preotul recită două rugăciuni de pregătire, își spală mîinile, alege prescurile și vinul, apoi face semnul sfintei cruci peste cele trei prescuri destinate proscomidiei. Luînd prescura principală, numită, ca și în ritul bizantin *Agneț*, preotul o sărută, punînd-o pe un procovăț de mătase, apoi o tămîiază. Ținînd un procovăț în dreptul frunții, preotul, însoțit de diacon, care ține vasul cu vin pe un alt procovăț, înconjoară în procesiune sfînta masă, rostind rugăciuni de pomenire. Punînd pe sfînta masă discul și potirul, preotul toarnă vin și apă în potir, apoi le acoperă cu aceleași acoperăminte și formule ca și în ritul bizantin.

După aceea, rostește rugăciunea de oferire a pîinii, îngenunchind și sărutînd sfînta masă, se roagă și apoi venind în fața credincioșilor, face mărturisirea de credință, asemănătoare lui «Confiteor» din ritualul latin.

Urmează cădirea finală, pe care o face diaconul, în timp ce preotul rostește o rugăciune frumoasă a cădrii, iar credincioșii rostesc «Tatăl nostru».

6. *În ritul abisinian și etiopian*. — Rînduiala proscomidiei din ritul liturgic al Bisericii Etiopiene sau Abisinien³² este aproape identică cu cea din ritul copt. Pregătirea materiei darurilor de jertfă se face la fel, ca și la copti, prin coacerea pîinii și stoarcerea strugurilor, într-o încăpere anexată bisericii, de către un cleric.

Pregătirea liturghisitorilor, de asemenea, urmează aceeași rînduială și cu aceleași rugăciuni întrebuițate în rînduiala Proscomidiei din liturgia coptă³³.

*

29. S. Salaville, *Les liturgies orientales. La Messe...*, p. 53.

30. Descrierea acestei rînduiei se poate vedea la : Pr. Prof. Ene Braniște, *Cultul Bisericilor creștine vechi...*, p. 113 ; Ig. Rahmani, *op. cit.*, p. 34 ș.u. ; I. Hanssens, *op. cit.*, p. 20.

31. Comp. S. Salaville, *op. cit.*, p. 53.

32. Descrierea acestei rînduiei se poate vedea la : Pr. Prof. Ene Braniște, *Cultul Bisericilor creștine vechi...*, p. 118 ; Ig. Rahmani, *op. cit.*, p. 474 ; I. Hanssens, *op. cit.*, p. 20—21 ; M. Colibă, *Cultul Bisericii Etiopiene...*, p. 423 ș.u.

33. Pr. Prof. Ene Braniște, *Cultul Bisericilor creștine vechi...*, p. 118.

Din cele arătate, rezultă că rânduiala proskomidiei în riturile liturgice orientale (armean, siro-iacobit, maronit, nestorian, copt și etiopian) a păstrat în general o mai mare simplitate în comparație cu proskomidia ritului bizantin, care a continuat să evolueze pînă în secolul al XIV-lea, cînd a căpătat forma definitivă de azi.

Deosebirile de amănunt dintre aceste rituri nu sînt de prea mare importanță și ele nu constituie puncte de discuție; ideea de ofrandă și pregătirea materiei de jertfă rămîne baza tuturor acestor rituri.

Esențialul rînduiei în mai toate riturile enumerate îl constituie ritul spălării miinilor slujitorilor, pregătirea pîinii și a vinului care constituie materia jertfei, rugăciunea punerii înaintea Darurilor, care este unul dintre elementele cele mai vechi ale proskomidiei, și acoperirea, cu căderea Darurilor.

Toate aceste elemente comune tuturor riturilor liturgice orientale rămîn mărturie a originii comune a Proskomidiei, care continuă ideea și ritualul simplu al pregătirii Darurilor din vechea liturghie creștină, de origine apostolică (cea a Sfîntului Iacob și cea a Sfîntului Marcu), care era în circulație în tot Răsăritul înainte de despărțirea Bisericii necalcedoniene (secolul al V-lea și următoarele).

Ceea ce singularizează oarecum ritul bizantin (ortodox) în comparație cu celelalte rituri liturgice răsăritene este îndeosebi ritualul scoaterii miridelor de diverse categorii (a Sfintei Fecioare, a celor 9 cete etc.), care însoțește pomenirile nominale ale sfinților și ale credincioșilor vii și morți și care reprezintă, precum am văzut, rezultatul unei evoluții mai tîrzii (secolul al XI-lea și următoarele) în comparație cu restul proskomidiei ortodoxe.

Lăsînd la o parte deosebirile de amănunt în felul de a săvîrși proskomidia în riturile expuse, rămîne evident faptul că în toate riturile liturgice răsăritene, proskomidia lasă să se vadă originea ei comună și elementele esențiale la care se reducea rînduiala ei din primele patru sau cinci veacuri, în toate Bisericile creștine.

În cadrul ecumenismului contemporan, devine obligatorie cunoașterea cît mai bine a cultului fraților orientali, pentru a ne convinge că ceea ce ne deosebește pe unii de alții în domeniul liturgic este cu mult mai puțin important decît ceea ce ne apropie și trebuie să ne unească.

Toate deosebirile care par să ne separe de celelalte rituri liturgice răsăritene poartă pecetea specifică a Bisericilor respective și nu sînt de natură să ne depărteze, ci să ne unească printr-o iubire de frați în Mișcarea ecumenică, în fața problemelor care frămîntă lumea de azi.

Cunoscînd aceste lucruri, vom contribui și noi la apropierea reciprocă și la atitudinea de prietenie constantă, care trebuie să se stabilească între toate Bisericile Răsăritene, în ciuda micilor deosebiri de cult, de organizare și de învățătură, care le-au separat în trecut ³⁴.



34. Prof. N. Chișescu, *Ortodoxia și Bisericile răsăritene mai mici*, art. în «Ortodoxia», XIII (1961), nr. 4, p. 502.

NOTE BIBLIOGRAFICE

Bernhard W. Anderson, *The Living World of the Old Testament* (Cuvîntul viu al Vechiului Testament), London, 1967, 586 p.

Profesorul de studii biblice B. W. Anderson scoate în ediția a II-a volumul tratînd probleme variate din lumea Vechiului Testament, îmbrățișînd toate disciplinele clasice ale Vechiului Testament, precum exegeza, arheologia, studiul introducerii, ermeneutica, istoria biblică, teologia biblică și probleme de filologie biblică. În centrul preocupărilor stă Israel și istoria sa, urmărită în capitolele: coborîrea în Egipt, robia egipteană, rolul lui Moise, atitudinea faraonului egiptean față de intenția lui Israel de a ieși din țară, ieșirea, Legămîntul sinaitic, ocuparea Canaanului și formarea triburilor, organizarea statului, judecătoria și regii, profeții, dezbinarea regatului, prăbușirea statelor, captivitatea babiloneană, edictul de eliberare al lui Cyrus, rolul lui Zorubabel și Ezdra și Neemia.

Se acordă o atenție deosebită literaturii biblice, Psaltirea, Cartea Iov, Proverbele, Ecleeziastul, formînd obiectul unor capitole speciale. Se subliniază locurile mesianice ale Vechiului Testament.

Cu multă competență tratează epoca persană, elenistă și pe cea romană, care are tangențe cu Vechiul Testament.

Istoria Vechiului Testament este dusă pînă la desființarea autonomiei lui Israel și împrăștierea în lume a poporului.

În cronologia biblică sînt încadrate istoria lui Israel și a altor popoare, faptele mai importante din epoca Vechiului Testament, profeții etc. Evenimentele sînt documentate cu 17 hărți privind orientul biblic, Palestina, drumul spre Canaan, repartizarea Canaanului între cele 12 triburi, harta definitivă a semîinților, harta regatului davidic, planul Ierusalimului, harta regatului lui Omri, a Imperiului asirian, a Iudeii în stare de vasală a Asiriei, harta Imperiului babilonian, cea a Imperiului persan, harta Palestinei în epoca lui Ezdra și Neemia, a Imperiului lui Alexandru cel Mare, Palestina în epoca macabeilor și harta Palestinei vechi-testamentare.

Numeroase ilustrate, reproducînd descoperirile arheologice care confirmă caracterul istoric al cărților Vechiului Testament, împodobesc paginile volumului, redînd și fragmente din descoperirile de la Marea Moartă, din 1947 (Qumran).

Un indice de autori și un altul pe probleme formează încheierea volumului.

Menționăm ca o caracteristică a lucrării faptul că la fixarea canonului cărților Vechiului Testament autorul nu se mulțumește, cum de obicei o fac teologii apusei, numai la precizarea canonului Bisericii Romano-Catolice și Protestante, ci se ocupă, ce-i drept rezumativ, și de canonul ortodox. În fixarea canonului ortodox Anderson se bazează pe Sinodul de la Ierusalim din 1672. Or, este știut că Sinodul de la Ierusalim combate părerea Sfîntului Ioan Damaschinul că numai cărțile canonice se numesc Sfînta Scriptură și astfel Anderson încadrează pe așa-numitele «anaginoskomena» între cărțile canonice. După Ezdra și Neemia rînduiește pe Tobit și Iudita și apoi cartea Estera. După cărțile lui Solomon (Proverbele, Cîntarea Cîntărilor și Ecleeziastul) așază Înțelepciunea lui Solomon și Înțelepciunea lui Iisus fiul lui Sirah. Între Ieremia și Iezechiil încadrează împreună cartea Baruh și Epistola lui Ieremia, după profetul Maleahi adaugă I și II Macabei și astfel ajunge la 46 cărți vechitestamentare. — (N. Neaga).

Frank Michaeli, *Les livres des Chroniques, d'Esdras et de Naehémie*, Editions Delachaux et Niestlé, Neuchâtel (Suisse), 1967, 369 p.

Teologia protestantă a publicat în ultimii ani o colecție de comentarii la cărțile Vechiului Testament, în 16 volume, fiecare carte fiind însoțită de o introducere, de traducerea textului după originalul ebraic și de explicații istorice și teologice. În volumul al XVI-lea, Frank Michaeli, profesor la Facultatea de teologie protestantă din Paris, publică comentariul la cărțile I—II Cronici, Ezdra și Neemia, folosind o metodă intermediară între metoda științifică, după care s-ar ajunge la opere prea voluminoase, interesând numai cercurile specialiștilor, și metoda de popularizare, în care problemele literare, istorice și teologice n-ar fi decît în parte atinse.

Cele trei cărți sînt grupate în aceeași lucrare, deoarece în Biblia ebraică ele se află la sfîrșit, în ordinea Ezdra, Neemia și I—II Cronici, și pentru faptul că sînt scrise de același autor, denumit de autorul lucrării cu termenul general de «Cronicarul», deși majoritatea teologilor atribuie lui Ezdra redactarea celor trei cărți.

Lucrarea este împărțită în două mari părți: *Introducerea* (p. 7—39) și *Comentariul* (p. 40—364), împărțit de autor în cinci capitole, fiecare purtînd un titlu special, după cuprinsul capitolelor ce alcătuiesc fiecare parte: a) «Ierusalimul, cetatea poporului lui Dumnezeu de la originile omenirii» (I Cron. I—IX, p. 39—74); b) «Ierusalimul, cetatea lui David» (I Cron. X—XXIX, p. 75—142); c) «Ierusalimul, cetatea templului lui Solomon» (II Cron. I—XXXVI, p. 143—250); d) «Ierusalimul, cetatea Templului al doilea» (Ezdra I—VI, p. 251—282); e) «Ierusalimul, cetatea comunității iudaice» (Ezdra VII—X și Neem. I—XIII, p. 283—364).

În introducerea la I—II Cronici, autorul se ocupă de numele ebraic al cărților, de planul, compunerea și conținutul lor, precum și de izvoarele care fac parte din «genul istoric» și «genul profetic»; iar pentru a alcătui întreaga sa lucrare, cronicarul s-a servit de trei izvoare principale: «scrierile canonice», în primul rînd cărțile Samuil și Regi; un «midraș» la cărțile Regilor; documente transmise de «tradițiile profetice» independente, la care pot fi adăugate și «tradițiile orale». Aceleași probleme sînt tratate și în legătură cu cărțile Ezdra (împărțită în două părți) și Neemia (împărțită în trei părți). Într-un «excursus», autorul se ocupă de partea I Ezdra, pe care o socotește apocrifă, ca de altfel toți teologii protestanți, menționînd că deși nu conține «elemente utile pentru reconstituirea istoriei lui Ezdra și Neemia și pentru cunoașterea izvoarelor cronicarului sau ale opere sale primare», totuși nu trebuie neglijată pentru studiul textului. Izvoarele acestor cărți autorul le împarte în: documente oficiale, memoriile lui Ezdra, memoriile lui Neemia și opera «Cronicarului»; iar evenimentele istorisite în cele două cărți, în ordinea cronologică, ar fi: a) Reîntoarcerea din exil și reconstruirea Templului; b) Tentativa de reconstruire a zidurilor Ierusalimului; c) Activitatea lui Neemia; d) Activitatea lui Ezdra.

Analizînd «activitatea cronicarului» se stabilește că redactarea celor trei cărți s-a făcut între anii 330—250 î.d.Hr.; că în expunerea materialului cronicarului a eliminat unele evenimente, a modificat unele documente și a adăugat la materialul documentar unele explicații din tradițiile orale sau scrise, insistînd asupra regalității davidice, Templului, cultului și poporului lui Dumnezeu, toate privite prin prisma temelor: răsplata meritată de regi și de popor, ascultarea față de Lege, și Ierusalimul cetate sfîntă. Scopul pentru care cronicarul a redactat cele trei cărți are un aspect teologic, înfățișarea doctrinei, și un aspect practic, actualitatea ideilor religioase. Introducerea se încheie cu un «tablou cronologic sumar» al evenimentelor (p. 35) și «bibliografia» (p. 36—37).

În comentariul la cele trei cărți autorul folosește peste tot aceeași metodă, înțepretînd fiecare capitol în parte, uneori însă și mai multe capitole, cînd acestea relatează același eveniment. După traducerea textului însoțit de note critice și mici explicații, mai ales în legătură cu numele persoanelor menționate în text, autorul trece la interpretarea lui, înfățișînd la început și pe scurt ideea ce se desprinde din textul respectiv. În cadrul interpretării sînt prezentate și unele păreri ale teologilor

și exegeților, pentru stabilirea adevărului în fondul său teologic și istoric, prin comparație cu istorisirile paralele din alte cărți canonice.

Prof. F. Michaeli se străduiește să stabilească adevărul istoric și să scoată în evidență aspectul teologic al celor istorisite, așa cum procedează cu rugăciunea lui Solomon, cu sensul teologic al schismei din vremea Roboam, al activității regelui Abia, sau al rugăciunii lui Neemia, călăuzit de dorința de a preciza ordinea cronologică a evenimentelor, autenticitatea unor edicte sau situația topografică a celor istorisite. Unele probleme mai spinoase au determinat pe autor să le expună în mod special, așa cum este cazul cu genealogiile din Ezdra (cap. I—IX), care prezintă o valoare istorică, socială și religioasă; cu problema documentelor aramaice pentru capitolele IV—VI din Ezdra; cu problema datelor despre Ezdra în raport cu cele despre Neemia; cu cele istorisite despre persoana și activitatea lui Ezdra sau a lui Neemia.

