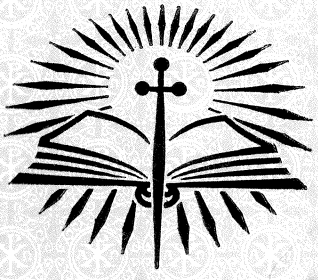
STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a - ANUL XXIX — Nr. 1-2, IANUARIE — FEBRUARIE 1977
BUCUREŞTI

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA a II-a - ANUL XXIX, Nr. 1—2, IANUARIE—FEBRUARIE 1977

BUCUREȘTI

COMITETUL DE REDACȚIE :

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

Membri : *din partea Institutului teologic de grad universitar din București : P. C. Pr. rector MIRCEA CHIALDA ; P. C. Pr. conf. D. POPESCU ; din partea Institutului teologic de grad universitar din Sibiu : P. C. Pr. rector GRIGORIE MARCU și P. C. Diac. CONSTANTIN VOICU.*

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

COLABORATORI

Înalt Prea Sfinții Mitropoliți și Prea Sfinții Episcopi, Prea Cucernicii Preoți Profesori de la Institutele teologice de grad universitar, candidații la titlul de doctor în teologie, studenții Institutelor teologice și Prea Cucernicii Preoți.

CUPRINSUL

Studii şi articole

Pr. conf. Const. N. Galeriu, *Slujirea preoţească după Sfînta Scriptură şi Sfînta Tradiţie* 5

Pr. prof. Ioan Rămureanu, *Sinodul I ecumenic de la Niceea. Condamnarea ereziei lui Arie. Simbolul niceean* 15

Prot. prof. Veniamin Micle, *«Cunoştinţă pre scurt a istoriei bisericeşti...»* de Samoil Clain (VII) 61

Doct. Dumitru Viezuianu, *Mîntuitorul Iisus Hristos şi sfinţii îngeri după Epistola către Coloseni a Sfîntului Apostol Pavel* 75

Doct. Alex. M. Ioniţă, *Viaţa mînăstirească în Dobrogea pînă în secolul al XII-lea* 81

Doct. Alex. Găină, *Din istoria legăturilor Bisericii ortodoxe din Transilvania cu Ţara Românească. Personalităţi monahale transilvănene din veacul al XIX-lea în viaţa bisericească a Ţării Româneşti* 91

Pr. Doct. Tache Sterea, *Mîntuirea obiectivă privită interconfesional* . . . 101

Pr. Doct. Nic. Rădulescu, *Judecata universală după Noul Testament* . . . 112

Pr. Doct. Marin Stamate, *Idei moral-sociale în epistolele pauline* 123

Doct. Mihai D. Radu, *Reprezentarea Sfintei Treimi în pictura bisericilor româneşti* 134

Const. Daniel, *O importantă menţionare a esenienilor făcută de Sfîntul Apostol Pavel* 148

Din activitatea şi cronica Institutelor teologice

Vizita I. P. S. Meletios Swite, mitropolit al Bisericii Ortodoxe a Sirienilor din America de Sud, la Institutul teologic universitar din Bucureşti, de Pr. asist. N. Necula şi Diac. asist. Em. Corniţescu 160

Vizita P. C. Arhim prof. Mircea Clineţ la Institutul teologic universitar din Bucureşti, de Pr. asist. N. Necula şi Diac. asist. Em. Corniţescu 162

Vizita delegaţiei Bisericii Ortodoxe Siriene din India (Malabar) la Institutul teologic universitar din Bucureşti 163

Deschiderea anului de învăţămînt 1976—1977 la Institutele teologice din Bucureşti şi Sibiu 166

Un nou doctor în teologie 173

Preotul profesor Constantin Gh. Nazarie. Cincizeci de ani de la moartea sa, de Pr. Lect. Const. N. Galeriu 175

Note bibliografice 180

Manuscrisele (articole, studii) trebuie însoţite şi de un rezumat într-o limbă străină de circulaţie, în întindere de cel mult 2 pagini (în patru exemplare).

*

Manuscrisele nepublicate nu se restituie. Colaboratorii sînt rugaţi să-şi păstreze copie de pe manuscrisele pe care le trimit Redacţiei.

*

Manuscrisele, cărţile, comunicările oficiale ale Eparhiilor, revistele periodice, abonamentele şi orice fel de corespondenţă privitoare la revistă se trimit pe adresa: Editura Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, Intrarea Patriarhiei nr. 9, sectorul V, Bucureşti, cont 49.8.01.000 — Banca Naţională a R. S. România, Filiala sectorului V, cu menţiunea: pentru «Studii Teologice», revista Institutelor teologice din Patriarhia Română.

STUDII ŞI ARTICOLE

Pr. Conf. Constantin N. Galeriu

SLUJIREA PREOŢEASCĂ DUPĂ SFÎNTA SCRIPTURĂ ŞI SFÎNTA TRADIŢIE*

A vorbi despre preoţie înseamnă a vorbi despre rostul şi temeiul acestei slujiri ; de conştiinţa chemării şi darului ei ; înseamnă a adînci această chemare în lumina roadelor ; mai concret, după Sfîntul apostol Pavel, înseamnă : «a şti cum trebuie să ne comportăm în casa lui Dumnezeu, care este Biserica Dumnezeului celui viu, stîlp şi temelie a adevărului» (I Tim. III, 15).

Izvorul de inspiraţie şi putere pentru cunoaşterea şi slujirea preoţească îl avem în Sfînta Scriptură şi în Sfînta Tradiţie, în experienţa vie a Sfinţilor Părinţi, învăţători şi păstori ai Bisericii. Cu aceştia, în acelaşi Duh cu «mai Marele Păstorilor» (I Petru IV, 4), ne aflăm în acea continuitate harică neîntreruptă, în «succesiunea apostolică». Le sîntem urmaşi, potrivit poruncii aceluiaşi Apostol : «Fiţi următori mie, precum eu sînt următor lui Hristos» (I Cor. XI, 1).

S-a vorbit şi s-a scris mult despre slujirea preoţească : tema rămîne însă mereu actuală, mereu vie. Pentru că şi noi, în timpul nostru, sîntem chemaţi «împreună lucrători cu Hristos», «iconomi» ai Evangheliei şi «Tainelor lui Dumnezeu» (I Cor. IV, 1), prin care să slujim cu un dar propriu Bisericii.

Slujirea preoţească îşi are temeiul, fiinţa, în iconomia mîntuirii. Adînc şi revelator ne redă Sfîntul Evanghelist Luca momentul chemării şi alegerii Apostolilor : «În zilele acelea, Iisus a ieşit la munte ca să se roage şi a petrecut noaptea în rugăciune către Dumnezeu. Şi cînd s-a făcut ziuă, a chemat la Sine pe ucenicii Săi şi a ales din ei doisprezece, pe care i-a numit Apostoli» (Luca VI, 12—13).

Domnul s-a rugat mai întîi Tatălui. În chemarea la apostolat, avea loc un act dumnezeiesc, un act creator. După Tradiţia Sfîntă, Tatăl lucrează totul prin Fiul, în Sfîntul Duh. Acum, pentru instituirea acestei sfinte taine, Fiul se roagă, comunică cu Tatăl ; căci rugăciunea e dialog divin şi dialogul divin e zidiţor. Iar «cînd s-a făcut ziuă» spune Sfîntul Evanghelist, deci dimineaţa, a chemat pe ucenici şi i-a ales pe cei doisprezece : ca în «dimineaţa» zilelor creaţiei, cînd mereu se zidea ceva nou (Fac. I). Aceasta ne spune că vocaţia de apostol şi în continuare cea de preot e o zidire, o formare, o modelare specială după chipul Arhiereului cel veşnic.

---

* Prelegere inaugurală ţinută la deschiderea cursurilor pe anul 1976—1977 la Institutul teologic universitar din Bucureşti.

Poartă în sine, de asemenea, un dar, «o harismă», harisma «preoției sacramentale», prin care știi ce ai de făcut, îți știi menirea. Sfînta Evanghelie ne face cunoscut și conținutul darului, al acestei «harisme» : «Chemînd pe cei doisprezece, Iisus le-a dat putere peste toți demonii — deci peste tot răul ; de asemenea, să vindece bolile, — mai ales prin dezlegarea, prin iertarea păcatelor, vindecarea sufletelor ; și i-a trimis să propovăduiască Evanghelia împărăției» (Luca IX, 1), iar la Cina cea de Taină le-a zis : «Faceți aceasta întru pomenirea Mea» (Luca XXII, 19). Înainte de a se înălța la cer, le mai poruncește : «Mergînd învățați toate neamurile, botezîndu-i pe oameni în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh» (Matei XXVIII, 19). De la început le încredințează aceste daruri și slujiri de a învăța, de a vindeca și sfinți prin dumnezeiești taine, de a stăpîni peste cel rău ; daruri cu care aveau ei să zidească o «casă duhovnicească, din pietre vii» (I Petru II, 5) Biserica, «temelia» și «piatra din capul unghiului» fiind El, Hristos.

De ființa tainei ține, odată cu chemarea, alegerea și împărtășirea acestor daruri, și «trimiterea». E o adîncă pedagogie divină în lucrarea Mîntuitorului cu Sfinții Apostoli. Domnul îi pregătește de-a lungul anilor petrecuți împreună cu dînșii ; îi învață, îi supune la felurite încercări, le dă și lor să propovăduiască, să vindece, să izgonească răul. Iar în ziua Învierii, după ce El Însuși învinge păcatul și moartea, îi instituie și pe ei părtași misiunii, lucrării Sale. «A venit Iisus și a stat în mijloc și le-a zis : «Pace vouă !... Precum M-a trimis pe Mine Tatăl, vă trimit și Eu pe voi. Și zicînd aceasta, a suflat asupra lor și le-a zis : luați Duh Sfînt ; cărora veți ierta păcatele, le vor fi iertare și cărora le veți ține, vor fi ținute» (Ioan XX, 21—22).

Cît de adînc e faptul că Domnul instituind preoția o unește și o întemeiază în propria Sa «trimitere» și slujire : «Precum M-a trimis pe Mine Tatăl și Eu vă trimit pe voi». Domnul Însuși, mai înainte, spusese că e «trimis». «Nu fac voia Mea, ci voia Celui ce M-a trimis» (Ioan V, 30). Acum Apostolii și prin ei preoții sînt de asemenea niște «trimiși», din aceeași poruncă și cu același mesaj. În ziua Cincizecimii, cînd ei vor începe propriu-zis slujirea lor în Biserică, trimițîndu-le de la Tatăl Duhul Sfînt, Iisus le trimite același Duh, de la Care El Însuși s-a născut din Fecioară și care a coborît peste El la Botez. «Slava pe care mi-ai dat-o Mie, eu le-am dat-o lor» (Ioan XVII, 22), mărturisește Tatălui. «Preoția e lucrare din lucrarea lui Hristos, putere din puterea lui Hristos, cuvînt din cuvîntul lui Hristos» [1]. Sau cum spune Teofan al Niceei : «Preoția este vrednicie dumnezeiască, un har prea fericit, o știință a înțelepciunii divine, un lucru ceresc și mai presus de fire, ieșit din însești firea lui Dumnezeu» [2]. Acestea confirmă ceea ce spusese Apostolul : «Nimeni nu-și ia singur cinstea aceasta, ci dacă este chemat de Dumnezeu ca și Aaron» (Evr. V, 4).

Actul însuși al consacrării, al transmiterii Duhului Sfînt, direct prin «insuflare» din partea Mîntuitorului asupra Apostolilor, și coborîrea

1. Prof. T. M. Popescu, *Sfințenia și răspunderile preoției*, în «Studii teologice, IV (1952) nr. 3—4, p. 159. 2. Migne, P. G., 321 D.

limbilor de foc în Cincizecime, apoi prin «punerea mîinilor» de către Apostoli peste urmașii lor, revelează această adîncă legătură a preoției cu izvorul ei, cu preoția Mîntuitorului Hristos. Taina hirotoniei, cum explică și cuvîntul, se săvîrșește prin «punerea mîinilor». Dar, «mîinile Tale m-au făcut și m-au zidit», spune psalmistul. Mîinile lui Dumnezeu Tatăl sînt: Fiul și Duhul Sfînt explică Sfîntul Irineu. În taina Preoției, prin mîinile arhiereului, lucrează mîinile dumnezeiești ale Tatălui: Fiul și Sfîntul Duh; se împărtășește în ea energie, putere, lucrare dumnezeiască. Despre Mîntuitorul spune Sfîntul Evanghelist Luca: «Putere ieșea din El și vindeca pe toți», iar Mîntuitorul spunea Apostolilor: «Pe bolnavi mîinile veți pune și bine le va fi». Pînă și «umbra lui Petru» (Fapte V, 15), și «ștergarele lui Pavel» erau binefăcătoare. Toți slujitorii Noului Testament, urmași ai Sfinților Apostoli: Tit, Timotei, preoții sfințiți de aceștia, cei șapte diaconi, se vor împărtăși de acest har, prin «hirotonie», prin punerea mîinilor. Prin «punerea mîinilor» venea Duhul Sfînt asupra lor (Fapte VIII, 17—18; XIX, 6). Și de observat că această cale de împărtășire harică era de mai înainte revelată: o aflăm și în Vechiul Testament. Cînd Moisi cere lui Dumnezeu un urmaș care să fie «păstor obștei lui Israel», Domnul îi zice: «Ia-ți pe Iosua, fiul lui Navi, om cu duh într-însul, pune-ți peste el mîna ta ... dă-i din slava ta, ca să-l asculte toată obștea fiilor lui Israel...» (Num. XXVII, 15—20), «Și Iosua s-a umplut de duhul înțelepciunii, pentru că își pusese Moisi mîinile asupra lui» (Deut. XXXIV, 9).

Toate aceste acte divin-umane alcătuiesc ființa vocației, a chemării care pornește de la Dumnezeu către noi, în această mare taină a preoției. «Vocația, spune un teolog român, este o chemare dumnezeiască și tainică, răsărind din harul lui Dumnezeu, nu din persoana umană o preotului, ci din dragostea lui Dumnezeu pentru noi; dar care se unește cu puterile sufletului și se manifestă prin darurile alese ale puterii preoției» [3]. Ceea ce aparține apostolului, preotului e răspunsul la chemare. Răspuns pe care proorocii Vechiului Testament și Apostolii îl dădeau, cum se știe, spontan, decis, cum citim la Isaia VI, 8: «Iată-mă, trimite-mă», sau în Noul Testament: «Iată-mă, vin să fac voia Ta, Dumnezeule!» (Evrei X, 9). Ei aveau adînc și luminos conștiința vocației, o aveau în fața conștiinței și conștiința lor sta în fața ei; trăiau din ea, dintr-un dialog interior, continuu cu ea; din lucrarea și roadele ei. Așa după cum și noi slujim altarului printr-o asemenea chemare. Și după măsura conștiinței și a fidelității față de ea culegem și rod și bucurie. «Din totdeauna credincioșii, și-au îndreptat pașii către locașul Domnului, dacă simțirea lor sufletească i-a încredințat că acolo slujește un suflet ales, născut pentru a fi preot, înzestrat cu chemare de sus de a fi printre oameni, «omul lui Dumnezeu». De aceea, numai cine a simțit în adîncurile ființei sale chemările tainice ale unei puteri de dincolo de El, a unei puteri de sus, pentru a lăsa toate și a-și închina viața slujirii lui Dumnezeu și a oamenilor ca preot, numai acela să se

3. Pr. Prof. I. G. Coman, *Vocație și pregătire pentru teologie*, în «Studii teologice» VI (1954), nr. 5—6, p. 239.

apropie de sfinţenia altarului şi să cuteze a împlini toate cîte sînt unite de oficiul sfînt al preoţiei» [4]. Altfel, ştim că Mîntuitorul distinge : «Mulţi chemaţi, puţini aleşi». Ales devine acela care răspunde la chemare (Sfîntul Chiril al Alexandriei) cu întreaga lui făptură, inspirîndu-se din ea, gîndind, vorbind, scriind, lucrînd în lumina ei.

Şi dimpotrivă, ce mare gol, ce adîncă suferinţă e în viaţă cînd nu-ţi recunoşti o vocaţie, un rost al tău în lume, cînd ai «îngropat talantul», căci fiecare are un «talant», un dar. În schimb, a-ţi cunoaşte darul, chemarea şi a i te dărui cu toate forţele înseamnă a-ţi afla sensul vieţii, în ce ne priveşte, al vocaţiei preoţeşti.

Dar nu mai mică e greşeala unei preoţii care nu e chemare, mobilul căreia e cariera, cîştigul, uneori orgoliul, satisfacţia. Sfîntul Grigorie Teologul îşi mărturiseşte astfel unul din motivele pentru care nu cuteza să îmbrăţişeze preoţia : «Îmi era ruşine de alţii care se îndeasă spre Sfînta Sfintelor cu mîini necurate, cu suflete nesfinţite ; care... se îngrămădesc şi se îmbulzesc în jurul sfintei mese, ca şi cum pentru dînşii treapta aceasta este nu un model de virtute, ci un mijloc de cîştigare a existenţei ; nu o slujbă împreunată cu grea răspundere, ci o funcţie lipsită cu totul de răspundere» [5].

Părinţii şi învăţătorii Bisericii disting în iconomia şi preoţia mîntuitoare a Domnului, trei slujiri : chemarea învăţătorească (profetică), slujirea arhierească şi demnitatea împărătească, — slujiri care se continuă de la Iisus Hristos în activitatea păstorului de suflete, a preotului.

Cînd se săvîrşeşte Sfînta taină a Hirotoniei, Arhiereul sfinţitor se roagă astfel : «Dumnezeule cel mare întru putere şi adînc întru înţelepciune, Însuţi Doamne, pe acesta pe care ai binevoit a-l ridica la treapta de preot, umple-l de darul Sfîntului Tău Duh, ca să fie vrednic să stea fără de prihană înaintea jertfelnicului Tău, să vestească Evanghelia împărăţiei Tale, să liturghisească cuvîntul adevărului Tău, să-Ţi aducă Ţie daruri şi jertfe duhovniceşti, să înnoiască poporul tău prin baia naşterii de a doua». Sînt cuprinse şi transmise aici haric, în atmosferă liturgică, lucrările sfinte fundamentale ale preoţiei : vestirea Evangheliei, oferirea unei jertfe nesîngeroase şi duhovniceşti cu săvîrşirea celorlalte taine, înnoirea şi călăuzirea poporului dreptcredincios.

Urmînd Apostolilor care au fost slujitorii Cuvîntului, preotul e înainte de toate şi el slujitor al lui Dumnezeu-Cuvîntul, e învăţător. Şi nu poate fi slujitor al lui Dumnezeu-Cuvîntul cel ce nu cunoaşte cuvîntul lui Dumnezeu. Teologul, preotul e un neostenit şi adînc cercetător al Sfintei Scripturi. Cei dintîi creştini stăruiau zilnic în învăţarea Apostolilor (Fapte II, 46). Despre ucenicul său Timotei, Sfîntul Pavel spune că, «de mic copil cunoştea Sfînta Scriptură» (II Tim. III, 15). Părinţii Bisericii meditau Sfînta Scriptură, se inspirau din ea, vorbeau prin Sfînta Scriptură, o trăiau pînă la identificarea fiinţei lor cu Duhul Sfintei Scripturi, a Cuvîntului divin revelator de viaţă, creator. Citirea

4. † Teoctist, arhiepiscop şi mitropolit, *Preoţia creştină*, în «Mitropolia Olteniei», XXV (1973), nr. 9—10, p. 716.

5. Sf. Grigorie Teologul, *Apologia pentru fuga sa in Pont*, trad. Pr. N. Donos, Huşi, 1931.

Sfintei Scripturi era pentru ei o împărtășire harică : «Mîncăm Trupul lui Hristos și bem sîngele Lui, din dumnezeiasca Euharistie, dar și din citirea Sfintei Scripturi», învață Fericitul Ieronim [6]. Așa cum spusese Domnul : «Cel ce ascultă cuvîntul Meu... are viață veșnică» (Ioan V, 24). Sfîntul Nil arată că «Setea după Sfînta Scriptură măsoară starea noastră duhovnicească» [7]. Origen, Didim cel Orb și Sfîntul Ioan Gură de Aur o cunoșteau aproape în întregime pe de rost. Atîți părinți îmbunătățiți și astăzi știu Psaltirea.

Preotul ortodox citește Sfînta Scriptură așa cum o tălmăcește experiența duhovnicească a Sfinților Părinți. Scrisul și viața lor sînt pentru noi comentarii și mărturie vie a revelației. De aceea preotul nu poate să nu fie și întru aceasta un urmaș, deci un cunoscător adînc al Sfinților Părinți și al marilor dascăli ai Bisericii.

Slujitor al lui Dumnezeu pentru cei credincioși, preotul ortodox are conștiința că slujește timpului lui, cu întrebările și soluțiile ce trebuie căutate, alfate. El e dator să cunoască deci preocupările, scrisul, cultura vremii lui «pentru a nu cădea sub osînda unui înstrăinat, a unui izolat de viață» [8]. El e ființial unit cu neamul, cu patria căreia îi împărtășește destinul, asemenea Sfîntului Pavel (Filip. III, 5 ; II Cor. XI, 23 ; Rom. XI, 1).

Cu învățătura Sfintei Scripturi, a Sfinților Părinți și învățători ai Bisericii, cu educația și cultura lui multilaterală, preotul ortodox, asemenea «cărturarului cu învățătura despre împărăția lui Dumnezeu, scoate din vistieria lui vechi și noi» (Matei XIII, 52), și răspunde întrebărilor credincioșilor care caută, asemenea psalmistului «calea pe care ei trebuie să meargă» (Ps. CXLII), îi învață «drept cuvîntul adevărului», propovăduindu-l, stăruind, cum s-a spus «cu timp și fără timp» mustrînd, certînd, îndemnînd, cu toată îndelunga-răbdare, pentru a-i feri de «orice rătăcire», «abatere de la dreapta credință» (II Tim. IV, 2) și de la păcat. El știe că predicarea cuvîntului stă în însuși începutul mîntuirii credinciosului. Căci «cum vor crede în Acela de care n-au auzit? Și cum vor auzi fără propovăduitor ?» (Rom. X, 14). Credința este din auzire, iar auzirea prin cuvîntul lui Hristos (Rom. X, 17). Predicarea cuvîntului este ea însăși dovada credinței lui, certificatoare a chemării lui preoțești și o adîncă responsabilitate. «Căci dacă vestesc Evanghelia, zice Sfîntul Pavel, nu-mi este laudă, pentru că stă asupra mea datoria și vai mie dacă nu voi binevesti» (I Cor. IX, 16).

Firește, vestirea singură nu este de ajuns. Fapta, mai ales, este măsura vieții. «Nu fii ca stîlpul ce stă pe marginea drumului și arată calea, direcția, dar el nu se mișcă din loc», zice un Părinte ; «fii ca o călăuză care și arată calea și el însuși merge înainte». Învățătura și evlavia trebuie să fie una în viața preotului. Nici evlavia fără învățătură : «Ce te faci în fața ereticului numai cu evlavie, fără cunoștința Scripturii ?», se întreabă Sfîntul Ioan Gură de Aur. Dar nici învățătura fără evlavie, fără viață. «Pe orice cuvînt îl poate contrazice alt cuvînt»

6. În *Eclesiastum* II, 13, citat la P. Evdokimov în *Les Ages de la vie*, Paris, 1964, p. 207.
7. P. G. XXIX, 213 C.
8. † Teoctist, arhiepiscop și mitropolit, *ibidem*.

zice Sfîntul Grigorie Teologul. Dar nu este cuvînt care să contrazică «fapta», viața. Asemenea Fiului lui Dumnezeu, întru care «Cuvîntul trup s-a făcut», cuvîntul preotului trebuie să devină faptă și viață ; viață născută din Cuvîntul și viața lui Iisus Hristos.

Slujitorul lui Dumnezeu nu este numai slujitor al cuvîntului, ci al jertfei Domnului său. Este jertfitor și sfințitor, căci jertfa e sfințire : «Se sfințește ceea ce se aduce Domnului», spun Sfinții Părinți.

Se înțelege de la sine că preoția ca jertfă își are originea și temeiul în preoția lui Hristos. Nu e locul să adîncim aici preoția sacramentală a lui Iisus Hristos, dar putem spune că preoția Domnului constă esențial în aceea că El, ca Dumnezeu și Om în același timp, e deodată și jertfitor și jertfă, și Cel ce aduce și Cel ce se aduce și sfînt și sfințitor prin Sine. În această identitate a Arhiereului cu jertfa, stă perfecțiunea jertfei Sale netrecătoare, calitatea Sa de veșnic Arhiereu. El n-a jertfit ca Dumnezeu-Om pe nimeni pentru Sine, cum cereau vechile sacrificii, ci pe El pentru noi toți. «Fiul Omului n-a venit să i se slujească, ci El să slujească și să-și dea viața răscumpărare pentru mulți» (Matei XX, 28). În acest duh curat al jertfei lui Hristos, s-a născut și inspirat slujirea jertfelnică a Apostolilor. «În toate înfățișîndu-ne pe noi înșine ca slujitori ai lui Dumnezeu, spune Sfîntul Pavel, în multă răbdare, în necazuri, în nevoi și (...) în osteneli, în privegheri, în posturi ; în curăție, în cunoștință, în îndelungă răbdare, în bunătate, în Duhul Sfînt, în dragoste nefățarnică ; în cuvîntul adevărului, în puterea lui Dumnezeu» (II Cor. VI, 4—7) «și pe lîngă cele din afară, ceea ce mă împresoară în toate zilele este grija de toate Bisericile. Cine este slab și eu să nu fiu slab ? Cine se smintește și eu să nu ard ?» ... «Foarte bucuros voi cheltui și mă voi cheltui pentru sufletele voastre» (II Cor. XI, 28—29 ; XII, 15). El trăia cu adevărat ceea ce se afirmă în teologia de azi : «Să fii om pentru alții». Sfîntul Pavel era cu toată viața lui pentru alții. Dar era astfel pentru că lui «a vieții îi era Hristos» (Filip. I, 21). «M-am răstignit împreună cu Hristos și nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăiește în mine» (Gal. II, 20).

Și viața sfinților, mucenici, cuvioși, drepți, mari ierarhi, ca : bărbații apostolici, Policarp al Smirnei, Ignatie al Antiohiei ș. a. ; Iustin Martirul, Ciprian al Cartaginei sau : Vasilie cel Mare, Grigorie Teologul, Ioan Gură de Aur, Maxim Mărturisitorul ș.a. a fost o jertfire continuă, în același spirit. Această conștiință și realitate o exprimă concentrat Sfîntul Grigorie de Nazianz în cuvintele : «Noi sîntem preoți prin aceea că ne oferim pe noi înșine ca jertfă duhovnicească» [9]. Iar în altă parte exclamă : «O ! Hristoase, pentru Tine și prin Tine trăiesc, vorbesc, cînt, slujesc. E unica mea ofrandă» [10].

Urmînd Mîntuitorului și acestor pilde vii, slujirea sfințitoare a preotului trebuie să realizeze această identificare cu starea de jertfire pentru Dumnezeu (Rom. XII, 1) și pentru om (Ioan XIII, 35). Preotul nu-L aduce doar pe Hristos, jertfă pe altar, sub chipul pîinii și vinului, ci asemenea Lui, se aduce și pe sine. Jertfa adevărată e jertfă personală, e să te oferi pe tine. Dăruiesc darul meu și eu însumi mă îm-

9. P. G. XXXV, 498. 10. P. G. XXXVII, 1327.

bogățesc și fiecare se îmbogățește din darurile tuturor, în Hristos, în Biserică.

Viața liturgică este și rămîne izvorul de inspirație și calea pentru a trăi jertfelnic, liturgic, euharistic; și nu numai în Biserică, ci permanent, în viața de toate zilele. «Eu nu sînt vrednic a fi preot, zicea Sfîntul Simeon Noul Teolog, dar cum trebuie să fie un preot știu... În fața sfintei mese, preotul trebuie să privească cu mintea prin sfintele daruri însăși dumnezeirea. Și nu numai atît, ci să-l cîștige pe Însuși Domnul și să-l aibă pururea petrecînd în ființa sa, în inima sa. Numai așa, cu un cuget treaz și cu îndrăznire, va putea înălța rugile sale de preot către Dumnezeu pentru păstoriții săi, pentru fiii săi duhovnicești încredințați lui».

Asemenea Sfîntului Ignatie al Antiohiei pe care Biserica l-a numit «teoforul» — purtătorul de Dumnezeu, preotul e un «teofor», purtător al darului lui Dumnezeu. Mă ofer și slujesc cu ceea ce am primit prin harul, prin ziditoarea «punere a mîinilor», cu ceea ce am devenit, sînt și port în mine ca preot. Cînd Iisus învață iubirea, El se dă pe sine pildă: «Să vă iubiți unul pe altul precum Eu v-am iubit pe voi» (Ioan XIII, 34). Cînd dă ucenicilor pacea, încredințează: «Pacea Mea o dau vouă» (Ioan XIV, 27). El care a rostit: «Adevărul te face liber» (Ioan XIII, 32) a spus în același timp despre Sine: «Eu sînt calea, adevărul...» (Ioan XIV, 6). Iisus Hristos este și dăruiește din Sine: iubire, adevăr, pace. Preotul binecuvintează, învață, sfințește în măsura în care și el a «întrupat», a ținut «aprins darul», l-a «înmulțit», și-l împărtășește viu, personal. Altfel, cum ai putea rosti în Sfînta Liturghie: «Să ne iubim unii pe alții, ca într-un gînd să mărturisim pe Treimea cea deoființă», dacă tu te afli în neiubire cu vreunul din credincioșii păstoriei tale? Cum poți dărui «Pace tuturor», pînă cînd nu ai în sine-ți pace cu Dumnezeu, cu oamenii, cu conștiința ta? Oare, ca să poți cere împreună cu credincioșii: «Dă Doamne!», nu trebuie să dăruiești, să te dăruiești și tu oricui te întîmpină în vreo nevoie? Cînd anunți: «să luăm aminte Sfintele Sfinților», pentru a-i sfinți pe credincioși cu sîngele haric al lui Hristos, nu trebuie să cugeți și să cunoști tu mai întîi sfințenia vieții tale! «Cum ar îndrăzni cineva să îmbrace chip și nume de preot..., cînd încă n-a ajuns în duh, Biserică a Dumnezeului celui viu și locaș viu al lui Hristos», se întreabă Sfîntul Grigorie Teologul? Sfințenie, curăție lăuntrică în gînduri, în conștiință, în fapte. Și dovedind-o concret în viul vieții. De pildă: Preotul își rostește cuvîntul numai cu un adînc consimțămînt al duhului, al conștiinței și nu e la el cuvînt întîmplător, involuntar, necugetat; mai mult, el vorbește și tăcînd, prin faptele lui, prin viața lui, răspîndind în jur, potrivit cuvîntului din Sfînte Liturghie o «bună mireasmă duhovnicească». Tristețea el nu și-o trîmbițează, iar ofensa primită i se preface în meditație ziditoare. Gluma lui nu smintește, plăcerea lui nu costă lacrimi pe alții; mai curînd dorește să șteargă lacrimi. El știe: «Cei ce sînt ai lui Hristos, trupul și-au răstignit cu patimile și cu poftele» (Gal. V, 24). Refuză plăceri deșarte pentru că nu-și îngăduie timp deșert, gol, mort. Altfel, nici nu există timp cu desăvîrșire gol: «Cînd n-ai de lucru îți dă diavolul de

lucru», observă Părinții. Preotul nu are timp de pierdut. Viața lui e continuă zidire de sine și urcuș și e ziditoare pentru alții. Răspunde îndată la orice chemare, citește, se roagă, adîncește problemele vieții ; mereu preocupat, suferă cu cei ce suferă, duhovnicește e penitent cu cei penitenți. Nu înseamnă că nu are și el mîngîierile, satisfacțiile lui. Acestea sînt însă pe măsura și calitatea vocației lui preoțești : ele se numesc bucurii. Cu «Bucurați-vă !» a întîmpinat Iisus cel înviat pe mironosițe. «Bucuria mîntuirii» (Ps. L, 13), «bucuria roadelor» (Matei VII, 20 ; Ioan XV, 8) sînt autentice bucurii. Bucuria, că ai alinat o durere, ai trezit o nădejde în decepție și deznădejde, credință și încredere în îndoială și neîncredere ; conștiință și viață curată, și sens al vieții, într-un suflet bîntuit de gînduri rele, dezorientare și păcat. În toate acestea e o modestă, dar nu mai puțin autentică jertfă a preotului, în misiunea lui de a sfinți, de a «mîntui».

Preoția lui Hristos, preoție divin-umană, poartă în ea și o demnitate împărătească. Teologii văd manifestîndu-se această demnitate, mai ales, prin Învierea Domnului, învingînd deci păcatul și moartea, prin înălțarea la cer și prin șederea sa de-a dreapta Tatălui.

Dar demnitatea împărătească a Domnului, cum știm din întreaga Sa viață petrecută pe pămînt, nu se manifestă «stăpînind», ci slujind : «Cel ce vrea să fie mare, să slujească tuturor», a spus Mîntuitorul (Matei XX, 26), și El a slujit pînă la «chipul robului», pînă la sacrificiul de Sine. «Eu îl numesc pe Hristos împărat pentru că Îl văd răstignit» spune Sfîntul Ioan Gură de Aur ; unui împărat i se cuvine să se jertfească pentru ai lui» [11]. Iisus a restaurat astfel sensul originar al demnității prin slujire [12].

Observăm de asemenea în Sfînta Scriptură că după înviere, Domnul se adresează ucenicilor cu apelativul «fiilor» (Ioan XXI, 5). Demnitatea împărătească a Domnului se revelează atunci și ca o paternitate spirituală ; preoția sa e paternitate, e păstorie : «Eu sînt păstorul cel bun» (Ioan X, 14). De aici se înțelege că și scopul unui adevărat preot e să fie un «părinte duhovnicesc», pentru a-i călăuzi, conduce pe credincioși spre «Unicul Părinte» pe care-l invocăm : Tatăl nostru...

Sfinții Apostoli aveau profund conștiința acestei paternități duhovnicești. «Nu am mai mare bucurie, zice Sfîntul Evanghelist Ioan, decît ca să aud că «fiii mei umblă în adevăr» (III Ioan I, 4). Iar Sfîntul Apostol Pavel numea «fii în credință» nu numai pe Timotei și Tit (I Tim. I, 2 ; Tit I, 4), ci și toată Biserica din Corint, cînd scria : «De ați avea zece mii de învățători în Hristos, nu aveți însă mulți părinți căci eu v-am născut prin Evanghelia în Iisus Hristos (I Cor. IV, 15). Și întreaga lui slujire apostolică a fost părintească : «Ca un părinte pe copiii săi, precum știți, așa v-am rugat și v-am mîngîiat» (I Tes. II, 11).

Inspirați de ei, urmașii lor în Biserica primelor veacuri, s-au și numit «părinți», — părinți ai Bisericii. Pentru că așa cum viața firească

11. Cuvîntări la Praznice împărătești, în Col. «Izvoarele Ortodoxiei» vol. III. București 1940, p. 185.

12. Vezi : † Antonie Plămădeală, episcop, vicar patriarhal, *Biserica slujitoare*, în «Studii teologice» XXIV (1972), nr. 5—8.

se transmite prin părinți, viața cea în duhul și adevărul Evangheliei ni s-a transmis de la Hristos și prin El de la Tatăl, prin Sfinții Apostoli și Sfinții Părinți. «Duhul Tatălui vostru este care grăiește în voi» (Matei X, 20) spune Domnul, Apostolilor și în continuare urmașilor ; ca purtători ai Duhului Tatălui, s-au numit ei «părinți». Ucenicii Sfîntului Pahomie mărturiseau că îl aveau pe el — «după Dumnezeu ca pe un părinte». Iar Sfîntul Ioan Gură de Aur în acest spirit se adresa fiilor lui sufletești : «Vă iubesc așa cum mă iubiți voi și ce aș fi eu fără voi ? Voi îmi sînteți și fii și frați, voi îmi sînteți lumea toată ! Nu am nici bucurie nici durere care să nu fie a voastră» [13]. Cu adevărat adîncă conștiință de părinte !

Asemenea Mîntuitorului, Apostolilor și Părinților Bisericii, conștiința preotului, de conducător, de cap și păstor al turmei sale e conștiință de părinte. De aceea credincioșii îl cheamă cu acest nume : «Părinte». Și un Ava Pimen atrage atenția : «Nu porunci niciodată, ci fă-te pildă» părintească tuturor.

Teologic vorbind, preotului i s-a dat puterea «zămislirii duhovnicești», «nașterii din nou», «înfierii celei după har» [14]. Slujirea lui sfîntă e să se facă părtaș împărăției lui Dumnezeu, împărăției iubirii și adevărului, dreptății și păcii. Prin taina sfîntului Botez, el naște fii duhovnicești Părintelui ceresc spre zidirea acestei împărății, a Bisericii. Și îi «formează după chipul Fiului Său» cu trudă, cu nevoință, asemenea Apostolului care scrie galatenilor : «Copiii mei, pentru voi sufăr iarăși durerile nașterii, pînă ce va lua Hristos chip în voi» (IV, 19). Și trăiește mereu cu sentimentul, cu conștința de părinte al parohiei lui. E unit cu ea prin înrudire sacră, de «sînge», pentru că e înrudire prin «trupul și sîngele lui Hristos», din care se împărtășește împreună cu credincioșii, cu fiii lui duhovnicești. Teologic vorbind, formează un trup cu ei. E înrudit cu ei, unit în aceeași viață a lui Iisus Hristos, viață de credință, nădejde, dragoste, bunătate, curăție sufletească, muncă creatoare; în același țel — binele tuturor. Și cu grijă părintească se nevoiește pentru ei, nu gîndind, urmărind numai veniturile pe care pot ei să i le ofere. După spusa Apostolului : «Nu copiii sînt datori să agonisească pentru părinți, ci părinții pentru copii» (II Cor. XII, 14). Ci veghind și îngrijindu-se el neîncetat de ceea ce au ei trebuință pentru binele și mîntuirea lor. Trăindu-le virtuțile, ostenelile, bucuriile lor, grijile, scăderile, rătăcirile sau necazurile lor ; tuturor acestora aflîndu-le inspirat o soluție, un răspuns. Încă prin glasul proorocului, Sfînta Scriptură zice : «Pe oaia cea rătăcită și pierdută o voi întoarce la staul, pe cea rănită o voi lega, pe cea bolnavă o voi întări, pe cea tare o voi păzi și voi păstori cu dreptate» (Ezechil XXXIV, 16). Ce sfîntă este această chemare !

*

13. Cf. C. V. Gheorghiu, *Saint Jan Bouche d'Or*, Paris, 1957, p. 146.

14. Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre Preoție*, trad. Pr. D. Fecioru, «Biserica Ortodoxă Română», LXXV (1957), nr. 9—10, p. 984.

Noi toți care am primit taina sfintei Preoții, avem în fața conștiinței acel moment liturgic de după sfințirea Darurilor, cînd Arhiereul sfințitor ne-a încredințat în mînă Sfîntul Agneț, Trupul lui Hristos, rostind : «Primește odorul acesta și-l păstrează pe El pînă la a doua și slăvită venire a Domnului nostru Iisus Hristos, cînd El are să-l ceară de la tine». Acest gest sacru cuprinde în sinteză întreaga răspundere a preotului pentru trupul lui Hristos. Nu numai pentru cel de pe sfîntul altar, ci pentru întreg trupul Domnului — Biserica ; și fiecare preot pentru parohia, biserica încredințată lui. Răspundere înaintea lui Dumnezeu și a celor încredințați spre păstorire.

Dar o răspundere unită cu încrederea. Preotul nu slujește niciodată singur. E împreună cu Iisus Hristos, capul Bisericii a cărui «preoție este, după cuvîntul Prea Fericitului Patriarh Justinian, un act de slujire, de slujire nesfîrșită pînă la jertfă» [15] și care a spus ucenicilor înainte de a se înălța de la ei : «Iată, Eu cu voi sînt în toate zilele, pînă la sfîrșitul veacurilor» (Matei XXVIII, 20). — E împreună cu Sfinții Apostoli și cu Sfinții Părinți, urmîndu-le, citindu-i, împlinindu-le cuvintele, îndeosebi ale Sfîntului Pavel către ucenicii lui : Timotei și Tit (I Tim. III, 1—12 ; Tit I, 5—9). E împreună cu credincioșii pe care slujindu-i și crescîndu-i în «credință, în adevăr și în dragoste», «la starea bărbatului desăvîrșit, la măsura vîrstei deplinătății lui Hristos» (Efes. IV, 13), preotul însuși se întărește prin ei, prin rîvna, roadele și dragostea lor, așa cum toți facem această experiență în viața Bisericii. Dar atunci la răspundere și încredere se adaugă bucurie și nădejde. Bucurie că îți împlinești o chemare și îți aduci ofranda, rodul tău. O ofrandă smerită, dar în serviciul unor valori sacre : Biserica și neamul tău, Bucurie și nădejde în Acela care a mîngîiat și răsplătit pe înmulțitorul talanților : «Bine, slujitor bun și credincios»... (Matei XXV, 21).

15. † Justinian, patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Apostolat social*, vol. X, p. 355.

Pr. Prof. Ioan Rămureanu

SINODUL I ECUMENIC DE LA NICEEA DE LA 325. CONDAMNAREA EREZIEI LUI ARIE. SIMBOLUL NICEEAN

La 20 mai 1975, s-au împlinit 1650 de ani de la întrunirea Sinodului I ecumenic de la Niceea, din anul 325, convocat de împăratul Constantin cel Mare (306—337), pentru combaterea ereziei preotului Arie din Alexandria. Socotim de aceea necesar să ne reamintim, în lumina noilor cercetări istorice, lupta spirituală uriașă pe care a dat-o Biserica Ortodoxă spre a învinge erezia ariană în Sinodul I ecumenic de la Niceea.

Arie, născut în 256 în Libia, discipolul indirect al episcopului Antiohiei Pavel de Samosata, eretic antitrinitar, a fost un cap răzvrătit și înfumurat, un temperament plin de vanitate și mîndrie, un bărbat zgomotos, turbulent și ambițios, știind să-și camufleze bine aceste defecte sub aparența unei mari pietăți și sfințenii. El era, după descrierea Sfîntului Epifaniu de Salamina († 403), în Cipru, «un om în vîrstă, de statură înaltă, cu fața tristă, el avea o înfățișare care-l făcea capabil să înșele, asemenea unui șarpe viclean, inimile naive, prin aerul său de sfințenie aparentă» [1]. Manierele sale erau blînde, atrăgătoare, insinuante și lingușitoare.

Instruit în teologie de preotul Lucian din Antiohia († 312), aderent al episcopului eretic Pavel de Samosata, Arie a avut colegi de studii după 280, pe episcopii Eusebiu de Nicomidia, Maris de Calcedon, Theognis de Niceea și Leonțiu de Antiohia, care vor juca un rol însemnat în răspîndirea ereziei ariene. După terminarea studiilor la Antiohia, Arie a venit la Alexandria, unde, distingîndu-se prin cultura și înfățișarea sa, fiind totodată un bun cunoscător al Bibliei și un predicator talentat, a fost hirotonit diacon de episcopul Petru I al Alexandriei (300—311), apoi preot de episcopul Achilas (312). Ca preot, i s-a încredințat postul de paroh la biserica Baucalis din port, cea mai însemnată din cele nouă biserici ale Alexandriei [2].

Principiile ereziei ariene. — Arianismul este o concepție rațional-omenească de înțelegere a creștinismului, o coborîre a lui de la înălțimea de religie revelată de Dumnezeu-Tatăl prin însuși Fiul Său Iisus Hristos, la nivelul religiilor naturale păgîne. Erezia ariană a pus în circulație teoria unui monoteism raționalist, bine construit și susținut cu argumente sofistice ispititoare, spre a seduce spiritele de elită ale lumii greco-romane la concepția unui *summus Deus*.

---

1. Sf. Epifaniu, *Contra tuturor ereziilor (Panarion)*, 68, 3, ed. K. Holl, în *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Band 37, Leipzig, 1931, p. 154.

Pentru originea lui Arie din Libia, vezi la Sf. Epifaniu, *ibidem*, 68, 2, ed. cit., p. 152; Filostorgiu, *Ist. bis.*, I, 4, ed. J. Bidez, în *Die griech. christl. Schriftsteller*, Band, 21, Leipzig, 1913, p. 6.

Pentru *Lucian de Antiohia*, vezi, G. Bardy, *Recherches sur saint Lucien d'Antioche et son école*, Paris, 1936.

2. Sozomen, *Ist. bis.*, I, 15, ed. J. Bidez și G. Ch. Hansen, în *Die grich. christ. Schriftst.*, Band 50, Berlin, 1950, p. 32—33.

Asupra lui Arie s-a exercitat influența școlii de Antiohia, care interpreta Sfînta Scriptură literal și istoric, în opoziție cu școala de Alexandria, care o interpreta alegoric și spiritual.

Se remarcă în gîndirea lui Arie principii gnostico-filozofice, care au circulat începînd cu secolul al II-lea d. Hr. și mai circulau încă și în timpul său. Cele mai importante sisteme gnostice s-au născut la Alexandria, datorită a doi mari teologi gnostici din secolul al II-lea, Basilide și Valentin. Arianismul este în fond o încercare de explicare filozofică a tainei întrupării Fiului, încercare rațională, proprie filozofiei grecești.

Arie combătea *egalitatea* și *consubstanțialitatea* Fiului lui Dumnezeu cu Dumnezeu-Tatăl și prin aceasta nega *Dumnezeirea* Fiului. El susținea cu tenacitate *subordinațianismul*, adică ideea eronată că Fiul lui Dumnezeu este mai mic decît Dumnezeu-Tatăl, devenind prin aceasta întemeietorul unei erezii puternice și răspîndite, care a tulburat creștinătatea mai mult de șaizeci de ani, de la 318 pînă la 381.

Principiile ereziei ariene se pot sintetiza astfel:

1. Dumnezeu-Tatăl singur este principiul *necreat* și *nenăscut* — ἀγέννητος. Însăși denumirea de «Tată» cuprinde inevitabil în sine *întîietatea* și *superioritatea* Sa față de Fiul și arată în același timp *inferioritatea Fiului* față de Tatăl. Arie ajungea astfel la un monoteism influențat de ereticii antitrinitari sau monarhieni.

Arie aducea în sprijinul acestei afirmații versetul din Evanghelia Sfîntului Ioan: «Tatăl este mai mare decît Mine» (Ioan XIV, 28)[3], ignorînd el că sensul acestui verset se referă la natura umană a lui Hristos și nu la natura Lui dumnezeiască, cum au argumentat episcopul Alexandru al Alexandriei și Sfîntul Atanasie, diaconul său, în sinodul de la Alexandria din 320 sau 321, și în Sinodul I ecumenic de la Niceea din 325.