Alcătuită cu competență, într-o formă accesibilă tuturor teologilor, cu dorința de a sublinia adevărul istoric și religios, și de a scoate în evidență importanța celor relatate în cele trei cărți pentru iconomia divină, lucrarea Prof. F. Michaeli constituie o bună călăuză pentru cei ce vor să cunoască istoria de restabilire a vieții religioase, sociale și economice a poporului evreu după reîntoarcerea sa din exil. — (Pr. Prof. M. Chialda).

G. Bornkamm, *Das ende des Gesetzes*, München, 1966.

Lucrarea reproduce mai multe conferințe publice privind atitudinea Sfintului Apostol Pavel față de Vechiul Testament și alte probleme de bază ale teologiei pauline, pornind de la textul din Epistolele către Romani (XI, 33—36) și Galateni (V, 13—16): «Toată Legea se cuprinde într-un singur cuvânt, în acesta: «iubește pe aproapele tău ca pe tine însuși».

O privire de ansamblu arată că lucrarea tratează despre: Descoperirea măreției lui Dumnezeu; Botez și viață nouă; Păcat, lege și moarte; Preamărirea lui Dumnezeu; Calea cea de mare preț; Pentru înțelegerea slujirii lui Dumnezeu; Libertatea creștină; Hristos și lumea, în stadiul primar al vestei celei noi; Om și Dumnezeu în tragedia greacă și în stadiul primar al creștinismului. Lucrarea aduce contribuții prețioase la studiul biblic al Vechiului Testament mai ales în capitolele: «Păcat, Lege și Moarte» și «Om și Dumnezeu în tragedia greacă și în stadiul primar al creștinismului».

În capitolul întâi face apologia Legii în lumina teologiei pauline; în capitolul al doilea arată tragedia vieții în lumina unei concepții unilaterale despre ea. Omul trăiește prin îndurarea lui Dumnezeu, astfel Ieremia și Plîngerile lui Ieremia, Iov și în parte Isaia aduc mărturie că omul îndură pentru că e sub păcat. Despre păcat și suferință nu există un acord între filozofia greacă și Vechiul Testament sau Noul Testament. Păcat înseamnă — în lumina Vechiului Testament — distanțarea de Dumnezeu. În lumina Vechiului Testament păcatul este o călcare a legămîntului cu Dumnezeu, a Legii care țintește la neprihănire în viața omului.

Între elementele religioase ale eshatologiei Vechiului Testament se găsesc și urme din mitologie, dar acestea sînt formale. Teologia biblică le utilizează uneori, îmbrăcînd în ele adevărurile credinței universale. Prin aceasta prestigiul creștinismului nu scade. Ele duc la scopul urmărit încă de psalmistul Vechiului Testament care zicea: «Mintuiește-mă, Dumnezeule, întru dreptatea ta» (Ps. LXXI, 2).

Cartea lui G. Bornkamm nu constituie atît un tratat științific cît mai mult o meditație teologică privind întrebarea despre dreptatea lui Dumnezeu și vestirea mîntuirii azi.

Cartea are, în anexă, un adaos cu locurile biblice discutate în lucrare și o indicare a bibliografiei utilizate. Autorii consultați, dovedesc că G. Bornkamm a parcurs bibliografia pînă la zi. — (N. Neaga).

Ulrich Wilkens, *Tradition de Jésus et kerygme du Christ : la double histoire de la tradition au sein du christianisme primitif*, în «Revue d'histoire et de philosophie religieuses», 47-e année, nr. 1/1967.

Autorul pornește de la constatarea că în Epistolele pauline sînt amintite foarte puține evenimente sau cuvîntări ale Domnului nostru Iisus Hristos, între acestea : Cina Domnului (I Cor. XI, 23). Schimbarea la față numai la II Petru I, 17 ș. u. ; interdicția divorțului (I Cor. VII, 10), întreținerea propovăduitorilor (I Cor. IX, 14), despre Parusie (I Tes. IV, 15). Tot de la Apostolul Pavel mai avem expresia : «Mai fericit este a da decît a lua», spusă de Domnul, dar cu circulație de proverb în lumea greacă, cum afirmă Hans Conzelmann.

Se remarcă apoi că mai sînt și alte texte incluse în expunerile epistolare, ca și în scrierile Sfinților Părinți, așa că nu trebuie redus totul numai la textele citate. Totuși acum Evanghelistul Marcu își centrează «diversele materiale ale tradiției lui Iisus» în perspectiva kerygmei misionare. «Această kerygmă misionară avea ca temă centrală — Epistolele lui Pavel sînt formale cu privire la acest subiect — moartea și învierea lui Iisus». Termenul «evangelion» era termenul tehnic designînd predicarea misionară.

Autorul precizează că a existat o tradiție a comunității primare din Ierusalim cu privire la faptele și cuvintele lui Iisus cu elemente noi, față de prima, dar «avînd ca lege pe acea dictată de «Sitz im Leben», adică : nu se poate formula, nici transmite nici o învățătură care să nu fie formulată sau transmisă ca învățătură de singurul și unicul stăpîn».

Mai întîi deci istorisirea patimilor și învierii a avut un caracter cultural, mai apoi prin «Sitz im Leben» are un caracter kerygmatic misionar.

Urmează, astfel, că Iisus din punct de vedere istoric trebuie reinterpretat, după cum crede Bultmann, deoarece El are alt profil în cadrul comunității primitive palestinienne și altul în cel eleno-creștine. Chestiunea trebuie orientată spre învierea lui Iisus. Într-adevăr învierea are o însemnătate centrală în cele două tipuri de tradiție. «În tradiția lui Iisus, ea este prealabilul divin, care permite mesajului și învățării lui Iisus de a continua să răsune după Paști. În tradiția misionară eleno-creștină ea este centrul kerygmei». — (Pr. Prof. P. Rezuș).

Edmond Jacob, *Martin Buber, traducteur et exégète de la Bible*, în «Revue d'histoire et de philosophie religieuses», Paris, 1968, p. 321 — 328.

Buber a știut să aleagă între Biblie și Dumnezeu, însă acest Dumnezeu e totdeauna un Dumnezeu «omenesc», iar termenul de umanism rezumă complet atitudinea fundamentală a teologului, cit și a gînditorului. În lucrarea sa, Grete Schaefer, Martin Buber, *Hebräischer Humanismus* (Göttingen, 1966, 411 p.), subliniază caracteristicile fundamentale ale gîndirii acestuia : credința în Dumnezeu și «deschiderea» către oameni. Buber face în așa fel ca spiritul să prevaleze asupra literiei, mistica asupra dogmaticii, viața asupra doctrinei, relația umană asupra formelor teoretice.

Biblia e prin excepție cartea relației Dumnezeu-om, iar ediția *Bibliei* (5 volume) în limba germană din care Buber a tradus din limba ebraică Tora, ilustrează acest fapt unic. Frecvența recurgere la aliterație și paronomasă, atît de prezentă în originalul ebraic e transpusă în limba germană, în traducerea Bibliei, păstrînd specificul datorită predilecției pe care limba germană o manifestă pentru cuvintele compuse. Buber nu adoptă traducerea lui Iahve prin «Domnul», ci prin «Eu» (Ich). E greu să credem că filozoful lui «Eu și Tu», e cel care a inspirat pe traducător, sau exegetul e cel care a informat pe filozof. Acest fapt reclamă totuși rezerve. Nici istoricul religiilor, nici chiar teologul biblic nu vor putea admite să vadă astfel sacrificat caracterul lui Iahve, ca nume propriu. Traducînd expresia teologică atît

de importantă «Eu sînt Iahve, ani Yhwh», în mod simplu prin «Ich», Buber nu comite numai eroarea de a reduce o frază la un cuvînt, ci neglijează un aspect esențial al Revelației.

Conceptele fundamentale din sistemul de gîndire al lui Buber subliniază raportul accentuat personal între Iahve și poporul evreu. Cuvîntul «teopolitic» revine deseori sub pana sa pentru a caracteriza situația deosebită, specială a Israelului și el a insistat permanent asupra acestui sens (Vezi *Der Glaube der Propheten* (1949), de asemenea H. J. Krans, *Glaube und Politik bei Martin Buber*, în «Studia biblica et semitica», 1966, p. 181—192). Buber afirmă că Iahve în fruntea poporului evreu îndeplinește o funcție regală, care conduce de-a lungul istoriei contra lui Baal, care este o divinitate atașată de un loc și concretizată într-un subiect. Profetismul stă în centrul religiei Israelului. Acest spirit al profetismului ajută la înțelegerea Bibliei ca un dialog. Apostolul Pavel, după concepția lui Buber, e cel care a transformat învățătura Mîntuitorului în dialectică și gnoză. Mesia nu e pentru Buber un personaj eshatologic, ci acela care răspunde cel mai mult așteptării lui Dumnezeu.

Etica face parte integrantă din teologie: chemat la îndumnezeire, credinciosul e totdeauna asociat la opera divină. Pentru aproapele tău, pe care Buber înțelege să-l utilizeze într-un sens foarte larg («cel care e în fața lui Dumnezeu»), Vechiul Testament constituie o exegeză extrem de utilă. Mitul face parte din credință. Mitul e expresia cunoașterii absolutului, care s-a impus într-o experiență mistică, a cărei imagine tipică e a profetismului. Cercetarea Vechiului Testament îți deschide noi orizonturi în înțelegerea Bibliei, care trebuie privită ca o «voce», în care «Eu» divinul interpelează, în care *dialogul* e singura modalitate de a păși pe calea adevărului și dragostei. — (C. B.).

Pr. Prof. Nic. Petrescu, *Observații și propuneri cu privire la traducerea Noului Testament. Faptele Apostolilor*, în «Mitropolia Olteniei», XX (1968), nr. 9—10, p. 714—721.

Socotind că traducerea românească ale cărților Noului Testament «trebuie să redea sensul corect al textului original și în același timp să aibă și o haină literară frumoasă, fără să altereze puritatea și exactitatea cuvintelor grecești», autorul își propune să facă «unele observații scrise cu privire la traducerea cărții Faptele Apostolilor spre a fi luate în seamă și folosite la noua traducere».

În această primă parte publicată se fac observații și propuneri de traduceri, însoțite și de scurte comentarii la următoarele locuri din Faptele Apostolilor: cap. I, 1—6 și cap. II, 1—3, 5, 22—23.

Autorul anunță că în cercetarea pe care o întreprinde se orientează după textul grecesc critic al Noului Testament din edițiile lui E. Nestle, din 1932 și a lui C. Tischendorf, din 1904, deși în prezent există ediții critice mult mai noi în redactarea cărora s-a ținut seamă de descoperirile și precizările înfăptuite după 1932.

Oct. Toropu și Onoriu Stoica, *Contribuții arheologice și numismatice la istoricul Mînăstirii Jitianu*, în «Mitropolia Olteniei», XX (1968) nr. 9—10, p. 747—750.

Problema fondării primului locaș de cult pe locul actualei Mînăstiri Jitianu este foarte discutată între cercetători, care au fixat-o: după legendă, în vremea lui Mircea cel Bătrîn; în vremea lui Neagoe Basarab; în vremea lui Constantin Șerban Basarab (1654—1658); ori, recent, ctitorie a boierilor craiovești. Nici documentele aduse în sprijin — din 10 septembrie 1557 și 6 iunie 1607 — nu prezintă garanții ce se referă la Mînăstirea Jitianu.

Prima mențiune documentară certă a existenței Mînăstirii Jitianu este dania făcută Mînăstirii de Maria Stolniceasa, la 8 octombrie 1612.

În studiul lor, autorii prezintă rezultatele sondajului arheologic efectuat în perioada 14 iulie — 1 august 1968 în comuna suburbană Branîştea, în punctul «Cimitir», situat la circa 200 m nord-est de Mînăstirea Jitianu şi spre nord de actualul cimitir. Săpăturile au dus la descoperirea unei necropole, în care au fost găsite nouă morminte.

În continuare sînt analizate: forma şi adîncimea gropilor; starea de conservare a monumentelor; ritul şi ritualul folosit; obiectele de inventar: inele, monede, cercei etc.

Din analiza rezultatelor obţinute reiese că necropola — aşa cum indică ritul şi ritualul, cu o singură excepţie — a fost folosită de creştini, iar în mormîntul 3 pare a fi fost înmormîntat un monah; că necropola ar fi fost folosită pentru laicii şi monahii «îngrijii în vreo bolniţă a Mînăstirii Jitianu».

În încheiere socotesc că datarea folosirii necropolei de către călugării din Mînăstirea Jitianu poate fi fixată în a doua jumătate a veacului al XVI-lea — după 1566, de cînd datează cea mai veche monedă descoperită în mormîntul 5. În acest fel se precizează existenţa Mînăstirii Jitianu în aceeaşi perioadă. O schiţă de plan a necropolei, desene ale aşezării şi poziţiei în morminte a opt schelete, desene şi fotografii de obiecte de inventar însoţesc textul.

A. Sacerdoteanu, *Ocolnica Mînăstirii Tismana*, în «Mitropolia Olteniei», XX (1968), nr. 9—10, p. 752—766.

Se publică în întregime textul tălmăcirii din slavoneşte a «svistocului cuprinzător al moşilor mînăstirii» (aflat în Condica Mînăstirii Tismana, f. 2r — 11r, păstrată la Arhivele Statului din Bucureşti), tălmăcire scrisă la 12 martie 1746 de către Leontie ieromonah şi dascăl domnesc.

Publicarea textului este precedată de o scurtă prezentare a textului slavon (păstrat în două copii), după care s-a făcut tălmăcirea românească, şi a tălmăcirii româneşti, care prezintă în plus faţă de textele slavone o «notă» a ieromonahului Leontie, datată «12 martie 1746», interesantă prin informaţiile ce aduce.

De asemenea, autorul menţionează ştirile pe care le cuprinde tălmăcirea românească despre ieromonahul Leontie: născut la Baia de Aramă, călugărit la Mînăstirea Tismana şi plecat pentru învăţătură la Belgrad, Viena şi Kiev, ceea ce — dacă ar fi confirmat — ar face din el o figură interesantă pentru istoria culturală română.

Sînt apoi prezentate scurte date despre autorul hrîsovului — nepăstrat în original şi lipsit de dată în copiile slavone şi în tălmăcirea românească — Matei Basarab. Autorul crede că hrîsovul nu a putut exista, fiindcă «svitocul cuprinzător al moşilor Mînăstirii Tismana este o compoziţie făcută pe baza documentelor mînăstirii din care s-au făcut extrase şi s-au legat unele de altele fără a se interveni asupra textului lor, ceea ce nu se întîmplă în cancelaria lui Matei Basarab. «Deci este vorba de o încercare de prezentare istorică a domeniului Mînăstirii Tismana, în care se amintesc mai multe documente (cartea lui Ştefan Lazarevici şi două cărţi ale împăratului Sigismund), altele fiind necunoscute celui ce a compus svistocul (alte două cărţi ale împăratului Sigismund şi una a lui Iancu de Hunedoara).

Autorul socoteşte necesară — şi anunţă că o va face — studierea îndeaproape atît a copiilor slavone, cît şi a tălmăcirii româneşti a ieromonahului Leontie.

Pr. Prof. Ene Branîşte, *Din activitatea Sfîntului Calinic Cernicanul, episcopul Rîmnîcului — Noului Severin (1850—1868) în perioada Unirii Principatelor*, în «Glasul Bisericii», XXVII (1968), nr. 11—12, p. 1158—1164.