2. Fiul este creat prin voința Tatălui, dar nu din ființa sau esența *(ousia)* Lui, ci din nimic — ἐξ οὐκ ὄντων ἐστιν, fiind prima Sa creatură, însă nu din eternitate, căci a fost un timp cînd Fiul lui Dumnezeu n-a existat — ἦν ποτὲ ὅτε οὐκ ἦν ὁ Υἱός. Fiul lui Dumnezeu are un început, în timp ce Dumnezeu-Tatăl este fără de început — ἀρχὴν ἔχει ὁ Υἱος, ὁ δὲ θεὸς ἄναρχος ἐστί[4].

---

3. Sf. Epifaniu, *Contra tuturor ereziilor*, 69, 17 și 53, ed. cit., p. 166; 199—200. S. N. Sakkos, Ὁ πατρὴς μοῦ μεῖζων μοῦ ἐστίν =*Tatăl Meu este mai mare decît Mine*». Critica textului și comentarii, Salonic, 1968.

4. *Scrisoarea lui Arie către episcopul Eusebiu al Nicomidiei*, la Sf. Epifaniu, *Contra tuturor ereziilor*, 69, 6, ed. cit., p. 157 și la Teodoret, *Ist. bis.*, I, 5, ed. L. Parmentier — F. Scheidweiler, în *Griech. christ. Schriftst.*, Band 44 (19), Berlin, 1954, p. 27; *Scrisoarea lui Arie către episcopul Alexandru al Alexandriei, la Sf. Atanasie, Despre sinoadele de la Ariminium și Seleucia* (citat prescurtat *Despre sinoade*), 16, P. G., XXVI, 708—712 și la Sf. Epifaniu, *Contra tuturor ereziilor*, 69, 7, ed. cit., p. 158—159. Vezi traducerea în limba franceză a acestei scrisori de G. Dumeige, la I. Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople (Histoire des conciles oecuméniques*, t. I), traduit par X.-O. Monasterie et G. Dumeige, Paris, 1963, p. 252—254.

Scrisoarea episcopului Alexandru al Alexandriei către episcopi — Ἑνὸς σώματος, la Socrate, *Ist. bis.*, I, 6, P. G., LXVII, 44—52 și la Gelasiu de Cizic, *Ist. bis.*, II, 2, ed. G. Loeschke und Margret Heinemann, în *Griech. christ. Schriftst.*, t. 28, Leipzig, 1918, p. 34—39. Vezi traducerea ei în limba franceză de G. Dumeige, la I. Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople*, p. 249—252.

Scrisoarea episcopului Alexandru al Alexandriei către episcopul Alexandru al Constantinopolului, la J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. II, Florentiae, 1759; reproduction Paris-Leipzig, 1901, col. 645—646 și la Teodoret, *Ist. bis.*, ed. cit., p. 8—25.

Scrisoarea Sfîntului Atanasie către episcopii Egiptului și Libiei, 12, P.G., XXV. col. 564; Sf. Atanasie, *Despre sinoade*, 17 și 19, P. G., XXVI, 712 și 716; Sozomen, *Ist. bis.*, I, 15, ed. cit., p. 33; Filostorgiu, *Ist. bis.*, I, 10, ed. cit., p. 10.

Arie aducea în sprijinul acestei idei versetul: «Fiul Meu eşti Tu, Eu astăzi Te-am născut» (Ps. II, 7; Evr. I, 5), precum şi versetul din Prov. VIII, 22: «Domnul M-a creat cea dintîi dintre lucrările Lui, înaintea tuturor veacurilor». Acest verset, însă, se referă la *Înţelepciunea creată*, pe care Părinţii Bisericii, îndeosebi Sfîntul Atanasie şi Sfîntul Vasile, o identifică cu Logosul sau *Cuvîntul întrupat*, care, de la întruparea Logosului sau Cuvîntului, ne uneşte prin întrupare cu Tatăl şi Sfînta Treime. Fiul sau *Logosul întrupat* este numit «creat», în virtutea umanităţii Sale care a fost creată [5].

După părerea eronată a lui Arie, Fiul lui Dumnezeu, fiind creatura Tatălui, — κτίσμα, ποίημα, γέννημα [6], este cu totul străin de fiinţa sau substanţa lui Dumnezeu Tatăl, încît nu poate fi socotit sau numit «deofiinţă cu Tatăl» — ὁμοούσιος τῷ Πατρί —, *consubstantialis Patri* [7].

Din revelaţia Sfintei Scripturi, aflăm însă că Fiul lui Dumnezeu s-a născut din fiinţa Tatălui, mai înainte de toţi vecii şi nu este, cum afirma Arie, o «creatură» a Tatălui.

3. Deşi, după opinia lui Arie, Fiul lui Dumnezeu, Iisus Hristos, este după fiinţa Sa o creatură, e schimbător, mărginit, imperfect şi chiar capabil de a păcătui, El se bucură totuşi, susţine Arie, de cinstea cea mai mare, deoarece prin Fiul, Dumnezeu a creat toate, chiar şi timpul.

4. Scopul pentru care Dumnezeu a creat pe Fiul este *crearea universului*, fiindcă Dumnezeu cel prea înalt nu putea crea universul material, decît cu ajutorul unei fiinţe intermediare, idee împrumutată din doctrina eretică a gnosticilor, după care *materia este rea în sine*, iar Dumnezeul suprem nu poate veni în contact direct cu materia, căci s-ar întina de aceasta.

Studii: G. Loeschcke, *Zur Chronologie der beiden grossen antiarianischen Schreiben des Alexander von Alexandrien*, în «Zeitschrift für Kirchengeschichte», t. XXXI (1910), nr. 4, p. 584—586; V. Hugger, *Wie sind die Briefe Alexanders von Alexandrien chronologish zu ordnen*, în «Theologische Quartalschrift», XCI (1909), p. 66—86.

5. Sf. Atanasie, *Despre hotărîrile Sinodului din Niceea*, 14, XXC, 440; Idem, *Scrisoarea către episcopii Egiptului şi Libiei*, 17, P. G., XXV, 576; Idem, *Cuvîntul I contra arienilor*, 53, P. G., XXVI, 121; Sf. Vasile, *Contra lui Eunomiu*, II, 20, P. G. XXIX, 616—617; Sf. Epifaniu, *Contra tuturor ereziilor*, 69, 12, 14 şi 53, *ed. cit.*, p. 162, 163, 199—200.

6. Scrierea lui Arie, *Thalia (Banchetul)*, citată de Sf. Atanasie, *Contra arienilor*, I, 9, P. G. XXVI, 29, A. B.; Compară Sf. Atanasie, *Hotărîrile Sinodului din Niceea*, P. G., XXV, 433 A; *Scrisoarea lui Arie către episcopul Alexandru al Alexandriei*, la Sf. Atanasie, *Despre Sinoade*, 16 P. G. XXVI, 708—712 şi la Sf. Epifaniu, *Contra tuturor ereziilor*, 69, 7 şi 8, ed. cit., p. 157—159; *Scrisoarea episcopului Alexandru al Alexandriei, către episcopi*, la Socrate, *Ist. bis.*, I, 6, P. G., LXVII, 45 B şi la Gelasiu, *Ist. bis.*, II, 3, ed. cit., p. 36. Vezi şi alte texte din *Thalia* lui Arie, analizate critic de G. Bardy, *La Thalie d'Arius*, în «Revue de philologie», LIII (1927), juillet, p. 211—233; *Fragments de la «Thalie» d'Arius*, trad. G. Dumeige, la I. Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople*, p. 254—255; Sf. Epifaniu, *Contra tuturor ereziilor*, 68, 12, ed. cit., p. 162: «numind *creatură* — κτίσμα pe cel ce a creat toate, pe Cuvîntul cel născut fără de timp şi fără început». Compară la Sf. Epifaniu, *ibidem*, 68, 16, p. 165; 69, 34, p. 182; 69, 36, p. 184—185.

7. *Thalia lui Arie*, la Sf. Atanasie, *Despre Sinoade*, 15, P. G., XXVI, 705—708 C; şi Sf. Atanasie, *Despre episcopul Dionisie al Alexandriei*, 6, P. G., XXV, 488 B. *Scrisoarea lui Arie către episcopul Alexandru al Alexandriei*, la Sf. Atanasie, *Despre Sinoade*, 16, P. G., XXVI, 709 şi la Sf. Epifaniu, *Contra tuturor ereziilor*, 8, ed. cit., p. 159. Compară *ibidem*, 69, 72—73, p. 220—221; *Scrisoarea episcopului Alexandru al Alexandriei către episcopi*, la Socrate, *Ist. bis.*, I, 6, P. G., LXVII, 45 B şi la Gelasiu, *Ist. bis.*, II, 3, ed. cit., p. 36. Filostorgiu, *Ist. bis*, I, 4, ed. cit., p. 6; I, 7, p. 8—9; G. Bardy, *La Thalie d'Arius* în *rev. cit.*, p. 217; Sozomen, *Ist. bis.*, I, 15, ed. cit., p. 33: Ortodocşii afirmau contra lui Arie că *Fiul este deofiinţă şi împreună veşnic cu Tatăl*» — ὁμοούσιος καὶ συναΐδιος ἐστιν ὁ Υἱὸς τῷ Πατρί.

5. La crearea universului, Hristos, Fiul lui Dumnezeu, a primit măreția și puterea creatoare a Tatălui. Fiul poate fi și El numit Dumnezeu, căci, datorită harului dumnezeiesc pe care l-a primit de la Tatăl, a devenit un *Fiu adoptiv al Tatălui*. Ca atare, Fiul are o divinitate împrumutată din divinitatea Tatălui. Substanța sau esența (οὐσία) Tatălui se deosebește atît de mult de aceea a Fiului, cum se deosebește infinitul de finit. Arie, ne spune Sfîntul Atanasie, afirma că «Hristos nu este adevăratul Dumnezeu, ci El, ca și toți alții, se numește Dumnezeu prin participare» — μετοχῇ... λέγεται θεός [8]. După cum reiese din scrierea sa *Thalia*, Arie și-a formulat și precizat doctrina sa eretică astfel: «Dumnezeu n-a fost întotdeauna Tată, ci a devenit mai în urmă; Fiul n-a existat totdeauna, căci nu era înainte de a se naște; nu este din Tatăl, ci din nimic. Nu este propriu ființei Tatălui, căci este făptură și creatură. Hristos nu este Dumnezeu adevărat, ci s-a îndumnezeit prin participare» [9].

Învățătura ortodoxă despre *Dumnezeirea Fiului și despre egalitatea și consubstanțialitatea Sa cu Tatăl* o precizează foarte clar Sfîntul Epifaniu, scriind astfel: «Dumnezeu, fiind negrăit, a născut pe Dumnezeu-Fiul cel negrăit mai înainte de toți vecii și înainte de timp, încît nu este distanță între Fiul și Tatăl, ci îndată ce gîndești pe Tatăl, gîndești pe Fiul, și îndată ce numești pe Fiul, arăți pe Tatăl. Căci Fiul este gîndit de Tatăl și Tatăl este cunoscut de Fiul» [10].

Nu se știe precis cînd a început neînțelegerea dintre Arie și episcopul său Alexandru al Alexandriei. Probabil că Arie, care era o fire vanitoasă, văzînd că la alegerea de episcop la Alexandria în 313, s-a trecut peste persoana sa, fiind ales Alexandru (313—328), a început o campanie de defăimare și răsturnare a episcopului său, fiindcă acesta i-o luase înainte. Din anul 318 a început să-și răspîndească ideile sale eretice, făcîndu-și numeroși prieteni și partizani printre preoții și diaconii din Alexandria. Cunoaștem numele unora dintre aceștia. Dintre preoți, erau: Aithales, Achillas, Carpones, Sarmates și un alt Arie; dintre diaconi, erau: Euzoius, Macarie, Iuliu sau Iulian, Mina, Luciu, Helladius și Gaius [11]. Mai sînt și alții, ca preoții Cares și Pistos și diaconii Serapion, Paramon, Zosim și Irineu. Sfîntul Epifaniu vorbește de șapte preoți, doisprezece diaconi și 700 de călugărițe, care trecură de partea lui Arie [12].

---

8. Sf. Atanasie, *Scrisoarea către episcopii Egiptului și Libiei*, 12, P. G., XXV, 564 C.

9. *Thalia lui Arie*, citată de Sf. Atanasie, *Contra arienilor*, I, 9, P. G. XXVI, 29 AB. Textul se află în greceşte la G. Bardy, *La Thalie d'Arius*, în rev. cit., p. 222. *Fragments de la «Thalie» d'Arius* la I. Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople*, p. 254—255. Compară Sf. Atanasie, *Hotărîrile Sinodului din Niceea*, 6 și 10, P. G., XXV, 425 A și 433 A. Compară *Scrisoarea lui Arie către episcopul Alexandru al Alexandriei*, la Sf. Atanasie, *Despre Sinoade*, 16, P. G., XXVI, 709 BC și la Sf. Epifaniu, *Contra tuturor* ereziilor, 8, ed. cit., p. 158—159; *Scrisoarea episcopului Alexandru al Alexandriei către Alexandru al Constantinopolului*, la Teodoret, *Ist. bis.*, I, 4, ed. cit., p. 9: τὴν θεότητα τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν ἀρνούμενοι.

10. Sf. Epifaniu, *Contra tuturor ereziilor*, 69, 71, ed. cit., p. 219.

11. *Scrisoarea lui Arie către episcopul Alexandru al Alexandriei*, la Sf. Epifaniu, *Contra tuturor ereziilor*, 69, 8, p. 159; *Scrisoarea episcopului Alexandru al Alexandriei către Alexandru al Constantinopolului*, la Teodoret, *Ist. bis.*, I, 4, ed. cit., p. 25; *Scrisoarea episcopului Alexandru al Alexandriei către episcopi* — Ἑνὸς σώματος, la Socrate, *Ist. bis.*, 1, 6, P. G., LXVII, 45 AB și la Gelasiu, *Ist. bis.*, II, 3, ed. cit., p. 35; Sozomen, *Ist. bis.*, I, 15, ed. cit., p. 33.

12. Sf. Epifaniu, *Contra tuturor ereziilor*, 69, 3, ed. cit., p. 154; Marius Victorinus, *Adversus Arium libri IV*, P. L., VIII, 1039—1138.

Studii pentru arianism: Pr. Prof. Ioan Rămureanu, Pr. Prof. M. Șesan, Pr. Prof. T. Bodogae, *Istoria bisericească universală*, t. I, ed. 2-a, București, 1975, p. 227—235; Pr. Prof. I. Rămureanu, *Lupta Ortodoxiei contra arianismului de la Sinodul I ecumenic pînă la moartea lui Arie*, în «Studii Teologice», XIII (1961), nr. 1—2, p. 13—31; Pr. Gh. Cotoșman, *Geneza arianismului. Puncte de sprijin pentru arianism în teologia creștină anterioară*, Caransebeș, 1930; B. I. Pheidias, Τὸ Κολλουθιανὸν σχίσμα καὶ αἱ ἀρ-

Zadarnice au fost eforturile episcopului Alexandru să-l facă să rămînă la dreapta credinţă. Încrezător în succesul repurtat printre clerici, prieteni şi admiratori, încurajat chiar şi de păgîni, care găseau în ideile lui Arie, un sprijin pentru raţionalismul religiei păgîne greco-romane, ajutat de cultura şi de talentul său oratoric, Arie şi-a continuat lupta pe faţă contra învăţăturii ortodoxe, aşa cum fusese transmisă de Hristos şi de Apostolii Săi.

Episcopul Alexandru al Alexandriei, văzînd că ideile eretice ale lui Arie, atrag tot mai mulţi clerici şi credincioşi, ba chiar şi călugări şi călugăriţe, a convocat pe episcopii din Egipt, Libia şi Pentapole la un sinod, care s-a ţinut la Alexandria în 320 sau 321. A urmat în sinod o dispută aprigă între episcopii ortodocşi şi Arie şi partizanii săi. Arie şi-a apărat cu încăpăţînare ideile sale eronate, iar episcopii ortodocşi au susţinut în unanimitate că *Fiul lui Dumnezeu este deofiinţă şi veşnic cu Tatăl* — ὁμοούσιος καὶ συναΐδιος ἐστιν ὁ Υἱὸς τῷ Πατρί [13].

Cei aproape 100 de episcopi s-au pronunţat contra ideilor eronate ale lui Arie, iar el şi prietenii săi, episcopii Secund de Ptolemaida şi Theonas de Marmarica, din Pentapole, precum şi cîţiva preoţi şi diaconi au fost excomunicaţi [14].

Arie însă n-a cedat şi a continuat să răspîndească ideile sale, încît erezia ariană s-a întins în Egipt, Pentapole, Libia, Palestina, Siria şi provinciile Asiei Mici.

Χαὶ τοῦ ἀρειανισμοῦ, Atena, 1973 ; E. Boulard, *L'hérésie d'Arius et la «foi» de Nicée*, Paris, 1972 ; art. *Arians*, în «The Westminster Dictionary of Church History» Philadelphia, 1971, p. 58—59 ; J. Gordon Davis, *Arianism*, în «Encyclopedia Britanica», t. 2, London, 1971, p. 381—383 ; M. Meslin, *Arianisme*, în Encyclopaedia universalis, t. II, Paris, 1970, p. 368—370 ; Idem, *Les arians d'Occident*, Paris, 1957 ; A. Leroy-Molinghen, *La mort d'Arius*, în «Byzantion», XXXVIII (1968), 1, p. 105—111 ; M. Simonetti, *Studii sull'arianesimo*, Roma, 1965 ; Roger Rémondon, *La crise de l'empire romain de Marc-Aurèle à Anastase* (Histoire et ses problèmes), Paris, 1964, p. 120—174 ; I. Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople*, p. 30—49 ; *Les origines d'arianisme* ; Idem, *La politica di Constantino nella controversia ariana, în Atti del V Congresso internazionale degli Studii Bizantini. Studii Bizantini e Neoellenici*, 5 (1936), p. 284—288 ; Ed. Schwartz, *Gesammelte Schriften*. Band III. *Zur Geschichte des Athanasius*, Berlin, 1959, cap. VI ; *Die Dokumente des Arianischen Streites bis* 325, p. 117—168 ; *Urkunden zur Geschichte des Arianischen Streites*, 2 B-de, ed. H. G. Opitz, *Athanasius Werke*, III, 1, Berlin, 1934 şi 1935 ; H. G. Opitz, *Die Zeitfolge des Arianischen Streites von den Anfägen bis zum Jahre 328*, în «Zeitschrift für neutestamentlische Wissenschaft», XXXIII (1934), Heft 2-3, p. 131-159 ; H. A. Wolfson, *Philosophical Implications of Arianism and Apollinarism*, în «Dumbarton Oaks Papers», XII (1958), p. 3—28 ; T. E. Polland, *The Origins of Arianism*, în «Journal of Theology Studies» 9 (1958), p. 103—144 ; Idem, *Logos and Son in Origen, Arius and Athanasius*, în «Studia Patristica», t. II, part. II, Berlin, 1957, p. 282—287 ; G. L. Prestige, *God in Patristic Thought*, London, 1952 ; G. Genz, *Arianer, în* «Reallexicon für Antike und Christentum», Band I, Stuttgart, 1950, p. 647—651 ; G. Bardy, *L'Occident et les documents de la controverse arienne*, în «Recherches de science religieuse», 20 (1940), p. 28—63 ; Idem, *L'occident en face de la crise arienne*, în «Irénikon», XVI (1939), nr. 5, p. 421 ş.u. J.-R. Palanque, G. Bardy, P. de Labriolle, *De la paix constantinienne à la mort de Théodose*, t. III, *l'Historie de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, publiée sous la direction de Aug. Fliche et Martin, Paris, 1936, p. 69—81 ; Dom Ch. Poulet, *Histoire du christianisme. Antiquité*, t. I, Paris, 1932, p. 235—238 ; F. Cavallera, *Arianisme*, în «Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique», t. IV, Paris, 1930, col. 103—113 ; J. P. Kirsch, *Die Kirche in der antiken griechisch-römischen Kulturwelt*, Freiburg im Breisgau, 1930, p. 372—376. J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. II, Paris, 1924, p. 67—75 ; X. Le Bachelet, *Arianisme (Période originaire d')*, în «Dictionnaire de Théologie Catholique», t. I, 2, Paris, 1923, col. 1779—1799 ; Ch.-J. Hefele-Dom H. Leclercq, *Histoire des conciles*, t. I-ère partie, Paris, 1907, p. 349—362 ; H. M. Gwatkin, *Studies of arianism*, 2-nd ed., Cambridge, 1900.

13. Sozomen, *Ist. bis.*, I, 15, ed. cit., p. 33.

14. *Scrisoarea episcopului Alexandru al Alexandriei către episcopi* — Ἑνὸς σώματος, la Socrate, *Ist. bis.*, I, 6, P. G., LXVII, 44 A — şi 48 B şi la Gelasiu, *Ist. bis.*, II, 3, ed. cit., p. 35 şi 39—40. Compară Sozomen, *Ist. bis.*, I, 15, ed. cit., p. 33 ; *Scrisoarea episcopului Alexandru al Alexandriei către Alexandru al Constantinopolului*, la Teodoret, *Ist. bis.*, I, 4, ed. cit., p. 25.

Părăsind Egiptul, Arie a găsit sprijin și adăpost în Palestina, la colegul și prietenul său, episcopul Eusebiu de Cezareea, mare istoric al Bisericii, dar mai puțin inițiat în chestiunile de interpretare biblică și în problemele dogmatice. Acesta a scris îndată episcopului Alexandru al Alexandriei, reproșîndu-i că a denaturat ideile lui Arie și că l-a excomunicat, rugîndu-l să nu alunge pe Arie din Biserică [15].

Din Cezareea Palestinei, Arie se adresează prietenului și colegului său Eusebiu de Nicomidia, fost episcop de Beirut (Berytus), căruia îi expuse pe scurt doctrina sa, pe care acesta și-o însușî [16]. Prin Constantia, sora lui Constantin cel Mare și soția împăratului Orientului, Liciniu, Eusebiu de Nicomidia, politician abil și curtean lingușitor, a știut să cîștige favoarea împăratului Constantin și a membrilor familiei imperiale.

Arie, spre a cîștiga favoarea împăratului Constantin pentru cauza sa, a plecat, în 323, din Cezareea Palestinei la Nicomidia pe atunci capitala părții de răsărit a Imperiului roman, locuind la prietenul și fostul său coleg de studii la Antiohia, Eusebiu de Nicomidia. Constantinopolul nu va deveni capitală a Imperiului roman decît de la 11 mai 330.

La instistențele lui Arie, Eusebiu de Nicomidia scrise mai multor episcopi spre a-i cîștiga la noua doctrină eretică. Ni s-a păstrat scrisoarea adresată către episcopul Paulin de Tir [17]. Mai mult, Eusebiu întruni un sinod în Nicomidia, care declară că episcopii și clericii excomunicați de episcopul Alexandru al Alexandriei, în frunte cu preotul Arie, trebuiesc reprimiți în Biserică, și ruga pe episcopul Alexandriei să facă aceasta fără întîrziere [18].

Din îndemnul lui Eusebiu al Nicomidiei, Arie a trimis episcopului Alexandru al Alexandriei o scrisoare, în care a căutat să apere cu măiestrie și îndemînare doctrina sa eretică, prezentînd-o ca ortodoxă, în concordanță cu doctrina Bisericii, susținînd chiar că el nu învață altfel de cum a învățat episcopul Alexandriei în biserică [19].

În timpul șederii sale la Nicomidia, Arie a compus o lucrare de imnuri și cîntări bisericești, parte în versuri, parte în proză, imitînd stilul molatic și maniera unui poet popular egiptean Sotades, din secolul III î. d. Hr., numită *Thalia*, adică *Banchetul*, spre a putea răspîndi mai ușor printre credincioși ideile sale eretice [20]. Numeroși credincioși, care, în genere, nu cunoșteau subtilitățile teologice creștine, au putut fi ușor ademeniți de noutatea ereziei lui Arie.

---

15. Sf. Atanasie, *Apologia contra arienilor*, 6, P. G., XXV, 257 B ; Sozomen, *Ist. bis.*, I, 15, ed. cit., p. 34—35. În ședința a VI-a («actio VI») a Sinodului VII ecumenic de la Niceea din 787 se menționează faptul că episcopul Eusebiu de Cezareea a trimis mai multe scrisori episcopului Alexandru al Alexandriei pentru apărarea lui Arie. Vezi, Mansi, *op. cit.*, XIII, Florentiae, 1762, reproduction Paris-Leipzig, 1902, col. 317 A.

16. *Scrisoarea lui Arie către episcopul Eusebiu al Nicomidiei*, la Sf. Epifaniu, *Contra tuturor ereziilor*, 69, 6, ed. cit., p. 156—157.

17. Vezi Teodoret, *Ist. bis.*, I, 6, ed. cit., p. 27—29. Compară *Scrisoarea lui Eusebiu de Nicomidia către Arie*, la Sf. Atanasie, *Despre Sinoade*, 12, P. G., XXVI, 712 A.

18. Socrate, *Ist. bis.*, I, 6, P. G. LXVII, 52—53 ; Sozomen, *Ist. bis.*, I, 15, ed. cit., p. 34—35.

19. *Scrisoarea lui Arie către episcopul Alexandru al Alexandriei*, la Sf. Atanasie, *Despre Sinoade*, 16. P. G., XXVI, 708—712 și la Sf. Epifaniu, *Contra tuturor ereziilor*, 69, 6, ed. cit., p. 157—159.

20. Sf. Atanasie, *Despre sinoade*, 15, P. G., XXVI, 705 C ; Socrate, *Ist. bis.*, I, 9, P. G., LXVII, 84 B ; G. Bardy, *La Thalie d'Arius*, în «Revue de Philologie», LIII 1927), juillet, p. 211—233. Pentru *Eusebiu al Nicomidiei*, vezi : G. Bareille, art. *Eusèbe de Nicomédie*, în «Dictionnaire de Théologie Catholique», t. V, 2, Paris, 1924, col. 1533—1539. A. Lichtenstein, *Eusebius von Nicomedien, seine Persönlichkeit, sein Leben und seine Führerschaft im arianischen Streit*, Halle, 1903.

Un creştin din părţile Asiei Mici, Asteriu de Capadocia, fost sofist, căruia i se refuzase intrarea în cler, pentru că adusese jertfe zeilor în timpul persecuţiei lui Diocleţian (284—305) între anii 303—305, parcursese tot Orientul, răspîndind erezia lui Arie cu mult succes, atrăgînd mulţi credincioşi, chiar şi episcopi şi clerici la arianism [21].

Spre a combate această campanie de propagandă, făcută de Arie şi de aderenţii săi pentru răspîndirea noii erezii, episcopul Alexandru al Alexandriei a scris mai multor episcopi, demascînd şi respingînd cu argumente temeinice scoase din revelaţia Sfintei Scripturi, erezia ariană, care provocase o tulburare aşa de mare în sufletele credincioşilor şi clericilor.

Inainte chiar de a fi primit şi citit *Thalia* lui Arie, episcopul Alexandru al Alexandriei a scris peste 70 de scrisori episcopilor dintre care pe unii-i cunoaştem. Ei sînt : Eusebiu de Cezareea, Macarie de Ierusalim, Asclepius de Gaza, Longin de Ascalon, Macrin de Iamnia, Zenon de Tir, Filogon de Antiohia, Eustaţiu de Bereea, Aeglon de Cynopolis şi mulţi alţii [22].

Cu toate insistenţele lui Eusebiu de Cezareea şi ale lui Eusebiu de Nicomidia, episcopul Alexandru al Alexandriei a refuzat cu energie reprimirea lui Arie în Biserica Alexandriei.

Un nou sinod s-a ţinut la Cezareea Palestinei, la care participaseră episcopii Eusebiu de Cezareea, Paulin de Tir, Patrofil de Scythopolis şi alţii, care hotărîră, fără nici un temei canonic, dealtfel, ca Arie şi aderenţii săi excomunicaţi să-şi preia funcţiile lor în Biserica Alexandriei [23]. Încurajaţi de hotărîrile sinodului din Cezareea Palestinei şi profitînd de situaţia politică tulbure creată în Imperiu din cauza conflictului dintre Constantin cel Mare şi cumnatul său Liciniu, Arie şi prietenii săi au revenit la Alexandria şi au reînceput lupta contra Ortodoxiei, creînd o agitaţie şi tulburare extraordinară. Arie a devenit tot mai popular, iar ideile sale erau obiectul de predilecţie al discuţiilor dintre episcopi. În fiecare cetate, ne spune Eusebiu de Cezareea, episcopii se ridicau contra episcopilor, noroadele contra noroadelor, luptînd unii împotriva altora [24]. Nu numai episcopii se ciocneau între ei în discuţii, relatează istoricul Socrate, ci chiar mulţimea credincioşilor se împărţise în două, unii înclinînd de-o parte, alţii de alta ; pe lîngă aceasta, religia creştină era luată în derîdere de păgîni în piaţă şi la teatre [25].

Arie compusese cîntece religioase noi, altele decît cele din *Thalia*, alcătuită la Nicomidia, pentru răspîndirea ereziei sale, pe care le cîntau în port şi pe străzi marinarii, morarii, negustorii şi călătorii [26].

---

21. Sf. Atanasie, *Despre Sinoade*, 18—20, P. G. XXVI, 713—716 ; G. Bardy, *Astérius le sophiste*, în «Revue d'histoire ecclésiastique», XXII (1926), p. 226.

22. *Scrisoarea episcopului Alexandru al Alexandriei către episcopi*, la Socrate, *Ist. bis.*, I, 6, P. G., LXVII, 44 A—53 ; şi la Gelasiu de Cizic, *Ist. bis.*, II, 3, ed. cit., p. 38 ; Sf. Epifaniu, *Contra tuturor ereziilor*, 69, 4, ed. cit., p. 155 ; G. Bardy, *Saint Alexandre d'Alexandrie a-t-il connu la «Thalie» d'Arius ?*, în «Revue des Sciences religieuses», VI (1926), p. 527—532 ; J.-R. Palanque, G. Bardy, P. de Labriolle, *De la paix constantinienne à la mort de Théodose (Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, publié sous la direction de Aug. Fliche et V. Martin), t. III, Paris, 1936, p. 76 ; Episcop Calistrat Orleanu, *Sfintul Alexandru, arhiepiscopul Alexandriei*, în «Biserica Ortodoxă Română», 1890, nr. 5, p. 411—431.

23. Sozomen, *Ist. bis.*, I, 15, ed. cit., p. 34—35 ; Filostorgiu, *Ist. bis.*, II, 2, ed. cit., p. 13.

24. Eusebiu de Cezareea, *Viaţa fericitului împărat Constantin*, III, 4, ed. Ivar Heikel, în *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderten*, Band. VII, Leipzig, 1902, p. 79.

25. Socrate, *Ist. bis.*, I, 6, P. G., LXVII, 52 C.

26. Sf. Atanasie, *Despre hotărîrile Sinodului din Niceea*, 16, P.G., XXV, 441 F ; Filostorgiu, *Ist. bis.*, II, 2, ed. cit., p. 13.

În urma înfrîngerii lui Liciniu din 18 septembrie 324 la Chrysopolis, lîngă Calcedon, Constantin cel Mare rămîne singurul împărat al întregului Imperiu roman pînă la moartea sa din 22 mai 337.

Biserica creştină se bucura acum de pace în tot Imperiul, dar erezia lui Arie produsese o mare tulburare în sufletele credincioşilor, mai ales în Răsărit. Văzînd că tulburarea nu se potoleşte, ba, mai mult, se măreşte, împăratul Constantin s-a străduit să reîntroneze pacea religioasă în tot Imperiul. Puţin cunoscător al problemelor de teologie, el socotea că neînţelegerea dintre Arie şi episcopul său Alexandru era doar «o luptă zadarnică de cuvinte» [27]. El a trimis de aceea o scrisoare episcopului Alexandru al Alexandriei prin episcopul curţii imperiale, Osiu de Cordoba, îndemnîndu-l să se împace cu Arie, cerîndu-şi reciproc iertare, căci nu trebuie pentru o deosebire de păreri într-o chestiune pe care o pot cunoaşte numai cei «iniţiaţi», să se provoace tulburare şi dezbinare între credincioşi. «Nu e vorba între voi, îi scria împăratul Constantin, de nici o poruncă însemnată din legea noastră, nici de vreo învăţătură nouă referitoare la închinarea lui Dumnezeu; căci aveţi una şi aceeaşi gîndire, încît puteţi să vă uniţi în aceeaşi comuniune. Nu se cuvine, nu trebuie şi nici nu este drept ca, certîndu-vă cu îndărătnicie pentru micile şi foarte neînsemnatele voastre chestiuni, atît de mult popor al lui Dumnezeu, pe care-l aveţi sub păstoria voastră, să ajungă la neînţelegere... Am să vă amintesc un mic exemplu, scria împăratul, pentru împăcarea voastră. Voi ştiţi că filozofii înşişi, care aparţin unui sistem de gîndire, se deosebesc adesea în parte prin părerile lor, dar, deşi ei se separă în virtutea ştiinţei, se împacă iarăşi unii cu alţii pentru păstrarea unităţii sistemului lor doctrinal» [28].

Sfîntul Epifaniu crede că, mînat de zel, împăratul ar fi scris şi o epistolă enciclică contra lui Arie şi a credinţei lui pe care a răspîndit-o în tot Imperiul roman. Scrisoarea ne-a păstrat-o în întregime istoricul Gelasiu de Cizic [29], dar se pare că nu este autentică.

Încercarea împăratului Constantin de a împăca pe Arie cu episcopul Alexandru al Alexandriei prin intermediul episcopului curţii imperiale, Osiu de Cordoba, n-a

---

27. *Scrisoarea împăratului Constantin către episcopul Alexandru şi Arie,* — Διπλῆν μοι, la Eusebiu, *Viaţa fericitului împărat Constantin,* II, 71, ed. cit., p. 70; Socrate, *Ist. bis.,* I, 7, P. G., LXVII, 57 B.

28. *Scrisoarea împăratului Constantin către episcopul Alexandru şi Arie* — Διπλῆν μοι, a fost păstrată în întregime de Eusebiu, *Viaţa fericitului împărat Constantin,* II, 64—72, aici p. 69, şi parţial de Socrate, *Ist. bis.,* I, 7, P. G., LXVII, col. 56—60, aici 57 A; Teodoret, *Ist. bis.,* I, 7, ed. cit., p. 30; Gelasiu de Cizic, *Ist. bis.,* II, 4, ed. cit., p. 41—43.

Autenticitatea ei a fost negată de P. Batiffol, *Les documents de la Vita Constantini,* în «Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne», IV (1914), p. 86 şu.; idem, *La paix constantinienne et le catholicisme,* 4-e éd., Paris, 1920, p. 309—311.

Din contră, ea este apărată de numeroşi alţi istorici, între aceştia şi G. Bardy, *La politique religieuse de Constantin après le concile de Nicée,* în «Revue des sciences religieuses», t. VIII (1928), p. 516, note şi 1 şi de J.-R. Palanque, G. Bardy, P-de Labriolle, op. cit., t. III, p. 78, note 1.

Pentru *Osiu de Cordoba,* vezi: G. S. Walker, *Ossius of Cordova and the Nicene Faith,* în «Studia Patristica», vol. IX, part. III, Berlin, 1966, p. 316—320; M. Aubineau, *La vie grecque de «saint» Osius de Cordou,* în «Analecta Bollandiana», 78 (1960), p. 356—361; Victor C. de Clercq, *Ossius of Cordova. A contribution to the history of the constantinian period,* Washington, 1954; F. Sureda Blanes, *Cuestiones selectas de critica historica. La cuestion di Osio obispo de Cordova, y de Liberio obispo de Roma,* Madrid, 1928; Episcopul Calistrat Orleanu, *Osiu, episcopul Cordovei,* în «Biserica Ortodoxă Română», XX (1896), nr. 6, p. 534—542.

29. *Scrisoarea împăratului Constantin,* — Κακὸς ἑρμηνεύς, la Gelasiu de Cizic, *Ist. bis.,* III, 19, ed. cit., p. 183—192; Compară începutul la Sf. Epifaniu, *Contra tuturor ereziilor,* 69, 9, ed. cit., p. 159—160.

dat rezultatul aşteptat, ba chiar cearta dintre arieni şi ortodocşi a continuat cu şi mai mare aprindere.

În afară de tulburarea provocată de erezia lui Arie, Biserica veche era dezbinată şi din cauza neînţelegerii dintre creştinii din Răsărit şi cei din Apus cu privire la data sărbătoririi Paştelui [30].

Într-adevăr, creştinii din Palestina, Siria, Mesopotamia, Cilicia ş.a., urmînd tradiţia apostolică păstrată de la Sfîntul Ioan Evanghelistul, care a trăit, după tradiţie, spre sfîrşitul vieţii la Efes († după anul 100), sărbătoreau *«Paştile crucii»* — Πάσχα σταυρώσιμον, la 14 nisan (aprilie), în Vinerea Patimilor, fiind numiţi pentru aceasta *«quartodecimani»*. La Roma şi în provinciile apusene ale Imperiului roman însă Paştele se sărbătorea în duminica imediată după vinerea Patimilor, numit *«Paştele Învierii»* — ἀναστάσιμον —. Această deosebire cu privire la data serbării Paştelui a creat încă din a doua jumătate a secolului al II-lea serioase neînţelegeri între creştinii din Răsărit şi cei din Apus, cum s-a întîmplat în timpul episcopului Policarp al Smirnei († 22 febr. 156), care a făcut în 154—155, în timpul papei Anicet (154—156) o călătorie la Roma, fără ca cei doi episcopi să poată ajunge la o înţelegere, fiecare urmînd «regula credinţei» — τὸν κανόνα τῆς πίστεως. «Anicet n-a putut convinge pe Sfîntul Policarp să renunţe la sărbătorirea Paştelui la 14 nisan (aprilie), pentru că era tradiţia lui Ioan şi a altor Apostoli cu care trăise el, iar, la rîndul său, Policarp n-a putut obţine părăsirea din partea lui Anicet a tradiţiei urmată de slujitorii dinaintea lui» [31].

Către sfîrşitul secolului al II-lea, disputa referitoare la ziua serbării Paştilor a izbucnit din nou în timpul papei Victor al Romei (189—199), care a cerut energic episcopului Policrat al Efesului şi episcopilor din Asia proconsulară să renunţe la practica quartodecimană aplicată în Răsărit în ceea ce priveşte sărbătorirea Paştilor şi să adopte practica Bisericii Romei. În ambele cazuri, adică atît răsăritenii cît şi cei de la Roma, au invocat faptul că sărbătoresc Paştile «după tradiţii apostolice», a Sfîntului Ioan Evanghelistul în Răsărit şi a Sfinţilor Petru şi Pavel în Apus, încît împăcarea nu s-a putut realiza [32]. Mai mult, papa Victor al Romei a fost pe punctul de a provoca o schismă în Biserică, voind să condamne practica quartodecimană a

30. Eusebiu, *Viaţa fericitului împărat Constantin*, III, 5, p. 79.

31. Eusebiu, *Ist. bis.*, V, 24, 3—4 ; 16, ed. cit., p. 491—492 şi 497.

32. Eusebiu, *Ist. bis.*, V, 23, 2 ; 24, 2—8, ed. cit., p. 489, 491—492 ; *Victoris episcopi romani et episcoporum asiaticorum controversia paschalis* (Eusebius, H. E., V, 23 et 24), ed. G. Rauschen, *Florilegium Patristicum*, fasciculus IX, Bonnae, 1914, p. 18—25.

În Răsărit, Meliton de Sardes susţinea că Paştile trebuie sărbătorit la 14 nisan. Vezi : V. Pseftogas, *Meliton's of Sardes. The two Writings «De Pascha»*, Tesalonic, 1971 ; Méliton de Sardes, *Sur les Pâques. Fragments*. Introduction, texte critique, traduction et notes par G. Perler, Paris, 1966 ; Meliton de Sardes, *Homélie sur la Pâque*. Texte de M. Testuz, Cologny-Genève, 1960 ; B. Lohse, *Die Passa-Homelie des Bischofs Meliton von Sardes*, Leipzig, 1958. *Studii* : P. K. Christu, Τὸ ἔργον τοῦ Μελίτωνος περὶ Πάσχα καὶ ἡ ἀκολουθία τοῦ Πάθους, în «Clironomia», I (1969), ian., p. 65—78 ; W. Huber, *Pasca und Ostern. Untersuchungen zur Osternfeier der alten Kirche*, Berlin, 1969 ; O. Casel, *La fête des Pâques dans l'Église des Pères*, Paris, 1963 ; W. H. Cadman, *The Christian Pascha and the Day of the Crucifixion — Nisan 14 or 15*, în «Studia Patristica», vol. V, part. III, Berlin, 1962, p. 8—16; C. W. Dugmare, *A note on the Quartodecimans* în «Studia Patristica», vol. IV, part. II, Berlin, 1961, p. 411—421 ; M. Richard, *La question pascale au second siècle*, în «L'Orient Syrien», Paris, 6 (1961), p. 179—213 ; B. Lohse, *Das Passafest der Quartodecimaner*, Güterslah, 1950, p. 113—138 ; C.C. Richardson, *The Quartodecimans and the synoptic chronology*, în «The Harvars Theological Review», 33 (1940), p. 177 ş.u. ; H. Leclercq, *Pâques*, în «Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie», Paris, 1937, col. 1521—1533 ; G. Fritz, *Pâqus. Les controverses pascales*, în «Dictionnaire Théol. Cath.», t. XI, 2-e partie, Paris, 1932, col. 1948—1958 ; F. E. Brightman, *The Quartodeciman question*, în «Journal of Theological Studies», 25 (1924), p. 254—270 ; C. Schmidt, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern*, Leipzig 1919. Exkurs III : *Die Passahfeier in der Kleinasiatischen Kirche*, p. 577—725.

Răsăritului. Dar, la intervenţia irenică a Sfîntului Irineu († 202), episcopul Lugdunului (Lyon), în Galia, a renunţat să condamne practica răsăritenilor, făcîndu-se vrednic de numele său, cum spune Eusebiu de Cezareea, ştiut fiind că termenul εἰρήνη de la care derivă numele de Irineu (Εἰρηναῖος) în limba greacă, înseamnă pace [33].

Deosebirea referitoare la data sărbătoririi Paştelui dintre Răsărit şi Apus a rămas nerezolvată pînă la Sinodul I ecumenic de la Niceea din 325, care a hotărît, cum vom vedea, ca toţi creştinii de pretutindeni să sărbătorească Paştile în aceeaşi zi.

Pentru aplanarea marii tulburări ivite în Răsărit între episcopi, preoţi şi credincioşi din cauza ereziei lui Arie, împăratul Constantin cel Mare a folosit metoda întrebuinţată în Apus cu privire la donatişti, din pricina cărora a convocat în 314 sinodul de la Arelate (Arles), în Galia.

Astfel, pentru a pune capăt interminabilelor certuri şi discuţii provocate de erezia lui Arie cu privire la dumnezeirea şi consubstanţialitatea Fiului cu Tatăl şi totodată pentru stabilirea unei date fixe în ce priveşte sărbătoarea Paştilor, care să fie respectată de toţi creştinii, în Răsărit şi în Apus, împăratul a hotărît să convoace un *sinod general* sau *ecumenic*, la care să participe episcopii Imperiului spre a discuta şi rezolva între ei problemele referitoare la dreapta credinţă.

Onoarea convocării Sinodului I ecumenic, la Niceea, în 325, aparţine incontestabil împăratului Constantin cel Mare, cum se constată din scrisorile trimise episcopilor Imperiului roman. Istoricul Eusebiu de Cezareea ne informează că «împăratul a convocat Sinodul ecumenic» — σύνοδον οἰκουμενικὴν συνεκρότει —, iar episcopii fiind invitaţi prin scrisori respectuoase, s-au grăbit să ajungă la sinod [34]. La fel afirmă Sfîntul Epifanie [35], episcopul Salaminei, în Cipru, şi istoricul Filostorgiu [36].

Împăratul Constantin s-a gîndit la început ca acest Sinod ecumenic să se întrunească la Ancira (Ankara), în Galatia, dar, în cele din urmă, s-a ales Niceea, «Victorioasa», lîngă lacul Ascanius, pentru a permite episcopilor din Imperiu şi din afara hotarelor Imperiului să vină mai uşor. La alegerea Niceei, a contribuit şi faptul că împăratul putea mai uşor merge de la reşedinţa sa imperială din Nicomidia, la sinod, spre a asista şi supraveghea mersul discuţiilor şi lucrărilor şi a se lua hotărîri în concordanţă cu dreapta credinţă, care să nu mai fie apoi contestate de nimeni.

Înaintea Sinodului din Niceea, unii istorici sînt de părere că un grup de 56 de episcopi au ţinut un *sinod la Antiohia*, la finele anului 324 sau la începutul lui 325, la care au participat episcopii aparţinînd provinciilor Palestina, Arabia, Fenicia, Cele-Siria, Cilicia şi Capadocia, sub preşedinţia lui Eusebiu de Isauria, care au ales ca episcop de Antiohia, în locul lui Filogon, decedat la 24 decembrie 324, pe Eustaţiu

33. Eusebiu, *Ist. bis.*, V, 24. 1—18, ed. cit., p. 491—497.

Studii : J. Daniélou et H. Marrou, *Nouvelle histoire de l'Église*, t. I, *Des origines à Saint Grégoire le Grand*, Paris, 1963, p. 136—137 ; J. Lebreton et J. Zeiller, *De la fin du 2-e siécle à la fin de la paix constantiniene*, t. II, *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours*, publiée sous la direction de Aug. Fliche et V. Martin, Paris, 1935, p. 87—93 ; Ch.-J. Hefele et Dom H. Leclercq, *L'Histoire des conciles d'après les documents originaux*, t. I, 1-ère partie, Paris, 1907, p. 133—153 şi 333—350.

34. Eusebiu, *Viaţa fericitului împărat Constantin*, III, 6, ed. cit., p. 79.

35. Sf. Epifaniu, *Contra tuturor ereziilor*, LXIX, 11, ed. ct., p. 160.

36. Filostorgiu, *Ist. bis.*, I, 7 a, ed. J. Bidez-Fr. Winkelmann, în *Die griechischen christ. Schriftsteller*, 2-e Auflage, Berlin, 1972, p. 9 ; J. R. Nyman, *The Synod at Antioch (324—325) and the Council of Nicaea*, în «Studia Patristica», vol. IV, part. 2, Berlin, 1961, p. 483—489.

şi au condamnat doctrina eretică a lui Arie. Episcopii prezenţi au propus o formulă de credinţă antiariană, în care nu se găseşte totuşi termenul ὁμοούσιος «deofiinţă» [37].