Dintre cei opt sfinţi români canonizaţi pînă acum de Sfîntul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, Sfîntul Calinic Cernicanul (1787—1868) a trăit şi a activat într-una din cele mai frămîntate perioade din istoria românilor, perioadă marcată de evenimente de mare importanţă pentru dezvoltarea întregului popor român, răscoala lui

Tudor Vladimirescu, Revoluția de la 1848, luptele pentru unire și Unirea Principatelor. Atitudinea Sfântului Calinic Cernicanul față de aceste mari evenimente — în epoca de pregătire și de desfășurare a lor — merită să fie îndeaproape studiată.

În articolul său autorul cercetează rolul pe care l-a îndeplinit Sfântul Calinic Cernicanul în timpul luptelor pentru unire și în timpul înfăptuirii Unirii Principatelor.

La început este semnalată activitatea Sfântului Calinic ca membru al Divanului ad-hoc și în vremea de după constituirea Comitetului Unionist din București (3/15 martie 1857), analizând îndeaproape cuprinsul scrisorii pastorale adresată de Sfântul Calinic tuturor protoiereilor din Eparhia Rîmniceului-Noului Severin.

În această scrisoare pastorală Sfântul Calinic Cernicanul, luminat de patriotism fierbinte afirmă următoarele lucruri, care descoperă profunzimea gândurilor care-i mîneau activitatea pentru unirea tuturor românilor: a) Dreptul firesc și legitim la libertate și independență al românilor, propovăduit creștinilor prin însuși «glasul Evangheliei»; b) Datoria românilor de a se înfrăți și de a fi una în momentele de răscruce ale istoriei lor naționale; c) Datoria sa, în calitate de ierarh și deputat, de a rîndui să se înalțe rugăciuni, «într-o asemenea *serioasă* împrejurare, pentru unirea românilor într-o singură voință și un singur cuget, ca să ceară pe cale legiuită viața patriei lor».

Această pastorală a fost deosebit de favorabil apreciată de Comitetul Unionist din Craiova și de Comitetul Central al Unirii din București, după cum dovedesc scrisorile lor adresate Sfântului Calinic.

Un alt document care înfățișează sentimentele și atitudinea Sfântului Calinic față de unire îl constituie Scrisoarea adresată de el, la 2 noiembrie 1857, către «Cinstita Adunare a Divanului ad-hoc al României», în care arată că în toate bisericile din Eparhia sa au fost înălțate fără încetare rugăciuni «pentru împreunarea într-un singur stat a Moldo-României și sub un singur guvern, după cum se cuprinde în cele patru puncturi ale programului național, ca unii ce sîntem uniți în credința cea către Dumnezeu, drepti slăvitori fii ai Bisericii Răsăritului, de aceeași limbă și același neam».

Iar în continuare Sfântul Calinic cere Adunării: să se reglementeze ca domnitorii viitorului stat românesc unit să fie creștini ortodocși; și ca în cadrul adunării să se vorbească și să se scrie numai «în înțelesul popular» adică în românește.

Autorul urmărește apoi participarea Sfântului Calinic Cernicanul la lucrările diferitelor comisii ale Adunării Divanului ad-hoc și în Adunarea electivă care a ales la 24 ianuarie 1859 ca domn al Moldovei, precum și activitatea desfășurată după Unirea Principatelor, de Sfântul Calinic pentru consolidarea unirii politice și administrative a țării.

Aurelian Sacerdoțeanu, *Argeș — cea mai veche reședință a Țării Românești*, în «Studii și Comunicări. Istorie-științele naturii», ed. Muzeul din Pitești, 1968, p. 105—122.

«A fost Argeșul început de țară, scaun domnesc și reședință mitropolitană. Toate acestea au trecut, s-au mutat, s-au prefăcut și Argeșul le-a pierdut. Ce n-a pierdut Curtea de Argeș sînt monumentele, toate bisericile de rugăciune și pace, care dăinuie și astăzi spre lauda întregului neam românesc și mîndria noastră a tuturor», — cu aceste cuvinte încheie autorul articolul său, vorbind despre orașul care a fost prima reședință a Valahiei, țară care a rezultat din unirea voievodatelor a căror existență este atestată de documente spre jumătatea veacului al XIII-lea.

Tradiția istoriografică precizează datele: 1290 — Radul Negru voievod așază scaun domnesc la Argeș; 1330 — Basarab voievod înfringe dușmanul crotopitor și cîștigă libertatea poporului său și a țării; 1359 — Alexandru voievod așază la Argeș scaun mitropolitan; 1394 — Mircea voievod zdrobește oastea turcească a neînvinsului Baiazid; 1517 — Neagoe Basarab voievod înalță la Argeș mînaștire cum n-a mai fost.

În dezvoltarea subiectului, autorul se ocupă mai întâi de enigmaticul nume «Argeș» înfățișînd diferitele teorii referitoare la precizarea originii și sensului numelui «Argeș», pe care personal autorul îl socotește a fi un nume antic însemnînd «riu luminos, strălucitor». Apoi se ocupă de felul cum au trăit locuitorii pe valea Argeșului, pe Vilsan și Topolog, în depresiunea Arefului și a Loviștei, ca și în golurile pădurilor și de felul cum s-au organizat din punct de vedere social și politic, și organizarea statală cu capitala la Argeș, reprezentînd unificarea celor două voievodate din dreapta și din stînga Oltului, îndeosebi după 25 noiembrie 1369, cînd este prima dată menționat Argeșul în documente sub diferite forme, dintre care cea mai corectă pronunție este cea generalizată mai tîrziu: Argeș.

În partea a doua a articolului este urmărită viața istorică a Curții de Argeș, cu tîrgul și monumentele sale, cu organizarea sa administrativă și bisericească în cei peste două sute de ani cît Argeșul a fost cel dintîi oraș al țării, pînă la mutarea capitalei la Tirgoviște — de cînd Argeșul a început să fie mai des numit «Curtea de Argeș», unde se păstrează cel mai somptuos tezaur arhitectonic și artistic al poporului român, biserica Mînăstirii Curtea de Argeș, pe care autorul o prezintă îndeaproape. — (O. P.).

Aurelian Sacerdoțeanu, *Un act fals din 1636 privitor la satul Eșciori. Studiu de diplomatică*, în «Analele Universității București», seria «Științe sociale», an XVI (1967), p. 25—38.

În anexa articolului se publică textul integral al documentului din «1636 (7144) iulie 20» prin care «Ivan logofăt din Pitești, fiul lui Iane Grecul, vinde lui Mitrea stolnic un vad de moară la Eșciori pe apa Argeșului, pe care călugării de la Mînăstirea Tutana au făcut moară fără drept zicînd că le-a fost închinat de boiarinul Virgolee slujer, care l-ar fi cumpărat de la tată-său Iane Grecul», pe care Prof. Aurelian Sacerdoțeanu îl socotește un fals aproape contemporan, ceea ce impune o cercetare amănunțită pentru că asemenea acte trebuie să fie denunțate la timp.

În prima parte a cercetării acestui document, autorul se ocupă de felul cum se prezintă dreptul de posesiune al Mînăstirii Tutana în satul Eșciori pe lîngă Curtea de Argeș (de la 1497 pînă la 1667). În excursul asupra acestui aspect al problemei, autorul demonstrează «cum a evoluat dreptul de proprietate în Eșciori, dar și că Mînăstirea Tutana nu a avut moșie aici decît în urma schimbului făcut cu Mareș Băjescul, în 1667».

În continuare autorul demonstrează — cu toată lipsa de studii speciale asupra scrisului românesc — că în nici un caz scrisul documentului nu aparține deceniului al patrulea al secolului al XVII-lea corecturile din text arată un «scriitor care se autosupraveghează» dovedind stîngăcii pe care nu le-ar fi făcut «un logofăt care-și scrie singur zăpășul și care semnează în monogramă».

Sînt, de asemenea, studiate probleme legate de *cuprinsul textului* și de *numele martorilor*.

În concluzie, autorul afirmă că zăpășul din 20 iulie 1636 rămîne un exemplu de felul cum puteau fi falsificate actele juridice pe la mijlocul veacului al XVII-lea și cît de greu era pentru contemporan să observe aceasta. Totodată acest zăpăș rămîne și un exemplu de felul cum puteau fi interpretate informațiile din astfel de acte de către cititorii de mai tîrziu. De aceea reiese «importanța adnotărilor făcute ulterior pe actele vechi».

Apoi autorul explică procedeele plămăditorului care nu sînt greu de surprins: «el avea cunoștință de multe date reale, ca boieri și martori, cum și de gîlcele care se puteau ivi în asemenea împrejurări. Știa și de participarea activă la lucrările sfatului domnesc a mitropolitului Teofil — participare care dădea un credit deosebit actelor în chestiune. Din această cauză el a căutat să preîntîmpine orice

posibilitate de contestare. Un lucru însă l-a dat de gol: data de lună și zi a înscăunării marelui mitropolit Teofil nu-i mai era bine știută și a avansat-o cu cel puțin două trei luni». Aceasta constituie dovada falsului care anulează toate informațiile cuprinse în act și ne ajută la fixarea mai exactă a începutului păstoriei lui Teofil. — (O. P.).

Prot. Ion B. Mureșianu, *Contribuții la istoria Bisericii Bănățene din prima jumătate a secolului al XVIII-lea (Călugărul Visarion Sarai)*, în «Mitropolia Banatului», XVIII (1968), nr. 10—12, p. 639—653.

După o succintă prezentare a împrejurărilor în care — după pacea de la Pasaroviț (1718) — a continuat desfășurarea acțiunilor de catolicizare dură, începută la 1716, ca urmare a Uniației de la 1701, autorul înfățișează activitatea călugărului Visarion Sarai împotriva uniației. El mobilizează, generalizează mișcarea de rezistență «care uluise prin izolarea care constituia apărarea ființei neamului», făcând ca din această rezistență inflăcărată de așteptări luminoase, din ce în ce mai îndrăzmită și care a dat atîția martiri, să crească conștiința unității poporului român.

În continuare, autorul înfățișează acțiunile întreprinse de, călugărul Visarion Sarai, mai mult prin marea sa cutezanță și prin prezența sa, decît prin verb, de la 1738 pînă la mișcarea din 1744, care — «strict populară și spontană, pornește și continuă decenii de-a rîndul ca un torent, își lărgeste tot mai mult albia, crește neconținut, se revărsă cu vîiet de potop și împinge întreaga uniație spre un ade-vărat dezastru».

În împrejurările date «călugărul Visarion Sarai apare ca un răspuns la chinuitoarele așteptări ale românilor din Ardeal și Banat, greu încercați în trăirea lor națională și religioasă». De aceea, în mai puțin de trei luni cuvîntul lui simplu dar convingător «reinvie încrederea în mai bine, dînd nebănuite puteri de rezistență, și zădărnicește înfăptuirile unui sfert de veac de silnicii puse în slujba dezbinării și a înrobirii» poporului român în vremea cînd aspirațiile Ortodoxiei românești erau și aspirațiile întregului neam, în vremea cînd apărarea credinței însemna luptă împotriva exploatării feudale a habsburgilor.

Concluzia la care ajunge autorul, deși expusă la începutul articolului, este că atît «cauzele cît și urmările pentru Banat ale acestei grandioase ridicări de mase cu un puternic ecou și cu consecințe de mari dimensiuni istorice, puțin cunoscute, au în perspectiva vremilor o profundă semnificație ce trece dincolo de numele de care numai energiile unui popor și împrejurările au făcut să fie legate».

Prot. Dr. Gheorghe Lițiu, *Rugăciunea de la Alba Iulia*, în «Mitropolia Banatului», XVIII (1968), nr. 10—12, p. 683—688.

Biserica Ortodoxă Română, care, în tot trecutul zbuciumat al poporului român, a fost alături de popor sprijinindu-i năzuințele firești spre mai bine, a însoțit mărețul act de la Alba Iulia, al Unirii Transilvaniei cu România, cu rostirea unei rugăciuni țesute din texte biblice din Vechiul Testament (îndeosebi din Psalmi, din proorocii mari și din Plîngerile lui Ieremia), rostită pentru prima oară de către episcopul de atunci al Caransebeșului, Miron Cristea, în fața altarului catedralei din Alba Iulia în ziua de 1 decembrie 1918.

Autorul acestei rugăciuni era așesorul referent de la Episcopia Aradului, Dr. Gheorghe Ciuhandu, care înainte cu 14 ani publicase (în «Tribuna» din Arad, an. VIII, nr. 208 din 3/16 noiembrie 1904) *Rugăciunea românului*, al cărei conținut era

socotit potrivit pentru a ilustra starea de exploatare, la care era supus poporul român.

În continuare este publicat textul rugăciunii citite în fața altarului în cate-drala de la Alba Iulia de către episcopul de Caransebeș; rugăciunea aceasta a fost publicată mai întâi în organul oficial al Eparhiei Aradului «Biserica și Școala» (an. XLII nr. 45), din 4/17 noiembrie 1918), însoțită de unele cuvinte introductive, sub titlul «Vremea este a face Domnului».

În cuprinsul rugăciunii este proclamată dreptatea judecăților lui Dumnezeu, care a «cutremurat pământul» în primul război mondial și a sfărâmat șubredul edificiu al imperiului habsburgilor spre a da libertate popoarelor înrobite. Iar cuvintele biblice introduse în rugăciunea de la Alba Iulia merg «până la deplina identificare cu stările de atunci când a avut loc proclamarea Unirii Transilvaniei cu România».

Preot C. Sinescu, *Contribuție la Bibliografia Românească Veche: O carte necunoscută*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLIV (1968), nr. 11—12, p. 704—709.

Începînd de la 4 iulie 1807 au fost tipărite în tipografia Mînăstirii Neamț cele 12 volume din *Viețile Sfinților* (cîte un volum pentru fiecare lună), începînd cu luna septembrie.

Al doilea volum, *Viețile Sfinților din luna octombrie* a apărut la 13 februarie 1809 și a fost descris pe larg în *Bibliografia românească veche 1508—1830* (vol. II, București, 1905, p. 507—519) de către Ioan Bianu și Nerva Hodoș.

Nu s-a știut pînă în prezent nimic despre existența unei a doua ediții a volumului *Viețile Sfinților din luna octombrie*, apărut tot la Mînăstirea Neamț, cu aceeași dată: 13 februarie 1809. Autorul descrie pe larg volumul din ediția a II-a, păstrat în Biblioteca Mitropoliei din Iași, sub cota: Fond. ms., nr. 666, care are pe pagina 3 nenumerotată însemnarea tipografiei că: «A doua oară, s-au tipărit cartea aceasta a lunii lui octo(m)vrie, după cea tipărită întii, însă puține, numai cît s-au împlinit lipsa».

În cadrul descrierii amănunțite pe care o face, autorul se oprește la început la grafia cărții: literă, cerneală, împodobire; apoi comparînd exemplarul din ediția doua cu exemplarele din ediția întii, înfățișează asemănările și deosebirile dintre ele, în legătură cu: *Formatul*: ediția I — 23 × 37 cm, ediția II-a — 20 × 31,5; *Hîrtia*: ediția I — pe hîrtie vîrgată, grosuță, cu filigranul F.R. 1808, ediția II — hîrtie albă mai subțire (italiană), marca *tricapelor*, cu filigranul: trei pălării și literele G.G. sau W; *Paginația* — diferențe de numerotare; *Foaia de titlu*: diferențe de chenar; titlul cărții identic (pînă și data imprimării), dar cu deosebiri de grafie — pe care autorul le prezintă în amănunt; «deosebirile observate în foile de titlu marchează caracteristici ale fiecărei ediții în parte și — cu mici excepții — apar și în cuprinsul cărților»; *verso foii de titlu* ediția II — nemaiavînd două foi nenumerotate — nu are stemele cu stihuri, nici prefata, nici epigramele, iar gravura înălțării Domnului este plasată pe verso foii de titlu; *cuprinsul cărții* este același în afară de viața Sfîntului Dimitrie Basarabov, care este mai scurtă în ediția II-a, în care și citatele biblice, notele explicative și numele de aghiografi (scrise între linii paralele pe fiecare pagină) sînt mai puține în ediția II-a).

Sînt apoi analizate asemănările și deosebirile privitoare la frontispicii, la împodobire și la caracterele de literă, — litere inițiale etc.

Ediția a II-a nu mai amintește nimic despre cei ce s-au sîrguit cu îndreptarea (cu care s-au ocupat proin starețul Dorotei), și cu diortosirea (monahul Isaac).

Ștefan Pascu, *Marea Adunare Națională de la Alba Iulia*, Universitatea «Babeș-Bolyai» din Cluj, 1968, 510 p.

Este, fără îndoială, cea mai prețioasă lucrare apărută cu prilejul semicentenarului Unirii Transilvaniei cu vechea Românie. De altfel, Dl. Prof. Ștefan Pascu, rectorul Universității din Cluj, era cel mai indicat să ne dea o asemenea lucrare, întrucât majoritatea studiilor sale de până acum privesc tocmai istoria Transilvaniei.

Lucrarea înfățișează, în opt capitole, procesul îndelungat care a dus la înfăptuirea marelui act de la 1 decembrie 1918, act ce apare astfel ca o încununare a luptelor pline de jertfe duse de atâtea generații. Unirea din 1918 a fost precedată de unirea înfăptuită la 1600 de Mihai Viteazul, de lupta națională a românilor transilvăneni dusă împotriva opresiunii străine în veacul al XVIII-lea și al XIX-lea, de Unirea Principatelor, de Războiul de Independență, de Memorandum etc. Abia capitolul al VIII-lea prezintă Marea Adunare Națională de la Alba Iulia din 1918.

Din lucrare reiese atitudinea pozitivă a clerului român față de actul Unirii (misiunea profesorului Nicolae Bălan la Iași, în noiembrie 1918, participarea episcopilor, cu numeroși profesori de teologie, consilieri, protopopi și preoți, la Adunarea de la Alba Iulia, unii din ei făcând parte din cei 1228 delegați oficiali).

Lucrarea se încheie cu cîteva anexe documentare, rezumate în limbile franceză, engleză, rusă și germană și indice. — (M. Păcurariu).

Dr. Aurel Cosma, *Biserica Română din Banat și Unirea de la Alba Iulia*, în «Mitropolia Banatului», XVIII (1968), nr. 10—12, p. 594—611.

După o succintă prezentare a împrejurărilor în care a avut loc actul istoric al Unirii Transilvaniei cu România, la 1 decembrie 1918, autorul urmărește și analizează manifestările de autodeterminare care au avut loc în diferite locuri ale Transilvaniei și în alte părți, cu mult înaintate de Adunarea de la Alba Iulia, care prin votul dat actului de unire «a învestit cu valoare de drept toate declarațiile anterioare».

Cea dintîi dintre aceste declarații, pe care o reproduce și analizează autorul, este vestita declarație cunoscută sub denumirea de «prima Alba Iulia», redactată și semnată la 26 aprilie 1917 la Darnița (lîngă Kiev) de 500 de delegați autorizați ai ofițerilor, intelectualilor și ai celor 130.000 de prizonieri români din Rusia.

Alt document de autodeterminare românească pentru unirea Ardealului și Banatului cu România, analizat de autor, este declarația Comitetului Național al românilor emigrați din Austro-Ungaria, votată la Iași în ziua de 6 octombrie 1918.

Românii emigrați în Franța și în celelalte țări din Apus au constituit, la 6 septembrie 1918, într-o mare adunare la Paris, «Consiliul unității naționale române» al cărui delegați au plecat la Washington unde au purtat discuții cu președintele Statelor Unite asupra drepturilor românești la autodeterminare.

La Celeabinsk, în Siberia, voluntarii români au constituit, la 29 octombrie 1918, un «Comitet Național Român» votînd o declarație de unire, notificînd guvernului român din Iași voința lor de unire, liber exprimată de către românii originari din provinciile românești ale Austro-Ungariei.

În partea a doua a articolului autorul înfățișează diferitele forme — adunări, proclamații, etc. — pe care le-a îmbrăcat în Banat lupta pentru Unirea Transilvaniei cu România, în diferite centre ca: Timișoara — la 31 octombrie 1918; Caramsebeș — 31 octombrie 1918; Oradea — 1 noiembrie 1918; Lugoj — 3 noiembrie 1918, etc.

Apoi este analizată acțiunea întreprinsă de toți arhierii români din Transilvania, care au dat, la 8 noiembrie 1918, *Declarația de adeziune* către Marele Sfat al Națiunii Române din Ungaria și Transilvania; iar la 23 noiembrie 1918, întruniți în ședința sinodală de la Arad, au dat o circulară privitoare la atitudinea clerului față de marile schimbări produse în situația politică.

În continuare este înfățișată participarea activă a reprezentanților Bisericii Ortodoxe Române din Banat — ierarhi, clerici și credincioși, precum și membri ai corpului didactic al Școlilor bisericești — la toate acțiunile întreprinse în cadrul luptei pentru autodeterminare a românilor, care au avut loc în cursul lunilor octombrie și noiembrie 1918, pe teritoriul Banatului și Ardealului.

Arhim. Nestor Vornicescu, *Relații bisericești-culturale între Mănăstirea Neamț și Transilvania, din cele mai vechi timpuri pînă în preajma anului 1918*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLIV (1968), nr. 11—12, p. 664—701.

Revista a acordat în acest număr — închinat în genere Unirii Transilvaniei cu România — o deosebită atenție legăturilor între Moldova și Transilvania, publicînd în rubrica «Studii» înaintea articolului de care ne ocupăm, articolul Asistentului Mircea Păcurariu, *Din istoria legăturilor bisericești ale Transilvaniei cu Moldova* (p. 642—663), din care reiese limpede că între Biserică și credincioșii din Transilvania și Moldova au existat legături trainice și neîntrerupte, prin care Biserica și-a adus o contribuție însemnată la trezirea conștiinței că moldovenii, muntenii și transilvănenii formează un singur popor român, vorbesc aceeași limbă românească și mărturisesc aceeași credință ortodoxă.

Studiul Arhimandritului Nestor Vornicescu constituie o reală contribuție la lărgirea perspectivei asupra legăturilor multilaterale care au existat între românii din Moldova și cei din Transilvania. Dacă lucrările cu caracter general, istoric ori bisericesc, nu se pot opri la cercetarea în amănunt asupra unui anumit aspect al acestor legături, ori asupra legăturilor care s-au dezvoltat prin mijlocirea unei anumite instituții, în schimb studiarea numai a unui asemenea aspect, oarecum special, îngăduie cercetarea aproape eshaustivă.

În această din urmă categorie de studii se înscrie lucrarea Arhim. Nestor Vornicescu, care urmărește, descoperă și înfățișează mărturiile neîndoielnice despre legăturile rodnice care au existat, începînd cu prima jumătate a veacului al XV-lea între Mănăstirea Neamț și Transilvania. Datele prezentate se referă la oameni — monahi și laici — cărți, împrejurări istorice și evenimente politice, care au facilitat legăturile dintre românii din cele două țări românești. Expunerea datelor este făcută în ordine cronologică și este marcată cu descrieri largi asupra împrejurărilor în care s-au tipărit cărțile care au circulat în cele două provincii, precum și asupra valorii și importanței pe care o prezentau cărțile în epoca și în împrejurările pe care le-au străbătut de la tipărire pînă în prezent; cu înfățișarea chipului fizic și spiritual al oamenilor, precum și asupra valorii și importanței activității desfășurate de ei pentru strîngerea legăturilor între românii din Transilvania și din Moldova.

Vom înșira cîteva din cărțile și oamenii studiați de autor în acest studiu, păstrînd ordinea în care sînt prezentate: *Tetraevanghelul* scris de Gavriil Uric la 1435—1436 (aflat la Biblioteca Bodleyană din Oxford); *egumenul Silvan* Lațco Cindea; *Tetraevanghelul* scris de popa Mihail din Birgău la 1511; *Liturghierul* de la biserica Maieri din Alba Iulia, donat Mînăstirii Neamț; *egumenul Eftimie*, ajuns în veacul al XVI-lea cel dintîi ierarh căruia i se recunoaște dreptul de a păstori pe românii ortodocși din întreaga țară a Transilvaniei și din părțile ungurești; *acte de la Mihai Viteazul*; răscumpărarea la 1633 de către un transilvănean a manuscrisului cu *Liturghiile* (făcut de Ioan Logofătul la sfîrșitul veacului al XV-lea și dăruit mînăstirii), manuscris ce fusese furat de la Mînăstirea Neamț și trimis înapoi la mînăstire, unde se păstrează în muzeu; români de origine transilvăneană călugăriți la Mînăstirea Neamț, începînd cu ultimul sfert din veacul al XVII-lea; ieromonahul *Dosoftei*, *Sofronie*, *Iosif*, *Mardarie*, *Lazăr*, *Petru Pencovschi* — devenit *Pahomie* și ajuns episcop de Roman (1707); *Misail* — ajuns episcop de Rădăuți (1729—1735); dia-

cul *Toader*; *Daniil* ieromonahul amestecat în mișcările din comuna Feldru din Transilvania de unde era de origine; egumenul *Lazăr Ursu*.

Un loc special este rezervat acțiunii bisericești și culturalizatoare a starețului *Paisie Velicicovschi* ajutat de mulți alți călugări proveniți din Transilvania, precum: *Macarie* cărturarul; *Gheorghe* (reorganizatorul de mai târziu al vieții monahale la Cernica și Căldărușani); duhovnicul *Timotei*; smeritul monah *Rafail*; starețul *Silvestru*, care și-a adus rudeniile din Transilvania la minăstirile de călugări și călugărițe din Moldova și alții. Pagini alese sînt închinete cărților tipărite traduse sau scrise la Minăstirea Neamț în vremea starețului *Paisie* și a starețului *Silvestru*, în veacul al XVIII-lea.

În veacul al XIX-lea afluența de călugări din Transilvania în Minăstirea Neamț continuă și mulți dintre ei ajung la conducerea treburilor minăstirești, precum: duhovnicul *Clement*; arhimandritul *Domețian* — cel de al șaselea stareț al Minăstirii Neamț, de origine transilvănean, a condus Minăstirea între 1823 și 1834; arhimandritul *Venedict*, stareț de la 1840.

Cu a treia stăreție a lui *Neonil* (de la 1834 pînă la 1853), autorul se oprește îndeosebi asupra activității prodigioase a tipografiei de la Minăstirea Neamț, de unde se trimiteau «care întregi de cărți bisericești în Ardeal».

În continuare este urmărită pe larg activitatea «profesorului, cărturarului și unul din principalii conducători ai Revoluției din Transilvania de la 1848, *Nicolae Bălășescu*, călugărit la Minăstirea Neamț în anul 1852, cu numele de *Nifon*»; pentru ca apoi să analizeze variatele aspecte ale «Starețului pe viață» al Minăstirii Neamț (începînd de la 1855) transilvăneanul din Săliște *Dionisie Romano*, care a organizat Biblioteca Minăstirii Neamț, o sală de lecturi, numind un bibliotecar cu studii.

Între transilvănenii care viețuiau pe la mijlocul veacului trecut la Minăstirea Neamț, sînt menționați: schimonahul *Lavrentie*, *Ioachim* de la Vovidenie, *Andronic* duhovnicul, *Teodosie* Braniște, monahii *Naum Spiru*, *Elefterie Boridea*, *Visarion Gugean*, *Ioanichie Xenofont*; arhimandritul *Chiriac Miolan*; ieromonahul *Arcadie Popovici* conducător al Bolniței bătrînilor din Minăstirea Neamț; *Dimitrie* — *Dionisie Singiorzan* și mulți alții.

Legăturile bisericești culturale dintre Minăstirea Neamț și Transilvania s-au brodat, în decursul a cinci veacuri de condiții grele — pînă la 1918 — pe fondul nostru comun de sînge, de limbă, de credință și de aspirații. Aceste legături au fost întreținute permanent între Minăstirea Neamț și Transilvania prin monahi, prin credincioșii de rînd, prin tipărituri și prin nădejdiile care nu s-au stins niciodată și s-au împlinit în 1918.

Dr. Mircea Păcurariu, *Preoțimea hunedoreană sprijinitoare a poporului în cursul veacurilor*, în «Mitropolia Banatului», XVIII (1968), nr. 10—12, p. 612—638.

După descrierea geografică a ținutului Hunedoarei, după o prezentare a cadrului geopolitic al acestui ținut, în care nu s-a putut menține decît poporul român — urmași ai dacilor autohtoni împerecheați cu cuceritorii romani, cu aspecte etnografice din cele mai interesante și mai tipice, și după ce sintetizează aspectul cultural propriu și prezența în istoria veche, cea a evului mediu și în cea modernă a autenticului popor român de pe meleagurile Hunedoarei, autorul trece la cercetarea vieții bisericești a românilor din ținutul Hunedoarei, și îndeosebi din Țara Hațegului.

Viața bisericească a românilor din acest ținut este urmărită prin prezentarea bisericilor de piatră ridicate — începînd din veacul al XIII-lea — de către cnejii români din acest ținut; prin măsurile luate împotriva preoților ortodocși români din ținutul Hunedoarei — începînd cu interzicerea la 1279 de către Sinodul prelaților catolici întruniți la Buda, a săvîrșirii cultului după rîitul ortodox și a ridicării

de biserici ortodoxe; prin hotărârile de judecată împotriva clericilor români — monahi și preoți de mir — care luptaseră «în răscoalele» românilor din Țara Hațegului împotriva castelanilor asupritori, iar de la începutul veacului al XVIII-lea pentru că «apăraseră pe credincioșii lor de uniție», întărindu-i în dreapta credință ortodoxă.

Sub această perspectivă autorul urmărește de-a lungul veacurilor — până la Unirea Transilvaniei cu România — activitatea protopopilor și a preoților parohi ortodocși hunedoreni (hirotoniți, în marea lor majoritate, în Țara Românească, îndeosebi la Episcopia Rîmnicului), în lupta pentru apărarea Ortodoxiei și în lupta pentru drepturi sociale, pentru independență și unitate a românilor din Transilvania, în răscoala condusă de Horia, Cloșca și Crișan în Revoluția lui Avram Iancu de la 1848, în bătălia pentru drepturi cunoscută sub numele «Procesul Memorandului» și în lupta pentru înfăptuirea Transilvaniei cu România.

V. Curticăpeanu, *Mișcarea culturală românească pentru unirea din 1918*, București, Editura Științifică, 1968, 287 p.

Lucrarea înfățișează istoria așezămintelor culturale românești din fosta monarhie austro-ungară, în strînsă legătură cu cele din vechea Românie, îndată după 1848, pînă în 1918.