Pentru venirea episcopilor şi însoţitorilor lor la Sinodul din Niceea, împăratul Constantin a luat măsuri ca să li se pună la dispoziţie poşta publică — *cursus publicus*, aşa-numita *evectio*, şi să li se procure cele necesare pentru drum [38]. Pe tot timpul duratei sinodului, episcopilor li s-a pus la dispoziţie locuinţă şi li s-a dat masă gratuit [39]. Constantin cel Mare însuşi se socotea «un episcop pus de Dumnezeu pentru treburile din afară ale Bisericii». — Ἐγὼ δὲ τῶν ἐκτὸς ὑπὸ θεοῦ καθεσταμένος ἐπίσκοπος [40].

Unii istorici romano-catolici pretind, fără nici un temei, dealtfel, că aprobarea papei Silvestru al Romei (314—335) de a trimite delegaţi la Sinodul I ecumenic de la Niceea din 325 constituie o convocare formală a sinodului, în opoziţie cu convocarea materială a împăratului Constantin [41]. Se află în această pretenţie, cum bine se exprimă istoricul francez G. Bardy, «o subtilitate cu totul inutilă» [42]. Cei mai mulţi istorici romano-catolici admit că împăratul Constantin cel Mare a convocat Sinodul I ecumenic [43].

---

37. Scrisoarea sinodală a sinodului din Antiohia din 324 sau 325 ni s-a păstrat într-o versiune siriacă care a fost publicată mai întîi cu o retroversiune greacă de Ed. Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius*, VI, în «Nachrichten von der königlichen Geselschaft der Wissenschaften zu Göttingen», — Philologisch-historische Klasse, 1905, Heft 3, p. 258—299, îndeosebi p. 272—279. A. Harnack, *Die angebliche Synode von Antiochien im Jahre 324—325*, în «Sitzungsberichte der königlich-preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin», XXIV, 1908, p. 477—491, crede că scrisoarea sinodală e apocrifă. Răspunsul lui Ed. Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius*, VII, în «Nachrichten» din Göttingen, 1908, Heft 3, p. 305—374, n-a convins pe Harnak, care şi-a menţinut poziţia într-un nou articol : *Die angebliche Synode von Antiochien*, în «Sitzungsberichte», din Berlin, XIV, 1909, p. 401—425. F. Nau a publicat textul siriac al scrisorii sinodale, cu o traducere franceză în *Littérature canonique syriaque inédite*, în «Revue de l'Orient chrétien», 2-e série, IV (1909), p. 3—31, dar şi el respinge ipoteza unui sinod la Antiohia în 324—325.

O monografie a subiectului a fost făcută de E. Seeberg, *Die Synode von Antiochien im Jahre 324—325. Ein Beitrag zur Geschichte des Konzils von Nicäa*, Berlin, 1913. H. Chadwick, *Osius of Cordova and Presidency of the Council of Antioch of 325*, în «Journal of Theological Studies», 1958, nr. 9, p. 298 ş.u. ; F. Haase, *Altchristliche Kirchengeschichte nach orientalischen Quellen*, Leipzig, 1925.

Actele sinodului din Antiohia din 324 sau 325 au fost din nou editate de H. S. Opitz, *Athanasius Werke*, t. III, 1. *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites*, Berlin, 1934, p. 36—41. J.-R. Nyman, *The Synod of Antioch (324—325) and the Council of Nicaea*, în «Studia Patristica», t. IV, II Part., Berlin, 1961, p. 483—489 ; J. Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople*, p. 43—44, arată motivele care ne fac să punem la îndoială realitatea istorică a acestui sinod.

Două importante studii au apărut despre acest sinod în l. rusă, datorită istoricului D. Lebedev, *Antiokhiiskii sobor 324 goda i ego poslanie k Aleksandru, episkopu Thessaloniskomu*, în «Kristianskoe Chtenie», 1911, p. 831—858 ; 1008—1023 şi *K. voprosu ob Antiokhiiskom sobore 324 goda i o «velikom i sviascennom sobore v Ankire*, în «Trudî... Kievskoi Duhovnoi Akademii», LV (1915), fasc. 4, p. 585—601 ; fasc. 7—8, p. 496—532 ; fasc. 11, p. 330—360 ; LVI (1916), fasc. 1, p. 75—117. Vezi J.-R. Palanque, G. Bardy, P. de Labriolle, *op. cit.*, p. 79, n. 3 ; E. Stein, *Histoire du Bas-Empire*, t. I, *De l'état romain à l'état byzantin*. Trad. par J.-Rémy Palanque, Bruges et Paris, 1959, p. 107.

38. Eusebiu, *Viaţa fericitului împărat Constantin*, III, 6, ed. cit., p. 79 ; Teodoret, *Ist. bis.*, *I*, 7, ed. cit., p. 30. 39. Eusebiu, *ibidem*, III, 9, ed. cit., p. 81.

40. Eusebiu, *Ibidem*, IV, 24, ed. cit., p. 126. J. Straub, *Kaiser Konstantin als* ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός, în «Studia Patristica», vol. I, Part. 1, Berlin, 1957, p. 678—695 ; R. M. Grant, *Religion and politics at the council of Nicaea*, în «Journal of Religions», Chicago, LV (1975), p. 1—12 ; E. Wolf, *Die Entstehung der Kaiserlichen Synodalgewalt. Ihre theologische Begründung und die Kirchliche Rezeption*, în «Kirche und Kosmos», Studienheft 2, 1950, p. 137 ş.u.

41. J. Devillard, *La papauté et le concile de Nicée*, în «Revue apologétique», XL (1925), p. 408 ; L. Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople*, p. 88.

42. J.-R. Palanque, G. Bardy, P. de Labriolle, *op. cit.*, p. 81, note 2.

43. P.-Th. Camelot, *Les Conciles oecuméniques des IV-e et V-e siècles*, în *Le concile et les conciles. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Église*, Chevetogne, 1960, p. 50 ; V. Grumel, *Le siège de*

Dealtfel toate sinoadele ecumenice au fost convocate de împăraţii Imperiului roman de Răsărit, numit din secolul al VII-lea Imperiul bizantin.

Episcopii participanţi la sinod. — La Sinodul I ecumenic de la Niceea din 325 au participat episcopii din Europa, din Africa de nord şi din provinciile Orientului Apropiat şi Asiei Mici. Cei mai mulţi episcopi au venit din provinciile de Răsărit ale Imperiului roman, din prefectura Orientului. Istoricul Eusebiu de Cezareea ne-a păstrat numele provinciilor care au trimis episcopi la sinod. Au venit episcopi din provinciile: Siria, Cilicia, Fenicia, Arabia, Palestina şi Mesopotamia; au venit, de asemenea cei din Egipt, Tebaida şi Libia.

«Era prezent acolo un episcop din Persia şi *nici scitul nu lipsea din ceată*» — adică nu lipsea din numărul episcopilor.

Au participat episcopii din provinciile Asiei Mici, Pont, Galatia, Pamfilia, Capadocia, Asia Proconsulară, Frigia. Din Europa, au trimis episcopi provinciile: Tracia, Macedonia, Ahaia şi alte provincii mai depărtate. Un episcop renumit a venit din Spania. E vorba de Osiu de Cordoba, prietenul lui Constantin cel Mare. Episcopul cetăţii imperiale (Constantinopol) a fost reţinut de vîrsta lui înaintată, dar a fost reprezentat de preoţii Bisericii sale» [44].

Istoricul Eusebiu de Cezareea, deşi a participat la Sinodul I ecumenic şi a jucat un rol important în timpul discuţiilor, nu ne indică toate provinciile Imperiului roman care au trimis episcopii lor la Sinod şi nici nu ne dă numele tuturor episcopilor, încît, pentru completarea lor, trebuie să apelăm şi la istorici din secolul al IV-lea, precum şi la listele episcopilor prezenţi la Sinod, care ni s-au păstrat în mai multe redacţiuni, în limbile greacă, latină, coptă, siriacă, arabă şi armeană.

În afară de provinciile amintite mai înainte de Eusebiu, au mai trimis episcopi însoţiţi de clerici, la Sinodul I ecumenic, următoarele provincii ale Iliricului: Tesalia şi Ahaia (Grecia).

Din Moesia Inferior, a participat Pistus de Marcianopolis, azi Devnia, în Bulgaria de Est; din provincia Dacia Mediteranea (Interioară), a participat Protogenes de Sardica; din provincia Dardania, a participat episcopul Dacus de *Scupi*, azi Scoplie, în Iugoslavia; din provincia Pannonia Inferior, a participat episcopul *Domnus de Sirmium*, capitala Iliricului occidental, azi Mitroviţa, în Iugoslavia.

Episcopul Alexandru al Constantinopolului (314—337) n-a putut participa la Sinod, din cauza bătrîneţii şi a fost reprezentat de preoţi.

Papa Silvestru I al Romei (314—335) n-a participat la Sinod, ci a fost reprezentat de preoţii Vitus şi Vincentius din Roma. Dealtfel niciun episcop al Romei n-a participat la vreunul din cele şapte sinoade ecumenice, toate ţinute în Răsărit, ci au trimis doar episcopi şi preoţi ca delegaţi. Din Italia de Sud a participat un episcop numit *Marcus de Calabria*; din Africa a participat episcopul *Cecilian al Cartaginei*; din Galia un singur episcop, *Nicasius de Dijon*.

Rome et le concile de Nicée: convocation et présidence, în «Echos d'Orient», XXVIII (1925), p. 411—423. P. P. Ioannou, *Pape, concile et patriarches dans la tradition canonique de l'Église orientale jusqu'au IX-e siècle*, Grottaferrata, 1962. F. Dvornnic *Emperors, Popes and general council*, în «Dumbarton Oaks Papers», 6 (1951), p. 3—23.

Pentru istoria Sinodului I ecumenic, să se vadă şi studiile: P. Batiffol, *Les sources de l'histoire du concile de Nicée*, în «Echos d'Orient», XXIII (1925), p. 385—403; t. XXX (1927), p. 5—17; F. Haase, *Die koptischen Quellen zum Konzil von Nicäa*, Paderborn, 1920; E. Revillout, *Le concile de Nicée d'après les textes coptes et les diverses collections canoniques*, 2 vol., Paris, 1876 şi 1898.

44. Eusebiu, *Viaţa fericitului împărat Constantin*, III, 7, ed. cit., p. 80.

Au trimis episcopi la Sinodul I ecumenic chiar și unele Biserici din afara Imperiului. Astfel, au participat la Sinodul I ecumenic de la Niceea doi episcopi din Armenia Mare, un episcop din Pityont, în Caucaz, un episcop din Persia, amintit de Eusebiu, un episcop din Gothia, *Theophilus Gothiae*, pe care cei mai mulți istorici o identifică cu Gothia din Chersonezul Tauric (Crimeea), și *Cadmos de Bosphorus*, localitate tot din Crimeea [45].

Împreună cu episcopii, au venit la Niceea o mulțime de preoți și diaconi. Printre diaconi se distingea Sfîntul Atanasie, tînărul secretar al episcopului Alexandru al Alexandriei.

Odată admisă existența unui «episcop scit», care a participat la Sinodul I ecumenic, după toată probabilitatea ca reprezentant al Bisericii din Scythia Minor sau Dacia Pontică (Dobrogea), s-a încercat identificarea lui.

Eruditul teolog protestant, Adolf von Harnack, înclină să creadă că episcopul «scit», amintit de Eusebiu, poate fi *Theophilus Gothiae* — Teofil al Goției —, care a participat la Sinodul I ecumenic, în calitate de reprezentant al Bisericii de Tomis, pentru că e posibil, zice el, «*ca Gothia să fie episcopia de Tomis*» — «*doch ist es möglich das Gothia das Bistum von Tomi ist*» [46], opinie față de care trebuie să avem serioase rezerve. E greu de admis ca în secolul al IV-lea, pe vremea lui Constantin cel Mare (306—337), afirmă pe bună dreptate arheologul și istoricul român Vasile Pârvan, copiștii să fi putut confunda Scythia Minor (Dobrogea) cu «vreo Gothie oare-

45. Socrate, *Ist. Bis.*, I, 8, 13, P. G., LXVII, 60—64 ; 108—109 ; Sozomen, *Ist. Bis.*, I, ed. cit., p. 36 ; Teodoret, *Ist. Bis. I*, 7, ed. cit. p. 30 ; Gelasiu de Cizic, *Ist. Bis.*, II, 38, ed. G. Loeschke et Margret Heineman, în «Die griech. christ. Schriftst. der ersten Jahrhunderte», Band 28, Leipzig, 1918, p. 135—137.

Pentru *lista episcopilor* prezenți la Sinodul I ecumenic, să se vadă : H. Gelzer, H. Hilgenfeld, O. Cuntz, *Patrum Nicaenorum nomina* latine, graece, coptice, syriace, arabice, armenice, Lipsiae, 1898, p. 2—215 ; C. H. Turner, *Ecclesiae occidentalis monumenta juris antiquissima. Canones et concilia Graecorum*, Fasc. I, pars prior, Oxonii, 1899, p. 36—91 : cap. Nomina episcoporum ; idem, *Eccl. occid. monum. juris antiquissima. Canonum et conciliorum Graecorum interpretationes latinae*, Fasc. I, pars altera, Oxonii, 1904; p. 97—98 : Appendix I. Index episcoporum qui concilio Nicaeno interfuerunt secundum codic. Paris. Lat. 3838 p. 99—101 : Appendix II, Index episcoporum... secundum cod. Vatic. 1319 ; J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. II, Florentiae, 1759 ; reproduction Paris, Leipzig, 1901, col. 692—702.

H. Chadwivk, *Les 318 Pères de Nicée*, în «Revue d'histoire esclésiastique», LXI (1966), nr. 3—4, p. 808—811 ; Ernest Honigmann, *Une liste inédite des Pères de Nicée*, în «Byzantion», XX (1950). *Actes du VII-e Congrès des Etudes Byzantines*, Bruxelles, 1948, t. II, p. 63—71 ; Idem, *The original Lists of the members of the Council of Nicaea, the robber-synod and the Council of Chalcedon*, în «Byzantion» t. XVI (1942—1943), 1, p. 20—80 ; Idem, *La liste originale des Pères de Nicée. A propos de l'évêché de «Sodoma» en Arabie*, în «Byzantion», t. XIV (1939), 1, p, 17—76 ; Idem, *Sur les listes des évêques participant aux concils de Nicée, de Constantinople et de Chalcédoin*, în «Byzantion», XII (1937), p. 323—347 ; Idem, *Recherches sur les listes des Pères de Nicée et de Constantinople*, în «Byzantion», XI (1936), 2, p. 429—449 ; Ed. Schwartz, *Über die Bischofslisten der Synoden von Chalcedon, Nicaea und Konstantinopel*, în «Abhandlungen der bayerischen Akademie der Wissenschaften zü München», Philos. hist. Abt., Neue Folge, Heft XIII, München, 1937, p. 1—90 ; A. Lippold und E. Kirsten, *Donauprovinzen, în «Reallexikon für Antike und Christentum*, Band IV, Stuttgart, 1959, col. 168 ; Pr. Prof. Ioan 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. 178, n. 91 ; Idem, *Sinoadele de la Sirmium dintre anii 348—358. Condamnarea lui Fotin de Sirmium*, în «Studii teologice», XV (1963), p. 270—271, nota 19 ; H. Leclercq, *Nicée*, în «Dict. d'Archéologie chrétienne et de Liturgie», t. XII, 1, Paris, 1934, col. 1217—1223 ; J. Zeiller. *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain*, Paris, 1918, passim.

Pentru *episcopul Nicasius al Galiei*, vezi : G. Morin, *D'ou était évêque Nicasius, l'unique représentant des Gaules au concile de Nicée*, în «Revue Bénédictine», XVI (1899), p. 72—75 ; J.-R. Palanque, G. Bardy, P. de Labriolle, *op. cit.*, p. 81—83.

46. Adolf von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 2-e, Auflage, Band II, Leipzig, 1906, p. 203.

care» [47], încît Teofil al Goţiei nu poate fi socotit episcop de Tomis. Se ştie că din 292, de la marea reformă administrativă a împăratului Diocleţian (284—305), provincia de la sud de gurile Dunării, este denumită oficial pe lista provinciilor Imperiului *Scythia Minor*, încît ea nu putea fi confundată de un istoric erudit ca Eusebiu, cu *Gothia*.

Este drept că tot A. Harnack a emis şi părerea că *Theophilus Gothiae* putea fi episcopul vreunui oraş din Chersonezul Tauric, Crimeea de azi, ocupat atunci în parte de goţi, care a participat împreună cu episcopul *Cadmos de Bosphorus*, localitate tot din Crimeea, la Sinodul I ecumenic din Niceea [48]. Trebuie să avem în vedere că regiunea de la nordul Mării Negre, din sudul Ucrainei de azi, locuită în secolul al IV-lea de goţi, se numea uneori, după vechea ei denumire, *Scythia*. În cazul acesta, este evident că *Theophilus Gothiae* nu mai poate fi socotit episcopul Bisericii de Tomis, ci al Goţiei din Crimeea.

Opinia aceasta şi-au însuşit-o numeroşi istorici, între alţii, eruditul istoric francez J. Zeiller, care afirmă: «E aproape sigur că *Eusebiu a înţeles prin termenul Scythia o ţară exterioară Imperiului, Crimeea*, ocupată atunci, în parte, de goţi, pe care vechii istorici o numesc adesea Scythia, şi din care doi episcopi erau într-adevăr prezenţi la Niceea» [49].

Această părere a fost acceptată şi de istoricii J. R. Palanque, G. Bardy, P. de Labriolle şi de alţii [50].

Rămîne însă valabilă informaţia lui Eusebiu de Cezareea, că la Sinodul I ecumenic a participat şi un episcop «*scit*», fără să ne spună numele lui, afirmînd că «*nici scitul nu lipsea din ceată*» [51], adică nu lipsea din numărul episcopilor prezenţi la sinod, episcop care poate fi socotit reprezentantul Bisericii de Tomis la sinod.

---

47. V. Pârvan, *Contribuţii epigrafice la istoria creştinismului daco-roman*, Bucureşti, 1911, p. 12, nota 27; p. 13—14.

48. Adolf von Harnack, *op. cit.*, p. 203—204 şi harta VII; V. Pârvan, *op. cit.*, p. 13, nota 34. Vezi lista episcopilor participanţi la Sinodul I ecumenic de la Niceea din 325, la: H. Gelzer, H. Hilgenfeld şi O. Cuntz, *Patrum Nicaenorum nomina*, Lipsiae, 1898, p. 56—57; J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, t. II, Florentiae, 1759; reproduction Paris—Leipzig, 1901, col. 696; C. H. Turner, *op. cit.*, fasc. I, pars. 1-a, Oxonii, 1899, cap. *Concilium Nicaenum. Nomina episcoporum*, p. 90—91; Idem, *op. cit.*, fasc. I, pars. 2-a, Oxonii, 1904, Appendix III: *Index episcoporum qui concilio Nicaeno interfuerunt secundum codicem Vaticanum*, 1319, p. 101; Ernest Honigmann, *Une liste inédite des Pères de Nicée*, în rev. cit., p. 66, nr. 84; Θεόφιλος Γοτθίας şi p. 67, nr. 169: Θεόφιλος Γοθοπόλεως; p. 67, nr. 151: Βοσπόρου (Crimeea); Idem, *The original Lists of the numbers of the Council of Niceea, the robber synod and the Council of Chalcedon*, în rev. cit., p. 22—28; Idem, *Recherches sur les listes des Pères de Nicée et de Constantinople*, în rev. cit., p. 432, planche I, nr. 155 şi p. 435; Ed. Schwartz, *Über die Bischofslisten der Synoden von Chalcedon, Nicaea und Konstantinopel*, în rev. cit., p. 73: «Tot aşa este cu Γοθία (cum este cu Persia), care e menţionată la sfîrşitul listei; prin aceasta trebuie să se înţeleagă un ţinut care nu aparţinea Imperiului».

49. J. Zeiller, *Les origines chrétiennes...*, p. 172.

50. J.-R. Palanque, G. Bardy, P. de Labriolle, *op. cit.*, p. 82 şi 497; A.-A. Vasiliev, *Histoire de l'Empire byzantin*. Traduit du russe par P. Brodin et A. Bourguina, t. I, Paris, 1932, p. 108. Trad. engleză, Madison, 1952, p. 85; Idem, *The Goths in the Crimea*, Cambridge, Massachusetts, 1936, p. 10—21 şi 37; V. F. Gajdukevič, *Das Bosporanische Reich*, Berlin, 1971, p. 483 şi 511; Fr. Dvornik, *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*, Prague, 1933, p. 157—158; Victor Motogna, *Un secol din istoria Daciei în timpul năvălirii barbare. Epoca încreştinării poporului românesc*, Cluj, 1937, p. 14, afirmă: «E verosimil că ea (Gothia) trebuie căutată în Crimeea». Dimpotrivă, Ion I. Nistor, *Legăturile cu Ohrida şi Exarhatul Plaiurilor*, Bucureşti, 1945. Extras din «Analele Academiei Române», Sect. Ist., S. III, t. XXVII (1945), 6, p. 2—3, afirmă că Teophilus Gothiae era episcopul Goţiei transdanubiene, iar după el a urmat Ulfila; Gh. Auner, *Dobrogea*, în «Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie», t. IV, 1, Paris, 1920, col. 1239, note 3: «Termenul vag de *scit* e sinonim cu *got* chiar la Eusebiu».

51. Eusebiu, *Viaţa fericitului Împărat Constantin*, III, 7, ed. cit., p. 80.

Istoricul Gelasiu de Cizic, amintind numele episcopiilor care au trimis episcopi la Sinodul I ecumenic, arată că «fiecare din cele două Sciții» — Σκυθίαν ἑκατέραν[52] au trimis episcopi, adică Scythia Maior de la Nordul Nării Megre și Scythia Minor de la sud de gurile Dunării, încît prezența unui *episcop «scit»*, ca reprezentant al Bisericii de Tomis din Scythia Minor la Sinodul ecumenic, poate fi acceptată ca reală.

F. van der Meer și Christian Mohrman, în atlasul antichității creștine, consemnează că un episcop de Tomis, din Scythia Minor, al cărui nume nu-l cunoaștem, a participat la Sinodul I ecumenic din Niceea[53].

Alți istorici și cercetători au susținut că episcopul *«scit»* amintit de Eusebiu, care a participat din partea Bisericii de Tomis din Scythia Minor la Sinodul I ecumenic, poate fi identificat cu episcopul *Marcus Comeensis* sau *Comeonsis*, pe care-l găsim menționat pe o listă latină a episcopilor participanți la Sinodul I ecumenic, ca episcop al provinciei Europa[54].

Pe lista episcopilor participanți la Sinodul I ecumenic, păstrată de J. D. Mansi, se află în Dacia Mediterranea, după episcopul Protogenes de Sardica, un *Marcus Metropolitanus Calabriensis*, iar în provincia Moesia, după Pistus de Marcianopolis, un Marcus Comeensis[55]. Marcus Calabriensis este trecut, desigur din greșeală, în Dacia Mediterranea, căci el nu poate fi decît un episcop din Italia de Sud.

Trebuie de remarcat mai întîi faptul că pe listele episcopilor participanți la Sinodul I ecumenic, localitatea *Comea* sau *Tomea*, apare în provinciile Europa, în Moesia Inferior, precum și în Dacia Mediterranea, unde apare un episcop Marcos de Τόμες sau Τόμης, localitate situată lîngă Remesiana.

Michael Le Quien crede că cetatea Comea este situată în Moesia: «*Comea Moesiae civitas est*»[56].

J. Zeiller, eruditul istoric al creștinismului sud-dunărean, a emis asupra lui *Marcus Comeensis* o dublă părere. Mai întîi, în 1918, el a afirmat că «pretinsul *Marcus Comeensis*, nu este decît un dublet deformat pentru *Marcus Euboensis*, care urmează mai mult sau mai puțin de aproape în serie»[57]. Trei ani mai tîrziu însă, în 1921, J. Zeiller a susținut că se impune logic identificarea localității *Comea* cu *Tomis* din Scythia Minor, considerînd că denumirea de Comea era o greșeală de copist[58].

De asemenea, în 1920, Ch. Auner, a acceptat prezența unui episcop de Tomis la Sinodul I ecumenic, căruia, după părerea lui «i-ar da numele de Marcu», ținînd seama că pe lista episcopilor participanți la Sinod apare un *Marcus Comeensis*, despre care crede că este o lectură greșită pentru *Marcus «Tomeensis»*[59].

---

52. Gelasiu de Cizic, *Ist. Bis.*, II, 26, 10 și 38, 15, ed. G. Loeschke și Margret Heinemann, în «Griech. christ. Schriftsteller», Band 28, Leipzig, 1918, p. 105 și 136.

53. F. van der Meer et Christine Mohrmann, *Atlas de l'antiquité chrétienne*, Paris—Bruxelles, 1960, harta 3—4 și p. 203.

54. H. Gelzer, H. Hilgenfeld, O. Cunz, *Patrum Nicaenorum nomina*, p. 50, nr. 204; *Marcus metropolitanus*; p. 51, nr. 202: *Marcus Comeensis, Europae.*

55. Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 696.

56. Michael Le Quien, *Oriens Christianus in quatuor patriarchatus digestus*, t. I, Parisiis, 1740, col. 1225—1226.

57. J. Zeiller, *Les origines chrétiennes...*, p. 168.

58. Idem, *Le prétendu évêché danubien de Coméa*, în «Bibliothèque de l'école de hautes études», Paris, 1921, p. 103; A. Velcu, *Contribuții la studiul creștinismului daco-roman*, sec. I—IV d. Hr., București, 1936, p. 59—61.

59. Ch. Auner, *Dobrogea*, în «Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie», t. IV, 1, Paris, 1920, col. 1241, nota 1.

Cercetătorul Ernest Honigmann, într-un studiu publicat în 1939, asupra listei episcopilor participanți la Sinodul I ecumenic de la Niceea, a crezut la început că *Comea* sau *Tomea* se află în provincia Dacia Mediterranea, atestată de mai mulți cronicari bizantini [60]. Între alții, Procopius amintește de Τόμες *castellum Illirici*, cetate situată în Dacia Mediterranea, lîngă Remesiana [61].

Într-un alt studiu însă, publicat în 1942—1943, E. Honigmann revine asupra problemei și afirmă acum următoarele: «Eu cred însă că Marcus era numele unui episcop de Tomi. El n-a aparținut prin urmare nici Daciei, nici Calabriei, nici provinciei Europa, cum pretind diferitele copii ale listelor Sinodului niceean, ci Scythiei... Știu că un episcop din Scythia (Σκύθης) a fost prezent la Sinod. Acesta este clar menționat în *Vita Constantini* și în alte acte bazate pe *Vita*» [62] Într-un alt studiu asupra episcopilor participanți la Sinodul I ecumenic din Niceea, publicat în 1950, E. Honigmann amintește și de un Μάρκος Θασσέων [63], care poate fi un Μάρκος Τομέων.

Recent, A. A. Bolșacov-Ghimpu e de părere, cu unele rezerve, că episcopul Bisericii de Tomis, care a participat la Sinodul I ecumenic din Niceea, ar putea fi identificat cu episcopul Marcus de Comea sau Tomea, considerînd că aceasta ar fi cetatea Tomis din Scythia Minor [64].

Alți istorici și cercetători români și străini admit, pe baza informației dată de Eusebiu, în *Viața lui Constantin*, III, 7, posibilitatea ca un episcop de Tomis, din Scythia Minor, numit «scitul», să fi participat la Sinodul I ecumenic din Niceea, dar nu sînt de acord cu identificarea lui în persoana episcopului *Marcus Comeensis* sau *Tomensis* [65].

Aceasta rămîne doar o ipoteză, întrucît nu aduce o explicație definitiv valabilă a chestiunii.

---

60. E. Honigmann, *La liste originale des Pères de Nicée*, în rev. cit., p. 39—40; Compară idem, *Sur les listes des evêques participants aux conciles de Nicée, de Constantinople et de Chalcédoine*, în rev. cit., p. 339.

61. Procopius, *De aedificiis, IV*, ed. J. Haury—G. Wirth, Leipzig, 1967, p. 123. Studii: Radu Vulpe și Ion Barnea, *Romanii la Dunărea de Jos* (Din istoria Dobrogei, t. II), București, 1968, p. 436—438; 498; Gh. Ștefan, *A propos des luttes entre Byzantins et Avares à la fin du VI-e siècle de notre ère*, în «Dacia», n.s. XI (1967), p. 235—258; A. A. Bolșacov-Ghimpu, *Localisation des sites de l'epoque romaine et byzantine dans la zone du Bas Danube*, în «Revue des Études sud-est européenes», XI (1973), nr. 3, p. 553—561. V. Tărpkova-Zaïmova, *Sur les rapports entre la population indigène des régions balkaniques et les «barbares» aux VI-e siècle*, în «Byzantinobulgarica», I, Sofia, 1962, p. 74.

62. E. Honigmann, *The original lists of the membres of the council of Nicaea...*, în rev. cit., p. 22—23; 27.

63. *Une liste inédite des Pères de Nicée...*, în rev. cit., p. 65, nr. 93.

64. A. A. Bolșacov-Ghimpu, *Episcopul de Tomis a participat la Sinodul I ecumenic de la Niceea (325)*, în «Glasul Bisericii», XXIII (1974), nr. 5—6, p. 437—445. Ion Barnea, în art. *Identități ale romanității*, în «Magazin istoric», X (1976), nr. 1, p. 31, a reluat ideea, afirmînd că «la acest conciliu a participat și episcopul *Marcus de Tomis*, unii cercetători identificînd acest oraș cu Tomisul dobrogean», fără să aducă alte argumente.

65. Vezi dintre aceștia următorii: Pr. Prof. Nic. Șerbănescu, *1600 de ani de la prima mărturie documentară despre existența episcopiei Tomisului*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXVII (1969), nr. 9—10, p. 997—998; Radu Vulpe și Ion Barnea, *Romanii la Dunărea de Jos*, București, 1968, p. 436—437; 498; R. Vulpe, *Histoire ancienne de la Dobroudja*, București, 1938, p. 298; A. D. Velcu, *op. cit.*, p. 60—62; V. Pârvan, op. cit., p. 71, note 338; R. Netzhammer, *Die christlichen Altertümer der Dobroudscha*, Bukarest, 1918, p. 26; Idem, *Das altchristliche Tomi*, Saltzburg, 1905, p. 12—13; Idem, *Creștinătatea în vechea Tomi*, Baia Mare, 1974, p. 13—14; Idem, *Die altchristliche kirchenprovinz Skythien* (Tomis), în «Strena Bucliciana, Zagrebiae-Aspalathi», 1924, p. 400; Idem, *Constantin cel Mare și România*, București, 1913, p. 10.

Într-adevăr, cum am văzut mai înainte, un episcop cu numele de *Marcus Comeensis*, participant la Sinodul ecumenic de la Niceea, apare pe o listă latină în provincia *Europa* din dioceza Thracia, ca episcop de Comea, iar pe alte liste apare Μάρκος Κομέων sau Μάρκος Τομέων ca episcop de Tomea, în *Dacia Mediterranea*, cetate lîngă Remesiana, între episcopii Protogenes de Sardica și Pistus de Marcianopolis din Moesia Inferior. Nu avem niciun argument temeinic să admitem că ar fi vorba de o confuzie a copiștilor între Comea din Europa sau Tomea din Dacia Mediterranea, cu Tomis din Scythia Minor, deoarece, în secolul al IV-lea, provincia Scythia Minor era bine cunoscută sub acest nume pe care-l purta oficial încă din 292, cînd împăratul Diocleţian a făcut marea reformă administrativă a Imperiului roman [66].

Primind convocarea împăratului Constantin, toţi episcopii au venit cu mare bucurie la Niceea, avînd bună speranţă că se va restabili pacea și înţelegerea în Biserică [67]. «Între aceşti slujitori ai lui Dumnezeu, spune Eusebiu, unii se distingeau prin cuvîntul înţelepciunii, alţii prin asprimea vieţii şi prin tăria răbdării, alţii erau împodobiţi cu smerenia, unii erau cinstiţi pentru vîrsta lor înaintată, alţii străluceau prin tinereţe şi vioiciunea sufletului, iar unii intraseră de curînd pe calea slujirii» [68].

Mulţi dintre epicopi, scrie Teodoret, aveau daruri duhovniceşti, mulţi purtau pe trupurile lor semnele rănilor Domnului Iisus Hristos, unii au făcut vindecări şi minuni. Erau «un popor de mucenici» — δήμος μαρτύρων — adunat la sinod [69].

Printre episcopii prezenţi la sinod, se remarcau: Eustaţiu al Antiohiei, din 323—324, succesorul lui Filogon, Alexandru al Alexandriei, primul adversar al lui Arie, însoţit de diaconul său Atanasie, care a avut o mare contribuţie în timpul discuţiilor pentru stabilirea credinţei ortodoxe, Marcel al Ancirei, în Galatia, Macarie al Ierusalimului, Eusebiu de Cezareea, un adevărat savant în materie de istorie, dar mai puţin cunoscător al problemelor de teologie dogmatică, Cecilian de Cartagina, în Africa, Leonţiu de Cezareea Capadociei, care a hirotonit în 312 pe Grigorie Luminătorul, apostolul Armeniei, episcopul Osiu de Cordoba, din Spania, se afla la curtea lui Constantin cel Mare şi a fost folosit de împărat, la început, pentru readucerea arienilor la dreapta credinţă, fără ca intervenţia acestuia să dea rezultatele aşteptate.

Unii episcopi erau sfinţi, ca Sfîntul Nicolae, episcop de Mira, în provincia Licia şi Sfîntul Spiridon, episcopul Trimitundei din insula Cipru. Alţii suferiseră martiriul între 303—305, în timpul grelei persecuţii a lui Diocleţian (284—305), ca Pavel de Neocezareea, care avea mîinile mutilate prin fier înroşit în foc, în timpul lui Liciniu (308—324), Pafnutie din Tebaida de Sus, martir, care fusese tăiat la genunchiul drept şi avea un ochi scos în timpul persecuţiei lui Maximin Daja (305—313), a cărui cicatrice a sărutat-o împăratul Constantin de mai multe ori, Amphion de Epifania, Potamon de Heracleea, în Egipt, şi mulţi alţii. Iacab de Nisibi era un taumaturg, iar Leonţiu de Cezareea avea darul proorociei.

Mai tîrziu, în a doua jumătate a secolului al IV-lea, episcopul Sabin de Heracleea, în Tracia, autorul unei culegeri de hotărîri ale diferitelor sinoade, eretic pnevmatomah, partizanul ereziei lui Macedonie, nu s-a ruşinat să ia în derîdere Sinodul I ecumenic de la Niceea, afirmînd pe nedrept că a fost o adunare de bărbaţi

66. Pr. Prof. I. Rămureanu, *Sfinţi şi martiri la Tomis-Constanţa*, în «Biserica Ortodoxă Română», XCII (1974), nr. 7—8, p. 987, nota 61.

67. Eusebiu, *Viaţa fericitului împărat Constantin*, III, 6, ed. cit., p. 79—80.

68. Eusebiu, *ibidem*, III, 9, ed. cit., p. 81.

69. Teodoret, *Ist. Bis.*, I, 7, ed. cit., p. 31.

simpli şi ignoranţi. Puţin a lipsit ca chiar pe Eusebiu de Cezareea, a cărui istorie nu s-a sfiit s-o copieze, să-l numească ignorant. Istoricul Socrate a respins insinuările răutăcioase şi nedrepte ale lui Sabin de Heracleea, subliniind că, deşi unii episcopi erau oameni simpli şi fără ştiinţă, au fost totuşi iluminaţi de harul lui Dumnezeu şi al Duhului Sfînt, încît n-au putut nicidecum rătăci de la adevăr şi de la dreapta credinţă [70].

Nu se cunoaşte cu exactitate numărul episcopilor participanţi la Sinodul I ecumenic.

Împăratul Constantin, care a deschis oficial lucrările Sinodului, în 20 mai 325, şi a asistat la unele şedinţe, în *Scrisoarea către alexandrini,* trimisă în 325, vorbeşte de mai mult de 300 de episcopi [71].

Istoricul Eusebiu de Cezareea, care a fost tot timpul de faţă la Sinod şi a participat activ la dezbateri, vorbeşte de mai mult de 250 de episcopi [72].

Episcopul Eustaţiu de Antiohia, care, după toată probabilitatea, a fost unul dintre preşedinţii Sinodului, vorbeşte de 270 de episcopi [73]. La rîndul său, istoricul Filostorgiu, acceptînd numărul dat de Eusebiu, vorbeşte de 250 de episcopi [74].

Sfîntul Atanasie, care a însoţit la Sinod pe episcopul său Alexandru, şi a avut o contribuţie dintre cele mai însemnate în lămurirea problemelor dogmatice legate de dumnezeirea Fiului şi de egalitatea şi consubstanţialitatea Lui cu Tatăl şi cu Duhul Sfînt, vorbeşte în mai multe din lucrările sale de mai mult de 300 de episcopi prezenţi la Sinod [75].

În *Scrisoarea către africani,* trimisă către 369, Sfîntul Atanasie vorbeşte de 318 episcopi participanţi la Sinodul I ecumenic [76]. Numărul de 318 Părinţi participanţi la Sinodul I ecumenic, care apare pentru prima dată la Sfîntul Atanasie, este simbolic, formulat după numărul celor 318 servitori ai lui Avraam (Facere XIV, 14). El a fost apoi, în genere, acceptat de istoricii şi scriitorii bisericeşti ulteriori. Astfel, Sfîntul Epifaniu vorbeşte de 318 episcopi [77], Sfîntul Ambrozie, arhiepiscopul Mediolanului, aminteşte 318 episcopi — *trecenti decem et octo sacerdotes,* ca aleşi prin judecata lui Abraam — tanquam Abrahae electi judicio [78]. Istoricul Socrate vorbeşte

---

70. Socrate, *Ist. bis.*, I, 8 şi 9, P.G. LXVII, 65 BC şi 88 A.

71. *Scrisoarea împăratului Constantin către Biserica Alexandriei,* — Τελείαν παρὰ τῆς θείας προνοίας εἰλήφαμεν χάριν la Socrate, *Ist. bis.*, I, 9, P. G., LXVII, 85 B : Τριακοσίων γοῦν καὶ πλειόνων ἐπισκόπων ; vezi şi ed. H.-G. Opitz, *Athanasius Werke.* Band III. *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites, 318—328.* Fasc. 2, Berlin und Leipzig, 1935, p. 53, 7 şi 54, 3 *(Urkunde,* 25, 5 şi 8) ; Gelasiu de Cizic, *Ist. bis.*, II, 35, ed. cit., p. 128—130, aici p. 129, rînd 18.

72. Eusebiu, *Viaţa fericitului împărat Constantin,* III, 8, ed. cit., p. 81 : Πλῆθος ἦν πεντήκοντα καὶ διακοσίων τὸν ἀριθμὸν...

73. Eustaţiu, *Omilia «Domnul m-a creat»,* P. G., LXXXII, 921 A, citată de Teodoret, *Ist. bis.*, I, 7, ed. cit., p. 34.

74. Filostorgiu, *Ist. bis.*, II, 7, ed. cit., p. 18, 21, 30.

75. Sf. Atanasie, *Apologia contra arienilor,* 23 şi 25, P.G., XXV, col. 285 D şi 289 B ; Vezi şi ed. H.—G. Opitz, *Athanasius Werke,* Band II, 1, Berlin und Leipzig, 1935, p. 104, 30. Idem, *Hotărîrile Sinodului din Niceea,* 3, P.G., XXV, col. 420 C ; Vezi şi ed. H.—G. Opitz, *Athanasius Werke,* Band II, 1, p. 36, 29. Idem, *Istoria arienilor către monahi,* 66, P.G., XXV, 772 B. Idem, *Despre sinoade,* 43, P.G., XXVI, 768 D—769 A.

76. Sf. Atanasie, *Scrisoarea către africani,* cap. 2, P.G., XXVI, col. 1032 B : τριακοσίων δέκα καὶ ὀκτῶ συνελθόντων. Din scrisoarea aceasta citează şi Teodoret, *Ist. bis.*, I, 7, ed. cit., p. 35—37.

77. Sf. Epifaniu, *Contra tuturor ereziilor,* LXIX, 11, ed. cit., p. 160.

78. Sf. Ambrozie, *De fide,* liber I, 5, P.L., XVI, 552 A ; M. Aubineau, *Les 318 serviteurs d'Abraham (Gen. XIV, 14) et le nombre des Pères au Concile de Nicée (325),* în «Revue d'Histoire ecclésiastique», Louvain, 1966, 43 p. ; J. Rivière, *«Trois cent dix-huit». Un cas de symbolisme aritmétique chez saint Ambroise,* în «Recherche de Théologie ancienne et médievale», VI (1934), p. 361—367.

de mai mult de 318 episcopi [79], iar Sozomen urcă numărul pînă la 320 [80]. Teodoret amintește 318 episcopi [81]; Gelasie de Cizic, peste 300 [82]; Rufin [83] și Ieronim menționează 318 episcopi [84].

Istoricii și cercetătorii care au publicat listele episcopilor participanți la Sinodul I ecumenic nu sînt de acord asupra numărului episcopilor. Astfel J. D. Mansi dă numărul de 318 episcopi [85]; H. Gelzer și colaboratorii săi H. Hilgenfeld și O. Cuntz însă, au aflat în liste numai 220 de episcopi [86], iar C. H. Turner, 218 și 210 episcopi [87]. Ed. Schwartz însă susține că numărul de 220 de episcopi nu trebuie acceptat, iar aprecierile lui Eusebiu că la Sinod au participat mai mult de 250 de episcopi și ale lui Eustațiu, care urcă numărul lor la 270, trebuiesc depășite [88]. Ernest Honigmann, în studiul publicat în 1950, socotește că au participat la Sinod 301 episcopi [89], iar în studiul din 1939, afirmă că numărul de 300 este în genere atestat [90].

Cum am văzut, cei mai mulți istorici au rămas la numărul de 318 episcopi participanți la Sinodul I ecumenic, consemnat pentru prima oară în 369 de Sfîntul Atanasie în *Scrisoarea către africani.*

Odată cu episcopii și clericii lor însoțitori, au venit la Sinodul I ecumenic, după cum relatează istoricii Socrate și Sozomen, și mulți alți învățați, dialecticieni abili în arta oratorică, foarte bine pregătiți în apărarea părerilor. Cum aceștia atrăgeau multă lume prin strălucirea cuvîntărilor lor pompoase, un laic înțelept din numărul celor ce mărturisiseră pe Hristos în timpul ultimei persecuții, a combătut raționamentele lor abile, spunîndu-le astfel: «Hristos și Apostolii nu ne-au predat arta dialectică și nici vreo subtilitate zadarnică, ci adevărul curat, care se păstrează prin credință și fapte bune». Toți cei de față l-au admirat și aprobat, iar dialecticienii, auzind cuvîntul simplu al Evangheliei, au devenit mai moderați și s-au liniștit [91].

Înaintea deschiderii oficiale a Sinodului, cei prezenți au lucrat din ordinul împăratului pe secțiuni, discutînd asupra rătăcirilor lui Arie. În aceste discuții neoficiale s-a distins Sfîntul Atanasie, atunci diaconul și secretarul episcopului Alexandru al Alexandriei. Cu toate insistențele episcopilor, Arie n-a voit să renunțe la ideile sale eretice, fiind încurajat și susținut de partizanii săi. Discuțiile deveniră foarte aprinse.

---

79. Socrate, *Ist. bis.*, I, 8, P. G., LXVII, 68.
80. Sozomen, *Ist. bis.*, I, 17, ed. cit., p. 37: τριακόσιοι εἴκοσι.
81. Teodoret, *Ist. bis.*, 1, 7, ed. cit., p. 30.
82. Gelasiu de Cizic, *Ist. bis.*, II, 5 și 29, ed. cit., p. 45 și 106.
83. Rufin, *Ist. bis.*, I, 1, P.L., XXI, 466 C.
84. Ieronim, *Chronica ad anum Abr.* 2323, *318 episcopi*, ed. R. Helm, în *Eusebius Werke*, Die griech. christ. Schriftst., t. VII, Leipzig, 1913, p. 320.
Studii: J.—R. Palanque, G. Bardy, P. de Labriolle, *op. cit.*, p. 82; Ch.—J. Hefele et H. Leclercq, *op. cit.*, t. I, 1, p. 409—413; H. Gelzer, H. Hilgenfeld, O. Cuntz, *op. cit.*, p. XLV—XLVII.
85. J. D. Mansi, *op .cit.*, t. II, col. 692—702.
86. *Patrum Nicaenorum nomina*, Lipsiae, 1898, LXX+215 p.
87. C. H. Turner, *op. cit.*, fasc. I, pars prior, Oxonii, 1899, p. 36—91, 218 episcopi; Idem, *op. cit.*, fasc. I, pars. 2-a, Oxonii, 1904, p. 97—100: Appendix II, 210 episcopi; Appendix III, 218 episcopi.
88. Ed. Schwartz, *op. cit.*, p. 72, nota 1.
89. Ernest Honigmann, *Une liste inédite des Pères de Nicée*, în *rev. cit.*, p. 64—69.
90. Idem, *La liste originale des Pères de Nicée...*, în rev. cit., p. 71. Vezi și studiul: A. L. Feder, *Die Zahl der Bischöfe auf dem Konzil von Nicäa (325)*, în «Zeitschrift für Katholische Theologie», XXX (1906), p. 172—178 și 382—384.
91. Socrate, *Ist. bis.*, I, 8, P.G., LXVII, 64 B; Compară Sozomen, *Ist. bis.*, I, 17, ed. cit., p. 37.

Istoricii Socrate și Sozomen relatează că mulți episcopi priveau Sinodul ca pe un tribunal, menit să judece neînțelegerile dintre oameni și prezentară împăratului memorii care conțineau acuzațiile unora contra altora. Fiindcă împăratul era aproape zilnic asaltat cu asemenea acuzațiuni reciproce, el hotărî să le amîne pe toate pentru o zi hotărîtă, în care să fie toate cercetate și judecate. Sosind această zi, care, după informația dată de Socrate, a fost ziua dinaintea deschiderii oficiale a Sinodului, adică ziua de 19 mai, împăratul primi toate plîngerile și se adresă astfel episcopilor:

«Aceste acuzațiuni vor fi judecate la timpul cuvenit în ziua judecății universale de către Judecătorul comun al tuturor. *Eu, om fiind, nu mi se cade a face această judecată, în care acuzatorii și acuzații sînt episcopi,* care n-ar trebui nicidecum să se poarte astfel ca să fie judecat de altcineva. Așadar, imitînd milostivirea lui Dumnezeu, să ne iertăm unii pe alții, renunțînd la acuzații, să ne împăcăm și să examinăm cele ale credinței pentru care ne-am întrunit aci». Zicînd acestea, împăratul a poruncit că toate plîngerile episcopilor să fie aruncate în foc [92].