Sînt prezentate diferite asociații culturale locale: societăți de lectură ale elevilor și studenților, reuniuni învățătoresci și de femei, reuniuni corale, asociații meșteșugărești. Între acestea autorul acordă atenția cuvenită și societăților de lectură ale studenților teologi ortodocși din Arad și Caransebeș, care aveau chiar și organe de publicitate. Nu știm de ce nu este amintită Societatea de lectură a studenților teologi de la Sibiu, înființată încă din 1865, sub înaltul patronaj al mitropolitului Șaguna, avînd ca organ de publicitate foaia «Muza». Societatea — prin ședințele ei literare, prin organul ei de publicitate, prin biblioteca sa — a stat în permanență în sprijinul ideii de unitate națională (vezi studiul: M. Păcurariu, *Cîteva aspecte din strădaniile studenților teologi de la Sibiu pentru promovarea limbii române*, în «Mitropolia Ardealului», VII (1962), nr. 9—12, p. 642—665).

Autorul prezintă apoi asociațiile culturale tinutale: «Asociația pentru cultura poporului român din Maramureș» (1861—1918) și «Asociația națională arădană pentru cultura și conservarea poporului român» (1862—1918). O mare extensiune se dă capitolului privind activitatea «Astrei», cu sediul la Sibiu, — la întemeierea căreia a avut un rol de seamă mitropolitul Andrei Șaguna — și organului ei de publicitate «Transilvania».

Adunările generale ale «Astrei», care se țineau de regulă în fiecare an într-o altă localitate, erau evenimente culturale și politice dintre cele mai importante pentru români, adevărate «congrese naționale», la care participau zeci de mii de români din toate colțurile pămîntului românesc. În legătură cu «Astra» lucrau și societățile studențești «Petru Maior» din Budapesta (1862—1918) și «România Jună» din Viena (1871—1918), ai cărei membri, încurajați de colegii lor, Mihail Eminescu, Ion Slavici și alții, au organizat cunoscutele serbări de la Putna din august 1871, care s-a transformat într-un mare Congres al studenților români de la toate universitățile.

Cu concursul societății «Transilvania» din București, întemeiată în 1867 de refugiații transilvăneni, «Astra» și-a lărgit sfera de activitate, acordînd burse la diferiți studenți, elevi și meseriași.

În 1866 s-a înființat «Academia Română», între membrii căreia s-au numărat și numeroși cărturari transilvăneni (T. Cipariu, A. T. Laurian, T. Maiorescu, G. Barițiu, Al. Papiu-Ilarian, N. Densușianu, I. Bogdan, N. Popea, I. Lupaș etc.).

Un rol important propagandistic au îndeplinit și «Liga pentru unitatea culturală a tuturor românilor», înființată în 1891 și transformată în 1914 în «Liga pentru unitatea politică a tuturor românilor», precum și «Universitatea populară N. Iorga de la Vălenii de Munte», înființată în 1908.

Din lectură cărții se desprinde limpede că activitatea așezămintelor culturale românești în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și în primele decenii ale secolului al XX-lea reprezintă un factor de primă importanță în procesul de desăvîrșire a unității noastre naționale. — (M. Păcurariu).

Mircea Angelescu, *Contribuții la stabilirea unor premise ale literaturii românești moderne (1750—1780)*, în «Limbă și literatură», București, XVI (1968), p. 23—40. (Col. Societatea de Științe istorice și filologice din Republica Socialistă România).

Autorul constată că în perioada enunțată în titlu, au apărut nu mai puțin de 127 cărți în românește, față de 74, în cele trei decenii anterioare, în comparație cu numai 3 slavonești și 12 grecești. Preocuparea pentru îmbogățirea lexicului, pentru mlădierea limbii, pentru expresie literară, devine preponderentă, încît îl determină pe Evloghie, «dirthositorul» *Liturghiei* tipărite la Iași în 1759, să precizeze la sfîrșitul cărții că nu a găsit suficiente echivalente românești termenilor grecești: «tocma drept după puterea lor pre limba noastră, căci este puțină».

Școlile domnești de la Iași și București utilizează metode educative la nivelul «celel mai înaintate pedagogii a timpului». În *Hrisovul din 1776* privind reforma învățămîntului, Alexandru Ipsilanti menționa: «Nimic atît către bun trai și adevărata fericire contribuie oamenilor, sau ca să mă exprim poeticește, spre buna lor viețuire și fericire, ca învățătura încălzită în sîn și îmbrățișată de suflete fragede. Cînd toate bunurile materiale ar veni cu îmbelșugare în viața omului, totuși acestea nu pot să facă pe cel ce le posedă fericit pe cît timp lipsește învățătura, (...) căci ea ne învață să examinăm ce e adevărat și bun, (...) să trăim și să lucrăm după rațiune», neavînd «alt scop decît binele comun».

Ideea *desăvîrșirii morale* pătrunde din biserică în cercuri tot mai largi: «...învățătura și știința săvîrșesc deplin pe om și-l fac vrednic ca să aleagă binele de rău și adevărul de neadevăr, (...) *il luminează*» (*Hrisovul* lui Grigore Ghica, privind reforma școalelor, 1766). Mitropolitul Iacob în cartea sa: *Cerească floare* (*Sinopsis, adecă adunare de multe învățături*), Iași, 1757) precizează: «...învățătura este asemenea cu florile cele mirositoare, care cu mirosul învățăturii tîmăduiește toate ranele cele trupești (...) și iarăși în ce chip depărtîndu-se soarele de crugul zilei să face întuneric, așa și învățătura fiind depărtată de ticălosul acela om să afle la întunericul necunoștinței și, mai scurt, este orb». Interesul intelectualității românești pentru valorile antichității, pentru valorile clasicismului, renașterea sentimentului național, formarea unui gust literar, se resimt puternic, formînd o sinteză originală, în această epocă a «luminismului românesc». În Occident iluminismul are o intenție polemică la adresa Bisericii, în timp ce la noi «Ortodoxismul a însemnat forma de supraviețuire la un moment dat a sentimentului național, ca și la popoarele vecine din Balcani». Vechiul spirit conservator feudal, închistat, e acum subminat chiar de către cărturarii din sînul Bisericii, iar «vehicolul noilor idei este chiar instrumentul de cult, cartea bisericească».

În această privință cărturarul iluminist, care a fost episcopul Chesarie din Rîmnic, cititor al gazetelor străine, al scriitorilor antici și al filozofilor francezi, prin «Prefetele» pe care le scrie la *Mineiele* sale, e edificator. Aceste «Prefete» (1780) cu materialul lor istoric și explicativ sînt alcătuite pe baza unor date din Enciclopedia franceză și din moralistii francezi (Vezi D. Popovici, *La littérature roumaine à l'époque des lumières*, Sibiu, 1945; N. Iorga, *Contribuții la istoria literaturii române în veacul al XVIII-lea și al XIX-lea. Scriitorii bisericești*, în «Analele Academiei Române». Seria II, t. XXVIII, Mem. Secț., 1906). Comparînd textual fragmente din *Enciclopedia franceză* cu «Prefetele» *Mineielor*, autorul articolului demonstrează că episcopul de Rîmnic, «citea și folosea în scrierile sale bisericești atît de laica Enciclopedia franceză». Interesul crescînd pentru literatura occidentală (franceză), pentru literatura morală, de cunoaștere a omului se intensifică în secolul al XVIII-lea.

Traduceri din Fénelon, în 1772, din Voltaire, în 1772—1773 marchează sporul improprierii și cunoașterii culturii franceze.

În «Prefața» la traducerea *Învățătura Ecaterinei a II-a*, a lui Voltaire (tipărită la Iași în 1773), Gavril, mitropolitul Moldovei «pare destul de la curent cu «mințile cele mai iuți ale filozofilor celor din Academiiile Evropei». El adoptă ideea lui Platon, pe care-l citează: «că atuncea vor fi cetățile norocite, cînd sau filozofii vor împărăți, sau împărații vor avea înțelepciunea nedespărțită de schiptru și împreună șezătoare la scaon» (Vezi I. Bianu și N. Hodoș, *Bibliografia românească veche, 1508—1830*, tomul II, București, 1910 p. 201—202). Aruncînd o privire și asupra vieții culturale din Transilvania în această epocă, M. Angelescu arată că aici constatăm o dispută îndîrjită pentru păstrarea ființei naționale a românilor, «derivată în dramatica luptă a ortodocșilor neuniți, pentru păstrarea religiei și a celor uniți împotriva tendinței de subjugare a Bisericii catolice».

Pentru acest secol se poate vorbi de o predispoziție clasicistă în literatura noastră, de o convergență a influențelor folclorice și înțelepciunea «bătrînească», transmisă prin cronicari și prin cărțile populare, care vehiculau și ele un fond vechi de înțelepciune (ex. *Floarea darurilor*), peste care se vor adăuga straturile noilor contacte cu literatura clasică latină, greacă și cea occidentală de tip clasicist-moralizant (Vezi: I. C. Chițimia și Dan Simonescu, «Studiu introductiv» la *Cărțile populare în literatura românească*, București, 1963; A. Dima, *Relațiile sociale ale artei*, în «Arhiva pentru știință și forma socială», 1936, vol. II, p. 772—773). Afirmția lui Iorga: «epoca fanariotă din Principate a fost sub raportul literar o întoarcere la clasicism...» corespunde întru totul liniilor principale de dezvoltare a literaturii române din perioada menționată (Vezi N. Iorga, *Istoria literaturii românești*, București, 1925, vol. I, p. 20).

Extinzînd cercetarea și asupra folclorului proverbelor și literaturii populare, prezentînd fragmente din diferite poezii, se relevă «propovedaniile de îngropăciune» care circulau în manuscrisele epocii. În ms. rom. 1163 și 1318 *Erțăciune la oamenii morți*, «moartea este otar de obște pusă în făpturile lui Dumnezeu», toate pînă la o vreme le arată amăgind pre toți cu frumuseți trecătoare și cu înțelepciuni deșarte...», se circumscriu teme și idei religioase, de meditație și reflecție filozofică, iar textele versificate, din ce în ce mai numeroase, marchează o etapă nouă în evoluția vieții spirituale a poporului nostru. În aceste texte din lirica noastră constatăm însușirea activă a liniei tipologice, etice și estetice clasiciste, provenind din folclor, cărți populare și creații religioase. Moralismul, experiența folclorică, valorile etice, spiritul unui clasicism liberal, contactul cu curentele europene sincronice vor marca o sinteză în acest secol, din care se va dezvolta mai tîrziu *literatura română modernă*, rod al unei tradiții trainice și înprospătate prin asimilarea influențelor străine. — (C. B.).

Unitate și continuitate în Istoria Poporului Român sub redacția prof. univ.

D. Berciu, București, 1968, 461 p., Editura Academiei Republicii Socialiste România.

Volumul este consacrat aniversării semicentenarului unirii Transilvaniei cu vechea Românie, act consfințit prin memorabila Adunare Națională de la Alba Iulia, de la 1 decembrie 1918.

Lucrarea cuprinde mai multe studii, în majoritate întocmite de profesori de la Facultățile de istorie din București și Cluj, precum și de alți specialiști în probleme de istorie. Toate studiile sînt axate pe ideea continuității poporului român în spațiul carpato-dunărean și a luptei sale pentru făurirea statului național unitar. Sînt scoase în evidență multiplele aspecte ale istoriei economice sociale, politice și culturale ale poporului nostru de la origini pînă în zilele noastre, înfățișînd continuitatea vieții în vechea Dacie și lupta dusă de poporul nostru pentru independență și unitate politică.

Dintre cele 26 de studii ale volumului, amintim: Acad. C. Daicoviciu, *Originea poporului român după cele mai noi cercetări*; Acad. Al. Graur, *Unitatea limbii române*; Prof. Aurelian Sacerdoțeanu, *Elemente de continuitate și unitate în istoria medievală a românilor*; Prof. I. Ionașcu, *Mihai Viteazul și unitatea politică a țărilor române*; Prof. Miron Constantinescu, *Lupta națională și socială a românilor din Transilvania în 1848*; Prof. Constantin C. Giurescu, *România și primul război mondial. Știri noi din arhivele Vienei*; Prof. Ștefan Pascu, *Adunarea de la Alba Iulia, 1 decembrie 1918*; Prof. L. Banyai și A. Petric, *Dictatul de la Viena din august 1940 și lupta pentru anularea lui*, etc.

Simpla enumerare a acestor titluri, arată contribuția de seamă pe care lucrarea o aduce la problema unității politice a poporului nostru. — (M. Păcurariu).

L. Ligiev, *La struttura della preghiera eucaristica: diversità e unità*, în «Ephemerides liturgicae», vol. LXXXII, 1968, fasc. III, p. 191—215.

Întreaga fascicolă e consacrată aproape exclusiv problemelor în legătură cu reforma liturgică inițiată și declanșată în Biserica Romano-Catolică prin Constituția *De Sacra Liturgia*.

Astfel sînt publicate (p. 161—180) noile instrucțiuni cuprinse în «Decretum»-ul Congregației riturilor din 23 mai 1968, asupra modului cum trebuie înțelese și practicate noile rugăciuni euharistice și prefețe (*Novae preces eucharisticae et praefationes*), puse în circulație, după Conciliu, alături de cele vechi, cuprinse în *Missale romanum*; Este publicat (p. 181—190) textul documentului din 2 iunie 1968, care conține îndrumări adresate președinților Conferințelor episcopale și președinților Comisiilor liturgice naționale asupra modului cum trebuie urmărită aplicarea Constituției despre cult (*Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia*).

Mai departe (p. 216—238), C. Braga, publică studiul *De Novis precibus eucharisticis Liturgiae latinae*, prezentînd noile formule ale Canonului euharistic puse acum în uz în Biserica Romano-Catolică, iar în rubrica *Pastoralis Liturgica* urmează un raport despre Rugăciunea euharistică privită ca obiect de studiu în două recente adunări ținute în acest scop (*La preghiera eucaristica, oggetto di studio di due recenti convegni*, p. 239—244).

Ne oprim îndeaproape asupra studiului lui L. Ligiev, despre *Struttura rugăciunii euharistice: diversitate și unitate*, care în prima tratează acesre principalele familii sau rituri liturgice răsăritene. Autorul găsește, ca și alți liturgiști, trei grupe (numite, de obicei, «rituri liturgice») și anume: a) grupul antiohiano-bizantin (siro-occidental); b) grupul siro-oriental; c) grupul egiptean (alexandrin).

El analizează apoi pe rînd, structura specială a fiecărui grup sau rit și formularele lor liturgice întrebuițate în Euharistie, ilustrînd varietatea acestora prin diverse texte, ca cele din *Constituțiile Apostolice* (cart. 8), *Tradiția apostolică* a lui Ipolit și Liturgia bizantină a Sfîntului Vasile cel Mare (toate în traducere latină). Autorul crede că diversitatea provine din cauza că în textul anaforelor liturgice istorisirea Euharistiei e pusă în locuri diferite.

În a doua parte sînt puse în lumină elementele care asigură unitatea în diversitate: dialogul introductiv dintre preot și credincioși, rugăciunea dinainte de «Sanctum» (praefatio), aclamația *Sanctus*, comemorarea activității răscumpărătoare, istorisirea întemeierii Euharistice, *anamnesis-oblatio*, *epiclesis* (rugăciunea de invocare) și *intercessiones* (rugăciunile de mijlocire).