Dezbaterile și hotărîrile Sinodului I ecumenic. — Sinodul I ecumenic s-a deschis oficial, după relatarea istoricului Socrate, la 20 mai 325, în marea sală a palatului imperial din Niceea [93].

«Împăratul Constantin, spune Eusebiu, a fost primul dintre toți, care, prin legătura păcii (adunarea episcopilor), a făcut o astfel de cunună lui Hristos, asemănătoare cu Adunarea Apostolilor, ca recunoștință adusă Mîntuitorului pentru victoria sa asupra dușmanilor și protivnicilor» [94].

Ședința de deschidere a Sinodului s-a desfășurat într-o atmosferă de mare solemnitate, fiind inaugurată de însuși împăratul Constantin, deși era nebotezat și numai catehumen, printr-o cuvîntare, care a impresionat mult pe Părinții sinodali și întreaga asistență. Istoricul Eusebiu de Cezareea descrie în amănunte atmosfera sărbătorească în care s-au inaugurat lucrările oficiale ale Sinodului. Episcopii, în număr de peste 300, au luat loc pe scaunele așezate în marea sală imperială de-a dreapta și de-a stînga, așteptînd în tăcere sosirea împăratului. Îndată după aceea, au intrat pe rînd trei dintre rudele sale. Au mai intrat și unii funcționari și militari de-ai curții imperiale, dar numai aceia care erau creștini. La un semnal dat, li s-a anunțat venirea împăratului și toți cei de față s-au ridicat, după obicei, în picioare. Împăratul a intrat în sală, înaintînd prin mijlocul scaunelor, pînă în față «ca un înger al lui Dumnezeu», după expresia lui Eusebiu, într-o ținută impunătoare, îmbrăcat în purpură, împodobit cu aur și cu pietre prețioase, plin de strălucire, măreție și frumusețe. În ce privește starea sa sufletească, el manifesta stăpînire de sine și demnitate, măsură, modestie și respect față de Dumnezeu, ținînd ochii plecați cu smerenie în jos, și nu se așeză pe micul scaun de aur, mai dinainte pregătit, decît după ce episcopii i-au făcut semn să șadă. Au luat loc apoi pe scaune toți episcopii [95].

A fost unul din cele mai impresionante și solemne momente istorice această întîlnire dintre împăratul Constantin, capul vastului stat roman și reprezentanții Bisericii creștine, pînă la el aprig persecutată de împărații romani predecesori.

---

92. Dăm traducerea mai completă a textului grec după Sozomen, *Ist. bis.*, I, 17, ed. cit., p. 37—38. Vezi și textul dat de Socrate, *Ist. bis.*, I, 8, P.G., LXVII, 64 C, care este mai scurt.

93. Socrate, *Ist. bis.*, I, 13, P.G., LXVII, 109 A.

94. Eusebiu, *Viața fericitului împărat Constantin*, III, 7, ed. cit., p. 90. Compară Socrate, *Ist. bis.*, I, 8, P.G., LXVII, 61 B.

95. Eusebiu, *Ibidem*, III, 10, ed. cit., p. 81—82; Teodoret, *Ist. bis.*, I, 7, ed. cit., p. 31—32.

După intrarea împăratului, episcopul care se afla în primul loc pe partea dreaptă a scaunelor, al cărui nume Eusebiu nu ni l-a păstrat, a ţinut o scurtă cuvîntare, prin care a elogiat pe împărat şi a mulţumit lui Dumnezeu pentru întrunirea episcopilor. După ce vorbitorul s-a aşezat pe scaun, întreaga adunare a rămas un moment în tăcere, cu privirea aţintită la împărat. Iar împăratul, ridicîndu-se, privi la toţi liniştit, apoi, concentrîndu-se puţin, rosti cu voce liniştită şi blîndă, în limba latină, o scurtă cuvîntare, păstrată în limba greacă de Eusebiu, îndemnînd pe episcopi la pace şi înţelegere, care a impresionat mult pe Părinţii episcopi [96].

«Scopul dorinţei mele a fost, prieteni, a spus Constantin, de a mă bucura de adunarea voastră. Şi văzînd că aceasta s-a realizat, mulţumesc Dumnezeului tuturor, pentru că, pe lîngă multe altele, mi-a acordat şi acest dar, cel mai mare dintre toate, de a vă vedea pe toţi adunaţi în acelaşi loc, bucurîndu-vă de aceeaşi comună şi armonioasă înţelegere. Aşadar, nici un vrăjmaş invidios să nu mai tulbure starea fericită a păcii noastre. Acum, cînd, prin ajutorul lui Dumnezeu, a fost nimicită puterea tiranilor din trecut, care s-au ridicat împotriva Sa, să împiedicăm ca diavolul cel iubitor de rău să expună legea divină în alt chip blasfemiilor. Cît mă priveşte pe mine, am socotit că tulburarea interioară a Bisericii lui Dumnezeu este mai periculoasă decît orice război şi orice luptă groaznică, iar aceasta mă întristează mai mult decît treburile din afară. Cînd, prin bunăvoinţa şi ajutorul Celui prea bun, am obţinut victoriile contra duşmanilor, socoteam că nimic nu-mi mai rămîne decît să mulţumesc lui Dumnezeu şi să mă bucur cu cei eliberaţi prin ajutorul Lui de mine. Dar, cînd am aflat, contrar oricărei aşteptări, de dezbinarea voastră, n-am neglijat aceasta, dorind să aduc prin activitatea mea vindecarea acestui rău, şi v-am convocat îndată pe toţi. Mă bucur, într-adevăr, văzînd adunarea voastră şi socotesc că atunci se vor împlini dorinţele mele, cînd voi afla că în sufletele tuturora domneşte cu hotărîre aceeaşi comună şi paşnică înţelegere, pe care voi, ca bărbaţi consacraţi lui Dumnezeu, trebuie s-o predicaţi şi altora.

Nu trebuie deci prea iubiţilor, ca slujitori ai lui Dumnezeu şi buni slujitori ai Stăpînului şi Mîntuitorului nostru comun, ca motivele neînţelegerii voastre să le aduceţi încă aci, ci să începeţi a nimici orice legătură a dezbinării după legile păcii. Daţi-vă, aşadar, silinţa să realizaţi cele plăcute lui Dumnezeu, iar mie, împreună slujitor cu voi, îmi veţi face o mare bucurie» [97].

Constantin a vorbit în latineşte, iar un asistent aşezat lîngă el, a tradus imediat discursul său în greceşte, pe care ni l-a păstrat întocmai istoricul Eusebiu [98].

Împăratul a deschis Sinodul I ecumenic ca un preşedinte de onoare, căci, după terminarea discursului său, el a dat cuvîntul, cum ne spune Eusebiu, care se afla de faţă, *preşedinţilor Sinodului* — παρεδίδου τὸν λόγον τοῖς τῆς συνόδου προέδροις [99], lăsîndu-ne să înţelegem că au fost cel puţin doi. După toată probabilitatea, aceştia au fost episcopii *Eustaţiu al Antiohiei* şi *Alexandru al Alexandriei*, care condam-

96. *Ibidem*, III, 11, ed. cit., p. 82.

97. *Cuvîntarea împăratului Constantin din 20 mai 325 în şedinţa de deschidere a Sinodului I ecumenic.* — Εὐχῆς μὲν ἐμοί τέλος, Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 661 şi la Eusebiu, *Viaţa fericitului împărat Constantin*, III, 12, ed. cit., p. 82—83. Traducerea textului grec ne aparţine; Socrate, *Ist. bis.*, I, 8, P.G., LXVII, 64—65 şi Sozomen, *Ist. bis.*, I, 19, ed. cit., p. 40—41, o redau în rezumat.

Teodoret, *Ist. bis.*, I, 7, ed. cit., p. 32 o menţionează pe scurt Gelasiu de Cizic, *Ist. bis.*, II, 7, ed. cit., p. 46—53, citează un discurs foarte lung, care nu pare a fi al lui Constantin.

98. Eusebiu, *Viaţa fericitului împărat Constantin*, III, 13, ed. cit., p. 83.

99. *Ibidem.*

nase pe Arie în sinodul de la Alexandria din 320 sau 321 și cunoștea cel mai bine ideile ereziei lui Arie [100].

Se discută de către istorici pentru a ști cine era episcopul care a ținut cuvîntul de elogiere a împăratului Constantin, înaintea discursului acestuia către sinodali. Faptul are importanță, pentru că este vorba de unul din președinții Sinodului I ecumenic. Istoricul Teodoret ne spune precis că episcopul *Eustațiu al Antiohiei, «obținînd președinția»* —τὴν πρoεδρίαν λαχὼν... «acesta a încununat cu florile elogiilor capul împăratului» [101].

Sfîntul Atanasie, însă, care a fost de față la Sinod, ne lasă să presupunem că episcopul care a prezidat Sinodul I ecumenic ar fi fost *Osiu de Cordoba,* folosit de împăratul Constantin pentru aplanarea tulburării provocate în Biserică de Arie, întrebîndu-se admirativ în cinstea lui Osiu, «ce sinod n-a prezidat el?», spre a scoate în relief prestigiul și autoritatea acestuia față de arieni [102]. Aceasta este însă o exprimare oratorică vagă, care nu poate fi luată drept certitudine istorică, deoarece n-o confirmă nici un istoric contemporan, în frunte cu Eusebiu de Cezareea, și nici nu este consemnată în vreun fel în lucrările, hotărîrile și canoanele Sinodului. Nici istoricii și scriitorii bisericești ulteriori nu ne-au lăsat vreo mărturie că Osiu de Cordoba, episcopul curții imperiale, ar fi prezidat, în numele papei Silvestru al Romei, Sinodul I ecumenic, cum încearcă să insinueze, fără niciun temei, unii istorici romano-catolici, din dorința de a scoate și mai mult în relief autoritatea episcopilor Romei.

Mai tîrziu, istoricul Sozomen a afirmat că episcopul care a ținut cuvîntul de elogiere a împăratului Constantin a fost *Eusebiu de Cezareea* [103], prietenul împăratului, dar nu reiese din nici un act sinodal și din nici o mărturie contemporană sau posterioară că Eusebiu ar fi prezidat Sinodul I ecumenic. El nu putea face aceasta, deoarece, ca prieten al lui Arie, era suspectat de semiarianism, iar majoritatea episcopilor fiind ortodocși, n-ar fi acceptat președinția lui.

Alți istorici cred că episcopul care ar fi ținut cuvîntul de laudă în cinstea împăratului Constantin, a fost *Eusebiu de Nicomidia* [104], fără alt temei, decît faptul că el era prietenul curții imperiale. Nici acesta nu putea prezida Sinodul I ecumenic, fiind unul dintre cei mai înflăcărați apărători ai lui Arie, iar sinodalii n-ar fi acceptat în nici un chip președinția acestuia.

După deschiderea oficială a Sinodului, au început îndată discuțiile teologice oficiale între episcopi. Eusebiu spune că unii episcopi începură să formuleze din nou acuzații unii contra altora, iar unii le răspundeau, apărîndu-se, încît s-a făcut mare tulburare în Sinod. Împăratul Constantin a luat parte la discuții, a ascultat cu multă răbdare cele exprimate de diferiți episcopi și a explicat uneori rațiunile lor. El le vorbi episcopilor în limba greacă, de care avea oarecare cunoștință, convinse pe unii, mustră

100. Numeroși istorici sînt de această părere. Menționăm dintre aceștia pe următorii: J.-R. Palanque, G. Bardy P. de Labriolle, *op. cit.*, t. III, p. 83, note 3; J. Daniélou et H. Marrou, *op. cit.*, t. I, Paris, 1963, p. 292—293.

101. Teodoret, *Ist. bis.*, I, 7, ed. cit., p. 32.

102. Sf. Atanasie, *Despre fuga sa,* 5, P.G., XXV, 649 B; P.-Ph. Camelot, *op. cit.*, p. 56; V. Grumel, *Le siège de Rome et le concile de Nicée. Convocation et présidence,* în «Echos d'Orient», XXVIII (1925), p. 411—423; P. Wolff, *Die* πρόεδροι *auf der Synode zur Nicaea,* în «Zeitschrift für Kirchliche Wissenschaft und Kirchliches Leben», X (1889), p. 137—151.

103. Sozomen, *Ist. bis.*, I, 19, ed. cit., p. 40. L. Duchesne, *Histoire ancienne de L'Église,* t. II, 5-e éd., Paris, 1911, p. 146.

104. H. Lietzmann, *Histoire de l'Église ancienne.* Traduction française par André Jundt, t. III, Paris, 1941, p. 112.

cu blîndeţe pe alţii, lăudă pe alţii şi, în fine, făcîndu-i să renunţe la certurile şi dezbinările lor, îi aduse pe toţi la înţelegere. Episcopii se împăcară nu numai asupra adevărului credinţei, ci şi asupra zilei în care trebuie să se celebreze sărbătoarea Paştilor [105]. După diferitele discuţii, Sozomen ne informează că unii episcopi fură de părere să nu se introducă nimic nou contra credinţei, iar aceştia erau cei simpli, obişnuiţi să creadă adevărurile religiei fără multă subtilitate. Alţii, din contră, susţineau că nu trebuie să se urmeze credinţa celor vechi, fără a fi examinată. Se afla acolo un mare număr de episcopi şi alţi clerici din suita lor, care şi-au făcut renume în discuţii, fiind cunoscuţi de împărat şi de oamenii curţii [106].

Dintre toate chestiunile, cea mai importantă era aceea a ereziei lui Arie.

Între clericii care au combătut cu argumente scripturistice temeinice erezia lui Arie, s-a distins îndeosebi Sfîntul Atanasie, împotriva căruia s-a aprins invidia şi ura arienilor, cum ne spune istoricul Socrate [107]. După Rufin, abilitatea Sfîntului Atanasie în discuţii a învins vicleniile şi sofismele ereticilor [108]. La rîndul său, istoricul Teodoret spune că Atanasie a cucerit la Niceea aprobarea ortodocşilor prin apărarea credinţei apostolice şi-şi atrase ura vrăjmaşilor adevărului [109].

Este puţin probabil dacă Arie va fi fost primit să discute cu episcopii în plenul Sinodului.

Rufin, cel dintîi, afirmă că Arie a fost chemat de mai multe ori în mijlocul Sinodului şi afirmaţiile lui au fost continuu discutate de episcopi [110]. Ideea a fost preluată de istoricul Sozomen care spune că, înainte de a se întruni în şedinţe oficiale, episcopii au invitat pe Arie să discute cu el [111], ceea ce trebuie să admitem că a fost posibil. De altfel, Arie avea în Sinod apărători înfocaţi cu renume, unii chiar, ca Eusebiu de Cezareea şi Eusebiu de Nicomidia, avînd relaţii de prietenie cu împăratul Constantin şi cu membrii curţii imperiale.

Istoricul Filostorgiu dă o listă de 22 de episcopi ca susţinători şi apărători ai lui Arie [112], iar Gelasiu de Cizic aminteşte de 17 episcopi [113]. Dintre aceştia, urmînd lista întocmită de Filostorgiu, mai renumiţi erau următorii :

Din Egipt : Secundus de Ptolemaida şi Theonas de Marmarica care au fost condamnaţi în sinodul de la Alexandria din 320 sau 321 de episcopul Alexandru, împreună cu Arie şi alţi preoţi şi diaconi din Egipt, Pentapolis şi Libia. Tot din Egipt era şi episcopul Melitie de Teba. Din Palestina, erau : Patrofil de Scythopolis, Eusebiu de Cezareea şi Aetius de Lida ; din Fenicia : Paulin de Tir şi Amphion de Sidon ; din Siria, Grigorie de Beirut (Berytus) şi Teodot de Laodiceea ; din Cilicia, Narcis de Neroniada, numită şi Eirinopolis şi Atanasie de Anazarb ; din Asia Proconsulară, Menophant de Efes ; din Capadocia, Leonţiu, Longhin şi Eulaliu ; din Pont, Vasile al Amasiei şi Melitie de Sevastopol ; din Bitinia, Theognis de Niceea, episcopul cetăţii în care se ţinea sinodul,

105. Eusebiu, *Viaţa fericitului împărat Constantin*, III, 13, ed. cit., p. 83 ; Compară Socrate, *Ist. bis.*, I, 8, P.G., LXVII, 65 A ; Teodoret, *Ist bis.*, I, 7, ed. cit., p. 32 ; Gelasiu, *Ist. bis.*, II, 29, ed. cit., p. 106—107.

106. Sozomen, *Ist. bis.*, I, 17, ed. cit., p. 38.

107. Sf. Atanasie, *Apologia contra arienilor*, I, 6, P.G., t. XXV, 257 C ; Socrate, *Ist .bis.*, I, 8, P.G., LXVII, col. 64 A.

108. Rufin, *Ist. bis.*, I, P.L., XXI, 486.

109. Teodoret, *Ist. bis.*, I, 26, ed. cit., p. 80—81 ; Gelasiu, *Ist bis.*, II, 12, ed. cit., p. 58—59.

110. Rufin, *Ist. bis.*, I, 5, P.G., t. XXI, 472 A.

111. Sozomen, *Ist. bis.*, I, 17, ed. cit., p. 38.

112. Filostorgiu, *Ist. bis.*, I, 8 a, ed. cit., p. 9.

113. Gelasiu, *Ist. bis.*, II, 7 şi 25, ed. cit., p. 54 şi 102.

Maris de Calcedon şi Eusebiu de Nicomidia, atunci capitala părţii de răsărit a Imperiului roman; din Tracia, Teodor de Heracleea ş. a.[114]. Istoricul Eusebiu de Cezareea, subordinaţianist moderat, deşi la început a fost de partea lui Arie, şi într-o anumită măsură s-a străduit să-l scape de caterisire, în cele din urmă a rămas în rîndurile apărătorilor dreptei credinţe.

Rufin vorbeşte despre prezenţa unor filozofi păgîni la Sinodul I ecumenic din Niceea, care ar fi ţinut conferinţe cu ortodocşii şi cu arienii, înainte de deschiderea oficială a sinodului precum şi în timpul şedinţelor, pentru a cunoaşte mai bine creştinismul, sau pentru a-l combate prin talentul lor oratoric cu raţionamente şi argumente sofistice[115]. Gelasiu de Cizic pretinde că chiar Arie ar fi adus cu sine pe aceşti filozofi păgîni, pentru a apăra cauza sa în diferite discuţii cu ortodocşii. El menţionează pe larg discuţiile unuia dintre filozofii păgîni, Phedon pe nume, care împărtăşea erorile lui Arie, cu episcopii Eustaţiu al Antiohiei, Osiu de Cordoba, Leonţiu de Cezareea Capadociei, Eusebiu de Cezareea, Protogenes de Sardica şi Macarie al Ierusalimului, care pînă la urmă, au avut ca rezultat convertirea filozofului păgîn[116].

Această istorie fabuloasă, lipsită de orice sîmbure de adevăr, a fost preluată după Rufin, fără spirit critic, de istoricii Socrate[117] şi Sozomen[118].

Este de la sine înţeles că la un sinod ecumenic sau local, nu puteau participa şi delibera decît episcopi şi clericii lor. Hotărîrile luate erau apoi votate de episcopi, iar în chip excepţional şi de unii preoţi, ca delegaţi ai unor Biserici ai căror episcopi nu puteau participa la sinod în persoană, din pricina bolii, bătrîneţii, a năvălirii barbarilor, a războiului sau a altor motive bine întemeiate.

Cu toată apărarea prietenilor săi, Arie n-a putut convinge majoritatea părinţilor sinodali de dreptatea cauzei sale. Contra lui pleda în primul rînd erorile din cartea sa *Thalia*. A fost de ajuns să se citească unele fragmente din ea, pentru ca acestea să suscite indignarea părinţilor, care şi-au astupat urechile, spre a nu mai auzi asemenea erori dogmatice[119].

Nu se ştie dacă la Sinodul I ecumenic s-au redactat actele sinodale ale şedinţelor ţinute, adică procesele verbale ale Sinodului. Unii istorici înclină să creadă că acestea n-au existat. Alţii, din contră, cred că ele s-au redactat, dar au fost nimicite ulterior de arieni, în luptele duse de partidele ariene contra ortodoxiei niceene, după închiderea Sinodului, spre a nu se mai putea cunoaşte cu exactitate cele discutate de Părinţii sinodului. Noi sîntem de părerea celor ce susţin că a existat o *hotărîre scrisă* — ὅρος, bazîndu-ne pe afirmaţia istoricului Socrate, care spune: «*Hotărîrea fu alcătuită în scris şi întărită prin semnătura celor ce erau de faţă*[120]. Din culegerea oficială care conţinea actele Sinodului I ecumenic, provin, după toată probabilitatea, singurele documente

114. Filostorgiu, *Ist. bis.*, I, 8 a, ed. cit., p. 9; Compară Teodoret, *Ist. bis.*, I, 7, ed. cit., p. 32—33.

115. Rufin, *Ist. bis.*, I, 3, P.L., XXI, 469—470.

116. Gelasiu, *Ist. bis.*, II, 13—24, ed. cit., p. 61—101.

117. Socrate, *Ist. bis.*, I, 8, P.G., LXVII, 64 A.

118. Sozomen, *Ist. bis.*, I, 18, ed. cit., p. 38—39; M. Jugie, *La dispute des philosophes païens avec les Pères de Nicée*, în «Echos d'Orient», XXVIII (1925), p. 403—410; J. R. Palanque, G. Bardy, P. de Labriolle, *op. cit.*, p. 84.

119. Sf. Atanasie, *Scrisoarea către episcopii Egiptului şi Libiei*, 13, P.G., XXV, 568 A.

120. Socrate, *Ist. bis.*, I, 8, P.G., LXVII, 65 B; Compară Eusebiu, *Viaţa fericitului împărat Constantin*, III, 14, ed. cit., p. 83; A. Wikenhauser, *Zur Frage nach der Existenz von nicänischen Synodalprotokollen*, la F. X. Dölger, *Konstantin der Grosse und seine Zeit*, Freiburg im Breisgau, 1913, p. 122—142, e de părere că procesele-verbale ale Sinodului I ecumenic au existat.

directe ale Sinodului, care ne-au rămas: *Simbolul niceean, lista episcopilor prezenți la Sinod, Canoanele Sinodului și Scrisoarea sinodală a episcopilor,* după închiderea Sinodului.

Cu toate acestea, se pot reconstitui ideile care au călăuzit pe părinți în combaterea și condamnarea ereziei lui Arie, precum și punctele principale ale hotărîrilor dogmatice luate de sinodali.

Contra afirmațiilor eretice ale lui Arie că «a fost un timp cînd Fiul nu exista», că are un început în timp, că este dintr-o altă *substanță*, esență (οὐσία) decît a Tatălui, că este o creatură, că este supus schimbării ș. a., părinții Sinodului I ecumenic au apărat cu tărie, prin argumente temeinice scoase din Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție, *Dumnezeirea Fiului,* precum și *egalitatea și consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl și cu Duhul Sfînt.* Fiul nu este o parte din Dumnezeire, ci Tatăl, Fiul și Sfîntul Duh formează împreună o singură Dumnezeire în trei fețe sau ipostasuri.

Iată unele din textele din Sfînta Scriptură, folosite de părinții sinodali, contra ereziei lui Arie: «La început era Cuvîntul și Cuvîntul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvîntul» (Ioan I, 1); era «Unul-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr» (Ioan I, 14), prin care toate s-au făcut (Ioan I, 3); El este «Fiul Unul-Născut, care este în sînul Tatălui» (Ioan I, 18). «Cel ce M-a văzut pe Mine, a văzut pe Tatăl» (Ioan XIV, 9); «Eu și Tatăl una sîntem» (Ioan X, 30); «Să știți și să cunoașteți că Tatăl este întru Mine și Eu întru El» (Ioan X, 38); «Nimeni nu cunoaște pe Fiul, fără numai Tatăl, nici pe Tatăl nu-L cunoaște nimeni, fără numai Fiul» (Matei XI, 27); «Precum Tatăl Mă cunoaște pe Mine, și Eu cunosc pe Tatăl» (Ioan X, 15); «Căci Eu sînt Domnul, Eu nu mă schimb» (Maleahi III, 6); «Iisus Hristos — ieri și azi și în veci — același este» (Evr. XIII, 8) [121].

La acestea, Sfîntul Epifanie adaugă și textul: «Tatăl nu judecă pe nimeni, ci judecata toată a dat-o Fiului. Ca toți să cinstească pe Fiul, precum cinstesc pe Tatăl. Cine nu cinstește pe Fiul nu cinstește pe Tatăl, care L-a trimis» (Ioan V, 22—23) [122].

După Sfîntul Apostol Pavel, Hristos este *«strălucirea slavei și chipul ființei lui Dumnezeu»* (Evrei I, 3); *«Hristos este chipul Dumnezeului celui nevăzut»* (Colos. I, 15; II Cor. IV, 4; Filip. II, 6). În Iisus Hristos, «locuiește trupește toată plinătatea Dumnezeirii» (Colos. II, 9) [123].

După îndelungate dezbateri, aproape toți episcopii au fost de acord că Iisus Hristos, ca Fiu al lui Dumnezeu-Tatăl, este Dumnezeu adevărat, *consubstanțial sau deoființă cu Tatăl* — ὁμοούσιος τῷ Πατρί — *consubstantialis Patri.*

Arie și partizanii săi au fost declarați eretici de Sinod și anatematizați.

Simbolul de credință niceean. — Episcopii au fost de asemenea de acord că trebuie definită învățătura de credință într-un simbol scurt, concis și precis, în care să se afirme lămurit *Dumnezeirea Fiului, egalitatea și consubstanțialitatea Lui cu Tatăl,*

121. Textele au fost folosite mai întîi contra lui Arie, în Sinodul de la Alexandria din 320 sau 321 și în *Scrisoarea episcopului Alexandru al Alexandriei către episcopi* — Ἑνὸς σώματος, la Socrate, *Ist. bis.*, I, 6, P.G., LXVII, 48—49 și la Gelasiu de Cizic, *Ist. bis.*, II, 3, ed. cit., p. 37—38.

Scrisoarea episcopului Alexandru al Alexandriei către Alexandru al Constantinopolului, la Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 641—660; Teodoret, *Ist. bis.*, I, 4, ed. cit., p. 8—23.

122. Sf. Epifaniu, *Contra tuturor ereziilor,* LXIX, 71, ed. cit., p. 219.

123. Vezi aceste texte și altele în plus, în *Scrisoarea episcopului Alexandru al Alexandriei către Alexandru al Constantinopolului,* la Mansi, *op. cit.*, t. II, p. 645—646 și la Teodoret, *Ist. bis.*, 4, ed. cit., p. 8—25; Sf. Atanasie, *Despre hotărîrile Sinodului din Niceea,* 12—31, P.G., XXV, 436—473 și în *Scri-*

şi să se explice sensul şi scopul întrupării Fiului lui Dumnezeu, precum şi semnificaţia jertfei Lui pentru răscumpărarea sau mîntuirea tuturor.

Pentru formularea *Simbolului de credinţă*, sinodalii au propus să nu se întrebuinţeze decît termeni scripturistici, care puteau fi cunoscuţi şi înţeleşi de toţi, episcopi, preoţi, diaconi şi credincioşi. S-a observat însă că unele expresii scripturistice puteau da naştere la confuzii şi echivocuri.

Arie şi partizanii săi se declarară gata să accepte aceşti termeni scripturistici, nu fără a remarca faptul că şi oamenii pot fi numiţi în Sfînta Scriptură fiii lui Dumnezeu, pentru că ei sînt creaţi după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu [124].

A trebuit să se recurgă la alte precizări dogmatice, spre a lua arienilor orice posibilitate de răstălmăcire a hotărîrilor Sinodului cu privire la dumnezeirea şi consubstanţialitatea Fiului cu Tatăl, precizări care să fie trecute în simbolul de credinţă.

În acest moment critic a intervenit episcopul Eusebiu de Cezareea, care, deşi devotat apărării lui Arie, era în acelaşi timp tipul politicianului abil, grijuliu să evite dificultăţile, spre a nu supăra pe augustul său suveran, împăratul Constantin, prietenul său, care dorea împăcarea spiritelor în Biserică. El prezentă în acest scop în Sinod, Simbolul baptismal al Bisericii din Cezareea Palestinei [125] alcătuit, cu unele modificări, după simbolul Bisericii Ierusalimului, ca cel mai potrivit, spre a împăca cele două tendinţe din Sinod, tendinţa conservatoare şi tendinţa înnoitoare, care impunea ca termenii scripturistici să fie explicaţi şi precizaţi cu unele formule folosite de părinţii şi scriitorii anteriori, din primele trei secole. Formula lui Eusebiu menţinea subordinaţianismul Fiului faţă de Tatăl, iar prin aceasta, el se apropia de arieni.

Textul propus, «care a fost citit de noi în prezenţa preapiosului împărat, spune Eusebiu în scrisoarea trimisă Bisericii sale din Cezareea Palestinei, a părut cu totul potrivit» [126]. Aceasta era însă doar părerea lui Eusebiu, care dorea să potolească, scriind astfel, neliniştea păstoriţilor săi, provocată de atitudinea sa favorabilă lui Arie, în timpul dezbaterilor Sinodului.

Părinţii sinodali însă, n-au acceptat textul simbolului Bisericii din Cezareea Palestinei, întrucît, după o matură cercetare, acesta conţinea unele neprecizări şi echivocuri, care puteau fi speculate uşor de arieni. Ei au făcut modificări substanţiale textului simbolului prezentat de Eusebiu de Cezareea, alcătuind un nou simbol de credinţă, în care au precizat că Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu s-a născut ca Dumnezeu din Dumnezeu-Tatăl mai înainte de toţi vecii, ca o lumină din lumină, fiind Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut nu făcut, deofiinţă cu Tatăl — ὁμοούσιος τῷ Πατρί, prin care toate s-au făcut. După mărturia lui Eusebiu de Cezareea, împăratul

---

soarea către episcopii Egiptului şi Libiei, 13—17, P.G., XXV, 566—580; Marius Victorinus, *Adversus Arium*, libri IV, P.L., VIII, col. 1039—1138; St. G. Papadopoulos, Ἀθανάσιος ὁ Μέγας καὶ ἡ Θεολογία τῆς Οἰκουμενικῆς Συνόδου, Atena, 1975.

124. Sf. Atanasie, *Scrisoarea către africani*, 5, P.G., XXVI, 1037 B; Idem, *Despre hotărîrile Sinodului din Niceea*, 19 şi 20, P.G., XXV, 448—452; K. Ch. Karakoles, Ἡ οἰκουμενικὴ σύνοδος τῆς Νικαίας κατὰ τὸ μέγαν Ἀθανάσιον; Χαριστήριον P. K. Christou, Tesalonic, 1967, p. 111—119.

125. Textul *Simbolului Bisericii din Cezareea Palestinei*, prezentat de Eusebiu în sinod se găseşte în *Scrisoarea lui Eusebiu către Biserica din Cezareea*, păstrat de Socrate, *Ist. bis.*, I, 8, P.G., LXVII, 69 D—72 A; Gelasiu de Cizic, *Ist. bis.*, II, 35, ed. cit., p. 124; Teodoret, *Ist. bis.*, I, 12, ed. cit., p. 49; G. L. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, dritte Auflage, Breslau, 1897, p. 257—258; Hans Lietzmann, *Kleine Schriften, III. Studien zur Liturgie und Symbolegeschichte*, Berlin, 1962, cap. *Symbol Studien*, p. 250—251; Idem, *Symbole der alten Kirche*, 2-e Auflage. (Kleine Texte zur Vorlesungen und Übungen, nr. 17 şi 18), Bonn, 1914, p. 18—19.

126. *Scrisoarea episcopului Eusebiu de Cezareea către Biserica din Cezareea Palestinei*, la Socrate, *Ist. bis.*, I, 8, P.G., LXVII, 69 C.

Constantin a insistat ca simbolul să cuprindă neapărat formula ὁμοούσιος τῷ Πατρί — «*deoființă cu Tatăl*» [127].

Istoricul Filostorgiu atribuie alcătuirea simbolului episcopilor Alexandru al Alexandriei și Osiu al Cordobei [128]. Sfîntului Atanasie i se pare că simbolul e opera personală a episcopului Osiu de Cordoba [129], afirmație care pare curioasă în gura unui om care a fost de față la Sinod și cunoștea desigur pe episcopii care au contribuit la redactarea simbolului, deoarece e sigur că n-a fost numai unul, ci au fost mai mulți. Afirmația Sfîntului Atanasie trebuie înțeleasă în sensul că Osiu al Cordobei a mărturisit la Niceea, împreună cu majoritatea episcopilor, credința ortodoxă.

Mai tîrziu, Sfîntul Vasile cel Mare va afirma că redactarea Simbolului a fost încredințată unui oarecare Hermogen, «cel care a scris marea și neîntrecuta mărturisire de credință în marele Sinod», care a ajuns episcop de Cezareea Capadociei [130]. Dacă această afirmație e adevărată, înseamnă că acesta a făcut redactarea finală a simbolului.

Hans Lietzmann a demonstrat că simbolul niceean nu depinde direct de simbolul Bisericii din Cezareea Palestinei, ci de simbolul baptismal al Bisericii de Ierusalim [131], dar, după I. Ortiz de Urbina, nu există niciun argument solid în favoarea acestei opinii [132].

Termenul ὁμοούσιος — consubstantialis, «deoființă» a fost propus îndeosebi de Sfîntul Atanasie și aprobat de împăratul Constantin, de față la discuții, spre a fi introdus în simbolul de credință, fiind considerat ca cel mai potrivit pentru înlăturarea oricărei confuzii și răstălmăciri din partea arienilor, cu privire la dumnezeirea, consubstanțialitatea și egalitatea Fiului cu Tatăl [133].

Unii episcopi au obiectat că termenul ὁμοούσιος — *consubstantialis* nu este scripturistic, iar alții au susținut că este molipsit de erezia antitrinitară a lui Pavel de Samosata, condamnat ca eretic în sinodul de la Antiohia din 268, cel ce a întrebuințat pentru prima dată ὁμοούσιος, însă în sens eretic [134], precum și de erezia antitrinitară

127. *Ibidem*, 72 B.

128. Filostorgiu, *Ist. Bis.*, I, 9 a, ed. cit., p. 9.

129. Sf. Atanasie, *Istoria arienilor către monahi*, 42, P.G., XXV, 744 A: Οὗτος καὶ τὴν ἐν Νικαίᾳ πίστιν ἐξέθετο.

130. Sf. Vasile, *Epistola LXXXI*, la Saint Basile, *Lettres*. Texte établi et traduit par Yves Courtonne, T. I, Paris, 1957, p. 183; P.G., XXXII, 457 A.

131. H. Lietzmann, *op. cit.*, p. 163—188, cap.: *Zur Geschichte des Symbols* și p. 189—281: *Symbol Studien;* Idem, art. *Symbol Studien*, în «Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft», 21 (1922), p. 1—34; 22 (1923), p. 257—279; 24 (1925), p. 193—200 (mai ales și 26 (1927), p. 75—95; A. A. Stephenson, *The Text of the Jerusalem Creeds*, în «Studia Patristica», t. III, Part. 1, Berlin, 1961, p. 303—313; J. N. D. Keally, *Early christian Creeds*, 2-nd ed., London, 1960; H. J. Carpenter, *Creeds and Baptismal Rites in the first four centuries*, în «Journal of Theological Studies», 44 (1943), p. 1—11.

132. I. Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople*, p. 71—73.

133. Sf. Atanasie, *Istoria arienilor către monahi*, 42, P.G., t. XXV, 744.

134. H. de Riedmatten, *Les actes du procès de Paul de Samosate. Étude sur la christologie du III-e au IV siècle*, Fribung en Suisse, 1952; J. Lebreton, et J. Zeiller, *De la fin du 2-e siècle à la paix constantinienne*, t. 2, *Histoire de l'Église*, de Aug. Fliche et V. Martin, Paris, 1935, p. 345—350; G. Bardy, *Paul de Samosate*, în «Dict. Théol. Cath.», t. XII, 1, Paris, 1933, col. 46—51; Idem, *Paul de Samosate*, 2-e éd., Louvain, 1929, p. 407—414 și în «Recherches de Science religieuse», VI (1916), p. 17—33. F. Loofs, *Paulus von Samosata. Eine Untersuchung zur altkirchlichen Litteratur und Dogmengeschichte*, în *Texte und Untersuchungen*, t. XLIV, fasc. 5, Leipzig, 1924; Adolf von Harnack, *Die Reden von Paul von Samosata an Sabinus (Zenobia?) und seine Christologie*, în *Sitzungsberichte der preuss. Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1924, p. 130—151; P. Galtier, *L'ὁμοούσιος de Paul de Samosate*, în «Recherches de Science religieuse», XIII (1922), p. 30—45; Ch.-J. Hefele, *op. cit.*, t. I, 2-e partie, Paris, 1907, p. 195—206.

modalistă a lui Sabelie [135]. Contra acestora, Părinții sinodali și mai ales Sfîntul Atanasie au demonstrat că termenul ὁμοούσιος a fost folosit în sens ortodox de părinții și scriitorii bisericești din secolul al III-lea ca: Clement Alexandrinul († 215), Origen († 254), Dionisie al Alexandriei (248—264), Tertulian († după 220), Dionisie al Romei (258—268) ș.a.

În afară de Sfîntul Atanasie, termenul ὁμοούσιος a fost susținut mai ales de Marcel al Ancirei, Eustațiu al Antiohiei și de cîțiva alții, precum și de episcopii occidentali. În Occident, într-adevăr, eroarea de care se temeau episcopii era mai degrabă *triteismul* și nu modalismul antitrinitar al lui Sabelie. Contra celor ce afirmau *triteismul* și a tuturor celor ce negau divinitatea și egalitatea desăvîrșită a lui Hristos cu Tatăl, termenul ὁμοούσιος — *consubstantialis*, «deoființă», constituia o precizare și o apărare a unității Treimii celei deoființă și nedespărțite, Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt.

Episcopul Eusebiu de Cezareea, care a participat activ la ședința în care s-au ridicat diferite obiecții contra introducerii termenului ὁμοούσιος — «deoființă», în simbolul credinței, fiind de față și împăratul Constantin, relatează următoarele referitor la aceste discuții aprinse:

«Cînd părinții redactară această formulă de credință că Fiul este «*din substanța Tatălui*» și este «*deoființă cu El*», noi n-am lăsat să treacă aceasta fără cercetare. S-au făcut deci întrebări și răspunsuri cu privire la sensul acestor termeni. Părinții au mărturisit într-adevăr că «*din substanța Tatălui*» înseamnă că Fiul este din Tatăl, dar nu există ca o parte a Tatălui însuși. Ni s-a părut și nouă că e bine să acceptăm acest sens, fiind o învățătură pioasă că Fiul este din Tatăl, nu însă ca o parte a ființei Sale. De aceea și noi am fost de acord cu acest înțeles și nu respingem nici chiar termenul ὁμοούσιος = «*deoființă*», avînd în vedere pacea și dorința de a nu ne depărta de gîndirea cea dreaptă. Pentru aceleași motive am acceptat și termenii «*născut, nu făcut...*».

Astfel, modul după care «*Fiul este deoființă cu Tatăl*» fiind examinat, s-a convenit că el nu este asemănător cu al corpurilor sau al ființelor muritoare, căci nu se face nici prin împărțirea substanței, nici prin separare sau schimbare sau în altfel de ființa și puterea Tatălui, căci natura cea necreată a Tatălui este străină de toate acestea. Cînd se spune că «*Fiul este deoființă cu Tatăl*», nimic altceva nu se înțelege decît că Fiul lui Dumnezeu nu are nici o asemănare cu creaturile făcute prin El, ci se aseamănă în toate numai cu Tatăl, care L-a născut, că nu este din altă ființă sau substanță, ci este din Tatăl.

«Această învățătură, fiind explicată astfel, ni s-a părut că e bine s-o aprobăm și noi, pentru că am găsit că și unii vechi, înțelepți și renumiți episcopi și scriitori s-au servit de termenul ὁμοούσιος = «*deoființă*», pentru a explica dumnezeirea Tatălui și a Fiului...» [136].

La sfîrșitul dezbaterilor, părinții Sinodului au respins atît formula eretică a arienilor cît și formula echivocă a episcopului Eusebiu de Cezareea, subordinațianist moderat, care, în ciuda erudiției sale istorice, datorită căreia și-a cîștigat un mare renume, a căutat să evite dificultățile dogmatice, pe de o parte pentru a sprijini

135. Sf. Epifaniu, *Contra tuturor ereziilor*, 72, ed. cit., p. 220; G. Bardy, *Sabellius*, în *Dict. Théol. Cath.*, t. XIV, 1, Paris, 1941, col. 438; Idem, *Monarchisme, ibidem*, t. X, 2, Paris, 1928, col. 2193—2209; O. Clement, *Trinité*, în *Encyclopaedia universalis*, t. 16, Paris, 1968, p. 323—324.

136. *Scrisoarea episcopului Eusebiu de Cezareea către Biserica din Cezareea Palestinei*, la Socrate, *Ist. bis.*, I, 8, P.G., LXVII, 73 B și 76 A; Vezi textul scrisorii și la Teodoret, *Ist bis.*, I, 12, ed. cit., p. 51—52; Gelasiu, *Ist. bis.*, 35, ed. cit., p. 125—126. Traducerea textului ne aparține. M. Weis, *Die Stellung des Eusebios von Cesarea im arianischen Streit. Kirchen und dogmengeschichtliche Studien*, Trèves, 1919.

pe Arie, pe de alta spre a fi pe placul împăratului Constantin, ilustrul său prieten admirator.

După aprinse discuții, majoritatea Părinților sinodali au hotărît ca învățătura ortodoxă despre *Dumnezeirea Fiului* și despre *egalitatea* și *consubstanțialitatea* Sa cu Tatăl, să fie precizată pe scurt într-un *Simbol de credință*, spre a fi cunoscută și înțeleasă și de credincioșii simpli. Acesta este *Simbolul niceean*, care cuprinde șapte articole de credință. Articolul 8, începe cu mărturisirea: «*Credem și întru Duhul Sfînt*».

Iată textul Simbolului *niceean*, tradus în limba română după textul original grecesc.

«Credem într-unul Dumnezeu, Tatăl atotțiitorul, făcătorul tuturor celor văzute și nevăzute.

Și într-unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, unul născut, Care din Tatăl s-a născut, adică din ființa Tatălui — ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός, *Dumnezeu din Dumnezeu, lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut nu făcut, Cel deoființă cu Tatăl* — ὁμοούσιος τῷ Πατρί, *prin care toate s-au făcut, cele ce sînt în cer și pe pămînt.*

Care pentru noi oamenii și pentru a noastră mîntuire, s-a pogorît, s-a întrupat și s-a făcut om, a pătimit și a înviat a treia zi, s-a suit la ceruri și va veni să judece viii și morții.

Credem și întru Duhul Sfînt.

Iar pe cei ce zic că «a fost un timp cînd El (Fiul) nu era», sau că «nu era mai înainte de a se fi născut», «și că a fost creat din ceea ce nu era» sau dintr-o altă substanță (ὑπόστασις) *sau esență* (οὐσία), *sau că este creat, schimbător și mișcător, pe aceștia, Biserica universală și apostolică îi anatematizează»* [137].

---

137. Textul simbolului niceean s-a păstrat în *Scrisoarea episcopului Eusebiu de Cezareea către Biserica din Cezareea Palestinei*, la Socrate, *Ist. bis.*, I, 8, P.G., LXVII, 68 B și 72 C—73 A; Teodoret, *Ist. bis.*, I, 12, ed. cit., p. 50—51; Gelasiu de Cizic, *Ist. bis.*, II, 35, ed. cit., p. 125. Ni s-a mai păstrat la următorii: Sf. Atanasie, *Despre Sinoade*, 8, P.G., XXVI, 692—693 și în *Scrisoarea către Iovian*, 3, P.G., XXVI, 817 BC; Sf. Vasile, *Scrisoarea CXXV*, P.G., XXXII, 548. Vezi și Mansi, *op. cit.*, t. II, 665—668, în limbile greacă și latină.

Pentru *textul latin* al *Simbolului niceean*, vezi: Sf. Ilarie de Pictavium, *De Synodis sive de fide Orientalium*, 84, P.L., X, 556 AB; Rufin, *Ist. bis.*, I, 6, P.L., XXI, 472—473; C. H. Turner, *Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima. Canonum et conciliorum graecorum interpretationes latinae*, Fasc. I, Pars. II, Oxonii, 1914, p. 106—111 și 174—177.

Ediții critice. H. Child, *Christian Symbols. Ancient et modern.* London, 1971; G. L. Dosetti, *Il Simbolo di Nicea e di Constantinopoli.* Edizione critica, Roma, 1967; J. Albergio, P.-P. Ioannou, C. Leonardi, P. Prodi, H. Jedin, *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Freiburg im Breisgau, Bâle, 1962; A. Lietzmann, *op. cit.*, cap.: *Symbolstudien*, p. 250—251; Idem, *Symbole der alten Kirche*, Bonn, 1914, p. 26—27; I. Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople*, p. 70—71, text francez; Idem, *El Simbolo Niceno*, Madrid, 1947, p. 13; J. Daniélou, *Les Symbols chrétiens primitifs*, Paris, 1961; J. Jonkers, *Acta et Symbola Conciliorum quae saeculo quarto habita sunt*, Leyden, 1945; Y. N. Kelly, *Early christian Creeds, 2-nd ed.*, London, 1960; I. Carmiris, Τὰ τρία ἀρλαῖα οἰκουμενικὰ Σύμβολα, Atena, 1952; G. Fritz, în art. *Nicée (I-er concile de)*, în *Dict. de Théol. Cath.*, XI, 1, Paris, 1931, col. 405—406, text grec și francez; H. Denzinger — Clem. Bannwart, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. 17-a, Freiburg im Breisgau, 1928, p. 29—30; Ch.-J. Hefele — H. Leclercq, *op. cit.*, t. I, 1-ère partie, p. 443—446, text grec și latin cu traducere franceză; I. Mihălcescu, *Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orthodoxen Kirche*, Leipzig, 1904, p. 1—2, text grec; A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche.* Dritte Auflage von L. Hahn, Breslau, 1897, p. 160—162.

Vezi și studiile: P. Camelot, «*Symbole de Nicée*», ou «*Foi de Nicée*», în «Orientalia Christiana Periodica», 13 (1947), p. 425—433; J. de Ghellinck, *Les recherches sur l'origine du Symbole depuis*

E de remarcat că termenii ὑπόστασις *şi* οὐσία, *din partea finală, sînt echivalenţi.*

În Simbolul niceean, s-a fixat astfel învăţătura despre *dumnezeirea Fiului,* potrivit revelaţiei Sfintei Scripturi. În partea întîi a simbolului, se afirmă lămurit, precis şi concis, că Domnul nostru Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, este *«Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut nu făcut, deofiinţă cu Tatăl, prin care toate s-au făcut».*

În partea a doua se anatematizează ideile principale ale lui Arie care l-au dus la erezie şi anume: *că Fiul a fost creat în timp din nimic, că este creat din altă substanţă sau esenţă decît a Tatălui şi că este supus schimbării.*

Simbolul niceean, în acord cu revelaţia Sfintei Scripturi şi credinţa apostolică, aprobat de Sinodul I ecumenic este prima definiţie dogmatică, formulată de magisteriul Bisericii. Ca regulă de credinţă, Simbolul niceean constituie primul document scris, care trebuie respectat şi crezut, după Sfînta Scriptură, pentru că reprezintă adevărul revelat de Dumnezeu într-o formă precisă şi concisă. Astfel, tradiţia orală începe să devină tradiţie scrisă şi ea a formulat, prin expresii mai inteligibile pentru epoca ei, adevărul revelat în Sfînta Scriptură.

Condamnînd fără echivoc erorile lui Arie şi proclamînd că Logosul sau Cuvîntul lui Dumnezeu, Fiul cel Unul Născut este «deofiinţă» cu Tatăl, simbolul niceean a proclamat *Dumnezeirea lui Iisus Hristos.*

După stabilirea textului simbolului de credinţă, părinţii episcopi au fost invitaţi să semneze pe rînd acest text[138]. «Iar ei au votat, spune istoricul Sozomen, că *Fiul este deofiinţă cu Tatăl»* — καὶ ὁμοούσιον εἶναι τῷ Πατρὶ τὸν Υἱὸν ἐψηφίσατο[139].

XXV années, în «Revue d'histoire ecclésiastique», XXXVIII (1942), nr. 1—2, p. 97—42; F. J. Badcock, *The history of the Creeds,* London, 1930; H. Vogel, *Das Nicaenische Glaubensbekenntnis. Eine Doxologie,* Berlin, Stuttgart, 1963; F. Loofs, *Der Begriff des Nicaenums,* în Festgabe von Fachgenossen und Freuden Karl Müller, zum 70. Geburtstag dargebracht, Tübingen, 1922.

138. Filostorgiu, *Ist. bis.,* I, 9 a, ed. cit., p. 9—11. Compară Teodoret, *Ist. bis.,* I, 7, ed. cit., p. 33; P. Batiffol, *Origine du règlement des conciles,* în «Etudes de Liturgie et d'archéologie chrétienne», Paris, 1919, p. 84—153.

139. Sozomen, *Ist. Bis.,* I, 20, ed. cit., p. 41. Pentru termenul ὁμοούσιος, să se vadă: Marius Victorinus, *De* ὁμοούσιος *recipiendo,* P.L., VIII, 1138—1139 şi în «Revue bénédictine», XXVI (1909), p. 93 ş.u.; J. L. Gonzales, *A history of christian Though.* T. I.: *From the Beginning to the Council of Calcedon,* Nashville and New York, 1970; G. C. Stead, *The Significance of the Homoousios,* în «Studia Patristica», t. III, part. 1, Berlin, 1961, p. 397—412; A. Tuilier, *Le sens du terme* ὁμοούσιος *dans le vocabulaire théologique d'Arius et de l'École d'Antioche,* în «Studia Patristica», t. III, part. 1, Berlin, 1961, p. 421—430; Diac. C. Voicu, *Problema* ὁμοούσιος *la Sfîntul Atanasie cel Mare,* în «Mitropolia Olteniei», XVI (1963), nr. 1—2, p. 3—20; C. Boyer, *Il concilio di Nicea e il dogma della s. Trinità,* în «Divinitas», 1961, nr. 5, p. 218—227; H. Kraft, Ὁμοούσιος în «Zeitschrift zur Kirchengeschichte», 66 (1954—1955), p. 1—24; J. Lebon, *Le sort du «consubstantiel» nicéen,* în «Revue d'histoire ecclésiastique», XLII (1952), p. 485—529; XLVIII (1953), p. 632 ş.u.; G. L. Prestige, *God in Patristic Thought,* London, 1952; E. Krebs, *Nicänisches Symbolum,* în «Lexikon für Theologie und Kirche», Band VII, Freiburg im Breisgau, 1935, col. 539—540; D'Alès, *Le dogme de Nicée,* Paris, 1926; P. Batiffol, *La paix constantinienne et le catholicisme,* 3-e éd., Paris, 1914, p. 326—330. L. Coulange (Turmel), *La réaction contre consubstantiel et la métamorphose du consubstantiel,* în «Revue d'histoire religieuse», 1921, déc., 1922, avril.

Vezi şi studiile: Toţiu P. Koev, *Formulările dogmatice ale primelor patru Sinoade ecumenice,* în limba bulgară, Sofia, 1968; I. Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople (Histoire des Conciles oecuméniques,* I), p. 69—92: *La foi de Nicée;* Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Sinoadele ecumenice şi importanţa lor pentru viaţa Bisericii,* în «Ortodoxia», XIV (1962), nr. 3, p. 299—306; S. Bejan, *Dogma Sfintei Treimi în concepţia creştinismului,* 1930; Pr. Prof. Ioan Mihălcescu, *Învăţătura despre «Cuvîntul» pînă la Sinodul I ecumenic din Niceea,* în «Biserica Ortodoxă Română», XLIII (1925), nr. 10, p. 606—1029.

Pentru termenul *Ipostasis,* vezi: Fr. Erdin, *Das Wort Hypostasis,* Freiburg im Breisgau, 1939. R. Rougier, *Le sens des termes* οὐσιά, ὑπόστασις *et* πρόσωπον *dans les controverses trinitaires postnicéenes,* în «Revue de l'histoire des religions», LXXIII (1916), p. 48—63; LXXIV (1917), p. 133—189.

Istoricul Filostorgiu relatează că «partizanii lui Arie n-au acceptat credința cea pioasă. De aceea, împăratul a hotărît ca toți cei ce n-ar fi de acord cu votul comun al episcopilor, fie preoți, fie diaconi, fie oricare alții din cler, să fie exilați. Philumenos a fost însărcinat cu executarea acestui ordin: el avea funcțiunea pe care romanii o numesc magister (officiorum). Aceasta, prezentînd deci lui Arie și celor ce erau împreună cu el formularul de credință (τὸ βιβλίον), a poruncit ca ei să aleagă ceea ce vor, să aibă, adică, libertatea să-l semneze, iar de nu, refuzînd, să fie exilați. Iar ei au ales exilul și cufundarea în adîncul pierzării de care s-au făcut vrednici» [140].

În realitate, simbolul niceean a fost aprobat și semnat de toți Părinții prezenți, cu excepția a doi episcopi egipteni, prietenii lui Arie, *Secundus de Ptolemaida* și *Theonas de Marmarica,* condamnați deja împreună cu Arie și alți preoți și diaconi, de sinodul ținut la Alexandria în 320 sau 321, sub președinția episcopului Alexandru al Alexandriei, care au refuzat să semneze textul simbolului de credință. Alți episcopi, adaugă Filostorgiu, printre care se aflau, Eusebiu de Nicomidia, Theognis de Niceea, Maris de Calcedon ș. a., reușiră să înșele bunăcredința ortodocșilor, semnînd un text, în care raportul dintre Tatăl și Fiul era definit prin termenul ὁμοιούσιος «asemănător în substanță cu Tatăl», formulă echivocă și înșelătoare, în loc de ὁμοούσιος = «consubstanțial» sau «deoființă» cu Tatăl [141], cum afirmă învățătura ortodoxă. Aceasta însemna menținerea ereziei ariene, sub o formă camuflată, care a amăgit pe mulți, pentru că, după arieni, se putea ca Fiul să fie asemănător cu Tatăl, fără însă să fie de aceeași esență cu El. Acești episcopi au refuzat să semneze, de asemenea anatema, rostită contra lui Arie. De teama împăratului, pînă la urmă, trei dintre ei, Eusebiu al Nicomidiei, Theognis de Niceea și Maris de Calcedon, au cedat și au semnat simbolul.

Arie și partizanii săi, episcopul Secundus de Ptolemaida și Theonas de Marmarica din Pentapolis și cîțiva preoți și diaconi au fost depuși din funcțiile și scaunele lor și exilați în Iliricul occidental, după toată probabilitatea la cotul Dunării, la sud de Singidunum (Belgrad), în Pannonia Inferior, unde au reușit să atragă la erezia ariană doi tineri episcopi ilirieni, pe Ursacius de Singidunum (Belgrad) și Valens de Mursa (Osiec), răspîndind astfel arianismul în provinciile romane ale Illiricului în secolul al IV-lea [142].

După cum ne relatează istoricul Filostorgiu, în momentul plecării în exil, Secund de Ptolemaida i-a spus astfel episcopului de Nicomidia: «Eusebie, tu ai semnat ca să scapi de exil. Îți spun, prin descoperirea făcută mie de Dumnezeu, că și tu va trebui să suporți exilul». Într-adevăr, trei luni mai tîrziu, au fost exilați de împăratul Constantin și episcopul Eusebiu de Nicomidia și Theognis de Niceea, fiindcă, deși au subscris simbolul de credință niceean, n-au voit să recunoască anatema rostită contra lui Arie [143].

Simbolul niceean, alcătuit și aprobat de părinții Sinodului I ecumenic, aveau să fie completat cu alte cinci articole de credință (VIII—XII), de către părinții Sinodu-

140. Filostorgiu, *Ist. bis.*, I, 9 a, ed. cit., p. 9—10.

141. *Ibidem*, I, 9, ed. cit., p. 10—11.

142. Filostorgiu, *Ist. bis.*, I, 9 a, ed. cit., p. 11. Vezi și altă bibliografie în studiile Pr. Prof. Ioan Rămureanu, *Lupta Ortodoxiei contra arianismului...*, în rev. cit., p. 13—14; Idem, *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. 146; Idem, *Sinoadele de la Sirmium dintre anii 348 și 357*, în «Studii Teologice», XV (1963), nr. 5—6, p. 275.

143. Filostorgiu, *Ist. bis.*, I, 10, ed. cit., p. 11.

lui al II-lea ecumenic de la Constantinopol din 381 şi a devenit astfel *Simbolul niceo-constantinopolitan* (Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum) sau simplu *Simbolul constantinopolitan* (Symbolum Constantinopolitanum).

În comparaţie cu Simbolul niceean din 325, Simbolul constantinopolitan din 381 prezintă patru omisiuni, dintre care cea mai importantă este formula „τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός" «*adică din fiinţa Tatălui*», îndreptată direct contra ereziei lui Arie, pentru faptul că a putut fi interpretată după 325, în luptele dintre partidele ariene şi ortodocşi în sens subordinaţian sau semiarian. Simbolul constantinopolitan mai conţine apoi în plus zece adaosuri şi cinci corectări dogmatice şi stilistice. Dintre adaosuri, cele mai importante sînt, desigur, în primul rînd, cele cinci articole ultime, VIII—XII, referitoare la învăţătura despre Sfîntul Duh şi Biserică, care întregesc simbolul niceean în spiritul revelaţiei Sfintei Scripturi şi al Tradiţiei ortodoxe [144].

Precizînd sensul cel mai ortodox al doctrinei despre Sfînta Treime, despre întruparea Domnului Hristos, despre jertfa Sa mîntuitoare şi despre Sfînta Biserică, şi cuprinzînd articolele care se găseau pînă atunci în mărturisirile de credinţă de la

144. Pentru *Simbolul niceo-constantinopolitan*, vezi ediţiile : Mansi, *op. cit.*, t. III, Florentiae, 1759 ; repoduction Paris-Leipzig, 1901, col. 565—566 ; A. Hahn, şi G. L. Hahn, *Bibliothek der Symbole...*, p. 162—166, text grec şi latin ; Ch.-J. Hefele — H. Leclercq, *op. cit.*, t. II, 1, p. 13—14, text grec cu traducere franceză ; I. Mihălcescu, *Die Bekenntnisse...*, p. 1—2, text grec ; H. Lietzmann, *Symbole der alten Kirche* (Kleine Texte für theologische und philologische Vorlesungen und Übungen, nr. 17 şi 18), 2-e Auflage, Bonn, 1914, p. 26—27, text grec ; H. Denzinger—Clem. Bannwart, *Enchiridion Symbolorum...*, p. 37—38, text grec şi latin ; E. Schwartz, *Das Nicaenum und das Konstantinopolitanum auf die Synode von Chalcedon*, în «Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft», Band 25 (1926), p. 48—51, text grec şi latin ; G. L. Dosetti, *Il Simbolo di Nicea e di Constantinopoli*, Edizione critica, Roma, 1967 ; H. Child, *Christian Symbols. Ancient et modern*, London, 1971. J. Albergio şi colaboratorii, *op. cit.*, J. Daniélou, *Les Symbols chrétiens primitifs*, Paris, 1961 ; J. N. D. Kelly, *Early christian Creeds*, 3-nd ed., London, 1960 ; I. Karmiris, Τὰ τρία οἰκουμενικὰ Σύμβολα, Atena, 1952 ; Y. Jonkers, *op. cit.*

Studii: J. N. D. Kelly, *Nicene Creed*, în «Encyclopaedia Britanica», t. 6, London, 1971, p. 719—720; Pr. Prof. Ioan Răsmureanu, *Sinodul al II-lea ecumenic de la Constantinopol (381). Învăţătura despre Sfîntul Duh şi Biserică. Simbolul constantinopolitan*, în «Studii Teologice», XXI (1969), nr. 5—6, p. 363—376 ; P. Huilier, *Zameceania o Simbole verî*, în «Revista Patriarhiei de Moscova», 1969, nr. 1, p. 75—79 ; nr. 2, p. 64—69 şi nr. 3, p. 65—71. I. Ivanov, *Pravoslavnîi Simbol verî. Istoria i znacenia*, în «Jurnal Moskovskoi Patriarhii», 1963, nr. 10, p. 71—75 ; Idem, *Pervîi i vtoroi vselenskie soborî (Znacenie ih dlia hristianscogo Bogoslovia)*, ibidem, 1966, nr. 10, p. 39—46 ; **A. M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II. Oecumenischen Konzils***, Göttingen, 1965 ; Han Lietzmann, *Kleine Schriften*, III. *Studien zur Liturgie und Symbolgeschichte*, Berlin, 1962, p. 189—281, cap. *Symbol Studien ;* I. Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople*, p. 182—205 : *Le Symbole de Constantinople ;* G. Beck, *Konstantinopel, Konzile*, în «Die Religion in Geschichte und Gegenwart», 3-e Auflage, III (1960), col. 1789—1790. O. Cullmann, *Les prémières confessions de foi chrétiennes* 2-e éd., Paris, 1948 ; I. Ortiz de Urbina, *La struttura del Simbolo Constantinopolitano*, în «Orientalia Christiana Periodica», 12 (1946), p. 275—285 ; C .Maly, *De verbis Symboli Nicaeno-Constantinopolitani, «Cujus regni non erit finis»*, în «Mnemosyne», Leyden-Leipzig, 1939 ; R. Janin, *Concile de Constantinople*, în «Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique», XIII, col. 754—757; A. Michel, *Symboles*, în «Dictionnaire de Théologie Catholique», t. XIV, 2, Paris, 1941, col. 2931—2933; E. Krebs, *Nicaeno-Constantinopolitanum Symbolum*, în «Lexikon für theologie und Kirche», Band VII, Freiburg im Breisgau, 1935, col. 540 ; A. d'Alès, *Nicée-Constantinople. Les premiers Symboles de foi*, în «Recherche de science religieuse», XXVI (1936), p. 82—92 ; I. Mihalcesco, *La théologie symbolique au point de vue de l'Église Orthodoxe Orientale*, Bucarest-Paris, 1932, p. 28—29 ; Hr. Andruţos, *Simbolica*, Traducere din limba neogreacă de Prof. Iustin, Moisescu, Bucureşti, 1955, p. 28—29 ; N. Bejan, *op .cit.*, p. 28—29 ; Ed. Schwarz, *Das Nicaenum und das Constantinopolitanum auf die Synode von Chalcedon*, în rev. cit., p. 38—88 ; Hr. Papadopoulos, Τὸ Σύμβολον τῆς Β'οἰκουμενικῆς Συνόδου. Ἱστορικὴ καὶ κριτικὴ μελέτη, Atena, 1924. Vezi traducerea în românește de Teodor M. Popescu, *Simbolul Sinodului al II-lea ecumenic. Studiu istoric şi critic*, în «Biserica Ortodoxă Română», XLIII (1925), nr. 5, p. 257—263 ; nr. 7,

botez în primele trei secole, Simbolul constantinopolitan a înlocuit la primirea tainei botezului, la sfînta liturghie și la celelalte ceremonii ale cultului toate simbolurile locale, devenind simbolul de credință al Bisericii ecumenice, una și nedespărțită.

Cu toate că simbolul de credință niceean a devenit digul de apărare al Ortodoxiei, precum și cea mai precisă și mai expresivă formulare a dreptei credințe, arianismul n-a putut fi stîrpit îndată și pe deplin. Disputele ariene au continuat să tulbure Imperiul roman încă o jumătate de secol, pînă la Sinodul II ecumenic de la Constantinopol din 381, apoi s-au stins încetul cu încetul din viața Bisericii.

Recitarea regulată a simbolului de credință la sfînta liturghie a fost introdusă mai întîi la Antiohia de patriarhul monofizit Petru Gnafevs sau Fullo, după toată probabilitatea după anul 471, în timpul împăratului bizantin Leon I (457—474) [145]. Introducerea rostirii simbolului a fost socotită atunci de monofiziți ca o măsură contra hotărîrii dogmatice a Sinodului al IV-lea ecumenic de la Calcedon din 451, pe care au refuzat s-o accepte, fără ca prin această introducere să poată fi servită cauza lor.

Patriarhul ecumenic Timotei al Constantinopolului (512—518) a poruncit ca la fiecare slujbă *să se rostească simbolul de credință de la Niceea*, care mai înainte, se rostea numai o dată pe an, în Vinerea patimilor, cînd catehumenii îl recitau înainte de primirea Botezului [146].

Mai tîrziu, în 567, printr-un edict al împăratului bizantin Iustin II (565—578), simbolul niceean a fost înlocuit cu *Simbolul constantinopolitan* [147], care se rostește pînă azi la Sfînta Liturghie și la toate celelalte servicii religioase, în toate Bisericile Ortodoxe surori.

Înlocuirea simbolului niceean în serviciul liturgic cu simbolul constantinopolitan se explică de la sine. Simbolul constantinopolitan a păstrat aproape în întregime simbolul niceean, pe care l-a completat cu cele cinci articole finale, încît exprimă complet principalele dogme ale credinței creștine.

Alte hotărîri ale sinodului I ecumenic. — 1. *Aplanarea schismei melitiene.*

După formularea și aprobarea simbolului de credință și condamnarea lui Arie și a partizanilor săi, părinții sinodali s-au ocupat și de aplanarea schismei episcopului Melitie de Lycopolis din Egipt. Acesta întreținea în Biserica Egiptului, din timpul

p. 385—395; nr. 8, p. 449—453; nr. 9, p. 513—520; I. Zinculescu, *Simbolul Niceo-Constantinopolitan*, Ploiești, 1906; N. Popian, *Sinodul al II-lea ecumenic ținut la Constantinopol în anul 381*, București, 1900, p. 43—49; Dr. Demetrescu, *Cîteva cuvinte asupra Simbolului niceo-constantinopolitan*, în «Biserica Ortodoxă Română», XXIII (1899), nr. 5, p. 388—409; A. Spasski, *Istoria dogmaticeskih dvijenii v epohu vseolenski Soborov*. Tom. I: *Trinitanii vopros (Istoria ucenia o sv. Troițe)*, Serghiev-Posad, 1906, p. 591—592; 614—621; A. P. Lebedev, *Vselenskie Soborî IV i V veka*, Serghiev-Posad, 1898, p. 285 ș.u.; Idem, *Despre simbolul nostru de credință* (rusește), în «Vestitorul Teologic», IX, Moscova, 1902, p. 286 ș.u.; 341 ș.u.

145. Teodor Lectorul, *Ist. bis.*, II, 48, P.G., LXXXVI, 1, 209 A; Theodoros Anagnostes, *Kirchengeschichte*, III, 428, ed. G. Chr. Hansen, în *Griech. Christ. Schriftst.*, Berlin 1971, p. 118, 27—28; Ioan Diakrinomenos, *Fragment*, 547; *ibidem*, p. 155, 20.

146. Idem, *Ist. bis.*, II, 32, *ibidem*, 201 'A; Pr. Petre Vintilescu, *Liturghiile bizantine privite istoric în structura și rînduiala lor*, București, 1943, p. 79; V. Mitrofanovici, *Liturgica Bisericii Ortodoxe*, 1929, p. 563.

147. *Edictul împăratului Justin II*, la Evagrie Scolasticul, *Ist. bis.*, V, 4, P.G., LXXXVI, 2, 2793—2801, text grec și latin; Cronicarul apusean Joannes Biclarensis (după 619), *Chronicon*, ed. Th. Mommsen, *Monumenta Germaniae Historica. Auctores Antiquissimi*, XI, *Cronica Minora*, t. II, p. 211; J. M. Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, t. III, pars. 2, Romae, 1932, p. 300; J. Bois, *Constantinople*, în «Dict. de Théol. Cath.», t. III, 1, Paris, 1923, col. 1227—1231.

episcopului Petru al Alexandriei (300—301) o agitație continuă, hirotonind în chip abuziv episcopi și clerici. Melitienii au reclamat împăratului Constantin pe episcopul Alexandru al Alexandriei, iar împăratul, diplomat abil, a încredințat sinodului problema spre cercetare și rezolvare [148].

Hotărîrile luate de părinții sinodali cu privire la Meletie și partizanii săi ni s-au păstrat în *Scrisoarea sinodală*, trimisă de părinții sinodului Bisericii Alexandriei, Libiei și Pentapolei, singura de altfel care ni s-a păstrat. E posibil că au mai existat și alte scrisori trimise de sinodali altor Biserici, dar acestea s-au pierdut.

În genere, părinții sinodali au adoptat o atitudine binevoitoare față de Melitie și clericii melitieni, considerîndu-i nu eretici molipsiți de erezie, ci numai răzvrătiți sau schismatici.

Lui Melitie, i s-a acordat dreptul de a purta titlul de episcop și posibilitatea de a rămîne mai departe la Lycopolis, dar i s-a interzis să mai facă noi hirotonii.

Episcopii, preoții și diaconii, hirotonisiți de Melitie, au fost supuși la o nouă punere a mîinilor, pentru a păstra în cler funcțiile lor. Ei puteau săvîrși servicii bisericești cu condiția de a se supune episcopului locului, iar în privința rangului în cler să fie socotiți în rîndul al doilea, adică după clericii hirotoniți canonic de episcopul Alexandru al Alexandriei. În afară de Melitie, se aflau atunci în Egipt, 28 de episcopi melitieni.

Sinodul a mai hotărît că dacă moare un episcop ortodox, el va putea fi înlocuit de un episcop hirotonit de Melitie, dacă acesta va fi ales după rînduiala canonică și va obține aprobarea episcopului Alexandriei [149].

S-a sperat că procedînd cu blîndețe și înțelegere, schisma melitiană se va stinge de la sine, dar această speranță nu s-a realizat. Melitienii, unindu-se cu arienii, au continuat să facă mai departe mari tulburări în Biserica Egiptului în timpul episcopului Alexandru al Alexandriei, apoi în timpul lungii păstoriri a Sfîntului Atanasie cel Mare (328—373).

2. *Aplanarea schismei novațiene.* Sinodul I ecumenic a luat măsuri și cu privire la reprimarea *novațienilor*, numiți și «catari», de la καθαροί «cei curați», în Biserică. Secta aceasta a luat naștere în Biserica de Apus, după anul 251. Preotul Novațian, conducătorul partidei rigoriste în Biserica Romei, un antipapă, supărat că rivalul său Corneliu (250—253), a fost ales papă, după ce a fost hirotonit de trei episcopi, s-a separat din 251 de papa Corneliu, formînd gruparea schismatică a *novațienilor*, numiți și «*catari*», pentru că ei socoteau că Biserica trebuie să cuprindă în sînul ei numai oameni curați.

Fapt cu totul curios, gruparea rigoristă a lui Novațian din Roma s-a unit cu gruparea indulgentă a lui Novat din Cartagina, care cerea Sfîntului Ciprian (+258) al Cartaginei, ca «cei căzuți» de la credință în timpul persecuției lui Deciu (249—251), așa numiții «lapsi», să fie reprimiți în Biserică fără penitență, contrar Sfîntului Ciprian, care a luat măsuri ca aceștia să facă mai întîi penitență. Pentru atitudinea și amestecul său în problema «celor căzuți» și pentru încercarea sa de a forma o Biserică separată,

148. Sf. Atanasie, *Apologia contra arienilor*, 11, P.G., XXV, 268 B.

149. *Scrisoarea sinodală către Biserica Alexandriei, Libiei și Pentapolei,* — Ἐπειδὴ τῆς τοῦ θεοῦ χάριτος, la Socrate, *Ist. bis.*, 9, P.G., LXVII, 77—84; Sozomen, *Ist. bis.*, I, 24, ed. cit., p. 45—46; Teodoret, *Ist. bis.*, I, 8, ed. cit., p. 38—42; Gelasiu de Cizic, *Ist. bis.*, II, 44, ed. cit., p. 120—123; H.C. Opitz, Athanasius Werke, I, 3, p. 47—51; Mansi, *op .cit.*, t. II, col. 908. Vezi și traducerea ei în limba franceză la I. Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople*, p. 257—259. Vezi și traducerea G. Fritz, *Nicée (I-er concile)*, în «Dict. de Théol. Cath.», XI, 1, Paris, 1931, col. 416—417.

Novat din Cartagina a fost excomunicat de Sfîntul Ciprian. Ca urmare, gruparea schismatică a lui Novat din Cartagina s-a unit cu gruparea rigoristă a lui Novațian de la Roma. Schisma novațienilor s-a întins mai mult în Italia și Africa. Rigorismul lui Novațian de la Roma s-a impus în noua schismă. El nu voia să fie reprimați în Biserică «cei căzuți» — *lapsi*, cu toată penitența lor, nici chiar pe patul de moarte și refuza să dea sfînta cuminecare celor recăsătoriți. Se pare că Novațian, în privința rigorismului său, a fost influențat de rigorismul ereziei montaniștilor din Frigia, care s-a răspîndit și în Italia și Africa [150].

Rigorismul exagerat al novațienilor nu se întemeia pe o eroare dogmatică, ci pe o nesupunere disciplinară. De aceea, față de novațieni, Sinodul I ecumenic a procedat cu și mai multă clemență, ca față de melitieni. După ce episcopul Acesiu al novațienilor a recunoscut Simbolul de credință niceean, și hotărîrea referitoare la data Paștilor, novațienii au fost reprimiți în Biserică.

Canonul 8 al Sinodului I ecumenic din Niceea a hotărît să se facă clericilor novațieni o nouă punere a mîinilor, ca recunoaștere a reprimării lor, gest considerat ca un rit penitențial și nu ca o nouă hirotonie. În afară de acestea, la reprimirea lor în Biserică, ei trebuie să dea mai întîi o declarație scrisă că nu vor refuza să dea cuminecarea persoanelor recăsătorite, precum și «celor căzuți», adică «lapsilor», care au făcut acte de penitență.

În orașele și satele unde nu se află alți clerici decît cei novațieni, aceștia pot să rămînă în funcțiile lor. Acolo însă, unde se află un episcop sau preot ortodox, clericii novațieni pot păstra vrednicia sacerdotală, numai în măsura în care episcopul locului le permite aceasta. În cazul în care episcopul locului nu recunoaște pe episcopul novațian, îi va acorda cinstea care se cuvine preoților sau îl va putea numi «horepiscop», adică auxiliar al episcopului pentru parohiile rurale, pentru că nu trebuie să existe doi episcopi în același oraș [151]. Novațienii s-au menținut în Biserică pînă în secolul V.

Istoricul Socrate ne relatează un episod interesant, petrecut în sinod între episcopul Acesiu al novațienilor și împăratul Constantin, care a convocat pe Acesiu din dorința ca pretutindeni în Biserică să fie pace și armonie. Acesiu a luat parte la ședințele Sinodului și a acceptat atît simbolul de credință cît și hotărîrea referitoare la data Paștilor, despre care a afirmat că corespunde întru totul cu vechea rînduială a Bisericii. Cum împăratul Constantin dorea să știe mai precis de ce atunci s-a separat de Biserica universală, Acesiu istorisi cele hotărîte de Biserică cu privire la «cei căzuți» — lapsi — în timpul persecuției lui Deciu, și rînduiala severă din Biserica novațienilor, potrivit căreia cei ce au săvîrșit după botez păcate pe care Scriptura le numește «păcate de moarte», nu trebuie să se învrednicească de primirea sfintelor taine, ci numai să facă pocăință, dar ei nu trebuie să aibă prin aceasta speranța ier-

---

Episcopul Alexandru al Alexandriei a cerut lui Melitie, lista episcopilor pe care i-a hirotonit. Vezi această listă, cu numele și locul episcopilor melitieni la Sf. Alexandru, *Apologia contra arienilor*, 71, P.G., XXV, 376—377. Ch.-J. Hefele — H. Leclercq, *op .cit.*, t. I, I-ère partie, p. 488—503; J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romain (IV-e—V-e siècle)*, Paris, 1958.

150. *Novatiani opera quae supersunt, nunc primum in unum collecta ad fidem codicum qui adhuc extant...*, ed. S. F. Diercks, Thurnhout, 1972; E. Amann, *Novatien et Novatianisme*, în *Dict. de Théol. Cath.*, t. XI, 1-ère part., vol. 816—849; Ad. d'Alès, *Novation. Étude sur la théologie romaine au milieu du III-e siècle*, Paris, 1925.

151. Pentru canonul 8 al Sinodului I ecumenic, vezi: G. Fritz, *Nicée (I-er concile de)*, în *Dict. cit.*, XI, 1-ère part., col. 411—412, text grec, cu traducere franceză; I. Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople*, p. 111—112, traducere franceză; Ch.-J. Hefele — H. Leclercq, *op .cit.*, t. I, 1-ère part., p. 576—587, text grec, traducere franceză și comentariu; N. Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, traducere de Uroș Kovincici și N. Popovici, t. I, partea II-a, Arad, 1931, p. 46—51; G. A. Ralli și M. Po[illegible] Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, t. II, Atena, 1852, p. 133—136.

tării de la preoți, ci numai de la Dumnezeu, cel care are putere să ierte păcatele. Dînd Acesiu acest răspuns, împăratul Constantin i se adresă spiritual și ironic: «Acesiu, pune atunci o scară și urcă-te singur la cer» [152].

3. — *Stabilirea datei Paștilor.* Se știe că de la jumătatea secolului al II-lea, problema datei Paștilor a provocat discuții iritante între unele Biserici din Răsărit și Biserica Romei.

Bisericile din Siria, Mesopotamia, o parte din Cilicia ș.a., urmau calculul pascal evreu, sărbătorind Paștile odată cu iudeii, — dar nu la fel ca iudeii, la 14 nisan, fapt pentru care au fost numiți *quartodecimani.* Practica aceasta expunea pe creștinii din provinciile amintite de a sărbători uneori Paștile înaintea echinocțiului de primăvară, deoarece evreii, la stabilirea datei Paștilor, nu respectau cu strictețe echinocțiul de primăvară, după care se orientau creștinii.

Biserica Romei și Biserica Alexandriei, precum și celelalte Biserici din Răsărit, care nu urmau practica quartodecimană, sărbătoreau Paștile după 14 nisan, în duminica imediată după vinerea patimilor, numit «*Paștile învierii*» — Πάσχα ἀναστάσιμον.

Pentru înlăturarea acestei deosebiri, sinodul de la Arelate (Arles), din 314, stabilise deja prin canonul 1, ca toți creștinii să sărbătorească Paștile «*în aceeași zi și în același timp în toată lumea*» — «*uno die et uno tempore per omnem orbem*» [153], criteriu care s-a impus și la Sinodul I ecumenic de la Niceea. Orientîndu-se după canonul I al Sinodului din Arelate, Părinții Sinodului din Niceea au hotărît *ca toți creștinii de pretutindeni să serbeze Paștile în prima duminică de după luna plină, care urmează după echinocțiul de primăvară, dar în anii în care această duminică ar coincide cu Paștile evreilor (14 nisan), Paștile creștinilor să se amîne în duminica următoare.*

Prin aceasta, tradiția quartodecimană a răsăritenilor, care sărbătoreau Paștile la 14 nisan, a fost înlăturată. Ținînd seama de această hotărîre, data Paștilor, sărbătoare mișcătoare, poate să varieze pe un interval de 35 de zile, cuprinse între 22 martie, data cea mai timpurie, și 25 aprilie, data cea mai tîrzie. S-a avut în vedere că echinocțiul de primăvară cădea la 21 martie.

Textul grec al hotărîrii referitoare la stabilirea datei Paștilor, mult timp socotit pierdut, a fost păstrat de patriarhul ecumenic Ioan III Scholasticos (565—577) și publicat pentru prima dată de J. S. Assemani în *Bibliotheca Juris orientalis* [154], dar nimeni nu mai știa de el. Dom. J. B. Pitra l-a redescoperit în manuscrisul grec nr. 843 al Bibliotecii Naționale din Paris, provenind de la Muntele Athos, și l-a publicat din nou în 1858 și în 1864 [155]. Pentru că, pînă în prezent, n-a fost semnalat în limba română, dăm mai jos traducerea textului hotărîrii Sinodului I ecumenic, referitoare la stabilirea datei Paștilor, după textul grec republicat de H. Leclercq, în 1937.

«S-a hotărît așa cum s-a găsit că e bine tuturor celor ce s-au întrunit în Sfîntul Sinod, în zilele piosului și marelui împărat Constantin, care, nu numai că a adus la unire pe episcopii mai sus semnați, făcînd pace în neamul nostru, ci încă, fiind de față, a examinat împreună cu ei măsurile folositoare Bisericii universale. După ce deci s-a discutat problema, dacă trebuie ca întreaga Biserică care este sub cer să sărbătorească Paștile în deplin acord, s-a aflat că trei părți din Imperiu, serbează Paștile împreună cu romanii și alexandrinii, și numai o parte din Răsărit se află în nepotrivire.

152. Socrate, *Ist. bis.*, I, 10, P.G., LXVII, 100—101; Sozomen, *Ist. bis.*, I, 22, ed. cit., p. 43—44.

153. Ch.-J. Hefele — H. Leclercq, *op. cit.*, t. I, 1-e part., Paris, 1907, p. 280.

154. H. Leclercq, *Pâques*, în *Dictionnaire d'arhéologie chrétienne et de liturgie*, t. XIII, 2, col. 1549.

155. J.-B. Pitra, *Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*, Roma, 1864, p. 435—436 și în *Spicilegium Solesmense*, t. IV, Parisis, 1858, p. 540—555.

S-a părut că e bine, ca, înlăturînd orice ceartă și contradicție, și cei din Răsărit să sărbătorească Paștile împreună cu romanii, alexandrinii și cu toți ceilalți, pentru ca *toți creștinii să înalțe rugăciunile lor în aceeași zi și într-un singur glas, în această zi a Paștilor.* Și au semnat hotărîrea toți cei din Răsărit, a căror părere se deosebea de a celorlalți [156]. Hotărîrea se află menționată în *Scrisoarea sinodală*, trimisă de Părinții episcopi, după terminarea sinodului, Bisericii Alexandriei, Libiei, și Pentapolei, în care se spune:

«Vă dăm vestea cea bună că înțelegerea privitoare la prea Sfintele Paști, prin rugăciunile voastre, s-a terminat cu bine, încît *toți frații din Răsărit, care mai înainte serbau Paștile împreună cu iudeii,* îl vor sărbători împreună cu romanii, cu noi și cu toți cei care din vechime îl sărbătoresc împreună cu noi» [157].

Hotărîrea Părinților Sinodului I ecumenic referitoare la data Paștilor e menționată, de asemenea, de împăratul Constantin în *Scrisoarea către Biserici,* trimisă acestora după închiderea sinodului. După ce împăratul le arată fericirea de care se bucură Imperiul pentru că prin bunătatea lui Dumnezeu a fost biruită erezia lui Arie și toți s-au unit în mărturisirea aceleiași credințe prin legătura dragostei, el le scrie că a fost discutată și problema referitoare la sărbătoarea Paștilor. Tuturor părinților li s-a părut că e bine ca *toți creștinii de pretutindeni să serbeze Paștile în aceeași zi.* Căci nu e bine să urmeze la stabilirea datei acesteia calculul evreilor, deoarece se poate întîmpla «să serbăm de două ori aceeași sărbătoare în același an...».

«Pe lîngă aceasta, trebuie să avem în vedere și faptul că nu se cuvine să existe nici o deosebire cu privire la o astfel de mare sărbătoare a religiei noastre. Căci Mîntuitorul nostru nu ne-a lăsat decît o singură zi pentru sărbătoarea mîntuirii noastre...». «Să socotească deci prea Sfintele Biserici cît de grav și de nepotrivit este ca în acele zile ale Paștilor, unii să se înfrîneze prin post, iar alții să-l săvîrșească prin ospețe...».

«Avînd deci în vedere că rînduiala pe care o păstrează toate Bisericile din Apus, Miază-zi și Miază-noapte, precum și unele Biserici din părțile Răsăritului, este foarte potrivită, am socotit în prezent s-o primim ca bună și am făgăduit că ea va fi acceptată cu plăcere și de prea Sfintele Voastre Biserici».

«Primiți, dar, cu bucurie rînduiala care se păstrează printr-o înțelegere comună în cetatea Romei, în Italia și Africa, în tot Egiptul, Spania, Galia, Bretania, Libia, în toată Grecia, în dioceza Asia, în Pont și în Cilicia. Aveți în vedere nu numai că numărul Bisericilor din locurile numite mai înainte este mai mare, ci și de faptul că este foarte cuviincios ca toți să vrea în genere ceea ce cere rațiunea sănătoasă» [158].

După cum se vede din textul citat, împăratul Constantin nu enumeră provinciile care sărbătoreau Paștile după tradiția păstrată de Biserica Romei, a Alexandriei și a

156. H. Leclercq, *Pâques,* în *Dict. cit.,* col. 1549. Vezi și *Décret sur la célébration de Pâques,* trad. G. Dumeige, la I. Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople,* p. 259—260. Textul citat în limba greacă și latină se află citat și la Ch.J. Hefele — H. Leclercq, *op. cit.,* t. I, 1-ère part., p. 467—468, dar, urmînd pe A. Hilgenfeld, *Der Paschastreit der alten Kirche,* Halle, 1860, p. 367 ș.u., îl crede neautentic.

157. *Scrisoarea sinodală către Biserica Alexandriei, Libiei și Pentapolei,* la Socrate, *Ist. bis.,* 9, P.G., LXVII, 81 D și 84 A; Teodoret, *Ist. bis.,* I, 8, ed. cit., p. 41—42; Gelasiu, *Ist. bis.,* II, 34, *ed. cit.,* p. 122—123. Vezi și traducerea în limba franceză de G. Fritz, în *Dict. de Théol. Cath.,* t. XI, col. 416—417 și la I. Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople,* p. 259.

158. *Scrisoarea împăratului Constantin către Biserici* — Πεῖραν λαβὼν ἐκ τῆς τῶν κοινῶν εὐπραξίαν, la Eusebiu, *Viața fericitului împărat Constantin,* III, 17—20, ed. cit., p. 84—87; Socrate, *Ist. bis.,* I, 9, P.G., LXVII, 89—93; Teodoret, *Ist. bis.,* I, 10, ed. cit., p. 42—46; Gelasiu de Cizic, *Ist. bis.,* II, 37, ed. cit., p. 130—135., Traducerea textului ne aparține.

altor Biserici din Răsărit, într-o ordine geografică strictă, ci pe sărite, dar le numește pe toate. Rezultatul hotărîrii Sinodului I ecumenic de la Niceea este că Bisericile din Răsărit au renunțat la practica lor quartodecimană, în privința sărbătorii Paștelui și au acceptat să urmeze tradiția păstrată la Alexandria și Roma [159]. Avînd în vedere că știința astronomiei era mai avansată în Egipt, episcopul Alexandriei a fost însărcinat să comunice Bisericilor în viitor data Paștilor, calculată după principiile puse la Niceea. Ne-au rămas o serie de *epistole pascale* de la Sfîntul Atanasie, din care se vede că data Paștilor era sărbătorită de toată creștinătatea după 14 nisan (aprilie), după luna plină care urmează echinocțiului de primăvară [160].

Precum se vede, Biserica universală a adoptat la Sinodul I ecumenic un calcul pascal care o elibera de tradiția nesigură a calculului pascal iudaic, bazat pe ani inegali și luni lunare, folosind calendarul iulian pentru calculul pascal, bazat pe anul solar, cu date mai precise și stabile decît cele din calendarul iudaic. Din cauza deosebirii datei echinocțiului, în Răsărit la 21 martie, la Roma și în Apus la 18 martie și a ciclului pascal în uz, deosebirea referitoare la data serbării Paștilor între răsăriteni și apuseni s-a menținut și după hotărîrea Sinodului I ecumenic de la Niceea din 325.

În Răsărit, nu toți creștinii au respectat hotărîrea Sinodului de la Niceea referitoare la data Paștelui. Predicînd la Antiohia, în postul Paștelui din 387, Sfîntul Ioan Gură de Aur combate pe așa-numiții «*protopashiți*» care nu țineau seama de hotărîrea Sinodului din Niceea și sărbătoreau Paștile după calculul iudaic la 14 nisan, avansînd cîteodată sărbătoarea Paștilor cu o lună. Ei avansau, de asemenea, cu o lună și postul Paștelui, fapt care producea mare tulburare în Biserică. Sfîntul Ioan condamnă practica «protopashiților», invocînd autoritatea Sinodului din Niceea și faptul că noi creștinii nu putem sărbători Paștile în ziua în care Domnul Hristos a fost răstignit pe cruce din ordinul procuratorului Ponțiu Pilat și al autorităților iudaice [161].

În Mesopotamia, un călugăr *Audius* sau *Udo*, arhidiacon la Edesa, s-a opus hotărîrii Sinodului I ecumenic din Niceea și se separă de Biserică, formînd o sectă care provoca învățături antropomorfice. Audienii, după cum relatează Sfîntul Epifaniu, își întemeiau practica lor quartodecimană pe o lucrare apocrifă numită Διάταξις Ἀποστόλων — *Constituția Apostolilor* [162], lucrare care nu trebuie confundată cu scrierea autentică numită *Constituțiile Sfinților Apostoli* — Διαταγαὶ τῶν ἁγίων Ἀποστόλων.

---

159. Vezi și studiile: W. Huber, *Passa und Ostern. Untersuchung zur Osterfeier der alten Kirche*, Berlin, 1969 ; O. Casel, *La fête des Pâques dans l'Église des Pères*, Paris, 1963 ; L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, t. II, 3-e éd., Paris, 1923, p. 285—291 ; L. Duchesne, *La question de la Pâque au concile de Nicée*, în «Revue des questions historiques», XXVIII, p. 5—42 ; H. Leclercq, *Pâques*, în *Dict. cit.*, XIII, 2, col. 1521—1553 ; G. Fritz, *Pâques. Les controverses pascales*, în *Dict. de Théol. Cath.*, t. XI, 2-e part., Paris, 1932, col. 1948—1958 ; Idem, *Nicée* (I-er concile de), în *Dict. de Théol. Cath.*, t. XI, 1-ère part., Paris, 1931, col. 407—408 ; J.-R. Palanque, G. Bardy, P. de Labriolle, *op. cit.*, p. 88—89 ; F. Daunoy, *La question pascale au concile de Nicée*, în «Echos d'Orient», XXVIII (1925), p. 424—444 ; J. Schmidt, *Die Osterfrage auf dem allgemeinen Konzil von Nicaea*, Wien, 1905, Ch.-J. Hefele et Dom. H. Leclercq., *op. cit.*, t. I, 1-ère partie, p. 450—477.

În limba română : Teodor M. Popescu, *Problema stabilirii datei Paștilor. Privire asupra divergențelor și computurilor pascale*, în «Ortodoxia», XVI (1964), nr. 3, p. 339—444 ; Pr. V. Gheorghiu, *Sfintele Paști și reforma calendaristică ortodoxă română*, Cernăuți, 1929.

160. Sfîntul Atanasie, *Epistolae heortasticae*, — Ἐπιστολαί ἑορταστικαί, în număr de 13, dintre anii 329—348, P.G., XXV, 1360—1444, care ni s-au păstrat într-o traducere siriacă și coptă. Vezi L. Th. Lefort, *Lettres festales et pastorales en copte*. Texte und Untersuchungen, *Corpus Scriptorum christianorum orientalium*, 150, 1955 ; J. Lebon, în *Corp. Script. chr. orient.*, 101, p. 293—295 ; Fragmente în limba siriacă a Epistolelor 27, 29, 44 ; P. Merendino, *Osterfestbriefe*, Düsseldorf, 1965. Vezi alte ediții și studii la B. Altaner — A. Stuiber, *Patrologie*, 7-e Auflage, Freiburg, Basel, Wien, 1966, p. 277.

161. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia III-a. Contra celor ce postesc la Paște*, P.G., XLVIII, 861—872.

162. Sf. Epifaniu, *Contra tuturor ereziilor (Panarion)*, LXX, 10, ed. K. Holl, în «Die griech. christ. Schriftst. der ersten Jahrhunderte», Bad III, 1 (37), p. 232—249, aici p. 243 ; Comp. P.G., XLII,

În aceasta din urmă, în cartea a V-a, cap. 17, se combate lămurit practica quartodecimană a «protopashiților» și a audienilor. Autorul ei necunoscut sfătuiește pe creștini astfel: «Voi, fraților, care ați fost răscumpărați cu scumpul sînge al lui Hristos, trebuie să sărbătoriți zilele Paștelui cu îngrijire și luare aminte *după echinocțiu, ca să nu sărbătoriți de două ori într-un an amintirea unei patimi, ci o dată pe an, spre aducerea aminte de Cel care a murit o singură dată. Nu mai țineți la obiceiul de a serba Paștile odată cu iudeii...* Voi, însă, observați, cu grijă echinocțiul de primăvară, care cade în ziua a douăzeci și doua (sic) a lunei Distru (martie) ... ca nu cumva să serbăm ziua Învierii Domnului în altă zi, *ci numai Duminica* —„ἀλλ 'ἐν κυριακῇ μόνῃ“ [163].

Canoanele Sinodului I Ecumenic. — La sfîrșitul ședințelor, Părinții Sinodului I ecumenic au voit să profite de ocazia, unică pînă atunci, de a fi adunați într-un sinod ecumenic, pentru a discuta și a lua unele măsuri privitoare la *organizarea și disciplina Bisericii.* Măsura aceasta va fi adoptată și de sinoadele ecumenice următoare. După hotărîrile referitoare la credință, se vor lua și hotărîri cu privire la viața practică și disciplina bisericească.