Concluzia este că rugăciunea euharistică a Bisericii se manifestă încă de la început în forme multiple și variate, dar este una după structura ei esențială. Această varietate constituie o adevărată bogăție pentru tradiția liturgică a Bisericii și demonstrează cum diversele familii liturgice au subliniat cînd un punct cînd altul, datorită împrejurărilor și condițiilor locale diferite. Unitatea e mărturia unei credințe identice în același mister: *eucharistia*. Noile texte anaforale introduse de Biserica Romano-Catolică, într-o mai mare simplitate și lămurire, îmbogățesc patrimoniul liturgic al Bisericii, și edifică în pietate. — (Pr. Prof. Ene Branște).

Georges Florovsky, *The Christological Dogma and its terminology*, în «The Greek Orthodox Theological Review», vol. XIII, nr. 2, fall, 1968, p. 190—193, Brookline, 1968.

Revista teologică publicată de Holy Croos School of Theology Hellenic College, prezintă în numărul de mai sus documentele expunerilor și discuțiilor care au avut loc între 25—29 iulie 1967, la Bristol. Teologi ai Bisericii Ortodoxe Răsăritene și ai Bisericii Vechi Orientale au reluat în discuție problema hristologică, pe baza căreia se menține o divergență de opinii între Bisericile calcedoniene și cele ne-calcedoniene.

Între numele care au reliefat acest «dialog» este și acela al teologului rus Pr. George Florovski. Importanța succintei sale prezentări constă în faptul că plasează problema discuțiilor postcalcedoniene în contextul lor istoric, sintetizând cauzele și împrejurările care au condus la diferențe de înțelegeri (sau neînțelegeri) ale dogmei de la Calcedon. Iată schema expunerii lui George Florovski:

1. Trebuie să se semnaleze distincția între kerygma Bisericii tinere a primelor veacuri creștine și terminologia filozofică ulterioară, care a exprimat doctrina teologiei creștine. La început, învățătura Bisericii despre Iisus Hristos a avut «drept scop clarificarea și înțelegerea conceptuală a mesajului și a persoanei Mântuitorului» fiind «integrată totalmente în mesajul mântuirii și ea trebuie considerată totdeauna în acest context». Terminologia ulterioară perioadei evanghelizării (deci a cunoașterii mesajului evanghelic) este rezultatul încercării de a expune în concepte modalitatea realizării mântuirii în persoana lui Hristos.

2. Evoluția gândirii teologice a dus în veacurile următoare la o concepție nouă în înțelegerea hristologică și anume la semnalarea unui aspect cosmic al hristologiei: «Întruparea este rațiunea Creației»; Hristos este centrul creației și realizatorul re-creației prin întrupare. Sfântul Maxim Mărturisitorul este reprezentantul acestei gândiri și el produce o însemnată influență în gândirea teologiei răsăritene, exprimând-o în noi concepte proprii acestei gândiri.

3. Disputele hristologice mai au la bază și o confuzie a termenilor în care se înțelegeau ideile teologilor exprimate în limba greacă. «Disputa hristologică s-a extins asupra unor erori și a unor regiuni în care limba greacă nu era cea principală». «Trebuie să ne întoarcem la viziunea și concluzia fundamentală a Bisericii vechi, pentru a înțelege just termenii în care s-a exprimat gândirea ei».

4. Dar divergențele au apărut și mai apar încă «în sfera viziunii spirituale și nu în limbaj. Acesta este motivul pentru care teologii apuseni găsesc greu de înțeles teologia răsăriteană și aceasta pentru că ei au o viziune diferită».

Importanța intervenției Pr. George Florovski este subliniată de participanții la discuție, cu încheierea finală a Arhim. Damaskinos Papandreu (*Taizé*), care precizează, completând că «termeni ca: «*Ipostasis*», «*fisis*», «*ousia*» au trecut în limba armeană incorect traduse în documentul final al Sinodului din Calcedon», motive suficiente pentru o greșită înțelegere a sensului lor. — (*Anca Manolache*).

Pedro Rodriguez, *Christologie et condition de disciple du Christ*, în «La table ronde», Paris, 1968, noiembrie, p. 83—94.

Autorul afirmă că parcurgând ultimele lucrări despre hristologie, îndeosebi cele protestante, încerci un sentiment asemănător aceluia pe care l-a avut Maria Magdalena înaintea mormintului gol: «Domnul a fost luat de aici și nu știu unde l-au pus». Adevăratul Hristos al «Revelației, singurul Mântuitor prin care ne-au fost dăruite harul și mântuirea, apare prea des «ideologizat», în modul unei categorii de gândire sau de «cifru», așa cum se obișnuiește în mod curent. Astfel credința vie a Bisericii devine ezoterică, pură speculație asupra unui obiect de studiu, o ideologie sterilă. Întreaga problematică și implicațiile sale sînt exprimate de Sfântul Apostol Pavel: «Hristos așa cum l-ați primit voi, așa să umblați în El,

fiind înrădăcinați și zidiți în El, întăriți prin credință după învățăturile care v-au fost date, și sporind în ea cu mulțumiri către Dumnezeu (Col. II, 6—8).

Dacă teologia e o manifestare a vieții Bisericii, dacă ea e o funcție a credinței, o activitate în consecință a discipolilor lui Hristos, atunci ne revine sarcina expresă de a înțelege acești termeni în sensul lor noutestamentar.

Cînd Iisus spunea că nu e îngăduit ucenicilor să numească «Învățător» pe nimeni (Matei XXIII, 10), se exprima astfel caracterul unic al relațiilor între El și ucenici. Astăzi relația Hristos al slavei — ucenic-discipol care lucrează în Biserică e continuarea neîntreruptă a relației primordiale apostolice. După moarte și înviere, cei care primesc învățătura și apelul Său trăiesc în El. «Noi credem și știm că Tu ești Sfîntul lui Dumnezeu» (Ioan VI, 69).

Credința se împlinește în dragoste și în această împlinire credință-dragoste constă *esența* însăși a condiției de ucenic. Într-adevăr credința e înainte de toate o convingere cu privire la dragostea obiectivă pe care Dumnezeu o are pentru noi și care se manifestă în dăruirea de sine, necondiționată a ucenicului față de această dragoste divină. «În aceasta am recunoscut dragostea pe care Dumnezeu o are pentru noi și noi am crezut că Dumnezeu este dragoste, iar cel care rămîne în dragoste, rămîne în Dumnezeu și Dumnezeu rămîne în el» (I Ioan IV, 16). Această dragoste obiectivă, reală, s-a revelat în persoana și opera mîntuitoare a lui Iisus: «Rămîneți în Mine, precum Eu sînt în voi» (Ioan XV, 4).

Ucenic după mărturia Noului Testament, în ansamblul său, e deci acela care trăiește împreună cu Iisus în orice loc, în orice timp și în orice condiție. Credința e răspunsul prin care noi descoperim prezența efectivă a Mîntuitorului în Biserică, printr-un proces sacramental, care-și găsește maxima realizare în Sfînta Euharistie. Creștinii trăiesc astfel într-o inefabilă relație personală cu Iisus Hristos. Dragostea devine astfel o facultate a cunoașterii, dragostea noastră, care răspunde condescendenței divine, afectează inteligența. Nu poate exista o hristologie autentică decît în măsura în care e realizată și gîndită de discipoli, de ucenici. Nu printr-o conveniență pioasă sau «pastorală», ci printr-o exigență adîncă a funcției teologice în Biserică, intrăm în taina divină. Nu se poate concepe o hristologie altfel decît prin substanța apostolică, prin actul mărturisirii autentice, transmis de tradiție, al martorilor oculari ai Cuvîntului divin. — (C. B.).

Pr. Prof. Milan Šes an, *Teologia ortodoxă în secolul al XVII-lea. După Sinodul de la Iași din 1642*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLIV (1968), nr. 11—12, p. 628—642.

Studiul se încadrează în seria publicată de obicei în revista «Mitropolia Ardealului», și constituie partea a doua a studiului *Teologia ortodoxă în secolul al XVII-lea (pînă la Sinodul de la Iași, 1642)* (publicat în «Mitropolia Ardealului» nr. 10—12/1967, p. 816—836), în care se demonstrează că «veacul al XVII-lea a fost pentru teologia ortodoxă un veac de afirmare pe scară largă, datorită concepției despre «neoeelenism» — o sinteză între clasicism, Ortodoxie și progresul cunoașterii empirice —, stimulînd tendințele de eliberare la greci, lărgirea orizontului de cunoștințe la ruși și biruința limbii românești în viața Bisericii și a statului la români.

În această dezvoltare a teologiei ortodoxe în veacul al XVII-lea momentul cel mai important îl constituie Sinodul de la Iași, din 1642, care a contribuit fundamental la afirmarea Ortodoxiei, pentru că din colaborarea, pentru prima dată, a celor trei ramuri ortodoxe — greacă, slavă și română — a ieșit *Mărturisirea de credință ortodoxă* a Mitropolitului Petru Movilă al Kievului, care a fost în cursul veacului al XVII-lea aprobată și tipărită de mai multe ori, de către toate Bisericile Ortodoxe.

În continuare sînt urmărite rezultatele la care a dat naștere în viața creștinilor ortodocși din diferite grupe ortodoxe, influența culturii neoeleeniste. Astfel la grecii ortodocși din Imperiul turcesc această influență a dus la pronunțarea caracterului

național a vieții didactice și culturale, îndeosebi în școlile din Ianina, Chios, Kydonia, Smirna, Patmos, Trapezunt și de la Sfântul Munte, ajutată mai ales de circulația profesorilor de la o școală la alta, și a cărților dintr-o țară într-alta.

Apoi sint înșirați toți autorii greci ortodocși și operele lor teologice și de cultură în general, stăruiind îndeosebi asupra acelor oameni și opere care au circulat și în țările române și în cele slave de răsărit.

În ultimul paragraf este urmărită din același punct de vedere activitatea ierarhilor, dascălilor și circulația altor opere prin care cultura teologică ortodoxă română s-a răspândit în toate cele trei țări românești, îndrumând pe credincioșii ortodocși români cum să păstreze credința lor strămoșească în fața religiei cotropitorilor turci și în fața încercărilor prozelitiste din partea catolicismului și protestantismului și cum să lupte pentru unirea politică.

S. Windass, *Le Christianisme et la violence*, Paris, 1966, 187 p.

Idealul creștinismului este pacea care trebuie apărută nu prin refuzul de a participa la acțiunile publice ci prin acțiuni concrete în vederea idealului omenirii. În acest înțeles creștinul chiar servind în armată poate sluji lui Dumnezeu. Dacă omul are drept la viață, el are și îndatorirea de a o apăra împotriva unui atac violent.

Acest studiu istoric și sociologic examinează comportarea creștinilor față de violență în decursul veacurilor arătând, cum unii au pactat cu violența iar alții s-au ridicat împotriva ei. După ce trece în revistă ideologiile și concepțiile abuzive care justifică războiul, autorul se străduiește a defini atitudinile de adoptare și pe cele de evitare a războiului. În contrast cu ura, creștinul este dator să urmărească înfăptuirea în duh frățesc a mijloacelor morale pentru a transforma lumea, lumea dinăuntru, conștiința despre unitatea speciei umane.

Se pare că Providența oferă generației noastre privilegiul unic de a asista la nașterea unei lumi noi. Dar este încă mult de făcut pe plan personal și colectiv, cultural și științific pentru a ameliora schimburile între oameni și pentru a întări infrastructura păcii mondiale. În toate domeniile, cîmpul se deschide larg eforturilor pentru pace și pentru inițiative noi în slujirea ei.

Evangelhia indică drumul de urmat oricît de încet ar fi progresul, după cuvintele profetului Isaia : «Și vor zidi cele pustiite din vechime», «și vor înnoi cetățile și mai mult nu se va auzi nedreptate, nici zdrobire, nici ticăloșie în hotarele tale...» (LXI, 4 și LX, 18), care constituie o mare nădejde, o realitate și o invitație la acțiune.

Lucrarea e scrisă cu mult interes față de idealul păcii și împotriva violenței. — (N. Neaga).

Anglican-Methodist Unity : I the Ordinal. Report of the Anglican-Methodist Unity Commission, London, SPCK, 1968, VII + 37 p.

În prima parte — definitivă — a raportului final al Comisiei Anglicano-Metodiste, se prezintă una dintre cele 15 teme a căror clarificare a fost cerută, în 1965, de Convențiile de Canterbury și York ca preliminară «Stadiului prim» — comuniune deplină, dar Biserici încă separate — al unirii anglicano-metodiste.

Intocmirea unui nou ordinal este justificată prin : 1. tendința multor Biserici de a-și revizui formularele de ritual pentru a le acorda cu cerințele contemporane ale liturgicii și teologiei ; 2. necesitatea din partea metodistă a unui ordinal care să cuprindă cele trei trepte ale preoției (vechiul lor formular prevăzînd doar o singură treaptă); 3. necesitatea de a crea un formular comun în vederea unirii; 4. necesi-

tatea expunerii cit mai complete a consensului doctrinar comun în ceea ce privește preoția și hirotonia.

Actualul ritual al hirotoniei cuprinde următoarele părți: Rugăciunea inițială; Citirea Scripturilor; Prezentarea candidatului; Examinarea lui; Imnul «Veni Creator Spiritus»; Hirotonia; Oferirea Bibliei; Rugăciunea de după împărtășire.

Raportul stabilește că partea esențială a ritualului hirotoniei este «Rugăciunea de hirotonie» însoțită de «punerea mâinilor». Acest moment este așezat între cele două părți ale serviciului euharistic — după citirea Scripturilor și recitarea Crezului, dar înainte de Euharistia propriu-zisă. În cazul hirotonirii mai multor persoane (îndătinat în Biserica Anglicană), partea centrală și semnificativă a rugăciunii — «Trimite Duhul Tău cel Sfânt asupra robului Tău (N) pentru funcția și lucrul de... în Biserica Ta» — se repetă împreună cu punerea mâinilor pentru fiecare în parte.

Noul formular folosește cuvântul «prezbiter» în locul celui de «preot», ca fiind cea mai veche denumire a treptei a doua, folosit de multă vreme în Anglia și, mai ales, fiind considerat «un cuvânt de unire», acolo unde «preot» ar fi fost unul de dezbinare». Se accentuează că schimbarea de termeni nu înseamnă vreo modificare a învățăturii despre preoție, a cărui expunere pe scurt apare în «Prefața» ce însoțește textul ordinalului. Pornind de la «preoția împărătească» a întregului popor al lui Hristos, partea aceasta exprimă — într-o formă atenuată — «slujirea istorică» care a perpetuat în Biserica misiunea dată de Hristos Apostolilor Săi.

Urmează textele complete ale celor trei formulare ale hirotoniei pentru diacon, prezbiter și episcop, cu foarte mici diferențe între ele.

În anexe se publică: 1. Imnul recomandat a se cânta în această ocazie; 2. În chip special pentru uzul Bisericii Anglicane în timpul «Stadiului Prim» se adaugă unele declarații și hotărâri disciplinare, proprii acestei Biserici; 3. Traducerea în limba latină a textului doctrinar din «Prefață», pentru evitarea unor eventuale neînțelegeri.

În această formă, Ordinalul — cu prefața și anexele — este recomandat de către Comisie pentru acceptare și folosire în ambele Biserici.

Criticile din partea anglicană remarcă unele lipsuri (ca de exemplu neexplicata formulare a poruncii de a lega și dezlega; monotonia serviciilor, sărăcia și răceala limbajului etc.), iar partea metodistă consideră că nu s-au rezolvat chestiunile, ci doar s-au evitat (ca de exemplu preoția de succesiune istorică, inacceptabila indelebititate a Tainei Hirotoniei etc.).