Ei au alcătuit *20 de canoane,* care nu sînt aranjate în ordine strictă pe probleme. Mai multe canoane se referă la *disciplina clerului.* Astfel, sinodul interzice să se acorde hirotonia celor ce se fac eunuci de bunăvoie (can. 1) și neofiților (can. 2), precum și celor ce au comis crime sau au apostasiat de la credință în timpul persecuției lui Liciniu, dintre anii 320—323 (can. 9—14).

Canonul 3 interzice episcopilor, preoților și diaconilor să aibă în locuința lor vreo femeie zisă «subintrodusă» — συνείσακτος — afară de cazul cînd aceasta este mamă, soră, bunică, sau în fine orice altă persoană care e în afară de orice bănuială.

Canonul 17 interzice clericilor de toate categoriile să dea împrumut cu camătă. Canoanele 15 și 16 interzic episcopilor, preoților și diaconilor să-și părăsească bisericile lor spre a merge la altele și declară nulă orice hirotonie făcută de un alt episcop decît episcopul eparhiei căreia aparține clericul.

Alte canoane au fost date *pentru a preveni conflicte de jurisdicție.* Astfel, episcopii trebuie să primească hirotonia de la episcopii provinciei respective, dacă nu toți, cel puțin 3, iar ceilalți să-și trimită consimțămîntul lor în scris. Confirmarea episcopului revine de drept în fiecare eparhie mitropolitului locului (can. 4).

Canonul 5 hotărăște ca clericii caterisiți de un episcop să nu fie primiți de alți episcopi. Totuși, pentru a nu se da naștere la abuzuri din partea episcopilor care pronunță caterisirea, episcopii provinciei trebuie să țină anual două sinoade, unul primăvara, înainte de postul Paștilor, și altul toamna, pentru a se cerceta cu toată atenția cazurile de caterisire și dacă s-au făcut abuzuri să fie înlăturate.

Deosebită importanță prezintă canoanele 6 și 7.

Canonul 6 confirmă drepturile mitropoliților din Alexandria, Roma și Antiohia față de episcopii aflați sub jurisdicția lor. Canonul specifică în mod deosebit ca episcopul Alexandriei să aibă jurisdicția, după vechea datină, asupra episcopilor din Egipt, Libia și Pentapole, pentru că se bucură de aceleași drepturi ca episcopul Romei, iar episcopul Antiohiei să-și păstreze vechile lui drepturi, fără să precizeze provin-

339—374; L. Duchesne, *La question de la Pâque au concile de Nicée,* în *rev. cit.,* p. 31—33; H. Leclercq, *Pâques,* în *Dict. cit.,* XIII, 2, col. 1548.

163. *Constituțiile Sfinților Apostoli,* V, 17, ed. F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum,* t. I, Paderborn, 1905, p. 287 și 289. Vezi și traducerea în limba română: *Așezămintele și canoanele apostolice,* traduse din original de Pr. I. Mihălcescu, Pr. M. Pîslaru și Pr. Gh. Nițu, cartea V, 17, t. II, 1928, p. 136—137; B. Altaner — A. Stuiber, *Patrologie,* p. 84—85; 255—256.

ciile asupra cărora-şi exercită jurisdicţia. Nu se vorbeşte însă de «patriarhi» şi de «patriarhate».

Canonul 7 hotărăşte ca episcopul Aeliei sau Ierusalimului, care se află sub jurisdicţia mitropolitului de Cezareea Palestinei, capitala ţării, să aibă totuşi întîietatea de onoare — τὴν ἀκολοθίαν τῆς τιμῆς, dar să respecte demnitatea care se cuvine mitropolitului de Cezareea. Această prescripţie este foarte laconică, încît nu se poate preciza în ce constă această întîietate. Ierusalimul, în care împăratul Constantin nu ridicase încă biserica Învierii, se află în ruină, în timp ce Cezareea Palestinei, capitala civilă a ţării, era în acelaşi timp şi metropola ei bisericească.

Sinodul a luat măsuri, de asemenea, referitor la *reprimirea ereticilor şi schismaticilor în Biserică*.

Se aflau în Răsărit, îndeosebi în Asia Mică, grupuri compacte de *novaţieni*, influenţaţi în ceea ce priveşte rigorismul lor de erezia montaniştilor.

Canonul 8 stabileşte, cum am văzut mai înainte, condiţiile în care pot fi reprimaţi *clericii novaţieni* în sînul Bisericii Ortodoxe [164].

Se aflau, de asemenea, la Antiohia şi în jurul ei, resturi de aderenţi ai episcopului eretic antitrinitar Pavel de Samosata, condamnat de Sinodul din Antiohia din 268. Doctrina episcopului Pavel de Samosata despre Sfînta Treime nu era ortodoxă, deoarece, după el, persoanele Sfintei Treimi sînt doar «*energii*», sau «puteri» ale unei singure persoane divine, nu trei persoane divine distincte ale unei singure dumnezeiri. În afară de aceasta, după părerea lui eretică, Iisus Hristos era un simplu om, născut în chip natural de fecioara Maria, dar mai înţelept decît toţi oamenii, deoarece în El a locuit puterea şi înţelepciunea divină, fiind *adoptat* prin harul lui Dumnezeu ca fiu al lui Dumnezeu. De aceea erezia lui se mai numeşte şi *adopţianism* [165].

Ţinînd seama de aceasta, părinţii sinodului au hotărît prin canonul 19 ca aderenţii lui Pavel de Samosata, întrucît nu cred că Sfînta Treime are trei persoane distincte, dacă vor să revină la Biserică, să fie rebotezaţi în numele celor trei persoane ale Treimii. Dacă vreunul dintre ei a fost mai înainte episcop, acesta să fie mai întîi rebotezat şi apoi hirotonit episcop de episcopii ortodocşi, hirotonia lor primă neavînd nicio valoare. Aceasta însă numai în cazul cînd persoana respectivă, se bucură de o bună reputaţie. Se aminteşte totodată *diaconeselor*, prin acest canon, că *ele n-au primit hirotonia*, şi că atare nu aparţin rangului clericilor, ci mirenilor.

Părinţii sinodali au dat şi unele *prescripţii liturgice*.

Astfel, canonul 13 prevede să se respecte vechea regulă a Bisericii de *a se oferi Sfînta Cuminecare celor ce sînt pe patul de moarte*. Dacă, însă, cel în cauză se însănătoşează, el trebuie să fie trecut printre cei ce se pocăiesc, fără să asiste la dumnezeiasca liturghie. De asemenea, episcopul are datoria să dea Sfînta Euharistie celui ce se află pe patul de moarte, făcînd cuvenita cercetare, dacă acesta doreşte s-o primească.

În fine, canonul 20, ultimul, rînduieşte ca cei ce aveau obiceiul să îngenunche — *genuflectentes* — la sărbătoarea Rusaliilor sau a Cincizecimii, pentru a se observa de toţi creştinii o regulă uniformă, să se roage în acea zi stînd în picioare [166].

164. Vezi nota 151.

165. Pentru doctrina lui Pavel de Samosata, vezi bibliografia la nota 134. Vezi şi studiul: Arh. J. Cotsonis, *A contribution to the interpretation of the 19th canon of the first ecumenical council*, în «Revue des études byzantines», t. XIX (1961), p. 189—197.

166. Pentru canoanele Sinodului I ecumenic din Niceea, vezi Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 667—692, text grec şi latin; *Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima. Canonum et conciliorum Grae-*

Căsătoria preoților și diaconilor.

Istoricii Socrate, Sozomen și Gelasiu de Cizic ne informează că venind în discuție moralitatea membrilor clerului, părinții sinodali au propus introducerea unui canon, prin care să se decidă ca episcopii, preoții și diaconii, la care Sozomen și Gelasiu adaugă și pe subdiaconi, să nu mai conviețuiască cu soțiile lor cu care s-au căsătorit cînd erau în stare de simpli laici. Cînd se cerea părerea fiecărui episcop, s-a ridicat în mijlocul sinodului episcopul Pafnutie din Tebaida de sus, în Egipt, om foarte pios, care-și pierduse un ochi în timpul persecuției lui Maxim Daja (305—313), care a spus cu glas tare «*că nu trebuie să se pună un jug atît de greu clericilor*. El a susținut că nunta este cinstită și patul neîntinat, încît nu trebuie ca printr-o severitate exagerată să se vatăme mai ales Biserica. Căci nu toți pot suporta rînduiala înfrînării desăvîrșite; apoi nici soțiile acestora n-ar păzi poate curăția perfectă a căsătoriei. E de ajuns ca cel ce a intrat în cler să nu mai ceară căsătorie, după vechea tradiție a Bisericii; dar nici cel odată căsătorit să nu se despartă de soția pe care a luat-o mai înainte, cînd era laic. Aceasta a spus un bărbat care n-a fost căsătorit și, ca să spun simplu, n-a cunoscut femeie, căci din copilărie și-a petrecut viața în mînăstire și pentru marea lui înfrînare a fost admirat de toți». Întreaga adunare a episcopilor s-a convins de cele spuse de Pafnutie și discuția a încetat. S-a lăsat la libera alegere a celor căsătoriți conviețuirea cu soțiile lor [167].

În urma celor declarate de episcopul Pafnutie, Biserica a acceptat principiul ca cel ce a intrat în cler, fără ca mai întîi să se fi căsătorit, să rămînă celibatar toată viața, dar n-a admis ca preoții căsătoriți să-și lase soțiile lor. Canonul 6 din *Canoanele apostolice*, interzice preoților, sub pedeapsa caterisirii, să-și lase soțiile lor, sub motiv de pietate [168].

În genere, canoanele Sinodului I ecumenic de la Niceea sînt o dovadă că părinții sinodali au luat măsuri mai puțin severe cu privire la apostați, eretici și schismatici, în comparație cu sinoadele locale din trecut.

Printre tendințele manifestate de hotărîrile luate, domină grija de a se asigura mai presus de orice *demnitatea preoției, a sacerdoțiului*, care nu trebuie atacată. În ceea ce

---

corum interpretationes latinae, Fasc. I, pars. II, Oxonii, 1904, p. 112—142 și 178—243; Gelasiu de Cizic, *Ist. bis.*, II, 32, ed. cit., p. 112—118, text grec; Rufin, *Ist. bis.*, I, 6, P.L., t. XXI, 473—475, text latin.

Alte ediții: G. Fritz, *Nicée* (I-er concile de), în *Dict. de Théol. Cath.*, t. XI, 1-ère partie, Paris, col. 408—416, text grec cu traducere franceză; I. Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople*, p. 260—265, traducere franceză; N. Milaș, *op. cit.*, p. 7—78; Ch.-J. Hefele — H. Leclercq, *op. cit.*, t. I, 1-ère part., p. 528—620; G. A. Ralli și M. Potli, *op .cit.*, t. II, Atena, 1852, p. 113—164.

Vezi și studiile: Métropolite Maxime de Sardes, *Le Patriarcat Oecuménique dans l'Église Orthodoxe*. Étude historique et canonique. Traduit de grec par J. Trouvailles, Paris, 1975, p. 78—95. H. C. Chadwick, *Faith and Order at the Council of Nicaea. A note on the Backgrund of the sixth Canon*, în «The Harvard Theological Review», 53 (1960), p. 171—195; W. de Wries, *Die Struktur der Kirche gemäs dem ersten Konzil von Nikaia und seiner Zeit*, în «Wegzeichen», Wurtzburg, 1971, p. 55—81; W. Bright, *The canons of the first four general Councils*, Oxford, 1892.

În limba română: Pr. Traian Valdman, *Vechea organizare a Bisericii și Sinodul I ecumenic*, în «Studii teologice», XXII (1970), nr. 3—4, p. 267—277; Pr. D. Popescu-Leu, *Studiu istoric și canonic asupra Sinodului I ecumenic*, București, 1905, C. Erbiceanu, *Canoanele Sinoadelor Ecumenice, Sinodul I*, în «Biserica Ortodoxă Română», XXIV (1900), nr. 1, p. 1—30.

167. Am dat textul istoricului Socrate, *Ist. bis.*, I, 11, P.G., LXVII, 101—104. Compară Sozomen, *Ist. bis.*, I, 23, ed. cit., p. 44—45; Gelasiu de Cizic, II, 32, ed. cit., p. 118—119.

Studii: I. Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople*, p. 64—65 și 107; Ch.-J. Hefele et H. Leclercq, *op. cit.*, t. I, 1-ère partie, p. 620—624.

168. *Canoanele Sfinților Apostoli*, can. 6, ed. G. Rally și M. Potli, *op. cit.*, t. II, Atena, 1852, p. 7; N. Milaș, *op. cit.*, t. I, partea 1-a, Arad, 1930, p. 186—201; *Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima. Canonum et conciliorum Graecorum interpretationes latinae*, ed. C. H. Turner, Fasc. I pars prior, Oxonii, 1898, p. 10—11.

spun şi în ceea ce ne lasă să înţelegem, aceste hotărîri presupun o atmosferă de bunăvoinţă, înţelegere, seriozitate şi demnitate.

Pînă în 325, Biserica nu poseda o culegere de dispoziţii şi reguli, care să semene cu un cod disciplinar şi să se aplice uniform în toată Biserica. Fără să fi făcut o lucrare metodică şi sintetică, în prescripţiile canonice date, părinţii sinodului dau dovadă de o vedere largă, universală, iar aceasta explică de ce ele au putut fi acceptate şi aplicate fără dificultăţi în întreaga Biserică, în Răsărit şi în Apus.

Astfel, canoanele Sinodului I ecumenic din Niceea au devenit regula fundamentală a Bisericii, care au servit de model Sinoadelor ecumenice şi locale ulterioare.

Închiderea sinodului I ecumenic. Măsurile împăratului Constantin contra arienilor. — La sfîrşitul discuţiilor, după alcătuirea canoanelor, părinţii episcopi au adresat o *Scrisoare sinodală* Bisericii Alexandriei, Libiei şi Pentapolei, singura de altfel care ni s-a păstrat, pentru a comunica episcopilor, clericilor şi credincioşilor din aceste Biserici hotărîrile Sinodului referitoare la condamnarea ereziei lui Arie, la stabilirea datei Paştilor şi la reprimirea melitienilor schismatici în Biserică [169].

Este posibil ca Sinodul să fi transmis scrisori asemănătoare şi altor Biserici, dar ele nu ni s-au păstrat.

La rîndul său, împăratul Constantin a trimis şi el o *scrisoare Bisericii Alexandriei,* deoarece de aici a început tulburarea ereziei ariene. Împăratul îşi manifesta bucuria că planul şi uneltirile diavolului s-au prăbuşit. De acum, scrie textual împăratul, «neînţelegerile, schismele, tulburările, otrăvurile mortale ale discordiilor au fost învinse, după porunca lui Dumnezeu, prin strălucirea adevărului». Noi ne închinăm toţi în numele unui singur Dumnezeu. Pentru aceasta, am convocat mai mult de trei sute de episcopi, eu, care sînt unul din numărul vostru — εἷς ἐξ ὑμῶν ἐγῶ, bucurîndu-mă prin excelenţă de a fi împreună-slujitorul vostru — ὁ συνθεράπων ὑμέτερος —, pentru a cerceta adevărul.

«Cei peste trei sute de episcopi renumiţi prin înţelepciune şi pricepere, au confirmat că este una şi aceeaşi credinţă, după adevărurile autentice ale legii lui Dumnezeu şi numai Arie s-a arătat cuprins de înşelăciunea diavolului, răspîndind acest rău mai întîi printre voi şi apoi şi printre alţii, prin nelegiuita lui doctrină».

În concluzie, împăratul subliniază că ceea ce au hotărît şi au crezut cei peste trei sute de episcopi este adevărul lui Dumnezeu, căci ei au fost călăuziţi de puterea Duhului Sfînt, care i-a ajutat să ajungă la înţelegere şi unire [170].

Nu trebuie să ne mire faptul că împăratul Constantin cel Mare se numea pe sine «*împreună-slujitorul*» episcopilor — συνθεράπων, deoarece, cu alt prilej, după mărturia lui Eusebiu, el a spus că se consideră «*episcop pus de Dumnezeu pentru treburile din afară ale Bisericii* — Ἐγῶ δὲ τῶν ἐκτὸς ὑπὸ θεοῦ καθεσταμένος ἐπίσκοπος» [171].

Împăratul Constantin a adresat, de asemenea, o scrisoare cu aceleaşi idei, un fel de scrisoare circulară, către Bisericile care n-au paticipat la sinod. Am crezut,

---

169. *Scrisoarea sinodală către Biserica Alexandriei, Libiei şi Pentapolei,* — ἐπειδὴ τῆς τοῦ θεοῦ Χάριτος, la Socrate, *Ist. bis.*, I, 9, P.G., LXVII, 77—84; Teodoret, *Ist. bis.*, I, 9, p. 38—42; Gelasiu de Cizic, *Ist. bis.*, II, 34, ed. cit., p. 120—123; H. C. Opitz, *Athanasius Werke*, I, 3 p. 47—51. Compară *Lettre synodale de l'Eglise d'Alexandrie aux églises d'Egypte*, trad. G. Fritz, în *Dict. de Théol. Cath.*, t. XI, 1, col. 416—317 şi la I. Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople*, p. 257—259.

170. *Scrisoarea împăratului Constantin către Biserica Alexandriei* — Τελείαν παρὰ τῆς θείας προνοίας εἰλήφαμεν Χάριν, la Socrate, *Ist. bis.*, I, 9, P.G., 84—85; Gelasiu de Cizic, *Ist. bis.*, II, 37, ed. cit., p. 129—130; Compară informaţia la Eusebiu, *Viaţa fericitului împărat Constantin*, III, 23, ed. cit., p. 88—89; Sozomen, *Ist. bis.*, I, 21, ed. cit., p. 42—43.

171. Eusebiu, *Viaţa fericitului împărat Constantin*, IV, 24, ed. cit., p. 126.

spune împăratul, că e de datoria mea să convoc cea mai mare parte a episcopilor, pentru a promova unitatea de credinţă şi dragoste. Astfel episcopii au examinat cu grijă erezia lui Arie pe care au condamnat-o şi au ajuns la înţelegere şi armonie în credinţă. El le comunică totodată şi cele hotărîte cu privire la sărbătoarea Paştilor şi le recomandă să le respecte întocmai [172]. Constantin trimise, cum ne informează Eusebiu, un mare număr de scrisori cu cuprins asemănător episcopilor şi popoarelor din Imperiu, îndemnîndu-le la pace şi înţelepciune [173].

Nu se ştie cu precizie cînd s-au încheiat lucrările sinodului. Eusebiu ne relatează că la sfîrşit, hotărîrile sinodului *au fost redactate în scris* şi semnate de toţi episcopii, iar împăratul a poruncit să se aducă mulţumiri publice lui Dumnezeu, pentru că s-a cîştigat o celebră victorie asupra vrăjmaşului Bisericii [174]. Unii istorici sînt de părere că sinodul s-a închis la 25 iulie 325, cînd, împlinindu-se 20 de ani de domnie ai împărautlui Constantin cel Mare, acesta a oferit părinţilor sinodali un ospăţ şi le-a făcut bogate daruri. Eusebiu de Cezareea ne face o descriere entuziastă despre această masă oferită de împărat în cinstea sinodalilor: înainte de a se aşeza la masă, în sala palatului imperial din Niceea, episcopii au trebuit să treacă prin faţa gărzii imperiale, care prezenta armele, şi mulţi, obişnuiţi mai înainte cu brutalitatea soldaţilor romani, care-i arestau şi maltratau, văzînd acest spectacol, li s-a părut că este aproape un vis. Unii dintre ei se aşezară chiar la masa împăratului, iar alţii la mesele aşezate pe cele două părţi, iar aceasta li s-a părut ca o imagine a împărăţiei lui Iisus Hristos. La sfîrşitul mesei, Constantin i-a dăruit pe toţi, după demnitate şi meritul lor [175].

Alţi istorici sînt de părere că şedinţa festivă de închidere a sinodului a avut loc la 25 august 325, cînd împăratul le-a ţinut episcopilor, înainte de plecare la Bisericile lor, un frumos discurs. În cuvîntul său, rostit în momentul despărţirii, după relatarea aceluiaşi Eusebiu, împăratul i-a îndemnat să ţină cu tărie la învăţăturile formulate de Sinod şi să evite discuţiile şi neînţelegerile dintre ei, căci acestea sînt spre paguba Bisericii. În continuare, Constantin îndeamnă pe episcopi să nu păstreze gelozie faţă de cei superiori prin înţelepciune, ci să considere virtutea fiecăruia drept binele comun al tuturor; cei superiori să nu dispreţuiască pe cei mai slabi, căci numai lui Dumnezeu se cuvine să judece despre adevărata virtute a fiecăruia. Se cuvine mai degrabă ca cei superiori să nu dispreţuiască pe cei slabi, căci este atît de rar să găseşti pretutindeni perfecţiunea. Episcopii sînt datori apoi să-şi ierte unii altora greşelile şi slăbiciunile; ei trebuie apoi să poarte cea mai mare grijă pentru păstrarea armoniei dintre ei, ca nu cumva, ridicîndu-se unii contra altora, să ajungă obiect de batjocură pentru cei ce caută să necinstească legea lui Dumnezeu. Să aibă mai ales în vedere faptul că şi aceştia vor putea fi mîntuiţi, făcîn-

172. *Scrisoarea împăratului Constantin către Biserici,* la Eusebiu, *Viaţa fericitului împărat Constantin,* III, 17—20, ed. cit., p. 84—87; Socrate, *Ist. bis.,* I, 9, P.G., LXVII, 89—93; Teodoret, I, 10, ed. cit., p. 42—46; Gelasiu de Cizic, *Ist. bis.,* II, 37, ed. cit., p. 130—133.

Autenticitatea celor două scrisori amintite ale împăratului Constantin a fost contestată. Vezi P. Batiffol, *Les documents de la Vita Constantini,* în «Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne», t. IV (1914), p. 86—87 şi *La paix constantinienne et le catholicisme,* 3-e éd., Paris, 1914, p. 344—346. Dimpotrivă, autenticitatea lor a fost apărată de G. Bardy, *La politique religieuse de Constantin après le concile de Nicée,* în «Revue des sciences religieuses», t. VII (1928), p. 517—519 şi de J.-R. Palanque, G. Bardy, P. de Labriolle, *op. cit.,* p. 92, n. 4.

173. Eusebiu, *Viaţa fericitului împărat Constantin,* III, 23, ed. cit., p. 89.

174. *Idem,* III, 14, ed. cit., p. 83.

175. *Ibidem,* III, 15 şi 16, ed. cit., p. 83—84.

du-i să admire cele ale noastre, spre a le fi şi lor de folos. În felul acesta, învăţătura cea mîntuitoare va ajunge să fie cinstită de toţi [176].

După relatările istoricului Gelasiu de Cizic, hotărîrile Sinodului I de la Niceea au fost aduse la cunoştinţa Bisericii Romei, Bisericilor din Italia şi Spania şi celorlalte neamuri de lîngă ocean de episcopul Osiu al Cordobei şi de preoţii Vitus şi Vincenţiu, delegaţii Bisericii Romei la sinod.

Episcopul Alexandru al Alexandriei şi arhidiaconul său Atanasie le-au anunţat Bisericii din Egipt, Libia şi Pentapole şi celorlalte eparhii pînă la Indii.

Episcopii Macarie al Ierusalismului şi Eusebiu al Cezareei Palestinei le-au comunicat Bisericilor din Palestina, Arabia şi Fenicia.

Episcopul Eustaţiu al Antiohiei le-a comunicat Bisericilor din Celesiria, Mesopotamia şi Cilicia.

Episcopul Ioan al Persiei le-a comunicat dincolo de hotarele Imperiului roman, Bisericilor din Persia şi India.

Episcopul Leonţiu al Cezareei Capadociei le-a adus la cunoştinţa Bisericilor din Capadocia, Galatia, Pont, Paflagonia şi în cele două Armenii (mică şi mare).

Episcopul Teonas al Cizicului le-a anunţat Bisericilor din Asia Proconsulară, Hellespont, Lidia şi Caria, prin epscopii Eutihie al Smirnei şi Marin al Troiei.

Episcopul Nunechios al Laodiceei a încunoştiinţat Bisericile din cele două Frigii.

Episcopul Alexandru al Tesalonicului le-a comunicat Bisericilor din cele două Macedonii, întregii Elade, provinciei Europa, celor două Sciţii şi Bisericilor din Iliric, Tesalia şi Ahaia.

---

176. *Ibidem*, III, 21, ed. cit., p. 87—88 şi P.G., XX, 1080—1084. Cuvîntarea împăratului Constantin am dat-o în rezumat. Compară Sozomen, I, 25, ed. cit., p. 45—46; Teodoret, *Ist. bis.*, I, 11, ed. cit., p. 46.

Pentru istoria Sinodului I ecumenic, să se vadă şi următoarele studii: W. O. Chadwick, *Council*, în *Encyclopaedia Britanica*, t. 6, London, 1971, p. 632—634; B.-D. Dupuy, *Concile*, în *Encyclopaedia universalis*, t. IV, Paris, 1971, p. 825—827; T. Ware, *L'Église des sept conciles*, Brugges, 1968; R. Metz, *Histoire des conciles*, Paris, 1964; G. Dumeige, *Histoire des Conciles oecuméniques*, Paris, 1963; S. Deternes, *Petite histoire des conciles*, Paris, 1962; J.-R. Palanque, J. Chélini, *Petite histoire des grands conciles*, Paris, 1962; J. M. A. Salles-Dabadie, *Les conciles oecuméniques dans l'histoire*, Paris, Genève, 1962, 614 p.; L. Vié, *Les conciles oecuméniques dans l'antiquité chrétienne*, Toulouse, 1962; A. Favale, *I concili ecumenici*, Torino, 1962; P. Meinhold, *Konzile der Kirche in evangelischer Sicht*, 1962; P. Hayward, *Les conciles oecuméniques*, Paris, 1961; H. J. Margul, *Die ökumenische Konzile der Christenheit*, Stuttgart, 1961, 428 p.; F. Dvornik, *The general Council of the Church*, 1961; N. Zernov, *Eastern Christendom*, London, 1961, p. 40—54; H. Jedin, *Die oekumenischen Konzile der Katholischen Kirche*, 1961; H. Hedin, *Brève histoire des conciles*, traduit de l'allemand, Tournai, 1960; H. Dalmayr, *Die grossen vier Konzilien*, München, 1961; B. Stefanidis, Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία ἀπ'ἀρχῆς μέχρι σήμερον, ed. 2-a, Atena, 1959, p. 165—209; H. N. Percival, *The seven ecumenical Councils of the undivided Church*, Buffalo, 1956; M. Goemans, *Het algemen Concilie in de vierde eeuw*, Nigmegen, 1945; H. Leclercq, *Nicée, în Dict. d'Archéol. chr. et de Liturgie*, t. XII, 1, Paris, 1935, col. 1179—1236; Ch. Poulet, *op. cit.*, p. 238—250; J. P. Kirsch, *op. cit.*, p. 376—380; S. Salaville, *La fête du concile de Nicée, et les fêtes des conciles dans le rit byzantin*, în «Echo d'Orient», t. 24 (1925), oct.-déc., p. 444—470; J. Phokulides, Ἡ ἐν Νικαίᾳ πρώτη οἰκουμενικὴ Σύνοδος, în Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος, XXIV (1925), p. 133—244; E. A. Burn, *The Council of Nicaea, a memorial for its sixteenth century*, London, 1925; J. Vorget, *Conciles*, în *Dict. de Théol. Cath.*, t. VIII, 1, Paris, 1923, col. 636—676; O. Seek, *Untersuchungen zur Geschichte des nicänischen Konzils*, în «Zeitschrift für Kirchengeschichte», XVII (1896), p. 1—71 şi 319—362; C. A. Bernoulli, *Das Konzil von Nicäa*, Freiburg im Breisgau, 1896. In limba română:

Pr. Prof. Ioan Rămureanu, *Sinodul al II-lea ecumenic de la Constantinopol (381)*, în *rev. cit.*, p. 363—380; Pr. Prof. Ioan G. Coman, *art. cit.*, p. 299—306; Prof. Ilie Beleuţă, *Istoricul Sinodului ecumenic de la Niceea*, în «Revista Teologică», Sibiu, 1925, nr. 10—11, p. 296—311; nr. 12, p. 364—374; 1926, nr. 1, p. 3—10; N. Popovici, *Primul Sinod ecumenic ţinut la Niceea*, în anul 325, Arad, 1925; Iulian M. Constantinescu, *Importanţa Sinodului I ecumenic şi marile lui personalităţi*, Constanţa, 1926; Pr. Dimitrie Popescu-Leu, *op. cit.*; D. Demetrescu, *Creştinismul în timpurile lui Diocleţian şi Constantin cel Mare*, în «Biserica Ortodoxă Română», XVIII (1894—1895), nr. 9, p. 715—737.

Episcopul Protogenes de Sardica, metropola provinciei Dacia Mediterranea, le-a adus la cunoștința Bisericilor din Dacia, Dardania, Calabria și provinciilor din jur.

Epscopul Cecilian al Cartaginei le-a comunicat Bisericilor din Africa, Numidia și celor două Mauretanii.

Episcopul Pistus de Marcianopolis le-a adus la cunoștința Bisericilor din Moesia, neamurilor din Galatia și orașelor vecine cu acestea.

Episcopul Alexandru al Constantinopolului le-a comunicat Bisericilor din insulele Ciclade [177].

Pretutindeni, hotărîrile Sinodului de la Niceea au fost acceptate și respectate de toate Bisericile din Răsărit și din Apus, ca emanînd cu adevărat de la un Sinod ecumenic.

După plecarea episcopilor la Bisericile lor, Constantin confirmă hoătrîrile Sinodului I ecumenic și le dădu valoare de lege civilă. Din acest punct de vedere, Eusebiu ne spune în termeni generali următoarele: «Constantin confirmă hotărîrile date de Sinodul episcopilor, astfel încît prefecții provinciilor nu puteau revoca aceste decizii, căci preoții lui Dumnezeu sînt mai presus prin demnitate decît orice magistrat din Imperiu» [178].

Împăratul a luat apoi măsuri severe contra lui Arie și a partizanilor săi printr-un decret păstrat de istoricii Socrate și Gelasiu de Cizic, al cărui conținut este următorul: «Arie, întrucît a imitat pe cei răi și nelegiuiți, este drept să sufere aceeași necinstire ca și aceștia. Precum, deci, Porfirie, vrăjmașul credinței adevărate, care a compus scrieri nelegiuite.... și-a primit pedeapsa meritată, fiind socotit nelegiuit în viitor și acoperit de cea mai mare rușine, iar nepioasele lui scrieri au fost nimicite, am hotărît acum ca Arie și aderenții săi să fie numiți «*porfirieni*», pentru ca ei să poarte numele celui pe care l-au imitat. În afară de aceasta, de se va găsi vreo scriere compusă de Arie, aceasta să fie aruncată în foc, pentru ca nu numai falsa lui doctrină să fie nimicită, dar nici măcar amintirea lui să nu se mai păstreze». Totodată amenință cu moartea pe cei ce le-ar ascunde [179]. După cum relatează Sozomen, scrierea lui Arie numită *Thalia* a fost condamnată și desigur arsă [180].

Împăratul Constantin era convins că cele hotărîte cu privire la credința ortodoxă de Părinții Sinodului I ecumenic de la Niceea sînt întru totul juste și era în același timp hotărît să nimicească erezia lui Arie, pentru faptul că a provocat o tulburare așa de mare în întreg Imperiul roman [181]. Evenimentele ulterioare au arătat că el n-a reușit să înlăture cu totul erezia ariană, deoarece certurile ariene au

177. Gelasiu de Cizic, *Ist. bis.*, II, 37, ed. cit., p. 135—137.

178. Eusebiu, *Viața fericitului împărat Constantin*, IV, 27, ed. cit., p. 127—128.

179. Socrate, *Ist. bis.*, I, 9, P.G., LXVII, 88—89; Gelasiu de Cizic, *Ist. bis.*, II, 36, ed. cit., p. 128; Sf. Atanasie, *Istoria arienilor către monahi*, 51, P.G., XXV, col. 754; Compară *Codex Theodosianus*, XVI tit. V, 66, De Haereticis, an. 435, aug. 3, ed. G. Haenel, Bonnae, 1842, col. 1572 și ed. P. Kruger et Th. Mommsen, t. I, pars posterior, Berolini, 1905, p. 879.

180. Sozomen, *Ist. bis.*, I, 21, ed. cit., p. 42—43.

181. Pentru viața și activitatea împăratului Constantin cel Mare, vezi următoarele lucrări: H. Kraft, *Konstantin der Grosse*, Darmstadt, 1974, 473 p.; N. H. Baynes, *Constantin the Great and the christian Church*, 2-nd ed., London, 1972; R. Mac. Mullen, *Constantin, le premier empereur chrétien*. Trad. de l'anglais par G. H. Galet, Paris, 1971; A. H. M. Jones, *Constantine*, în *Encyclopaedia Britanica*, t. 6, London, 1971, p. 384—386; Idem, *Le declin du monde antique*, 284—610. Traduit de l'anglais par A. Servadoni-Duparc, Paris, 1970; P. Petit, *Constantin le Grand*, în *Encyclopaedia universalis*, t. 4, Paris, 1971, p. 937—939; J. H. Smith, *Constantin the Great*, London, 1971; R. Rémondon, *La crise de l'Empire romain de Marc-Aurèle à Anastase*, Paris, 1964, p. 150 ș.u.; C. Gigli, *L'Impero romano dall'abdicazione di Diocleziano alla morte di Constantino* (305—337), Roma, 1958; L. Voekl, *Der Kaiser Konstantin, 306—337. Annalen einer Zeitwende*, München, 1957; Kurt Aland, *Die Religiöse Haltung Kaiser*

mai tulburat Imperiul încă o jumătate de secol. Meritul împăratului Constantin cel Mare de a fi convocat Sinodul I ecumenic, care a condamnat erezia lui Arie și a definit prin *Simbolul de credință* adevărata învățătură ortodoxă, este foarte mare și a fost apreciat în chip deosebit de întreaga Biserică. Prin măsurile împăratului Constantin, s-a dat arianismului o lovitură mortală, chiar dacă agonia sa s-a prelungit pînă către sfîrșitul secolului al IV-lea. Din această încleștare a ieșit biruitor și strălucitor adevărul propovăduit de Biserica Ortodoxă.

După victoria repurtată contra arianismului, Iisus Hristos, Mîntuitorul lumii, a fost așezat pe locul ce I se cuvine, pe tronul dumnezeirii și al gloriei cerești, fiind adorat și închinat ca Fiu al lui Dumnezeu de întreaga creștinătate.

Prin formularea *Simbolului de credință* și prin hotărîrile luate cu privire la diferite domenii ale vieții creștine, Sinodul I ecumenic de la Niceea a devenit un model de urmat pentru sinoadele ecumenice din secolele următoare. El este considerat pînă azi o călăuză sigură și infailibilă în formularea adevărurilor de credință și un far de orientare în viața creștină pentru întreaga creștinătate. «Cele hotărîte la Niceea sînt suficiente, cum spune Sfîntul Atanasie, pentru nimicirea oricărei erezii și pentru întărirea și folosul învățăturii bisericești» [182].

Adevărurile de credință formulate de Sinodul I ecumenic au menținut de-a lungul secolelor unitatea credinței creștine, cu toate încercările și zdruncinările la care a fost supusă. Ele își dovedesc valabilitatea și unitatea și în timpul nostru, căci numai pe baza lor se poate menține unitatea credinței, fără de care nu se poate consolida unitatea Bisericilor creștine: «într-una Sfîntă, sobornicească și apostolească Biserică», Biserica universală a Domnului Hristos, Cel ce dorește ca toți creștinii din lume să fie una» (Ioan XVII, 11). Rămîne o datorie permanentă a tuturor Bisericilor creștine din lume năzuința nobilă de a activa în vederea unității creștnismului pe baza revelației Sfintei Scripturi, a Sfintei Tradiții și a hotărîrilor sinoadelor ecumenice, printre care un loc de frunte îl ocupă Sinodul I ecumenic de la Niceea.

Konstantins, în «Studia Patristica», vol. I, part. 1, Berlin, 1957, p. 549—600; J. Vogt, *Constantinus der Grosse*, în *Reallexikon für Antike und Christentum*, III (1957), col. 306—379. Idem, *Constantinische Frage*, în X-e Congr. Intern. Sc. Stor., Roma, 1955, Atti, 6, p. 733—799; Idem, *Constantin der Grosse und sein Jahrhundert*, München, 1949; H. Mattingly, *Christianity in the Roman Empire*, London, 1955; S. L. Grenslade, *Church and State from Constantine to Theodosius*, London, 1954; A. Piganiol, *L'état actuel de la question constantinienne*, 1930—1949, în «Historia. Zeitschrift für alte Geschichte», Baden-Baden, 1950, p. 82—96; Idem, *Histoire Romaine*, t. IV, 2, *L'Empire chrétien (325—395). (Histoire générale*, de G. Glotz), Paris, 1947; Idem, *L'empereur Constantin*, Paris, 1932. E. Petersen, *Der Monotheismus als politisches Problem*, *Leipzig*, 1935; M. Sepelley, *L'Empire romain et le christianisme*, Paris, 1971.

Vezi și alte studii și lucrări la: Pr. Prof. I. Rămureanu, Pr. Prof. Milan Șesan și Pr. Prof. T. Bodogae, *Istoria Bisericească universală*, t. I, ed. 2-a, București, 1975, p. 108; Pr. I. Rămureanu, *Lupta Ortodoxiei contra arianismului...*, în «Studii Teologice», XIII (1961), nr. 1—2, p. 13—14.

182. Sf. Atanasie, *Scrisoarea către africani*, 1, P.G., XXVI, col. 1029 B.

Prot. Prof. Veniamin Micle

CUNOȘTINȚA PRE SCURT A ISTORIEI BISERICEȘTI (VII)

ACUM ÎNTÎI AȘEZATĂ ȘI SCRISĂ PRE LIMBA ROMÂNEASCĂ DE SAMOIL CLAIN IEROMONAHUL, ÎN ANUL 1789

Cine (au) fost împărați în suta a cincea carele cît au[1] *împărățit, ce credință au ținut și cum au fost cu Biserica lui D(umne)zeu?*

În anul 408, după ce au murit Arcadie, la răsărit s-au făcut înpărat Theodosie cel Tiner, feciorul lui Arcadie înpărat, în zioa dintîi a lui mai. De opt (ani) au fost Theodosie cînd s-au făcut chesar. Theodosie acesta, trei sorori avea[2], care pururea au ținut fecioriia: Pulcheriia, Arcadia și Marina. Pulcheria, măcar că numai cu doi ani era mai mare decît Theodosie, au luoat în sine grijea a crește pre sorori și pre înpăratul, fratele său. Era Pulcheria foarte înțeleaptă și cu fapte bune. În anul 415, cînd era de 16 ani Pulcheria, înpăratul Theodosie o au luoat soață înpărăției și o au vestit Augusta, adecă înpărătească. Aceasta cu mare înțelepciune au ocîrmuit înpărăția răsăritului; sfaturile celor învățați le asculta, și ia da porunci ca degrab să se săvîrșească
fl 93 cele ce s-au așezat, că foarte / bine grăia, și scriia grecește și latinește. De fratele său foarte mare grije avea ca întru toate ce se cuvine înpărat să săvîrșească, pentru aceaia, i-au rînduit tot felul de învățători carii, și la arme și la alte lucruri din afară, să-l învețe; ia îl învăța cum să se poarte, cum să vorbească, ce să întrebe pre cei ce vin la el, cînd să arate bîndețe, cînd mînie. Fără de aceaia, îl învăța pre el frica lui D(umne)zeu să aibă, să se nevoiască în cucernicie, să se roage lui D(umne)zeu, să[3] meargă la biserici, să le împodobească, să cinstească pre episcopi, pre preoți, pre călugării cei adevărați și pre oamenii cei cu fapte bune, și să (se) ferească de învățăturile cele noao în credință. În palat, înpărăteasa toate cu rînduială, mai ca și într-o mănăstire le făcea. Tinerul înpărat, de dimineața se scula ca, cu Sororile sale, strane făcînd, să cînte laude lui D(umne)zeu. Sf(înta) Scriptură de rost o învăța, și dintr-însa învățat grăia cu episcopii; avea în casa sa Biblia și tîlcuitorii Bibliei. De multe ori, mai ales miercurea și vinerea, ajuna; răbda
fl 93 v frigul și căldura; / era răbdător și blînd și lezne ertător; pre mulți, carii era la moarte osîndiți, îi erta și le da grație, cît se mira toți de atîta milă a lui, iară el, acelora le-au răspuns: lucru lezne iaste a omorî pre om, iară a-l
fl 94 învia, nimene nu poate fără numai singur D(umne)zeu[4]. /

1. Urmează cuvîntul: «*trăit*», șters. 2. Urmează cuvintele: «*toate fecioare*», șterse.

3. Urmează cuvintele: «*umble la*», șterse.

4. Urmează text șters: «*Au pus lege ca nici jidovilor, nici păginii (dumineca) în toate orașele să nu le fie slobod (dumineca), în zioa Nașterii Domnului, în zioa Botezului D(o)mnului, în zioa Paștilor, în păresimi și de la Paști pănă la Rusalii, în cele cincizeci de zile (să nu fie slobod) și în sărbătorile apostolilor să nu le fie slobod a merge la priveliștile jocurilor și a comediilor, măcar de ar cădea și zioa nașterii înpăratului întru acele zile. Această lege o au dat în zioa dintîi a lui fevruarie, în anul 425.*

Legile care împărații cei mai dinainte le-au pus asupra eriticilor și (mai ales) le-au pus asupra novatianilor, le-au înoit cu trei porunci, în anul 421. Într-același an, alte trei legi au dat pentru jidovi, ca să oprească rîvna cea nebună a creștinilor. Oprea ca să nu se ia de la jidovi sinagogile, adecă căsile unde se aduna, bisericile, nici podoabele dintru acelea să nu se ia, iară jidovilor au oprit să nu zidească noao sinagogi. Întărește legea care poruncește jidovilor să nu tae înprejur pre creștini, sau să aibă pre creștini robi. Pre creștini au oprit ca nici o silă să nu facă păginilor și jidovilor, nici să le ia de la ei, ceva

Cu toate acestea, Theodosie, cum se vede din faptele lui, au fost om slab de inimă, curînd se mîniia, şi lezne credea şi făcea de capul său. De 20 de ani au fost cînd s-au însurat şi au luoat pre Athinaim, fata lui Leontie filosoful de la Athina. Pre aceasta, ca să o ia, soru-sa Pulcheria l-au îndemnat, că era foarte frumoasă, învăţată şi bine crescută. Pre aceasta, tatăl său nu o au făcut părtaşe la avuţiile părinteşti, zicînd că destul iaste norocul ei [5]; ia au venit la Ţarigrad ca să strice testamîntul şi să aibă judecată cu fraţii săi pentru
fl 94 v lucrul acesta. / Păgînă era, dară [6] mai înainte de ce s-au cununat cu împăratul s-au botezat de ep(isco)p(ul) Atic; iară nu numai izbîndă nu au luoat de pre fraţii săi, ci au făcut ca la mari boeri să se ridice.

Într-aceaia, Theodosie, ascultînd de Hrisafie famenul, pre carele, mai pre urmă pentru lăcomiia şi alte fapte rele a lui, însuşi împăratul Theodosie l-au trimis în izgonire, în Ostrov, şi din sfatul Pulcheriei cu vrednică moarte s-au pedepsit, puţin au fost de nu au căzut în [7] shisma lui Dioscor. Murit-au împăratul Theodosie cel Tiner în anul 450, în 29 iulie, bătrîn de 49 de ani, după ce 41 au împărăţit. Evdohia, văduva împărătească, s-au dus să lăcuiască la Ierusalim, unde au fost pănă la sfîrşitul vieţii sale.

După moartea lui Theodosie, Pulcheria sora împăratului Theodosie, carea acum era d(oa)mna împărăţiei răsăritului, au făcut ca Marchian, carele era născut în Iliric [8] şi în lucrurile războaelor vestit pentru biruinţele ce făcuse, să se aleagă împărat; pre acesta toţi: senatul, oastea şi toate cetele boerilor
fl 95 l-au voit. Pulcheria, ca mai mare cinste să facă lui / Marchian şi ca să poată şi ia fi soaţă întru împărăţie, s-au măritat cu el, însă aşa ca să-i fie slobod a rămînea fecioară, că era de 51 de ani, bătrînă, şi Marchian încă era bătrîn. Din căsătoriia cea dintîi avea Marchian o fată, carea o au măritat după Anthemie, carele după aceaia au fost împărat apusului. Doao fapte bune mai ales comînda pre Marchian: rîvna spre credinţa catholicească şi milosteniia carea făcea cu cei săraci. S-au strigat împărat în Evdomon, joi, în 24 a lui
fl 95 v august, în anul 450 [9]. /

Marchian împărat, gătindu-se să facă război asupra vandalilor, şi rînduind să se facă rugăciuni de obşte şi litii, el mergea pe jos după norod, împărţind milostenie. Deci fiind într-o litie dacestea, în 26 a lui ianuarie, în anul 457, nu după mult apoi au murit, de 65 de ani bătrîn, după ce au împărăţit 6 ani şi o jumătate. Faptele cele bune şi rîvna spre Biserica lui D(umne)zeu au făcut ca pomenirea împăratului Marchian binecuvîntată să fie.

După Marchian, au stătut împărat Leon, carele s-au născut în Thrachia, şi s-au poreclit Mare, în 7 zile a lui fevruarie, şi s-au încoronat de Anatolie episcopul Ţarigradului; mai 17 ani au împărăţit.

În anul 468, împăratul Leon, nesuferind mai mult năvălirile lui Ghenseric, care le făcea au pus mai mare pre Vasilisc, fratele muierii sale. Iară acesta, pre ascuns, se înţelegea cu Patrichie Aspor, carele mare putere avea, şi cu Ardavur, feciorul lui. Patrichie Aspor şi Ardavur aiavea mărturisea şi ţinea eresul lui Arie, pentru aceaia, nu au putut să fie împărat că, ţărigrădenii, aducîndu-şi aminte cîte goane au răbdat [10], Biserica supt Constantie şi supt
fl 96 Valent, nici decum nu au vrut să aibă împărat ariian. Deci înţelegîndu-se / Aspor cu feciorul [11] său, amîndoi ariiani, au strigat pre Vasilisc împărat, măcar

---

de sînt în linişte şi nici o turburare nu fac. Supt pedeapsă împătrat să le întoarcă. Rînduialele cele asupra păginilor, Theodosie le-au întărit, numai pedeapsa capului celor ce ar jertvi idolilor o au mutat, ca averile acelora să se ia şi ei să se scoaţă din ţară, că mai înainte era lege ca cine va jervi idolilor să i se tae capul. Aceste legi le-au dat», şi urmează text şters: *«în anul 423»*.

5. Textul de la: *«zicînd că destul...»*, adăugat. 6. Cuvîntul: *«dară»*, intercalat.

7. Urmează cuvîntul: *«eresul»*, şters. 8. Urmează text şters: *«în război bine»*.

9. Urmează text şters: ***«Marchian, la începutul împărăţiei sale au făcut lege, ca cliricii şi călugării, carii se lasă de credinţa catholicească şi cuprind eresul lui Apolinar sau a lui Evthih să fie supuşi tuturor pedepselor ereticilor. În 12 zile a lui noemvrie, în anul 451, foarte grea lege au dat spre stricarea de tot a idolatriei. Porunceşte ca, capiştele cele de demult închise să nu se deschiză, să nu se împodobească uşile cu flori şi în jertve nici să nu se aprinză foc, să nu se arunce tămîie, să nu se aducă jertve. Cei ce vor face împotriva legii aceştia, cu grea moarte să piară şi averile lor să vie vistieriei»***.

10. Urmează cuvîntul: *«catholicii»*, şters. 11. Iniţial a fost: ***«Ghenseric»***.

că Vasilisc era catholic, ci ei avea nădejde că supt el, ei vor înpărăţi şi vor întemeia eresul lui Arie. Vasilisc [12], după ce au ajuns cu corabia la ţermurile Africii, înţelegîndu-se cu Ghenseric, ce au putut au făcut ca să piiarză corabiia cu oastea, care lucru înţelegîndu-l ostaşii, au vrut să-l omoare [13]; el, urît, au fugit şi întorcîndu-se la Ţarigrad şe-au căutat scăpare în biserică; de acolo, cu ajutorul sororii sale, s-au dus la Perinth, blăstămîndu-l tot norodul.

Înpăratul Leon, ştiind sfatul acesta, ci ştiind că nu are puterea să poată sta înpotriva puterii lui Aspor şi a fiilor lui, s-au făcut a nu şti nimica de sfatul acela şi au făgăduit că pre fata sa Ariana o va da muiare celuialalt fecior a lui Aspor, şi cu bună samă-l va face chesar, care lucru iaste că cu bună samă va fi înpărat, însă aşa ca Patrichie să se lase de eresul lui Arie; ci ţărigrădenii şi toţi credincioşii cei buni, povăţuindu-i Sf(întul) Marchel, egumenul mănăstirii [14] Neadormiţilor, şi altul, anume Gheladie, au eşit înaintea înpăratului în ipodrom, rugîndu-l [15] că doară l-ar putea abate de la acea făgăduinţă, bine ştiind ei că înpăratul nu de voe bună au făgăduit aceasta. Marchel, intrînd la înpăratul, cu îndrăzneală i-au grăit şi l-au îndemnat ca să
fl 96 v stea înpotriva vrăjmaşilor Bisericii şi au făcut pre înpăratul / de au făgăduit cum că feciorul lui Aspor nu va fi chesar mai înainte de ce deplin nu va învăţa credinţa catholicească.

Norodul de la Ţarigrad nici aşa nu s-au odihnit ci, temîndu-se ca nu după moartea lui Leon să-i stăpînească iară ariian, cu larmă au intrat în ipodrom şi, în faţă, au ocărît pre Aspor şi pre feciorii lui; ei, temîndu-se, au trecut la Halchidon şi au fugit în biserica Sfintei Eufimia. Înpăratul au trimis la ei pre patriarh, zicînd să nu bage în seamă cele făcute, şi făgăduindu-le că, el, ce le-au făgăduit lor, va ţinea, de vor eşi din biserică. Ei au răspuns că nu vor eşi de nu va veni însuşi înpăratul la ei. S-au dus înpăratul şi, chemîndu-i afară, i-au pus la ospăţ, şi toate semnele au dat cum că cele trecute în veci le-au uitat, însă lui Zenon, ştiutoriu de taine, au poruncit ca prin bae să vie [16] în curtea înpărătească şi să le tae capetele. Acesta au fost sfîrşitul lui Aspor şi a lui Ardavur. Patrichie, celălalt fecior a lui, au fost trimis în izgonire; pre Ariana, fata sa, o au luoat Leo(n) şi a doa oară o au măritat
fl 97 după Zenon, carele era din Isavria. Acestea s-au întîmplat în anul 471 [17].

Leon înpărat, după ce au înpărăţit 16 ani, au murit în Ţarigrad, în luna lui ianuarie, în anul 474.

---

12. Urmează text şters : *«înţelegîndu-se cu »*.

13. Textul de la : *«care lucru...»*, adăugat, şi urmează text şters : *«lucrul precepîndu-l au fugit apoi»*, şi completat cu textul următor, pînă la : *«întorcîndu-se»*, inclusiv. 14. Cuvîntul : *«mănăstiri»*, adăugat.

15. Urmează text şters : *«ca să nu fa(că)»*.

16. Iniţial era : *«venind»*, în loc de : *«săvie»*.

17. Urmează text şters : *«Leon au dat şi neşte legi spre binele Bisericii; acestea sunt: ca nimenea să nu fie procator, ori la ce divan, de nu va fi catholic, această supt pedeapsă de izgonire vecinică; s-au dat legea aceasta 31 iulie, anul 468. Legile cele mai dinainte asupra păginilor le-au întărit. Tuturor cliricilor şi călugărilor le-au dat privilegiu ca nimene să nu-i poată trage la judecată străină, nici pentru ca să se apere pre sine să nu-şi lase bisericile sau mănăstirile sale, ci pîra asupra cliricilor să se facă înaintea judecătorilor locului aceluia. Cei ce sunt la Tarigrad clirici, numai înaintea prefectului pretoriului să stea la judecată. In ţări, alţi chizeşi nu vor fi datori să dea fără numai pre apărători şi pre economii bisericilor, în Tarigrad pre nimene. In lucrurile bisericeşti, numai asupra economului să se facă pîra. Puţine cheltuiele se poftesc de la clirici care încep pîra, şi cei ce se pîrăsc cu ei, şi nu-i află vinovaţi, să plătească toate cheltuelile. Legea aceasta asemenea iaste rînduielii lui Marchian din luna lui aprilie, din anul 469* (şters). *Cu altă lege, din 5 ianuarie, înpăratul Leon, toate privileghiile cele mai dinainte, date sălaşelor şi mănăstirilor, le întăreşte. In 13 dechembrie, a aceluiaşi an, au dat lege pentru ţinerea sărbătorilor; se opreşte ca nici o pîră, sau măcar sorocească, să nu se facă dumineca, şi porunceşte să nu facă privelişte sau luptări de fieri, unde se omoară unele pre altele şi cei au grije preste acestea, de nu vor ţinea această lege, să se lipsească de la slujbă şi de averile sale. în 15 a lui martie, într-acelaşi an, 469, au dat lege înpotriva simoniei. Porunceşte, întru aceia ca, întru alegerile ep(iscop) ilor, numai la vrednicie să se ia aminte şi cum că nu iaste acela vrednic de episcopie, carele o caută, ci carele fuge de ia. Cuvintele legii sunt: Cu adevărat tot acela iaste nevrednic de preoţie carele nu se hirotoniseşte fără de voie. Şi zice că păcatul simoniei să se pedepsească ca şi păcatul înpotriva înpărăţiei şi, oricine se va afla vinovat simoniei, să se pue jos şi să se vestească om de nimica pururea»*.

Zenon [18], după aceaia, s-au făcut înpărat, în luna lui fevruarie, în anul 474, carele, văzîndu-se pre sine singur stăpîn, cu totul s-au cufundat în fapte rele; nimica cum se părea lui nu era înpotriva legilor, şi cum că urît lucru iaste şi înpotriva vredniciei înpărăteşti a-i fi ruşine de ceva şi într-ascuns a face unele păcate, ci aiavea să ştie toţi. Acestea făcînd el, varvarii bătea şi pustiia înpărăţia; de la răsărit sarachenii sau aravii, de la apus hunii, trefl 98 cînd Dunărea şi nestîndu-le nimenea înpotrivă, prăda Thrachiia. Ci decît / hunii, cu mult mai cumplit au fost înpăratul Zenon, carele răpea de la norod cele ce le lăsase hunii şi punea pre oamenii săi în perire. Pentru tiraniia lui, nu au putut îndelung să aibă pace ci, în celălalt an, adică în anul 475 [19], pricindu-se cu Verina [20], soacra sa, văduva lui Leon înpărat, şi temîndu-se ca să nu poruncească ea să-l omoară, ca să scape de mîniia muerii, au fugit în Isavria, patriia sa, cu Ariana, muiarea sa; atunci, Vasilisc, fratele înpărătesei Verine, s-au vestit pre sine cu fiul Marco înpărat, şi mai doi ani au înpărăţit. Cu nimica nu era mai bun decît Zenon, şi l-au fost tras Zenodia în partea er(esului) euthihianilor, pentru aceaia, mare turburare s-au făcut. Vasilisc au poruncit ca toţi episcopii să anathematizăluiască săborul de la Halchidon şi cartea Sf(întului) Leon papa, iară patriarhul de la Ţarigrad, Acachie, nu au vrut să facă aceasta, ci s-au pus înpotriva înpăratului. Lîngă patriarh s-au adunat călugării şi norodul de la Ţarigrad, carii striga că înpăratul iaste eritic. Vasilisc, temîndu-se şi auzind că şi Zenon vine din Isavria cu oaste, au mers la biserică şi înaintea tuturor au răspuns pentru ce au făcut aceaia, şi au fost poruncă cu carea strică toate cele ce mai înainte le-au fl 98 v poruncit, şi zicea anathema lui / Nestorie, lui Evthihie şi tuturor eriticilor, şi porunceşte ca pentru credinţă să nu ceară săbor, nici nimica din cele ce s-au hotărît în săboarăle a toată lumea [21] să nu se aducă la îndoială; porunceşte ca credinţa cea de la început primită în Bisericile catholiceşti, ţapănă şi neclătită să stea; patriarhului Acachie să fie supuse eparhiile acelea care săborul de la Halchidon le-au dat scaonului de la Ţarigrad.

Într-aceaia, Zenon s-au întors, şi ţărigrădenii, după 20 de luni de cînd s-au dus, l-au primit, adecă în anul 477. Vasilisc, fugind la biserică şi puind coroana în oltar, cu muiarea Zenodia şi cu feciorul său Marco, au fugit în locul cel de botezat. Zenon au făgăduit că nu va da porunci să-i omoară, ci i-au trimis în Capadochia în cetate şi, poruncind să le zidească cu zid porţile şi uşile, cu foamea i-au omorît. Zenon, cît au venit la Ţarigrad, îndată au mers la biserică ca să mulţumească lui D(umne)zeu; au mulţumit şi Sfîntului Daniil Stîlpnecului, carele mai înainte i-au fost spus că va fi în izgonire şi iarăşi se va întoarce. Biserică mare au făcut şi la Seleuchia, în Isavria, în cinstea Sfintei Thecle carea, zicea că, i s-au arătat şi i-au spus că se va întoarce la înpărăţie, şi la acea biserică au trimis daruri cu adevărat înpărăteşti, însă pentru aceaia tot nu şe-au mutat obiceiurile sale cele rele; lege au dat fl 99 cu care strică toate cele ce Vasilisc / au rînduit înpotriva Bisericilor sau a catholicilor, şi privileghiile patriarhului de la Ţarigrad le întăreşte, precum în săborul de la Halchidon s-au aşezat. Dat-au Zenon înpărat, în anul 482, o poruncă de unire, care greceşte se zice *Enoticon*, carea de o va primi Petru Mong să-l pue pre el patriarh la Alexandriia şi să scoată pre Ioan Talaia din scaon. Acachie, patriarhul Ţarigradului, s-au mîniat pentru că, alexandrenii cît au ales patriarh pre Ioan, îndată au scris Ioan la Roma lui Simplichie papa şi la Antiohiia lui Calendion patriarhului, dîndu-le de ştire de hirotoniia sa. Iară nu au avut grije ca să trimiţă carte şi la Ţarigrad lui Acachie patriarhului, ci cartea carea o au scris înpăratului şi lui Acachie o au dat unuia din maghistriani să le ducă la El [22] maghistrul deregătoriilor, pre carele, pînă au fost la Alexandriia [23], şi-l făcuse priiatin cu multe daruri, Ioan fiind el

18. Urmează text şters :«*prin porunca lui Leon*».
19. Urmează cuvîntul : «*sfădin(d)*», şters.
20. Cuvîntul : «*Verina*», intercalat.
21. Textul de la : «*în săboarăle...*», adăugat.
22. Cuvîntul : «*Il*», adăugat.
23. Urmează text şters : «*cu multe daruri*».

econom al bisericii. Acela, prin carele au trimis cărțile, neaflînd pre maghistrul la Țarigrad, nu au dat cărțile împăratului și patriarhului, ci s-au dus oblu
fl 99 v la Antiohiia, unde era Il. Zenon au scris papii înpotriva lui Ioan / ca să nu-l cunoască episcop la Alexandriia, că e jurător strîmb, ci mai bine în locul lui să fie Petru Mong. Papa [24], pre Ioan, nici nu l-au întărit, nici l-au lăpădat, iară ca să se pue iarăși Petru, nici decum nu au voit. Împăratul s-au mîniat pentru aceasta și au scris lui Pergamie povățuitorului Egiptului și lui Apolonie prefectul să scoată din Alexandriia pre Ioan și să așează în scaon(ul) patriersesc pre Petru. Atunci, Acachie înpreună cu cei ce părtinea lui Petru au făcut pre înpăratul ca să [25] scrie vestitul acela Enoticon, căruia să se iscălească Petru cînd se va așeza în scaonul patriersesc la Alexandriia, și să-l trimită la toți ep(iscop)ii și noroadele Alexándriei, Eghiptului, Liviei și Pentapolei.

Enoticonul înpăratului acesta iaste : Arhimandriții și alți bărbați de cinste ne-au dat noao cărți cu rugăciune, cu care se roagă, ca să se aducă iarăși unirea Bisericilor, și relele înpărecheri să se ridice, că mulți s-a lipsit de Botez sau de Sf(înta) Cumenecătură, nenumărate morți s-au făcut. Drept aceaia, vă facem știre voao cum că noi nici o credință altă nu primim, fără numai Simvolul a 318 Părinți de la Nicheia, care s-au întărit de 150 de Părinți de la Țarigrad, care l-au primit și Părinții de la Efes, ca(re) au osîndit pre Nestorie și pre Evthih(ie). Primim încă și 12 Capete a lui Chiril fericitei po-
f 200 meniri, și mărturisim cum că D(o)mnul / nostru I(isu)s H(risto)s, D(umne)zeu Fiul, Unul din D(umne)zeu carele cu adevărat s-au întrupat, carele iaste deoființă cu Tatăl după d(umne)zeire și deoființă cu noi după omenire, cum că [26] același, carele s-au pogorît și s-au întrupat de la D(u)hul Sfînt și din [27] Fecioara Maria maica lui D(umne)zeu, iaste [28] un Fiu și nu doi. Zicem că Acela iaste Fiul lui D(umne)zeu, Cel ce au făcut minuni și Cel ce cu volnicie au pătimit cu trupul Său. Pre cei ce despart firile sau le amestecă, sau numai ceva chip de întrupare primesc, nicidecum nu-i primim, ci anathematizăluim pre feștecine, carele altă crede, sau odinioară în săborul de la Halchidon sau ori în ce alt săbor au crezut, iară mai întîi pre Nestorie, Evthih(ie) și pre următorii lor. Drept aceaia, uniți-vă cu Biserica maica noastră cea duhovnicească, de vreme ce sînteți întru aceiași credință cu noi. Acest Enoticon a lui Zenon întru aceaia iaste veninos, pentru că pre săborul de la Halchidon nu-l primește ca pre cele trei, ci mai vîrtos se vede a-i imputa greșale.

Zenon înpărat, în anul 491, în 6 aprilie, au murit, bătrîn de 69 de ani, după ce au înpărățit 17 ani. Unii scriitori grecești zic că pre Zenon, beat și îngreiat de somn, au poruncit muiarea să-l [29] bage în mormînt și cu o piiatră
f 200 v mare să astupe ușea, și ticălosul / înpărat, în zadar strigînd, au perit acolo de foame.

După Zenon, în înpărăție au urmat Anastasie Dicor, născut în Epir, la Dirah. Acesta, măcar de au fost mai bătrîn de 60 de ani cînd s-au făcut înpărat, tot de 27 de ani au înpărățit. Era obicinuit înainte de răsăritul soarelui a se duce la biserică, și rămînea în rugăciune pănă la sfîrșitul sfintei slujbe. Adeseori ajuna și multă milostenie da săracilor. Însă cu toate acestea, se credea că iaste eritic și, ariianii și maniheii, știindu-l ales înpărat, foarte mare bucurie au arătat, că mumă-sa au fost [30] manihee, și un frate, anume Clearh, au avut ariian. Și pre Anastasie l-au dogenit Eufimie patriarhul, pentru că [31] face adunări deosebi, pentru aceaia se și înpotrivea alegerii lui zicînd că iaste eritic, și necuvios [32] lucru iaste ca unul ca acela să înpărățească preste creș-

24. Urmează cuvîntul : *nici*», șters.
25. Urmează cuvintele : «*facă veste*», șterse.
26. Cuvintele : «*cum că*», intercalate.
27. Urmează cuvîntul : «*Mariia*», șters.
28. Urmează cuvintele : «*Fiul Unul*», șterse.
29. Urmează cuvîntul : «*îngroape*», șters.
30. Urmează cuvîntul : «*ariană*», șters.
31. Urmează text șters : «*deosebi se adună*»,
32. Urmează cuvîntul : «*nevrednic*», șters.

tini. Iară Ariana, fata lui Leon și văduva lui Zenon, voia ca să fie Anastasie
înpărat; drept aceaia, fămeia și senatul stînd de patriarhul, au făgăduit patriar-
hul că-l va încorona înpărat ca să dea în scris formula credinței cu carea să
mărturisească cum că el primește cele ce s-au hotărît în săborul de la Hal-
f 201 chidon și nimica nou în credință nu va face. Anastasie, cu mîna sa, / au scris
ce au cerut patriiarhul de la dînsul, și au dat în mîinile patriiarhului, carele
la Cina D(o)mnului, în 11 zile a lui aprilie, în anul 491, l-au încoronat înpărat.
Anastasie, după aceaia, nici [33] o mutare în Biserică nu au făcut. Pre fieș-
tecarele ep(isco)p slobod l-au lăsat să primească sau să nu primească săborul
de la Halchidon, alții nu descoperea ce ține despre acest săbor. Această slo-
bozenie numai nu au făcut unire, ci au mai adaos numărul celor înpărechiiați,
că răsăritenii [34], nici cu apusenii, nici între sine, nu era uniți.

În apus, Onorie înpărat au murit de boala apei, în anul 423, în 18 a lui
august, de 39 de ani bătrîn, după ce, de la moartea tătînesău, 28 de ani au în-
părățit. Multe legi Bisericii de folos au dat Onorie [35]. După el, au urmat Valen-
tinian al treilea. Abea de șeapte ani au fost Valentinian cînd s-au făcut înpă-
rat, în 23 octomvrie, în anul 425. Supt numele lui Valentinian multe legi bune
pentru Biserică și pentru clerici s-au dat. În anul 455, în 27 a lui martie,
Maxim, carele în locul lui au fost înpărat, nesuferind rușinea carea Onorie
o au făcut muerii lui, prin [36] priiantinii lui Aetie, pre carele înpăratul Valen-
tinian cu mîna sa l-au omorît, au omorît pre Valentinian. Acesta a fost cel
f 201 v mai de pre urmă din neamul înpăratului Theodosie cel Mare. /

După acela, au urmat Maxim. Acesta era văduv și, cu sila au făcut pre
Evdoxia, muiarea lui Valentinian, să se mărite după el. Ea, după ce au înțăles
că el iaste pricinuitorul morții bărbatului său, măniindu-se, au trimis în Afri-
ca [37] soli să ducă daruri foarte mari lui Ghenseric, craiul vandalilor, și l-au
chiemat ca să vie cu oaste la Roma, că lezne poate supune șie acea cetate.
Ghenseric, îndată au și pornit; vestea mai înainte au venit la Roma că Ghen-
seric vine; mulți boiari și cetățeni fugea de la Roma; însuși Maxim se găta
să fugă ci, înainte de a fugi, neșce priiatini de a lui Valentinian, l-au prins și
l-au omorît, i-au tăiat mădulările și le-au aruncat în Tibere. Această moarte
s-au întîmplat în zioa 77 a înpărăției lui, iulie 12, în anul 455.

După trei zile au sosit Ghenseric. Nimene nu au fost cine să-l oprească
a intra. Sf(întul) Leon papa au eșit la poartă înainte și cu multe rugăciuni au
dobîndit ca să nu aprindă cetatea și pre nimenea să nu omoară, ci să fie în-
destulați cu prada. Drept aceaia, ostașii lui Ghenseric, 14 zile tot au prădat
Roma; multă vistierie au dus și, între altele, vasele cele scumpe care Tit le
aduseră din biserica Ierusalimului și multe mii de robi au dus; pre înpără-
teasa Evdoxia cu doao fete ale ei, Evdoxia și Plachidia [38], le-au dus la Carthe-
f 202 ghen, și pre Evdoxia o au măritat după Uneric, feciorul său, și nu după /
mult, pre Plachidia cu mumă-sa înpărăteasa le-au trimis la Țarigrad.

N-au trecut întregi trei luni după răpirea Romei și s-au făcut înpărat
Avit, pre carele Maxim îl făcuse mai mare preste oaste. În anul 456, venind
în Italiia, l-au biruit Richimer și l-au făcut episcop plachentinenilor, și nu
după mult au murit. În anul 461, Richimer Patrichie la atîttea au silit pre
Maxim cît s-au lăsat de înpărăție. Acestea s-au făcut la Dermona, în 2 a lui
august; în 7 au poruncit de l-au omorît, după ce au înpărățit ani 4 și luni 4.

Sever, în 17 noemvrie, neașteptînd voia lui Leon înpărat, la Ravena s-au
strigat înpărat, iară, bînd venin, în 15 a lui august, anul 465, au murit; pre-
pus era cumcă Richimer, carele stăpînea preste apus, să-i fie dat veninul. Ri-
chimer [39], mai pre urmă, au voit ca Leon înpărat să trimiță de la răsărit pre
Anthemie, feciorul lui Procopie, nepotul altui Anthemie, și Richimer să ia șie

33. Urmează text șters: «*din lucru nou în biserică*».
34. Urmează text șters: «*nici între sine*».
35. Textul de la: «*multe legi...*», adăugat.
36. Inițial a fost: «*cu ajutorul*».
37. Urmează cuvîntul: «*carele*», șters.
38. Cuvîntul: «*Plachidia*», adăugat.
39. Urmează cuvintele: «*au voit*», șterse.

muiare pre fata lui, şi Anthemie să fie înpărat apusului. După aceaia, Anthemie au venit în Italia şi, într-un loc, care opt stadii departe de Roma era, s-au strigat înpărat şi pre Richimer l-au avut ginere.

În anul 472, iulie 11, poruncind Richimer, ginerele său s-au omorît la
f 202 v Roma, după ce au înpărăţit / mai 5 ani. Richimer, însă de boală, în 18 a lui august, au murit. După aceaia, s-au făcut înpărat apusului [40] Anichie Olivrie, carele la Ţarigrad au loat muiere pre Plachidia, fata lui Valentinian. În 23 octomvrie au murit, într-acelaşi an, 472. După patru luni, la Ravena, în 5 martie, anul 473, Glicherie s-au numit înpărat. Ci, după 15 luni au fost pus jos şi hirotonit ep(isco)p la Salona, în Dalmatia. După ce s-au scos el, iunie 24, în anul 473 s-au ales Iulie Nepos ; au (î)npărăţit luni 14 şi au fost gonit din Dalmatia, în 28 august, anul 473. Atunci, Oreste Patrichie, pre carele Iulie Nepos l-au pus mai mare prestre oaste, au poruncit de s-au strigat înpărat ficeorul său Monit, cu alt nume Augustul. Aceasta s-au făcut la Ravena, 31 octomvrie. Zece luni numai au înpărăţit, că cei ce era despre partea lui Iulie Nepos, chemînd pre Odoacher craiul turchilignilor şi al erulilor din Panoniia, în Italiia, acest, în 25 august, în anul 476, supuind Roma stăpînirei sale, pre Augustul au poruncit să-l ducă în Camaaniia într-o cetate mică. Aşa s-au stins înpărăţia apusului şi au zăcut stinsă 300 de ani, până la Carol cel Mare [41], că Odoacher nu au vrut să se zică înpărat, ci numai craiul Italiei. Celelalte părţi
f 203 ale / apusului, supt varvari era. Africa era supt vandali, Ispaniia şi [42] mare parte a Galiei supt gothi, altă parte supt bungurdi şi supt frînci, o parte din Vritaniia cea Mare era supt angli. Frîncii şi anglii încă întru întunerecul idolatriei petrecea ; ceialalţi carii stăpînea prestre apus, toţi arienii era. Richimer Patrichie, carele multă vreme au stăpînit la Roma, era goth şi ariian, ci între toate întîmplările acestea, precum în cele 300 de ani la început, cînd o gonea înpăraţii păgîneşti [43], aşa şi acum neclătită au stătut.

După aceaia, în anul 489 [44], Theodoric [45], cu voia înpăratului Zenon, venind din Iliric în Italiia, de doao ori au biruit pre Odoacher şi, după ce trei ani au ţinut cu oaste înconjurată Ravena, cetatea în carea se apăra Odoacher craiul, l-au silit să se dea supus. Aşa, Theodoric, în anul 493 s-au făcut crai Italiei ; lui Odoacher i-au îngăduit atunci viiaţă, ci prestre scurt au poruncit să-l omoară, zicînd că cearcă cum să-l poată omorî.

Cine au fost episcopi în scaonele cele apostoliceşti, cîtă vreme au şezut ?

f 203 v La Roma, după Sf(întul) Anastasie, în anul 402 au urmat / Sf(întul) Inochentie, carele 15 ani au ţinut Sf(întul) Scaon şi au murit în anul 417, martie 12. În anul 417 au urmat Sf(întul) Zosim, de neam grec, carele într-un an şi noao luni au şezut şi au murit în 26 dechemvrie, în anul 418. După aceaia, o parte din clerul Bisericii Romei voia pre Evlavie arhidiaconul, iară cea mai mare parte a clerului au ales pre Vonifatie, preot bătrîn, carele fugea de episcopie, şi nu puţină înpărechere s-au făcut. Vonifatie s-au hirotonit în 29 dechemvrie de noao episcopi din osebite eparhii ; cu aceştia era mai 70 de preoţi. Într-aceiaşi zi s-au hirotonit şu Evlavie de episcopul de la Ostiia, carele de demult hirotonea pre papi. Simah, prefectul Romei, au scris toate ce s-au făcut la Roma şi ţinea cu Evlavie şi pre Vonifatie cu ai săi zicea turburători. Acestea toate le-au trimis la Ravena, la înpăratul Onorie, că acolo şedea. Înpăratul, crezînd lui Simah, au poruncit să scoaţă pre Vonifatie din Roma. După aceaia, preoţii carii au ales pre Vonifatie au scris înpăratului şi tot adevărul i-au arătat. Înpăratul au poruncit lui Simah să trimiţă la el şi pre

40. Cuvîntul : «*apusului*», adăugat.
41. Textul de la : «*şi au zăcut stînsă...*», adăugat.
42. Urmează text şters : «*Galiia cea Mare supt gothi*».
43. Textul de la : «*cînd o gonea...*», adăugat.
44. Iniţial a fost : «*în anul 493*».
45. Urmează text şters : «biruind pre Odoacher».

Vonifatie şi pre Evlavie, şi Evlavie au fugit la Roma, unde multă gîlceavă
f 204 au făcut. /

Înpăratul Onorie, înţelegînd acestea, au poruncit, pre Evlavie să-l scoată din Roma şi Vonifatie să fie ep(isco)p, şi episcopilor, pre cari-i chemase la săbor pentru lucrul acesta, au scris să nu vie. Vonifatie, în anul 422, după ce 3 ani şi 8 luni au ţinut Sf(întul) Scaon, au murit. După 9 zile de la moartea lui Vonifatie, adică în 3 a lui noemvrie, nimene înpotrivindu-se, s-au ales episcop, la Roma, Chelestin, de mosie din Roma, carele 9 ani şi 10 luni au şezut, şi au murit în anul 432 [46]. După el, au urmat Sf(întul) Sixt, carele au şezut pănă la anul 440; după aceasta, au urmat Sf(întul) Leon, carele au şezut pănă la anul 461. Apoi au fost Ilar sau Ilarie, pănă la anul 467. De aci au fost Sf(întul) Simplichie pănă la anul 483; apoi au urmat Felix al doilea, iară celor ce ţin că Felix cel ales în locul lui Liverie papa au fost legiuit, al treilea; acesta au şezut pănă la anul 492, cînd, după el, au urmat Ghelasie, carele au şezut pănă la anul 496. După el, au fost Anastasie, din anul 496 pănă în anul 498; apoi au urmat Simah, carele au şezut pănă la anul 514. La alegerea acestuia iară
f 204 v s-au făcut shismă în Biserica Romei, că unii alesese pre Lavrentie. /

La Ţarigrad au fost episcopi în suta a cincea:

Arsachie, carele s-au pus episcop după ce s-au gonit Sf(întul) Ioan Gură de Aur din scaon, în anul 404. După el, în anul 406, au urmat Atic. Acesta, întîi foarte înpotrivnic au fost Sf(întului) Ioan Gură de Aur; iară după moartea Sf(întului) Ioan, au pus numele Sf(întului) Ioan în diptici. După Atic, în anul 426, au urmat Sinesie; după Sinesie, în anul 428 au urmat Nestorie, carele întîi au fost cu bună rîvnă, apoi mare eretic şi începător de eres. În săborul de la Efes au fost pus jos şi, în locul lui, în anul 431 au urmat Maximian. Apoi, după acesta, în anul 434, au urmat Sf(întul) Proclu şi, după el, în anul 447 au şezut Sf(întul) Flavian, după carele, în anul 449 au fost Anatolie pănă în anul 458; apoi au urmat Ghenadie pănă în anul 471, cînd au stat Acachie, carele s-au despărţit de episcopii de la Roma şi au fost shismă între ep(iscop)-ul Romei şi între al Ţarigradului, pentru că Acachie au stat la împăratul să dea Enoticonul. După Acachie, în anul 489, [47] au fost Flavita sau Fravita, ere-
f 205 tic evthihian [48], / şi după ce s-au făcut patriarh la Ţarigrad au scris carte de înpărtăşire şi la papa de la Roma, carele era catholic şi la Petru Mongu [49], patriiarhul de la Alexandriia, carele era eretic evthihian, iară pentru că nu au vrut să steargă din diptici numele lui Petru de la Alexandriia şi a lui Acachie, nu l-au primit Felix pa(pa) la înpărtăşirea sa, şi au scris lui Flavita. Petru Mong de la Alexandriia încă au răspuns lui Flavita, ci pănă au veni(t) cartea lui la Ţarigrad, Flavita au murit, că nu au ţinut scaonul mai mult de cît patru luni. După aceaia, într-acelşi an, 1850, au urmat la Ţarigrad patriarh Evfimie, preot catholic, om foarte învăţat şi cu frica lui D(umne)zeu; acestuia s-au dat cartea lui Petru Mong cea scrisă la Flavita, carea cetind-o Evfimie foarte s-au întristat, pentru că Petru anathematizăluia săborul de la Halchidon, şi pentru aceaia, Evfimie s-au depărţit de împărtăşirea lui Petru Mongu, carele în anul 490 au murit. Deci, Evfimie, la începutul arhieriei sale, cu mîna sa au şters numele lui Petru Mong din diptici şi au scris numele lui Felix papa, căruia îndată, după obicei, i-au scris, dîndu-i de ştire că el iaste
f 205 v ales arhiereu în scaon. Papa au luat cărţile, /însă pre Evfimie nu l-au primit la împărtăşirea sa, pentru că nu au şters din diptici numele lui Asachie şi a lui Flavita. Evfimie patriarhul au stătut la Sf(întul) Daniil Stîlpnic(ul), cînd au murit. Între altele, Evfimie au răspuns cum că Acachie nu s-au putut osîndi de un episcop, adecă numai de papa, ci trebuia să fie săbor ca să-l judece. Papa răspunde că nu el au osîndit pre Acachie, ci de săborul de la Halchidon iaste osîndit, precum toate eresurile şi cei ce se înpărtăşesc cu eriticii şi, fiindcă Acachie nu au scornit nou eres, nu trebuia să se facă noao

46. Textul de la : «*şi au murit...*», adăugat.
47. Textul : «*în anul 489*», adăugat.
48. Urmează text şters : «*apoi în anul, într-acelaşi an, 489 au*».
49. Iniţial a fost : «*Thoma*», înlocuit apoi cu : «*Petru Mongu*».
50. Textul : «*într-acelaşi an, 489*», adăugat.

judecată; vrea apoi să arate că papa, ca cel ce urmează în scaonul Sfîntului Petru şi iasta mai întîi între episcopi are putere pre fieştecarele a judeca, şi zice că într-un săbor, în Italiia, au fost osîndit Acachie, măcar că numai numele papii la început se cetea, că la răsărit episcopii catholici nu se putea aduna la săbor de vreme ce era goniţi din scaonele sale.

În anul 495, împăratul, adunînd pre episcopi, carii era atunci la Ţarigrad, au zis că Evfimie au ajutat cu sfatul şi cu bani pre isuri, împotrivnicii împăratului, şi au poruncit ep(iscop)ilor să-l pue jos din episcopie; ep(iscop)ii, temîndu-se de împăratul, au pus jos pre Evfimie şi l-au afurisit, şi, în locul
f 206 lui, au poruncit împăratul să se sfinţească Machedonie / preotul, prefectul vistieriei, nepotul lui Ghenadie patriarh, carele de demult învăţase pre prunc frica lui D(umne)zeu şi rînduiala călugărească, însă şi din porunca împăratului au iscălit Enoticonul lui Zenon. Norodul Ţarigradului, ţiind parte lui Evfimie, s-au turburat şi cu litie au alergat la ipodrom, ci împăratul nu şe-au mutat judecata, ci l-au trimis la Evcoit, în Paflagoniia. Mai înainte de a se duce au cerut de la Machedonie ca să făgăduiască că în pace-l va duce la locul izgonirei. Drept aceaia, au venit Machedonie ca să grăiască cu el şi, mai înainte de ce au intrat la Evfimie, au poruncit diiaconului să-i ia omoforul, nevrînd să-l poarte înaintea lui Evfimie, ba încă au luoat bani împrumut de i-au dat de cale. Celel(al)te de[51] Machedonie, se vor vedea în suta a şasea.

Episcopii de la Alexandriia. După ce au murit Theofil, în 15 a lui octomvrie, în anul 412, după ce au ţinut acest scaon 27 de ani, adecă de la anul 385 pănă la anul 412. În locul lui, s-au ales Chiril, nepot de soră lui Theofil. Mare turburare s-au făcut şi atunci, că unii voiia pre Thimote(i) arhidiia-
f 206 v conul, ci au biruit Chiril şi, după trei zile de la moartea lui Theofil, / s-au pus în scaonul episcopesc. Acesta au fost om foarte învăţat şi sfînt, şi mult s-au luptat pentru credinţă împotriva nestorianilor eritici; multe scrisori de folos Bisericii au lăsat, care şi astăzi se află. Sfîntul Chiril[52] au murit în anul 444, în noa zile a lui iunie, după ce 23 de ani au ţinut acel scaon, adecă din anul 412 pănă în anul 444.

După Sf(întul) Chiril, au urmat în scaonul Alexandriei Dioscor, arhidiiaconul Sfîntului Chiril; acesta au fost mare episcop evtihian, pentru aceaia şi în izgonire, la Gangresia, în Paflagoniia, au fost trimis. După Dioscor, s-au ales Proterie, pre carele Dioscor l-au fost pus arhipresviter, în anul 451. Norodul de la Alexandriia mare turburare au făcut, unii ţinea cu Proterie, alţii cu Dioscor, carii au început cu rău asupra deregătorilor; ostaşii carii venise să aşeze turburarea au fugit în biserica cea veche a lui Serapis; turbură-
torii[53] au aprins biserica şi de vii i-au ars. Iară Proterie, totdeauna viaţă plină de primejdii au avut, cît mai în toată vremea episcopiei sale cu pază
f 207 de oaste au trebuit să se apere; / mai pre urmă, cu sabiia, în 29 a lui martie, în anul 457, evtihianii cu sabiia l-au omorît, şi mort, urît l-au batjocorit, i-au ciungărît trupul şi l-au tras pre uliţă.

După el, au urmat în scaon Timothei Elur. Acesta au fost mare critic evtihian. Noaptea au umblat pe la chiliile călugărilor şi, printr-o ţeavă de trestie, zicea că el iaste înger din cer trimis şi le spunea lor să se ferească de înpărtăşirea lui Proterie şi să aleagă arhiepiscop pre Timothei, adecă pre sine. După ce s-au pus în scaon, pentru fărădelegea lui, din porunca împăratului Leon, în anul 458 au fost gonit de la Alexandriia. În locul lui Elur, s-au ales alt Timothei, carele se poreclea Solofaciole. Ci Timothei Elur, prin oameni[54], au dobîndit să poată veni la Ţarigrad, şi acolo au adus pre înpăratul Vasilisc[55] să scrie carte la toţi episcopii să osîndească săborul de la Halchidon şi cartea Sfîntului Leon, şi însuşi Timothei întîi s-au iscălit, numai Acache Ţărigrădeanul, dintre patriarşi, s-au pus împotrivă şi nu au vrut să se iscălească. Iară Timothei Elur, după 8 ani ai izgonirei sale, iară s-au întors

51. Urmează text şters: *«în anul 511, înpăratul au înde»*.
52. Urmează text şters: *«după ce din anul 412 au ţinut scaonul patriersesc»*.
53. Urmează cuvintele: *«de vii»*, şterse.
54. Urmează cuvîntul: *«iară»*, şters.
55. Cuvîntul: *«Vasilisc»*, adăugat.

în scaon la Alexandriia. Zenon împărat era iarăşi să-l scoată din scaon, ci cum
f 207 v se zice, el au băut otravă şi au murit.

După Timothei Elur, eriticii au ales episcop pre Petru arhidiaconul, carele se poreclea Mogos, pre carele numai un ep(isco)p noaptea l-au hirotonit. Împăratul Zeno(n) au poruncit lui Anthemie, prefectul Eghiptului, să gonească pre Petru şi să pedepsească precei ce l-au hirotonit pre el şi să pue în scaon iarăşi pre Timothei Solofaciole.

Timothei Solofaciole, simţindu-se aproape de moarte, au trimis soli la Ţarigrad, la împăratul, cerînd cu clerul său ca să fie clerului după moartea lui a-şi alege episcop, care lucru au şi dobîndit. Timothei, după ce 23 de ani au fost ep(iscop) la Alexandria, au adormit [56] în pace, în anul 482. Foarte blînd om au fost, cît şi eriticii, în ulițe şi în biserici, striga : măcar de nu ne şi împărtăşim cu tine, însă tot te iubim.

După moartea lui, clerul şi călugării catholici au ales pre Ioan Talaiia, carele îndată, hirotoniia sa o au făcut cunoscută lui Simplichie papa şi lui Calendion patriarhului de la Antiohiia, iară cartea carea au scris [57] lui Acachie Ţărigrădeanului o au dat la unul din maghistrii deregătoriilor să o ducă la Il, maghistrul deregătoriilor, ci nefiind el la Ţarigrad, cel ce au adus cartea lui Acachie patriarhul nu o au dat patriarhului, ci s-au dus cu cartea la Antiohiia, unde era Il. Acachie patriarhul s-au mîniiat, gîndind că nu-l bagă
f 208 în samă, / şi au pirit pre Ioan Talaiia că nu-i vrednic de ep(iscop)ie, că au jurat strîmb şi au căutat episcopiia [58], şi cum că el au fost pricinuitor de Timothei Solofaciole au scris în diptice numele lui Dioscor, iară pre Petru Mog tot norodul Alexandriei îl voiaşte şi, de va fi Petru la Alexandriia, se va face pace şi unire în Biserică. Împăratul au scris la papa că Ioan nu-i vrednic de episcopie, ci să fie Petru Mong, carele va aduce pace şi unire în Biserică. Papa nu au voit să fie Petru, şi au scris şi împăratului şi lui Acachie, în 15 iunie, anul 482. Împăratul s-au mîniiat şi, împreună cu Acachie patriarhul Ţarigradului, au scris Enoticon, căruia s-au iscălit Acachie, Petru Mong, şi aşa Petru Mong s-au pus oarăşi în scaon. Iară Ioan Talaiia au fugit la Antiohiia, la Il priiatenul său, maghistrul deregătoriilor, şi i-au spus ce s-au făcut cu el ; de aci s-au dus la Roma. Papa au scris lui Acachie pentru Ioan. Acachie au răspuns că el nu ştie pre Ioan la Alexandriia ep(iscop), ci din Enoticon sau Rînduiala împăratului, la împărtăşirea sa au primit pre Petru Mong. Şi măcar că în Enoticonul împăratului nu se zicea anathema săborului de la Halchidon, Petru după ce iarăşi s-au pus în scaon, au zis săborului de la Halchidon anathema. Murit-au Petru Mong în anul 490. După el, au urmat Athanasie Helst,
f 208 v eritic, carele au murit în anul 496 şi, după el, / au urmat Ioan Mela, preotul şi iconomul, carele au urmat shisma [59] lui Athanasie celui înaintea sa.

La Antiohiia, în scaonul apostolicesc, au fost patriarşi în suta a cincea : Sf(întul) Flavian, după ce au ţinut 23 de ani scaonul Antiohiei, au murit în anul 404. Tot norodul au căutat la preotul Constantin să fie patriiarh ; de mic slujise acesta Bisericii aceştiia şi era cu toate faptele bune înpodobit. Ci un Porfirie preot, fiind de loc din Ţarigrad şi avînd vază la maghistrat, măcar că avea viiaţă rea şi nevrednică de ep(iscop)ie, acesta cercînd episcopiia şi pîrînd pre Constantin, au dobîndit de la împăratul ca Constantin, ca un om turburător, să se trimiţă în izgonire la Opsin ; ci neşte priiatini înştiinţînd pre Constantin au fugit în Ostrovul Chiprului. După aceaia, Porfirie făcînd turburări şi sili, întrînd în biserică cu trei ep(iscop)i şi încuind uşile, s-au hirotonit ep(iscop). Norodul, după ce au înţeles, era de viu să arză pre Porfirie, de nu l-ar fi oprit mai marele oastei, Valentin Comisul, rugat şi bine dăruit de Porfirie, ci mai pre urmă au biruit cu sila Porfirie ; ci cei mai mulţi catholici deosebi se aduna şi nu voia a se împărtăşi cu Porfirie. După moar-
f 209 tea lui Porfirie, au urmat Alexandru, catholic şi bărbat cu fapte bune / şi procopsit în viiaţa călugărească. Acesta cu fapta întîrea ce învăţa pre credin-

56. Iniţial a fost : «*murit*».
57. Textul de la : «*iară cartea...*», adăugat.
58. Urmează : «*şi altele*», şterse.
59. Urmează cuvintele : «*ci lui*», şterse.

cioși, și cu îndemnurile sale [60] pre următorii lui Evstatie, carii supt ep(iscop)ii Pavlin și Evagrie au fost despărțiți de ceilalți ep(iscop)i catholici [61] i-au adus la unire, și cu toți cliricii și norodul său s-au dus la locul unde se aduna evstatiianii și, aflîndu-i pre ei acolo cîntînd, au început și el împreună cu ai săi a cînta și a-și amesteca glasurile cu ceialalți; atunci toți împreună au purces și cu litie au mers pănă la biserica cea mare. Alexandru, pre toți pre carii i-au hirotonit Pavlin și Evagrie, pre fieștecarele în rînduiala sa, întru clericii săi i-au primit și așa s-au stins shisma de la Antiohiia, care au ținut 85 de ani de cînd s-au izgonit Sf(întul) Evastatie, adecă de la anul 329 pănă la anul 414. Alexandru acesta, întîi au pus numele Sfîntului Ioan Gură de Aur în dipticile Bisericii; trimis-au și la papa soli, înștiințîndu-l de cele ce s-au făcut la Antiohiia. Pa(pa) Inochentie au trimis la el soli și s-au bucurat lui. Așa s-au făcut iarăși pace și unire între Biserica Romei și a Antiohiei. Alexandru nu mult au ținut scaonul Antiohiei și au murit, și în locul lui au urmat, în anul 418, Theodot, om desăvîrșit. După el, în anul 428 [62] au urmat Ioan, priiatin lui Nestorie, dară străin de învățătura lui. În anul 440 au urmat Domn. După acesta, în anul 449, au șezut Maxim; în anul 456, Vasilie; în
f 209 v anul 458, Acachie; în anul 459, Martirie, / carele, în zadar nevoindu-se să aducă la pace și la unire pre norod, au socotit să se lase de episcopie și, în biserică, cînd era toți adunați, au zis: Mă lapăd de clirici, carii puțin sînt supuși episcopului său, de norodul cel neascultător, de biserica cea necurată, vredniciia preoției mi-o țiu mie. Și, în locul lui, s-au pus Petru Fulo, eritic evtihihian [63], în anul 471. Acesta au adaos la aghios: Cel ce pentru noi te-ai răstignit, miluiește-ne pre noi. Acesta, într-același an, s-au gonit din scaon și, după cîțivă ani [64], iarăși a doao oară s-au pus. După el, au urmat într-același an, 471, Iulian, catholic, cu voia tuturor ep(iscop)ilor, carele supărîndu-se de atîtea nevoi ale Bisericii, au murit în anul 477. Apoi iarăși au venit în scaon Petru Fulo. După aceaia, împăratul Zenon, fiind rugat de papa Simplichie, au poruncit de Petru s-au pus jos în săborul episcopilor de la răsărit, pîrîndu-l că au ținut cu Vasilisc. În locul lui, într-același an, 477, s-au pus Ioan, episcopul de la Apamiia, pre carele Petru Fulo l-au fost hirotonit la Apamiia, ci neprimindu-l norodul pentru eresul lui, au venit la Antiohiia și au început a săpa pe Petru ca să-l pue jos, ci după trei luni au fost gonit și Ioan și, în locul lui, s-au pus episcop Ștefan, bărbat foarte cuvios. Acesta, cît s-au făcut ep(iscop), au scris lui Acachie Țărigrădeanului, dîndu-i
f 210 de știre despre hirotoniia / sa, și cum că pre Petru și pre Ioan i-au osîndit. Acachie, adunînd pre ep(iscop)ii carii era atunci la Țarigrad, în săbor, au osîndit pre Petru Fulon și pre Ioan [65] Apamiianul și pre Pavel Efeseanul, și au scris și papii Simplichie să nu-i primească de ar veni la Roma. Papa încă i-au osîndit, și au scris la [66] Acachie să lucreze la împăratul ca să poruncească să-i scoată din hotarele împărăției. După ce mai un an au șezut Ștefan s-au adunat eriticii și cu trestii ascuțite ca sulițele, în biserică, au străpuns pre Ștefan și, după ce l-au omorît, trupul lui l-au tras pre uliță și apoi l-au aruncat în rîul Orontului. Biserica, pre Ștefan îl numără între sf(inții) mucenici. Împăratul au trimis la Antiiohia să pedepsească pre cei vinovați după vrednicie. Cetățenii, trimițînd solii la împăratul, au cerut ertăciune și, ca să se rîdice tot prilejul rău, să se hirotonească la Țarigrad cel ce va fi patriarh la Antiohiia Împăratul au voi și, din porunca lui, patriiarhul Acachie au hirotonit ep(iscop) Antiohiei pre alt Ștefan, cuvios și cu frica lui D(umne)zeu, ca și cel dintîi, carele s-au zis Ștefan cel mai Tînăr. Acestea s-au făcut în anul 478.