Partea a doua a Raportului urmează să apară în cursul lunii aprilie, întregul raport intrând apoi, în luna mai, în discuția Convențiilor, care vor hotărî asupra lui. — (Pr. L. Gafton).

Anglican Initiatives in Christian Unity. Lectures delivered in Lambeth Palace Library — 1966, London, SPCK, 1967, VIII + 168 p.

După cum arată Dr. Michael Ramsey Arhiepiscopul de Canterbury, în *Introducerea* lucrării, aceste conferințe au avut loc cu ocazia unei expoziții cuprinzând documente și obiecte în legătură cu activitatea desfășurată pentru realizarea unității creștine în ultimele patru secole. Direcția pe care trebuie să o urmeze strădania de unitate creștină în contextul contemporan nu mai poate corespunde cu tendința de adunare laolaltă a sistemelor bisericesti deosebite, ci ea trebuie să urmărească «o reînnoire împreună a Bisericilor din toate părțile lumii în sfințenie, adevăr și misiune».

Ciclul publicat aici conține șapte conferințe despre relațiile Bisericii Angliei cu celelalte Biserici creștine în cursul istoriei celor patru secole. Temele sînt tratate și prezentate în ordinea următoare: *Biserica Angliei și Bisericile Ortodoxe în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea*, de Sir Steven Runciman; *Biserica Angliei și Bisericile Ortodoxe în secolele al XIX-lea și al XX-lea*, de H. R. T. Brandreth;

Biserica Angliei și Biserica Romei în secolele al XVI-lea — al XVIII-lea, de T. M. Parker; *Biserica Angliei și Biserica Romei de la începutul secolului al XIX-lea până astăzi*, de O. Khadwick; *Biserica Angliei și Bisericile Libere de la 1660*, de S. L. Greenslade; *Biserica Angliei și Bisericile Luterane și Reformate*, de R. R. Williams; *Biserica Angliei și Bisericile Vechilor Catolici*, de E. W.

Fiecare conferință indică bibliografia strict necesară și esențială, iar lucrarea se încheie cu un util indice.

Reflectînd mai cu seamă realitatea istorică și în oarecare măsură și importanța teologică, centrul de greutate al lucrării este reprezentat de legăturile cu Biserica Ortodoxă și cea Romano-Catolică. Faptele relateate sînt pline de interes, uneori cunoscute, alteori puțin cunoscute sau necunoscute, urmînd cu fidelitate, acuratețe și detaliu științific drumul parcurs de entuziaștii pionieri ai unității creștine.

Una din caracteristicile acestor contacte, în special al celor din secolele al XVII-lea — al XVIII-lea, este evidentă abținere a autorităților bisericești anglicane, aceste contacte fiind rodul activității încrezătoare a unor indivizi sau grupuri din sinul Bisericii Angliei. Fără îndoială că nu este vorba de o atitudine negativă sau ostilă, ci doar de una de mare prudență, datorită împrejurărilor vieții religioase interne. În perioada următoare, în special cea de la sfîrșitul secolului al XIX-lea, situația se modifică, autoritatea însăși devenind centrul promotor al încercărilor de tratative. Chiar asociațiile particulare vor stabili că de acum înainte orice trimis «va trebui să reprezinte direct sau indirect Biserica Angliei».

Relațiile cu ortodoxii suferă în cursul vremii fluctuații considerabile. Iar conferința care tratează despre aceste relații începe și se termină cu citarea accentuat-promițătoare pentru viitor a cuvintelor rostite, în Westminster Abbey la 26 iunie 1966, de către Prea Fericitul Patriarh Justinian al României: «Biserica Ortodoxă Română este hotărîtă să lucreze cu toată puterea ei împreună cu toate celelalte Biserici ale lumii... Ea este în special determinată să coopereze în deplină frățietate cu Biserica Angliei față de care întreaga Ortodoxie află o mai mică diferență spirituală și doctrinară».

Conferințele privind legăturile cu Biserica Romei, la fel de bine documentate, riscă însă adesea să se transforme mai mult într-o istorie a neînțelegerilor decît a acordurilor. Se constată de altfel că — pînă doar cu puțină vreme în urmă — pentru un timp destul de îndelungat doritorii de unire se adresează nu romano-catolicilor din Anglia, ci celor de peste hotare, în special din Franța. În general, din ambele Biserici se caută fracțiunile minoritare, maximala anglicană cu minimala catolică. Contactele anglicano-catolice, chiar cînd, — ca în cazul convorbirilor de la Malines etc., s-au bucurat de aprobări oficiale sau semioficiale de o parte și de alta, dar acestea au fost întotdeauna, cum zice autorul, în dosul scenei, subterane.

Fără îndoială că vizitele arhiepiscopilor de Canterbury la Vatican — Lord Fisher în 1960, Dr. Ramsey în 1966 — au deschis o eră nouă în relațiile anglicano-catolice. Primul lucru cîștigat, spunea fostul arhiepiscop de Canterbury după vizita sa la Roma, este «capacitatea de a vorbi fără a deveni suspect» în cadrul creștinătății.

În perspectiva secolelor toate încercările de apropiere, chiar dacă nereușite la vremea lor, capătă o semnificație deosebită, înseamnă un pas înainte pe drumul spre unitatea creștină avînd la bază convingerea că unitatea «nu poate fi clădită pe trădarea adevărului», iar îndeplinirea ei este de competență divină.

Foarte interesante sînt de asemeni și ultimele trei conferințe care ne introduc ceva mai profund în societatea engleză care a dat naștere, a crescut și a continuat marea diversitate confesională a vieții religioase engleze. Cauzele complexe ale acestui proces sînt analizate în spirit de mare înțelegere, explicate pe cît posibil și expuse cu speranțe în viitor.

Legăturile fructuase cu luteranii din Suedia, cu care Biserica Anglicană este în comuniune limitată, și cu vechii-catolici, cu care Biserica Anglicană se află în deplină intercomuniune încheie ciclul cu un accent optimist. — (Pr. L. Gafton).

Conferința de la Lambeth — 1968, în «The Altar» revista Parohiei Ortodoxe Române din Londra, II (1968), nr. 2.

Conferința de la Lambeth 1968, întrunind într-un corp consultativ pe Episcopii anglicani din întreaga lume, a constituit o manifestare grandioasă a Bisericii Anglicane în cadrul căreia au fost adoptate rezoluții despre *credință, preoție și unitate*.

În legătură cu *unitatea*, Conferința Lambeth a aprobat un mesaj în care se precizează: «Creștinii nu pot să-și îndeplinească cum se cuvine misiunea lor într-o Biserică dezbinată. Chiar acum, în ciuda deosebirilor, ar fi mai ușor ca ceea ce poate fi făcut împreună să fie făcut. Îndemnăm așadar, ca să se dea mai multă atenție Adunărilor locale ale Bisericilor; ca toate eforturile de a remedia nedreptatea socială, la nivel local sau național, să fie făcute în mod economic așa ca lumea să poată vedea clar că ceea ce se face se face nu de către una sau de către alta din denumiriile creștine, ci de creștini. Dar chiar aceasta este o substituie sărăcă a unei Biserici reunite, una, sfântă, sobornicească și apostolească Biserică. Reinnoirea cere unitate: unitatea nu poate să vină fără reinnoire. Mult progres s-a făcut către reunire, pentru care mulțumim lui Dumnezeu. Mult mai mult lucru rămâne să fie făcut, pentru care cerem ajutorul și intervenția lui Dumnezeu...»

Mesajul nostru este un mesaj al nădejzii. Dumnezeu lucrează în lumea Sa. Schimbările care au loc ne îndeamnă să găsim răspunsul omenesc potrivit. Dumnezeu lucrează în Biserica Sa, reinnoind-o așa încât Biserica să poată arăta mai clar credința ei în lume, să-și îndeplinească misiunea ei de slujire a lumii, și să-și poată recăpăta acea unitate pentru care s-a rugat Domnul nostru și fără de care ea nu poate să fie ceea ce trebuie să fie. Noi trebuie să recunoaștem semnele acțiunii Lui de reinnoire, să le primim și să ne supunem lor...»

Reinnoirea socotită necesară în Biserica Anglicană trebuie să se facă pe baza creștinismului autentic al primelor veacuri, pentru că reinnoire înseamnă debarasarea Bisericii de concepțiile filozofice și practicile străine învățaturii creștine, care constituie un balast în calea reunificării; reinnoire înseamnă trăire curată, nădejde tare, dragoste desăvârșită, virtuți care au fost acoperite de vălul existențialismului filozofic, de curente și influențe mitologice și legendare, care au tulburat izvorul cristalin al Evangheliei.

În situația actuală, îngrijorătoare pentru credincioșii Comunității anglicane și pentru ierarhia ei, singura scăpare este revenirea la adevărul Sfintei Scripturi și Sfintei Tradiții, izvoarele curate păstrate neschimbate în creștinismul ortodox. În această perspectivă au fost adoptate *Rezoluțiile despre legăturile cu Biserica Ortodoxă*: Conferința salută ca căldură reluarea propusă a discuțiilor panortodoxe și pananglicane, care au început în 1931. Conferința primește propunerile cu privire la raporturile anglicane cu Bisericile Ortodoxe și Orientale, îndemnând la studiul biblic în unire cu teologii ortodocși și la dialogul la nivel local.

Problema raporturilor Bisericii Anglicane cu Bisericile Ortodoxe locale a căpătat o importanță deosebită prin relațiile Bisericii Ortodoxe Române cu Biserica Angliei și prin *Hotărârile comune ale teologilor anglicani și ortodocși români*, la Conferința din 1935 din București, asupra *validității hirotoniilor anglicane*; asupra *învățăturii și însemnătății Tainei Hirotoniei*; asupra *învățăturii și însemnătății Sfintei Euharistii*; asupra *doctrinei și însemnătății Sfintei Tradiții*; asupra *învățăturii despre Justificare*; asupra *naturii și caracterului Sfintelor Taine*: Ungerea cu Sfintul Mir (Confirmarea), Pocăința, Nunta și Sfintul Maslu (a se vedea pe larg, *Ortodoxie și anglicanism*, în «Ortodoxia», X (1958), nr. 2 în întregime).

Vizitarea Bisericii Ortodoxe Române de către o delegație a Bisericii Angliei în frunte cu Arhiepiscopul de Canterbury (vezi «Biserica Ortodoxă Română», LXXXIII (1965), nr. 5—6, p. 381—451) și vizita unei delegații a Bisericii Ortodoxe Române în frunte cu Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian la Londra (vezi «Biserica Ortodoxă Română», LXXXIV (1966), nr. 7—8, p. 650—722), au contribuit la adâncirea acestor relații, după cum declara Prea Fericitul Patriarh Justinian în cuvântarea ținută în catedrala Westminster Abbey: «Afecțiunea mutuală și creșterea... a adus în 1935 la întrunirea din București dintre reprezentanții Bisericilor

Anglicane și Bisericii Ortodoxe Române, acordul cel mai avansat ajuns vreodată în istoria raporturilor bisericești anglicano-ortodoxe...».

Acest fapt a fost recunoscut atât la Belgrad, în 1966, în timpul lucrărilor Comisiilor teologice interortodoxe pentru pregătirea dialogului cu anglicanii (vezi «Biserica Ortodoxă Română», LXXXIV (1966), nr. 9—10, p. 911—914 și «Biserica Ortodoxă Română», LXXXV (1967), nr. 9—10, p. 897) ca și de recomandarea *Conferinței Lambeth 1968*: «Conferința recomandă răspunderea în toate provinciile anglicane a raportului delegației la București 1935 și a termenilor în care acest raport a fost acceptat și semnat de Convocațiile de Canterbury și York, ca fiind în concordanță cu formulările și interpretarea legitimă a credinței Bisericii, așa cum este ținută de Comuniunea Anglicană» (vezi «Biserica Ortodoxă Română», LXXXVI (1968), nr. 7—8, p. 921—930).

Relațiile între Biserica Anglicană și Biserica Ortodoxă Română s-au manifestat și în sprijinul acordat de Biserica Angliei la tipărirea ultimei ediții a *Bibliei* în limba română, despre care Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian scrie:

«Biblia întreagă, pe care o tipărim acum, este, în bună parte, unul din roadele legăturilor ecumenice creștine care au luat ființă și s-au dezvoltat în secolul nostru. În spiritul acesta al dragostei și al ecumenismului creștin «Societățile Biblice Unite», cu sediul la Londra, s-au oferit să ne trimită în dar hîrtia specială «Bibeldruck», pentru tipărirea noii Biblie în limba română, 100.000 de exemplare...».— (P. I. David).

René Maheu, *Civilizația universalului*, traducere apărută sub egida Comisiei Naționale a Republicii Socialiste România pentru UNESCO, în românește de Sanda Mihăescu, București, Editura științifică, 1968. 294 p.

Tradusă după versiunea franceză, apărută în octombrie 1966, cartea cuprinde: conferințe, alocuțiuni, mesaje, rapoarte și comunicări legate de viața importantului organism internațional UNESCO, fiind însoțită de un cuvînt înainte semnat de Acad. Andrei Oțetea.

Scopul pe care-l urmărește lucrarea este realizarea unei «umanități unite, stăpînă pe ea însăși, ca și pe univers». Autorul exprimă convingerea că la o pace universală se poate ajunge numai printr-o cultură universală, secundată de o acțiune corespunzătoare acestei convingeri. Căci, în actualul moment al istoriei omenirii, pacea are marele rost să salvgardeze valorile universale de care omul este fundamental legat.

În dezvoltarea acestei idei de bază a cărții se ia ca premisă principiul: pacea se asigură în primul rînd prin spirit. Trebuie să se facă apel la forțele spiritului și să fie mobilizat sentimentul solidarității intelectuale și morale a omenirii, pentru că, așa cum afirmă autorul, «nu există pace adevărată decît prin adeziunea spiritului la o ordine pe care spiritul o respectă (...). Care este această ordine? Este aceea a demnității omului, care se exprimă specificîndu-se în diferite drepturi ale omului și a cărui domnie se numește în societate dreptate, iar în inimi dragoste».

Ceea ce se cere omului modern, în primul rînd, este luciditatea în folosirea libertății sale. În aceste condiții, educației îi revine un rol de prim ordin.

Procesul de dezvoltare a omenirii de azi implică o transformare profundă și radicală a educației. Căci educația este dinamică și în permanentă evoluție, ca și epoca pe care o slujește, ca și lumea în care se desfășoară. Această transformare profundă și radicală a educației derivă și din «necesitatea de a adapta această educație la noile trebuințe ale omului și ale societății».

Obiectivul acestei noi educații este îndeosebi «predarea artei de a învăța — și de a învăța continuu». De aceea, «lupta împotriva analfabetismului» este «sarcina cea mai imperioasă și mai pasionantă a generației noastre».

Noua educație este chemată să asigure echilibrul culturii universalului. În acest sens, nu trebuie scăpată din vedere «importanța vitală a spiritului de sinteză pentru echilibrul civilizației noastre».

Dar noile orizonturi pe care știința le deschide omului în cunoașterea universului și în stăpinirea naturii impun solidarității umane noi responsabilități. Pentru a putea fi la înălțimea exigențelor excepționale ale acestor noi responsabilități, omul de azi trebuie educat în spiritul celui mai autentic *umanism*. Pe acesta René Maheu îl numește «umanismul dezvoltării» și constă, după el, într-o «dublă mișcare spre om și spre toți oamenii». De reținut sînt și aceste două sublinieri ale autorului: «Știința este conștiință, este umanism»; «trebuie să durăm un nou *umanism*, care să stabilească un *echilibru* între știință și cultură, între știință și tehnică».

În raport cu actuala evoluție a lumii, cultura este un factor decisiv, ea constituind un element esențial al solidarității intelectuale și morale a omenirii, și — ca atare — un factor important al cooperării popoarelor în slujba operei de dezvoltare și de pace.

Numai prin afirmarea universală a culturii se poate ajunge la participarea fiecărui om la viața spiritului. Or, aceasta este condiția primordială a desfășurării unui mare dialog al unei culturi universale puse în slujba păcii.

Dacă orice cultură este universală prin vocație, atunci cultura universalului este chemată să modeleze spiritele în așa fel încît să le facă deschise unei înțelegeri noi a solidarității intelectuale și morale a omenirii, în cadrul căreia se desfășoară nestingherit respectul reciproc al culturilor care diversifică unitatea omenirii, fără a o dezbină. În felul acesta pacea universală se clădește pe o simfonie a diversităților culturale în unitate.

Privită în ansamblu, cartea este o splendidă și înaltă pledoarie pentru cultură ca element constitutiv de prim ordin al dezvoltării la scară mondială și al păcii universale. Totodată, cartea oferă o minunată deslușire a rolului pe care îl are UNESCO în lumea contemporană. — (Pr. Prof. Corneliu Sîrbu).

Marc Lienhard, *Unité et pluralisme*, în «Positions luthériennes», no. 4, oct. 1968, p. 230—246.

Corelația dintre unitate și pluralism teologic constituie una din problemele centrale ale Mișcării ecumenice, în cadrul căreia se confruntă Biserici și comunități creștine de diverse apartenențe și tradiții confesionale. Autorul studiază această problemă — avînd în vedere atît diversitatea confesională a Mișcării ecumenice cît și pluralismul Bisericilor protestante franceze — sub trei aspecte: unitate și pluralism în Noul Testament (p. 230—232), perspective istorice (p. 232—238), reflecții sistematice (p. 239—245), la sfîrșitul cărora consemnează concluzii sub formă de «teze» (p. 245—246).

Din studierea textelor Noului Testament reiese că unitatea constituie o însușire fundamentală a Bisericii, dar întrucît acțiunea Duhului este și aceea de a diversifica, Biserica este chemată la un oarecare «pluralism», desigur limitat. Unitatea se manifestă — etic și instituțional — sub forma *comuniunii*, elementul de bază al Noului Testament, care, dincolo de un pluralism legitim în ce privește organizarea bisericească, exprimă unitatea Bisericii, unanimitatea în doctrină, comuniunea în frîngerea pîinii și în slujire.

În continuare, autorul urmărește problema raportului unitate-pluralism în diferite epoci ale istoriei Bisericii. Astfel, în rezolvarea conflictului privind necesitatea circumciziunii pentru mîntuire, a fost exclus un *răspuns pluralist*. Autorul remarcă faptul că în aceste împrejurări s-a făcut apel la autoritatea Apostolilor, care își exercită slujirea lor de unitate în cadrul unui sinod și prin sinod.

În *chestiunea canonului*, autorul consideră că Noul Testament reprezintă un exemplu izbitor în ce privește tensiunea dintre unitate și pluralism. Amintind con-

ceptiile după care diferențele actuale din sînul creștinismului sînt raportate la diferențele existente în cadrul Scripturii (E. Käsemann afirmă, de pildă, că Noul Testament nu constituie o bază pentru unitatea Bisericii, ci pentru pluralismul confesiunilor), autorul consideră că în drumul ei spre unitate Biserica actuală să-și asume acest pluralism a cărui utilitate se cuvine să fie recunoscută.

În primele secole, problema unității s-a pus într-o perspectivă misionară și, încercînd să evite sincretismul, uniformitatea sau ruperea comuniunii, Biserica a folosit două instituții: episcopatul și sinodul. Autorul relevă contribuția specifică adusă de creștinismul răsăritean în problematica unitate-pluralism, contribuție care conține trei elemente. În primul rînd, noțiunea «sobornost» aduce un element de umanitate trăită în doctrină. Se știe că, potrivit acestei concepții, un text nu reprezintă o mărturisire doar pentru faptul că membrii unei adunări bisericești l-au semnat, ci el devine aceasta în măsura în care el realizează o umanitate de fapt în spiritele și în viața comunității. În al doilea rînd, Ortodoxia a insistat mereu asupra faptului că comuniunea în Biserică se manifestă în chip esențial prin intercomuniune și prin comuniunea episcopilor între ei. Nu regăsim noi o astfel de concepție despre unitate în acel «satis est» din Confesiunea de la Augsburg? În al treilea rînd, Ortodoxia ne reamintește și astăzi faptul caracteristic pentru întreaga Biserică Veche, anume: mărturisirea de credință este nu numai doctrină, ci este și doxologie. Ea face parte din lauda Bisericii care răspunde în liturghia sa la marile fapte săvîrșite de Dumnezeu în istoria mîntuirii.

În epoca Reformei, unitatea Bisericii a fost definită împotriva tendinței de uniformizare din catolicism, conform art. VII din Confesiunea de la Augsburg, care separă elementele instituite de Hristos — Evanghelia și sacramentele — de cele instituite de oameni. Reforma a repus problema pluralismului și cea a unității într-o perspectivă nouă, anume aceea a confesiunii, deși s-ar putea spune că, într-o perspectivă istorică generală, Reforma este reacția unui pluralism național contra uniformizării romane. Autorul se întreabă dacă nu cumva Reforma luterană a fost «unilaterală», lăsînd la o parte structurile comune care pot asigura unitatea. În epoca de la Reformă pînă în zilele noastre, alături de pluralismul confesional, și-a făcut loc un pluralism teologic, care a dus la scindări chiar în sînul aceleiași Biserici.

Autorul consideră că pluralitatea legitimă de spiritualități și de expresii teologice corespunde catolicității Bisericii, prin catolicitate înțelegînd «capacitatea lui Hristos de a sfinți diversitatea și universalitatea». De aceea, pluralismul în organizare nu este un obstacol pentru unitate, deși el poate deveni așa ceva în cazul cînd o Biserică nu poate recunoaște pe alta deoarece n-are episcopi sau succesiune apostolică. Autorul afirmă că o adevărată comuniune este imposibilă dacă acordul asupra chestiunilor fundamentale nu se realizează, astfel că «un pluralism doctrinar împiedică comuniunea». Aprobînd problema posibilității unui consensus doctrinar în epoca noastră, autorul relevă faptul că nu este vorba numai de a consimți asupra unui text doctrinar, ci și de a examina prezența acelei doctrine în spiritualitatea practică, de a cerceta consecințele sau manifestările ei în viața Bisericilor, altfel consensus n-are valoare pentru o comuniune adevărată. Desigur, unitatea confesională nu exclude pluralismul teologic, după care în viața comună chestiuni deschise pot primi noi răspunsuri. Există o creștere comună către adevăr; de aceea nu trebuie să readopte o atitudine maximalistă cînd se delimitează conținutul consensului. După cum dezacordul doctrinar nu este singurul obstacol contra unității, tot așa consensus doctrinar nu e singurul mijloc de refacere a comuniunii. Căutarea comuniunii trece prin slujirea comună a lumii. Slujirea comună este o cale care duce la comuniune.

«Tezele» în care autorul și-a rezumat considerațiile sale cuprind elemente foarte importante pentru teologia ecumenică. Notăm unele din ele, care pot constitui puncte de contact între teologia luterană și cea ortodoxă în dialogul privind unitatea creștină. «Nu modurile diverse de organizare a Bisericilor constituie obsta-

colul comuniunii, ci dezbinările care se manifestă în viața și mărturisirea creștină, în concepția despre Evanghelie și Taine, în viziunea despre ființa și misiunea Bisericii și în manifestarea unității sale. Un consensus trăit și mărturisit privind doctrina face parte în mod necesar dintr-o comuniune teologică. Pluralismul doctrinar de fapt, care își face loc adesea în sinul unei Biserici, reprezintă o slăbire pentru ea și pentru slujirea sa în lume».

Ceea ce trebuie reținut în acest articol este rolul decisiv pe care autorul îl atribuie consensului doctrinar în unitatea Bisericii. De asemenea, recunoașterea acelor structuri ecleziologice care păstrează unitatea, episcopatul și sinodul. Desigur, în legătură cu pluralismul confesional și teologic, se ridică și alte probleme decît cele formulate de autor. De pildă, pînă la ce limită este permisă diversitatea? Se poate întemeia confesionalismul eterodox pe principiul diversității? Ar trebui deci păstrat un mai mare echilibru între unitate și diversitate, între ecumenism și fidelitatea confesională.

În ecumenism primează unitatea de credință, ortodoxia, care rămîne singurul criteriu autentic al diversității experiențelor spirituale și tradițiilor bisericești. — (Diac. Asist. I. Bria.).

Pr. Prof. Vasile Ignătescu, *Aspecte soteriologice în imnografia praznicului Nașterii Domnului*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLIV (1968), nr. 11—12, p. 617—627.

Cultul ortodox constituie un prețios tezaur de poezie creștină și un izvor de cunoaștere a credinței, pentru că, «privite în structura lor teologică, textele imnografice ortodoxe, în special cele hristologice, sînt alcătuite din înlănțuirea de formule». În acest fel în imnografia ortodoxă s-au împletit elementul artistic al versului cîntat cu conținutul dogmatic, ceea ce face cu puțință ca formulele dogmatice să fie cu ușurință asimilate de către credincioși. De aceea imnografia ortodoxă, alături de textele sfintelor liturghii, constituie unul din izvoarele dogmaticii ortodoxe.

Imnografia praznicului Nașterii Domnului, cristalizată în perioada patristică și posterioară — fiind deci expresie autorizată și mereu vie a întregii Tradiții ortodoxe — cuprinde bogate și multiple aspecte soteriologice.

După aceasta autorul prezintă raportul între imnograf și Biserică în privința autorității imnului, care, odată însușit de Biserică, intră într-o nouă apartenență, autor al imnului devenind Biserica. De aceea valoarea imnografiei — odraslă a gândirii patristice — se judecă după autoritatea Bisericii, întrucît «consacrarea întregii imnografii este rezultatul practicii și experiența Tradiției vii a Bisericii, care, însușindu-și-o, a investit-o cu propria sa autoritate infailibilă».

În continuare autorul analizează aspectele soteriologice înfîlțite în cuprinsul imnurilor din slujbele Nașterii Domnului, urmărind aceasta după cele trei lucrări esențiale în iconomia mîntuirii: a) actul chenozei divine; b) înnoirea neamului omenesc; c) îndumnezeirea omului.

Penultimul paragraf al studiului se ocupă de aspectul *hristocentric* al imnografiei ortodoxe și în special al imnografiei praznicului Nașterii Domnului care este străbătută de multiple reprezentări ale Răscumpărătorului, zugrăvindul ca: «Dumnezeu întocmai cu Tatăl»; «Dumnezeu desăvîrșit și Om»; «de o ființă cu Duhul Sfînt — odrăsliți din aceeași rădăcină» — «Tatăl», constituind «trei lumini ale Dumnezeirii»; «îndumnezeitorul firii»; «mijlocitor al împăcării» etc.

Se scoate, de asemenea, în evidență faptul că imnografia ortodoxă a praznicului Nașterii Domnului nu neglijează participarea întregii creații, făpturi cerești și pămîntești, la lucrarea soteriologică începută de Hristos prin întruparea Sa.

În ultimul paragraf, autorul demonstrează adevărul că imnografia ortodoxă a praznicului Nașterii Domnului, în comparație cu textul imnografic al celorlalte praznice de peste an, a adus o importantă contribuție la formarea textelor folclorului religios al colindelor.

Horia Oprea, *Despre Căldările de odinioară, în Almanahul parohiei ortodoxe române din Viena pe anul 1969*, p. 87—92.

Însemnările autorului încep cu anul 1821, când «ecourile de bucium înnoitor ale lui Tudor din Vladimiri nu se topiseră deplin și când Anton Pann a făcut să apară un *Căldar*, care s-a repetat încă de zece ori, la fiecare început de an.

În îndeletnicirea de editor de căldări, «pluri-înzestratul și neconformistul» Anton Pann fusese precedat de alți numeroși editori. De aceea autorul încearcă «o sumară retrospectivă privind această apariție anuală — «ce învederează o foarte veche formă de culturalizare periodică, românească», arătând câte implicații și însemnătate de *hronic* au marcat, în diversele provincii românești *Calendarele* sau *Almanahurile*, care în epoca respectivă constituiau singurul mod, singura posibilitate de «legătură între cei care cunoșteau slova și popor».

Autorul încearcă să schițeze o «privire istorică» asupra momentelor de apariție și asupra conținutului acestor slove către popor, care «niciodată n-aduc slavă războiului, nu incită la dușmănie, nu predică ridicarea sabiei», ci îndeamnă la supunerea către Dumnezeu, la «ascultarea și urmarea legilor și deprinderilor țării tale, la împlinirea muncii, la întărirea familiei, la urmarea școlii. «Iată într-un cuvânt sumarul unor asemenea tipărituri».

În continuare autorul semnalează apariția «Căldărilor» și «Almanahurilor», sub diferite alte numiri, în cele trei țări românești, începînd de la «Cărțile de prevenire» din 1620, pînă la «Almanahul pe anul 1969 al parohiei ortodoxe din Viena». — (O. P.).

Pr. Paul Mihail, *O pictură murală inedită a lui Eustatie Altini*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLIV (1968), nr. 11—12. p. 709—713.

După succinte date asupra zugravului Eustatie Altini (1772—1815) din Zagora-Greciei, care a pictat diferite catapetezme de biserici (biserica episcopală din Iași, biserica Banu din Iași (la 1802), biserica episcopală din Roman, Sfîntul Spiridon din Iași) și icoane la alte biserici, dar despre care se afirmă că nu a lăsat picturi murale, autorul prezintă descoperirea — în anul 1968 — de sub straturile de fum și de var depuse la diferite date, și spălarea icoanei murale a Maicii Domnului din calota altarului bisericii Banu din Iași.

După ce descrie în amănunt icoana murală descoperită și după ce înfățișează datele comparației icoanei murale a Maicii Domnului cu icoana Maicii Domnului de pe catapetezma aceleiași biserici — semnată de Eustatie Altini — autorul constată identitatea dintre icoane și concludă că au fost făcute de Eustatie Altini, în același an — 1802, sau în anul următor — 1803, o dată cu moartea ctitorului, mitropolitul Iacob Stamate, cînd a încetat și pictarea bisericii Banu.

În acest fel biserica Banu din Iași păstrează — datorită baldachinului construit în altar de episcopul Gherasim al Romanului — între 1803 și 1812, și desființat în 1937, ca și fumului și straturilor de var — singura (pînă în prezent) icoană murală a zugravului Eustatie Altini, icoană în care se înfățișează eforturile lui de a da o formulare neoclasică iconografiei ortodoxe, știut fiind că «preocuparea lui Altini — neoclasic prin concepția formei și meditator și liric prin temperament — era aceea de a concilia iconografia tradițională cu gustul neoclasic.



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 REVISTA 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.