60. Urmează cuvintele : «*au făcut*», șterse.
61. Cuvintele : «*de ceilalți ep(iscop)i catholici*», adăugate.
62. Textul : «*în anul 428*», adăugat.
63. Cuvintele : «*eritic evthihian*», adăugate.
64. Textul de la : «*într-același an...*», adăugat, și urmează text șters : «*s-au gonit din scaon*».
65. Urmează cuvintele : «*și pre*», șterse.
66. Urmează text șters : «*împăratul să-l*»,

Înpăratul şi patriiarhul despre toate au scris papei. Papa au scris înpăra-
f 210 v tului că nu se cuvine ca, / patriiarhul Ţarigradului să hirotonească ep(iscop) la Antiohiia, de vreme ce acest lucru se înpotriveşte canoanelor săborului de la Nicheia; asemenea au scris şi lui Acachie, aducîndu-i aminte ca de aci înainte să nu se mai facă aceata [67]. Această carte o au scris papa în anul 479.

În [68] anul 471 [69], după ce trei ani au şezut Ştefan cel Tinăr, au murit. Înpăratul Zenon au poruncit ca, şi de această dată, să hirotonească Acachie ep(iscop) la Antiohiia, şi au hirotonit pre Calendion. Ep(iscop)ii răsăritului, făcîndu-se a nu şti de aceasta, au hirotonit pre Ioan Codonat, ci Calendion degrab au venit la Antiohiia, unde adunînd săborul Eparhii aceia, au făcut ca toţi să-l voiască cîţi au fost de faţă, şi au trimis carte la papa Simplichie; papa bucuros l-au primit la înpărtăşirea sa, cum mărturiseşte în cartea cea către Acachie scrisă în anul 482. După Ştefan cel Tinăr, în anul 488, au murit Paladie, adecă în anul 495 şi, în locul lui, au urmat Flavian, catholic. Ci înpăratul Anastasie, fiindcă Flavian de la Antiohiia şi Elie de la Ierusalim s-au pus înpotrivă, ca să nu se facă ce au vrut el în săborul de la Sidon, au socotit
f 211 ca pre amîndoi să-i scoată din scaonele sale. Mai întîi / s-au apucat de Flavian. Călugării, povăţuindu-i oarecarele Xenaiia din ţara ce se zicea Chineghica şi din Siriia cea dintîi, adunîndu-se cu mare gîlceavă, au venit la Antiohiia cu laudă şi, ce cum ar porunci, cerînd ca Flavian să anathimatizăluiască săborul de la Halchidon şi Cartea Sf(întu)lui Leon papa, şi ocărînd pre ep(iscop) pentru că nu va să facă aceasta, norodul de la Antiohiia mîniindu-se, pre mulţi călugări au omorît şi trupurile lor le-au aruncat în rîul Oront. De altă parte, călugării din Siriia a doa au venit să apere pre Flavian, pentru că el au fost călugă(r) într-o mănăstire de la ei. De acolo au luoat înpăratul prilej şi pre Flavian l-au izgonit la cetatea ce se chema Petra, în Palestina, hotărîşe cu Araviia. În locul lui, au pus pe Sever călugărul, povăţuitoriul shismaticilor celor ce nu primea săborul de la Halchidon [70], în anul 512, de carele în suta a şasea. Biserica, pre Flavian, între anul 512, de carele în suta a şasea. Biserica, pre Flavian, între sfinţi-l numără [71].

La Ierusalim, în suta a cincea, au urmat în scaonul apostolicesc Proil, carele la vro 13 ani au ţinut acest scaon. După el, în anul 430, au urmat Juvenal, carele au fost şi în săborul de la Halchidon. De frica eriticilor evthihiiani carii căuta să-l omoară, au fugit la Ţarigrad; într-aceia, eriticii aleg pre un Theodosie, lăpădat din mănăstire pentru faptele sale cele rele. Acest Theodosie, lăpădat din mănăstire pentru faptele sale cele rele. Acest Theodosie
f 211 v au fost făcut şi turburarea la Ierusalim, / întorcîndu-se de la săborul de la Halchidon, zicînd că Părinţii, în săbor, au vîndut credinţa şi au întărit eresul lui Nestorie. 20 de luni au şezut acest antiep(isco)p şi iarăşi s-au întors Juvenal şi au făcut săbor de ep(isco)pii săi, în care primesc cu toţi săborul de la Halchidon.

În anul 459 au urmat Anastasie; după el, în anul 479, Martirie, la carele s-au întors shismaticii, carii supt Juvenal s-au răzvrătit cu Theodosie. După Martirie, au urmat Salustie, în anul 485, în care an au murit şi, în locul lui, au şezut Ilie, în anul 493. Acesta [72], din porunca înpăratului Anastasie, au osîndit săborul de la Halchidon, iară nevrînd a se înpărtăşi cu Sever eriticul, patriiarhul cel cu sila pus fără voia norodului la Antiohiia, l-au gonit înpăratul în anul 517 şi, în anul 518, în locul unde era izgonit, au murit. Biserica, între sfinţi, numără pre Ilie [73]. După el, au [74] pus pre Ioan, carele întîi au făgăduit că se va înpărtăşi cu Sever, apoi, din îndemnul Sfîntului Sava şi

67. Textul de la: «*aducîndu-şi aminte...*», adăugat.
68. Înainte este text şters: «*după trei ani*».
69. Trebuie anul: «*481*».
70. Textul de la: «*celor ce nu...*», adăugat.
71. Textul de la: «*Biserica, pre...*», adăugat.
72. Urmează text şters: «*în anul 411*».
73. Textul de la: «*şi, în anul 518...*», adăugat.
74. Urmează cuvîntul: «*urmat*», şters.

a altor părinți călugări, cu Sever nu s-au înpărtășit, ci au ținut credința
f 212 catholicească. /

Ce eresuri s-au făcut în suta a cincea? Cine le-au început? Și ce au învățat.?

Cel dintîi eres din suta a cincea [75] au fost pelaghianismul. Acest eres învăța : a — Cum că păcatul lui Adam numai lui au stricat și nu trece la cei ce din el se trag și, pentru aceaia, moartea și alte nevoi ale vieții omenești, nu sînt pedeapsa păcatului. Însă zicea că pre prunci trebuie a-i boteza ca să se facă părtași înpărăției cerurilor, că cei nebotezați într-al treilea oarecare loc se duc. Deci, învățînd cum că firea omenească nu s-au stricat prin păcatul strămoșesc, zicea : b [76] — Cum că oamenii nu au lipsă de darul lui D(umne)zeu, numai cu puterea volniciei firești, pot face fapte bune și, cugetînd învățătura și viiața lui H(risto)s, toată legea o pot plini. c — Se zice de ei cum că au învățat că, creștinilor nu le iaste slobod a jura și, ca cei bogați nu pot intra întru înpărățiia ceriurilor [77].

Începătoriul acestui eres au fost Pelaghie, către anul 412. Acesta s-au născut în Vritaniia cea Mare, din părinți proști, pentru aceaia, nu din pruncie au învățat carte. S-au făcut călugăr, ci numai monah au rămas, iară nu s-au preoți ; multă vreme au petrecut la Roma și la mulți s-au făcut cunoscut, că avea mare veste de fapte bune. L-au iubit pre el Sf(întul) Pavlin, și Sf(întul) Augustin mare om l-au judecat, și se număra între oamenii cei învățați, că au fost scris nește scrisori de folos, adecă trei Cărți de Troiță, și au cules din Sf(înta) Scriptură locurile cele ce sunt pentru îndreptarea năravurilor. Pelaghie au fost înșelat de un / Rufin Sir, carele venise de la răsărit în-
f 212 v cepuse acest eres, și Theodor ep(isco)pul Mopsuesteanul învăța această rătăcire. Drept aceaia, Rufin Sirul, venind la Roma, la anul 400, s-au temut prin sine a învăța acel eres, ci au înșelat pre Pelaghie și l-au umplut cu învățătura sa. Pelaghie, către anul 405, au început a se prici despre darul lui D(umne)zeu. Între ucenicii lui Pelaghie, mai vestit au fost Chelestie, de la carele și eresul au tras numele. Acesta au fost din neam bun [78] și famen născut, cîtăva vreme au fost procator, apoi au intrat în mănăstire, de unde trei cărți au scris către părinții săi, cu care îi îndeamnă să iubească faptele cele bune. După aceaia, au urmat pre Pelaghie și au început a tăgădui păcatul strămoșesc. În anul 412, săborul de la Cartheghen, supt Avrelie ep(iscop)ul de la Carthegen, ca un eritic l-au osîndit [79], de carea judecată vrînd el să scape, s-au dus la Roma, de la Roma în Sichiliia și de acolo [80] s-au dus în Asiia.

Alt eres au fost în Africa, la Cartaghena, a lui Vitalie cartheghinean, la carele scrie Sf(întul) Augustin și răstoarnă greșelele lui. Acesta nu tăgăduia că păcatul strămoșesc nu trece la toți cei din Adam, nici cum că nu iaste de lipsă darul lui D(umne)zeu la săvîrșirea lucrului bun, ci întru acesta greșea, că [81] învăța cum că începutul credinței nu iaste darul lui D(umne)zeu, cum că D(umne)zeu nu amintrelea face, ca să voim binele, fără numai puindune binele înainte prin lege, apoi în puterea și în voia noastră iaste ca să voim
f 213 / sau să nu voim [82] a face sau a nu face ; zicea Vitalie cum că apoi D(umne)zeu ne dă noao prin dar ce am cerut prin credință, și se unea întru învățătură cu cei ce după aceaia s-au zis semipelaghiani, adecă jumătate pelaghiiani.

---

75. Inițial a fost : «*a șasea*».
76. Textul de la : «*a — cum că...*», adăugat, și urmează text șters : «*cum să nu iaste păcatul strămoșesc, adecă nu se nasc oamenii în păcatul strămoșesc, și*».
77. Textul de la : «*numai cu puterea...*», adăugat.
78. Urmează cupvîntul : «*născut*», șters.
79. Textul de la : «*in anul 412...*», adăugat.
80. Urmează cuvintele : «*in Africa*», șterse.
81. Textul de la :«*nu tăgădui« că...*», adăugat.
82. Urmează cuvintele : «*să facem*», șterse.

Eresul lui Nestorie, patriarhul de la Ţarigrad[83], nu primea unirea cea ipostatică a lui H(risto)s, adecă zicea că H(risto)s întrupîndu-se nu s-au unit cu omenirea, cît să fie numai o faţă, ci aşa s-au unit ca doao feţe să fie numai o faţă, ci aşa s-au unit ca doao feţe să fie osibită faţă cea dumnezeiască şi osibită cea omenească, precum şi firea cea dumnezeiască iaste osibită de cea omenească, şi Mariia nu au născut pre D(umne)zeu, adecă faţa cea dumnezeiască, ci numai pre om, adecă faţa cea omenească şi, pentru aceaia, nu se poate, nici trebuie a se zice Născătoare de D(umne)zeu sau Maica lui D(umne)zeu.

Începătoriul eresului acestuia au fost Nestorie, patriiarhul Ţarigradului, pre la anul 429. Acesta, într-o zi, în Ţarigrad, în biserică, învăţînd norodul au zis: Nimenea, pre Mariia, să nu o numească Maica lui D(umne)zeu; muiare au fost, nici iaste cu putinţă ca D(umne)zeu să se nască din făptură omenească. Asemenea au învăţat şi în anul 428, în zio(a) Naşterii lui H(risto)s,
f 214 carea învăţătură / mare sminteală au făcut între creştini, şi au început a zice anathema lui Nestorie, şi mulţi s-au despărţit de înpărtăşirea lui.

Către anul 448 s-au făcut eresul lui Evthihie, carele[84] vrînd să înpumne pre nestatoriiani, însuşi în înprotivnică rătăcire au căzut, învăţînd că d(u)mnezeirea Fiului lui D(umne)zeu şi omenirea lui iaste numai o fire, şi zicea: Mărturisesc cum că Cel ce s-au născut din Mariia Fecioara iaste desăvîrşit D(umne)zeu şi desăvîrşit om, iară nu cum că are trup deofiinţă cu trupul nostru. Nestorie zicea că precum sunt în H(ristos) doao firi, aşa sunt şi doao feţe. Evthihie înpotrivă zicea că precum iaste o faţă, aşa şi o fire alcătuită din d(u)mnezeire şi din omenire. Pravoslaviia ne învaţă că H(risto)s, Fiul lui D(umne)zeu, s-au întrupat şi din Mariia Fecioara au luoat trup omenesc, carele într-o faţă d(u)mnezeiască l-au unit cu d(u)mnezeirea şi aşa în H(risto)s iaste o faţă, cea d(u)mnezeiască, şi doao firi osibite şi neamestecate, cea dumnezeiască şi cea omenească.

Evtihihie preot era şi arhimandrit la o mînăstire aproape de Ţarigrad, în
f 214 v carea era 300 de călugări. /

Xenaiia sau Filoxen[85], acesta au fost în Persiia născut, şi patriiarhul Calendion l-au lăpădat din eparhiia Ieropolei, în care-l pusese ep(iscop) Petru Fulon, pentru că strica dogmele credinţei. Acesta, întîi au început a se lupta înpotriva icoanelor; zicea că nu se cade a zugrăvi pre îngeri supt chip omenesc[86] pentru că nu au trup, şi cum că necuvios lucru iaste a da cinste icoanei lui I(isu)s H(risto)s, că lui D(umne)zeu cu duhul şi cu adevărul trebuie a face închinăciune, şi cum că iaste jucărie pruncească a face pre Sf(întul) Duh în chip de porumb, de vreme ce Duhul Sf(înt) nu s-au făcut porumb, ci numai odată s-au arătat în chipul acesta, a cărui fiinţă nu au luoat.

Acestea sînt eresurile carea s-au făcut în suta a cincea.

(Va urma)

83. Urmează cuvîntul: «*învăţa*», şters.
84. Urmează cuvîntul: «*zicea*», şters.
85. Cuvintele: «*sau Filoxen*», intercalate.
86. Textul: «*supt chip omenesc*», adăugat.

Doctorand Dumitru Viezuianu

MÎNTUITORUL IISUS HRISTOS ŞI SFINŢII ÎNGERI DUPĂ EPISTOLA CĂTRE COLOSENI A SFÎNTULUI APOSTOL PAVEL*

În cadrul teologiei pauline, problema hristologică ocupă un loc deosebit de important. Deşi în Epistola către Coloseni învăţătura hristologică nu are o extensiune aşa de mare în raport cu Epistolele către Filipeni, Evrei, Galateni, totuşi conţinutul ei pune încă o piatră la edificiul doctrinei Bisericii creştine. Ca şi celelalte epistole ale captivităţii, ea ne prezintă pe Mîntuitorul Iisus Hristos ca Fiu al lui Dumnezeu, izvor al unităţii de credinţă, prin care se risipesc superstiţiile şi orice învăţături greşite iudeo-gnostice [1].

Motivul întrupării Domnului nostru Iisus Hristos a fost mîntuirea noastră şi împăcarea întregii creaţii cu Dumnezeu. În acest context ne interesează felul în care şi lumea nevăzută — lumea îngerilor — a fost angrenată şi cuprinsă în această operă de mîntuire. În acest sens va trebui să lămurim pe de o parte raportul dintre Iisus Hristos şi Dumnezeu-Tatăl, iar pe de altă parte raportul între Mîntuitorul Hristos şi lumea creată, cu referire specială la îngeri. Lucrul are o deosebită importanţă dacă ne gîndim la condiţiile istorice de care se leagă scrierea Epistolei către Coloseni. Se pare că motive cu totul speciale l-au determinat pe Apostolul neamurilor să compună această Epistolă. Sfîntul Pavel se afla departe de fraţii din Colose, iar tînăra comunitate creştină trecea printr-o perioadă de grele încercări.

La sfîrşitul anului 62 şi începutul anului 63 d.Hr., Sfîntul Pavel se afla închis la Roma pentru zelul arătat în predicarea Evangheliei Mîntuitorului. Aici el primeşte vizita ucenicului său Epafras, care îi vorbeşte despre propăşirea colosenilor în credinţă şi dragoste (Col. I, 3—5), dar şi despre existenţa unor învăţături şi practici care puneau în primejdie învăţătura şi viaţa creştină din comunitatea de aici (Col. II, 18—20).

Este greu să precizăm cine erau aceşti inovatori, care ameninţau Evanghelia, însă din datele pe care ni le oferă Epistola se pare că este vorba de o erezie iudeo-gnostică [2], ai cărei adepţi acordau o cinstire exagerată îngerilor, socotindu-i fiinţe necreate, intermediare între Dumnezeu şi noi şi mijlocitori ai revelaţiei [3]. Ajunseseră

---

* Lucrare de seminar susţinută în cadrul cursurilor de doctorat în teologie, întocmită sub îndrumarea P. C. Pr. Lector Constantin Corniţescu, care a dat şi avizul pentru publicare.

1. Francois Amiot, *L'Enseignement de Saint Paul*, vol. I. Paris, 1946, p. 5.

2. Această rătăcire împrumutase elemente atît din iudaism cît şi din gnosticism. Din iudaism faptul că făceau deosebire între mîncăruri şi băuturi şi acordau o importanţă deosebită sîmbetelor şi lunilor noi (Col. II, 16 şi 21), iar din gnosticism faptul că voiau să despartă pe Dumnezeu de lume. Întîlnirea dintre creştinism şi pregnosticism a determinat pe creştini să-şi apere «originalitatea» — aşa cum procedează şi Sfîntul Apostol Pavel. Cf. François Amiot, *op. cit.*, p. 81 ; F. V. Farrar, *Viaţa şi operele Sfîntului Apostol Pavel*, trad. de patriarhul Nicodim, Tip. mînăstirii Neamţu, 1943, p. 204—205.

3. Nobert Hugedé, *Commentaire de l'Epitre aux Colossiens*, Geneva 1968, p. 89 ; J. Huby, *Les Epitres de la captivité, Colossiens*, în «Verbum Salutis», vol. VIII, Paris 1947, p. 11—16. Guillemon, *Clef des Epitres de Saint Paul*, Vol. II, Paris 1878, p. 106 ; François Amiot, *op. cit.*, p. 68 şi 79.

la acest cult, considerînd că Dumnezeu, în strălucirea Lui, nu poate fi cunoscut şi de aceea soarta noastră a fost încredinţată unor intermediari, adică îngerilor [4].

După cum se ştie, gnosticii obişnuiau să-şi repezinte universul văzut şi nevăzut printr-o ierarhie de trepte fixe. Şi îngerii, potrivit viziunilor lor, făceau parte dintr-o ierarhie cerească. Cum erau uşor tentaţi să absolutizeze sau să ipostasieze una sau alta din treptele ierarhiei îngerilor, aşa s-ar putea explica cum au ajuns la ideea unui cult exagerat al îngerilor, ca expresie a acestei ipostasieri. Consecinţa negativă a acestui cult exagerat a fost diminuarea operei de mîntuire a Domnului Iisus Hristos şi peste tot minimalizarea persoanei şi activităţii Sale. Unii dintre eretici mergeau chiar mai departe socotind întruparea Fiului lui Dumnezeu de prisos sau chiar imposibilă.

De aceea Sfîntul Apostol Pavel, în această Epistolă mai mult decît în altele, scoate în evidenţă superioritatea absolută a Mîntuitorului în raport cu universul creat şi îndeosebi faţă de îngeri. Sfîntul Pavel precizează că puterile îngereşti, în ordinea în care sînt aşezate (Col. I, 16) şi după misiunea pe care o au în lume, sînt subordonate Mîntuitorului Iisus Hristos.

În Epistolă, Sfîntul Apostol Pavel prezintă pe Mîntuitorul ca Fiu al lui Dumnezeu (Col. I, 13), Creator şi pronietor al lumii văzute şi nevăzute (Col. I, 16) şi răscumpărător din robia păcatului. (Col. I, 14). Deosebirea dintre El şi îngeri, dintre lucrarea Sa şi a îngerilor este prezentată ca fiind deosebirea dintre Creator şi creatură.

Aşa cum am mai spus, persoana Mîntuitorului, a Fiului lui Dumnezeu întrupat, este prezentată sub două aspecte: 1. în raport cu Tatăl, şi 2. în raport cu creaturile Sale, în mod special în raport cu îngerii.

1. Mîntuitorul Iisus Hristos în raport cu Tatăl. Pentru a scoate în relief raportul dintre Dumnezeu-Tatăl şi Dumnezeu-Fiul, Sfîntul Apostol Pavel subliniază două elemente: a) Fiul este «chipul lui Dumnezeu cel nevăzut «εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου) ; şi b) «mai întîi născut decît toată făptura» (πρωτότοκος πάσης κτίσεως (Col. I, 15).

Considerarea Fiului drept «chipul lui Dumnezeu» nu o găsim pentru prima dată aici, ci în a doua Epistolă adresată corintenilor (IV, 14). Este preluată din Vechiul Testament unde înţelepciunea este definită drept «strălucirea luminii celei veşnice... şi chipul bunătăţii Sale» (Înţelepciunea lui Solomon VII, 26).

Noţiunea de «chip» în Epistola către Coloseni ca şi-n celelalte epistole în care Sfîntul Pavel o foloseşte, nu are înţelesul din limbajul obişnuit [5].

Pe lîngă sensul de reflectare a unui prototip, i se dă şi sensul de participare la natura prototipului reflectat. Suport al unei astfel de afirmaţii stau cuvintele «Celui care este strălucirea slave şi chipul fiinţeii lui Dumnezeu» (Evrei I, 13), însăşi cuvintele Mîntuitorului, care spune despre Sine: «Eu şi Tatăl una sîntem» (Ioan X, 30; 38); «Cel ce m-a văzut pe Mine, a văzut pe Tatăl» (Ioan XIV, 9).

---

4. Pr. dr Haralambie Rovenţa, *Epistola către Coloseni a Sfîntului Apostol Pavel*, Bucureşti 1964, p. 90; F. V. Farrar, *op. cit.*, p. 203; Norbert Hugedé *op. cit.*, p. 9.

5. Sfînta Scriptură foloseşte conceptul de «chip» în trei situaţii. Îl descoperă pe Fiul drept «chip» al lui Dumnezeu (Col. II, 15); îl prezintă apoi îmbrăcat în «chip de rob» (Filipeni II, 7) spre mîntuirea credincioşilor; vorbeşte apoi despre om ca fiind zidit «după chipul lui Dumnezeu» (Fac. I, 27); cf. Magistrand Ioan Turcu, «*Conceptul de chip» şi implicaţiile lui soteriologice*, în «Ortodoxia» XI (1959), nr. 3, p. 414. Prin urmare dacă Fiul este «chipul lui Dumnezeu», creştinii sînt făcuţi «după chipul lui Dumnezeu». Îngerii nu se bucură de acest privilegiu şi în nici un loc din Sfînta Scripură nu se spune că au fost făcuţi după chipul lui Dumnezeu.

Credinciosul însă este chemat să devină în sensul cel mai perfect chipul Fiului lui Dumnezeu (Rom. VIII, 29; I Cor. XV, 49) — cf. H. Lesêtre, *Image, în Dictionnaire de la Bible*, par Vigouroux, vol. III, Paris, 1926, col. 844.

Prin urmare, Mîntuitorul Iisus Hristos este «chip al lui Dumnezeu» în sensul că El însuşi este Dumnezeu, este deofiinţă cu Tatăl prin natura Sa divină. «În El locuieşte toată deplinătatea (πλήρωμα) dumnezeirii» (Col. II, 9; I, 19)[6] adică în persoana divino-umană a Fiului lui Dumnezeu întrupat sălăşluieşte divnitatea ca atare şi nu o parte sau o energie a ei[7]. În virtutea acestui fapt, El posedă toate însuşirile divinităţii, este împreună-creator şi pronietor al universului, este veşnic, pretutindeni prezent (Col. I, 16—17; II, 9)[8] şi posedă «toate vistieriile înţelepciunii şi ale cunoştinţei». (Col. II, 3).

În rîndul al doilea, aşa cum s-a mai spus, Fiul este prezentat drept «mai întîi născut decît toată făptura» (Col. I, 15). Comentînd acest verset, Sfîntul Ioan Gură de Aur observă că Apostolul n-a scris în Epistolă «mai întîi creat», ci «mai întîi născut», expresia «născut» atestînd chiar de la început superioritatea absolută a Fiului lui Dumnezeu faţă de orice creatură, fie ea văzută sau nevăzută[9].

Expresia «mai întîi născut decît toată făptura» include două idei: ideea că Fiul nu este creatură, ci Fiu şi deofiinţă cu Tatăl[10], şi ideea că Fiul este născut din veşnicie. Naşterea Fiului nu are loc numai înaintea faptului creaţiei lumii celei văzute şi nevăzute ci şi înaintea apariţiei oricărei creaturi, inclusiv a îngerilor[11].

2. Mîntuitorul Iisus Hristos în raport cu lumea creată. În deplin acord cu datele revelaţiei, (Fac. I, 27; Ioan I, 3 şi 10), Sfîntul Apostol Pavel afirmă că Mîntuitorul este creator al întregii lumi (Col. I, 16)[12], că «În El au fost făcute toate cele

6. Cuvîntul πλήρωμα — plinătate — a fost folosit încă din Vechiul Testament: ps. XLIX, 12, LXXXVIII, 12; Ieremia VIII, 16; XXIX, 47; Ezechil XII, 19; XIX, 7, XXX, 12). Este folosit şi de Sfinţii Evanghelişti (Matei IX, 16; 20) şi Sfîntul Apostol Pavel foloseşte noţiunea de πλήρωμα în epistolele mari (Rom. XI, 25; XIII, 10) dar nu are un sens tehnic special, cf. L. Cerfaux, *La Théologie de L'Église suivant Saint Paul*, Paris, 1951, p. 244.

În Epistola către Coloseni, Apostolul reia noţiunea de πλήρωμα şi îi dă un sens nou, propriu teologiei sale, deosebit de felul în care îl foloseau ereticii din Colose. Se presupune că ereticii din Colose înţelegeau prin πλήρωμα puterile îngereşti considerate ca manifestări totale ale divinităţii, subordonînd pe Hristos acestor puteri. (cf. A. Feuillet, *Le Christ, Sagesse de Dieu*, Paris, 1966, p. 229). Pentru Sfîntul Apostol Pavel plenitudinea dumnezeirii este Domnul nostru Iisus Hristos. (Col. II, 9; I, 19) cf. N. Hugedé, *op. cit.*, p. 119 şi 72.

7. N. Hugedé, *op. cit.*, p. 71 şi 120; L. Bacquez et Vigouroux, *Manuel bibique*, vol. IV, Paris 1891, p. 432; Zigaben, Teofilat, la Trembelas, Ὑπόμνημα εἰς τάς ἐπιστολὰς τῆς καινῆς Διατήκης, Atena 1956, vol. II, p. 234.

8. Hristos Dumnezeu, este în toate după Epistola către Efeseni (III 9; IV, 10) şi toate sînt în Hristos, după Epistola către Coloseni (II, 9) conf. N. Hugedé, *op. cit.*, p. 72—73; A. Feuillet, *op. cit.*, p. 233.

9. Saint Jean Chrysostome, *Omilia a III-a la Coloseni*, trad. de J. Bareille, vol. XX, Paris, 1873, p. 57.

10. Sf. Atanasie cel Mare, Sfîntul Ioan Gură de Aur, Sfîntul Vasile cel Mare, Teodoret de Cyr; vezi, Trembelas, *op. cit.*, p. 232.

11. Acest lucru îl dovedeşte faptul că substantivul κτίσις — creatură, creaţie — nu este articulat; articulat s-ar referi la întreaga creaţie.

12. Şi Sfinţii Părinţi fac afirmaţii în acest sens şi spun limpede că Dumnezeu este «creatorul lumii», pentru a combate pe ereticii care învăţau că aceasta n-ar fi lucrarea lui Dumnezeu. Astfel Sfîntul Irineu spune, referindu-se la ereticii care susţineau că lumea a fost creată de îngeri sau de puteri inferioare lui Dumnezeu; «Dumnezeu a creat lumea nu prin îngeri sau prin oarecare puteri deosebite, căci Dumnezeu a toate nu are lipsă de nimic, putînd el face toate prin Cuvîntul şi Duhul Său». (*Contra ereziilor*, I, 22, P.G., VII, 669.

Sfîntul Ioan Damaschin spune: «Toţi cei care spun că îngerii sînt creatorii unei fiinţe, aceştia sînt gura tatălui lor diavolul, Căci îngerii fiind creaturi, nu sînt creatori. Făcătorul, Pronietorul, şi Fiitorul tuturora este Dumnezeu, singurul nezidit, cel lăudat şi slăvit în Tatăl şi în Fiul şi în Duhul Sfînt» (*Dogmatica*, II, 3, p. 64), Apud Prof. N. Chiţescu, Pr. Prof. I. Todoran, Pr. Prof. I. Petreuţă, *Teologie dogmatică şi simbolică*, vol. I, Bucureşti, 1958, p. 460—461.

din ceruri şi cele de pe pămînt, cele văzute şi cele nevăzute, fie tronuri, fie domnii, fie căpetenii, fie stăpîniri» (Col. I, 16) [13]. Prin «cele din ceruri... cele nevăzute», înţelegem fiinţele spirituale, toate cetele de îngeri, iar prin «cele de pe pămînt... cele văzute», înţelegem toată lumea pămînteaşcă, inclusiv oamenii.

O enumerare a cetelor îngereşti se mai face şi în Epistola către Efeseni (I, 21), însă acolo ordinea este diferită [14]. Diferenţele existente între enumerări sînt suficiente a arăta că Apostolul n-a avut intenţia să dea o listă completă şi definitivă a ierarhiei îngerilor. El a voit numai să arate că pe pămînt şi în cer, în afară de celelalte persoane ale Sfintei Treimi, nimeni nu este egal Mîntuitorului şi că nimeni n-a avut un rol asemănător Lui în creaţie [15].

O dată creată această lume nu este lăsată la voia întîmplării, ci Dumnezeu îi poartă de grijă şi-i acordă harul Său pentru realizarea scopului pentru care a fost creată (Col. I, 29; Filip. II, 13; II Cor. III, 5; Evr. XIII, 21).

În opera de conservare şi realizare a scopului ultim al lumii, înţeleasă teologic, un rol deosebit îl are Fiul. El imprimă universului unitate şi ordine, iar prin jertfa Sa pe cruce răscumpără şi «împacă prin sîngele Său pe cele din cer şi pe cele de pe pămînt» (Col. I, 20; Efes I, 10; Rom. V, 11; II Cor. V, 18). În legătură cu aceste cuvinte în care se vorbeşte despre împăcarea «celor din cer şi a celor de pe pămînt» s-au înţeles oamenii, care se împacă cu Dumnezeu, prin «cele din ceruri s-au înţeles mai întîi sufletele dreptilor adormiţi înainte de întruparea Mîntuitorului» [16].

Sfîntul Ioan Gură de Aur, Teofilact şi alţii s-au gîndit la o împăcare a noastră cu îngerii săvîrşită îndată după împăcarea noastră cu Dumnezeu [17]. Această împăcare se referă la îngerii buni, care, înainte de întruparea Mîntuitorului erau miraţi şi mîhniţi datorită păcatelor noastre. «Necunoscînd iconomia mîntuirii care era «taină ascunsă din veacuri» (Col. I, 26), îngerii s-au bucurat văzînd actul săvîrşit de Fiul lui Dumnezeu pe cruce» [18]. «Îngerii se arată iarăşi pe pămînt, fiindcă Omul s-a arătat în ceruri» [19].

Între cer şi pămînt a fost restabilită armonia, prin mîntuirea celor buni şi pedepsirea celor răi. Crucea Mîntuitorului Iisus Hristos n-a apropiat de Dumnezeu numai pe oameni ci şi pe îngerii cei buni. Ei slujesc lui Dumnezeu (Evrei I, 6) şi-L preamăresc în neîncetate imne [20].

După crearea lumii materiale şi spirituale, Mîntuitorul Hristos este prezent pretutindeni în creaţie prin puterea Sa. El conţine totul fără să fie conţinut, este în acelaşi timp imanent şi transcendent nouă, asigurînd unitatea şi armonia în univers. Nimic nu există şi nu se produce fără participarea şi acţiunea Sa mîntuitoare [21]. Prin

---

Sfîntul Ioan Gură de Aur vorbind despre imaterialitatea îngerilor stăruie ca aceştia să nu fie confundaţi cu însăşi esenţa dumnezeirii care este inaccesibilă; în *Omiliile III, IV, Contra Amoreilor, Oeuvres complètes,* trad. par Bareille, Paris, 1887, p. 163—175.

Cu toate acestea, Serghie Bulgakov a avut o concepţie atît de înaltă despre îngeri încît a ajuns să afirme «Că îngerii n-au natură proprie alta decît cea dumnezeiască şi sînt dumnezei creaţi», *Scara Sfîntului Iacov,* Paris, 1929, p. 142, cf. Anca Manolache, *Un capitol de angelologie — creaţia, natura şi căderea îngerilor,* în «Studii teologice», VII (1955), nr. 1—2, p. 128.

13. Cîţiva exegeţie văd în aceste patru denumiri simbolul a patru feluri de autorităţi lumeşti; tronurile ar simboliza pe regi; domniile pe regii mici: etnarhi, tetrarhi; căpeteniile ar fi guvernatorii de provincie; iar stăpînirile ar fi magistraţii. — J. A. Petit, *La Sainte Bible,* vol. XVI, Paris, 1905, p. 261. Această interpretare nu este întemeiată şi majoritatea exegeţilor spun că este vorba de ierarhia îngerilor.

14. Ordinea este următoarea: «Domnii, stăpîniri, puteri, dregătorii».

15. Pr. Dr. H. Rovenţa, *op. cit.,* p. 53. 16. J. A. Petit, *op. cit.,* p. 263. 17. *Ibidem.*

18. Pr. Dr. H. Rovenţa, *op. cit.,* p. 59. 19. Saint Jean Chrisostome, *op. cit.,* vol. XIX, p. 63.

20. Prof. N. Chiţescu, Pr. Prof. I. Todoran, Pr. Prof. I. Petreuţă, *op. cit.,* vol. II, p. 767.

21. Sfîntul Atanasie, *Despre întrupare,* 17, 125, ab. cf. Pr. Prof. I. Coman, *Prezenţa Mîntuitorului Hristos în noua creaţie, după învăţătura Sfinţilor Părinţi,* în «Ortodoxia», XVIII (1966), nr. 4, p. 507.

întruparea, moartea şi învierea Sa a biruit moartea şi a adus împăcarea omului credincios cu Dumnezeu. Sensul împăcării şi al mijlocirii Mîntuitorului pe lîngă Dumnezeu Tatăl, este acela al mîntuirii obiective, mîntuire pe care credincioşii şi-o însuşesc cu ajutorul harului, al credinţei şi al faptelor bune (Gal. V, 6; Iacov II, 22; 26).

Sînt mijlocitori ai mîntuirii noastre şi sfinţii, Maica Domnului şi îngerii [22], dar nu în sensul în care a mijlocit Mîntuitorul. Ei mijlocesc pe lîngă Mîntuitorul în sensul că se fac purtătorii rugăciunilor celor credincioşi către El, îi întăresc în virtute, îi ajută să-I împlinească voia şi în felul acesta să-şi însuşească subiectiv mîntuirea.

În cadrul iconomiei mîntuirii, îngerii au o serie întreagă de rosturi, iar apropierea lor de Dumnezeu, devotamentul infinit arătat faţă de El îi învredniceşte de o cinste deosebită din partea oamenilor credincioşi [23].

Chiar şi Sfîntul Apostol Pavel recomandă credincioşilor să cinstească şi pe îngeri, dar nu vrea ca această cinstire să fie în detrimentul cinstirii lui Hristos (Col. II, 6, 8, Gal. IV, 14). Apostolul ştie că îngerii au adus legea lui Moise (Gal. III, 19; Evr II, 2), că ei locuiesc în ceruri (Gal. I, 8) în lumină (II Cor. XI, 14), că ei asistă şi participă activ la serviciile divine în Biserică (I Cor, XI, 10), că ei vor însoţi pe Judecătorul suprem în ziua cea din urmă (II Tes. I, 7) şi că un arhanghel va da semnalul judecăţii şi al învierii morţilor (I Tes. IV, 16) [24].

Îngerii au anunţat naşterea Domnului (Luca II, 9—10), au fost martori şi vestitori ai învierii (Matei XXVIII, 2 şi Marcu XVI, 3—5; Luca XXIV, 4; Ioan XII, 11—12, au fost apoi martori ai înălţării la cer a Mîntuitorului (Fapte I, 10; I Tim. III, 16) şi sînt ascultători faţă de Hristos (I Petru, III, 22) împlinindu-I voia! (Fapte X, 30) [25].

Cu toate acestea, între Mîntuitorul Hristos şi îngeri nu este posibilă o comparaţie, iar raportul dintre El şi îngeri este ca de la Creator la creatură [26].

Semnificativ este avertismentul pe care-l rosteşte aghiograful împotriva exagerărilor din Colose: «Nimeni să nu vă smulgă biruinţa ţinînd cu smerenie la slujirea îngerilor...» (Col. II, 18). «Îngerii oare nu sînt toţi duhuri slujitoare, trimişi ca să slujească pentru cei ce vor fi moştenitorii mîntuirii»? (Evr. I, 14), sau «Căruia dintre îngeri i-a zis Dumnezeu vreodată: Fiul Meu eşti Tu, Eu astăzi Te-am născut»? (Evr. I, 5).

Punctul cuminant în combaterea ereziei din Colose este atins în Epistolă atunci cînd apostolul numeşte pe Mîntuitorul «Cap a toată domnia şi stăpînirea» (Col. II, 10).

---

22. Paul Ewald susţine că nu este vorba de o mijlocire a îngerilor în textul Epistolei către Coloseni. Dacă Sfîntul Pavel s-ar fi gîndit la aşa ceva nu ar fi putut vorbi de o «dezbrăcare a domniilor şi a puterilor». (Col. II, 15), în *Die Briefe des Paulus an die Epheser, Kolosser und Philemon*, Leipzig, 1910, p. 396.

Aici însă este vorba de demoni, de îngerii cei răi şi nicidecum de îngerii buni. De notat este faptul că Ewald susţine că acolo unde este Mîntuitorul Hristos, îngerii nu au voie să-şi exercite puterea lor autonomă asupra naturii omeneşti pentru că mijlocirea lor încetează (*Ibidem*, p. 324). Albert Shcweitzer, în *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tubingen, 1938, p. 575, pledează pentru o perspectivă eshatologică socotind că îngerii şi demonii populează cu puterea lor lumea naturală. Ideea de mijlocire apare sub forma unei interpuneri a îngerilor între satan şi oameni, dar numai cu voia lui Dumnezeu.

23. Fritz, *Anges*, în «Dictionnaire Encyclopédique de Théologie Catholique», vol. I, Paris, 1869, p. 318.

24. F. Prat, *La Théologie de Saint Paul*, vol. I, Paris, 1927, p. 349; François Amiot, *op. cit.*, p. 82.

25. Von Dr. Edmund Kalt, *Engel*, în «Biblisches Reallexicon, vol. I, Paderborn, 1931, col. 440—441.

26. F. Prat, *op. cit.*, p. 349.

Titlul de cap „ἡ κεφαλή" exprimă aici demnitatea cea mai înaltă sugerînd ideea că Mîntuitorul Iisus Hristos domină toate puterile îngereşti. Mai mult, Domnul nostru Iisus Hristos este numit capul trupului, adică al Bisericii (Col. I, 18). Calitatea de creator al lumii, în înţeles teologic, îi conferă demnitatea de cap al Bisericii (I Cor. XV, 27; Efes. IV, 15; I, 22). El este capul cu care toate membrele se găsesc în legătură directă şi imediată (Col. II, 19). Membrele trupului tainic al Domnului sînt atît credincioşii creştini care alcătuiesc Biserica văzută, cît şi fiinţele spirituale, îngerii care împreună cu sfinţii alcătuiesc Biserica nevăzută. În felul acesta Biserica este o sinteză a divinului şi a umanului. În calitate de cap al Bisericii, Mîntuitorul Iisus Hristos nu numai că o conduce, ci este izvorul întregii activităţi divine (I, 18) care însufleţeşte pe cei credincioşi şi face ca Biserica să crească păstrîndu-şi specificul şi unitatea aşa cum membrele îşi păstrează unitatea într-un organism viu. (Col II, 19) [27].

Din aceste motive nici o fiinţă creată nu se poate substitui capului, deoarece «pe toate le-a supus sub picioarele Sale»... (Efes I, 22).

Mîntuitorul Iisus Hristos este începutul (ἀρχή) (Col. I, 18), izvorul din care decurge viaţa harică, viaţa în bucurie şi mărire. El este «întîiul născut din morţi» (I, 18) adică primul înviat. Prin înviere Iisus a biruit moartea păcatul şi iadul şi a adus tuturor bucuria răscumpărării, a împăcării, şi a măririi (Col. II, 12; III, 3), astfel El este izvorul nesecat al harului şi cap al Bisericii universale.

Sfîntul Apostol Pavel, a avut de făcut faţă în cazul colosenilor unui sincretism filozofico-religios. În faţa acestei situaţii, el a procedat cu tact deosebit. El n-a dat Epistolei o pondere polemică, ci a înţeles să facă faţă situaţiei ca apostol al neamurilor, într-un mod aparte şi eficient. El a dezvoltat învăţătura referitoare la Mîntuitorul Iisus Hristos, învăţătură ce completează şi chiar depăşeşte viziunea Sfinţilor Evanghelişti [28], dovedind astfel, cu prisosinţă, superioritatea Mîntuitorului faţă de creaturi, inclusiv faţă de îngeri. În felul acesta, creştinii văd în Mîntutorul Hristos o fiinţă atotcuprinzătoare iar în îngeri o realitate care se încadrează organic, învăluiţi în acest tot, fără a fi absolutizaţi ca în erezia din Colose.

Toate argumentele înfăţişate de apostol credincioşilor din Colose converg spre descoperirea adevărului suprem teologic că Mîntuitorul Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, este cel care are întîietate în toate, în univers şi în Biserică, în toată creaţia materială şi spirituală. El este infinit superior lumii create deci inclusiv şi îngerilor.

Superioritatea absolută a Mîntuitorului Iisus Hristos faţă de lume rezultă din egalitatea Sa cu Dumnezeu Tatăl şi cu Duhul Sfînt. În raport cu Tatăl, Iisus Hristos este «chipul lui Dumnezeu», născut din veşnicie înaintea oricărei făpturi. După referatul biblic, în raport cu lumea văzută şi nevăzută Mîntuitorul Hristos este creatorul tuturor.

Oamenii credincioşi trăiesc cu smerenie în bucuria învierii Mîntuitorului şi în împărăţia harului. Toţi au datoria «să caute la cele de sus, unde se află Hristos, şezînd de-a dreapta lui Dumnezeu» (Col. III, 1).

27. J. Huby, *op. cit.*, p. 44.
28. N. Hugedé, *op. cit.*, p. 225.

Doctorand Alex. M. Ioniță

VIAȚA MÎNĂSTIREASCĂ ÎN DOBROGEA PÎNĂ ÎN SECOLUL AL XII-LEA*

Orașele-cetăți de pe țărmul stîng al Pontului Euxin au avut de foarte timpuriu legături comerciale și culturale cu vestite centre ale lumii vechi, legături care au dus la o înfloritoare dezvoltare a provinciei Scythiei Minor, Dobrogea de azi. Poziția geografică a acesteia a înlesnit în mare măsură și pătrunderea ideilor creștine, căci «orice negustor, orice călător convertit la creștinism avea ca o datrie sfîntă să cîștige, în cursul drumurilor sale, noi aderenți la credința sa» [1].

După tradiție, predica Sfîntului Apostol Andrei, «cel dintîi chemat», dar mai ales fluxul și refluxul oamenilor veniți din toate părțile lumii romane, precum și coloniștii și ostașii romani —, printre care mulți vor fi fost creștini —, aduși pe meleagurile noastre de stăpînirea Romei, au dus la răspîndirea și dezvoltarea creștinismului în aceste ținuturi la închegarea de comunități religioase.

Este greu de conceput că printre comunitățile creștine de la Dunărea de Jos, crunt lovite de persecuții, «să nu fi existat și mînăstiri — focare active de propagandă și centre sigure de repliere în vreme de restriște» [2].

În preajma persecuțiilor, asceții constituiau sîmburele și cheagul comunităților creștine [3].

Monahismul a apărut din inițiativă particulară și nu ca o instituție oficială a Bisericii în cadrul căreia el are caracterul unei uniri de oameni credincioși și evlavioși care, după anumite reguli, își consacră viața lui Dumnezeu [4]. Produs al spiritului moral al creștinismului, care deșteaptă la oameni credincioși năzuința de desăvîrșire, monahismul își are sursa în pilda Mîntuitorului Hristos și în sfaturile evanghelice [5].

Sînt indicii că, alături de comunitățile creștine ce luau ființă de-a lungul Dunării, existau prin secolul al IV-lea și mînăstiri, unele curat ortodoxe, iar altele înființate de secta audienilor [6].

---

* Lucrare de seminar alcătuită și susținută în cadrul pregătirii doctoratului în teologie, sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Niculae Șerbănescu, care a dat și avizul pentru publicare.

1. N. Iorga, *Istoria Bisericii românești și a vieții religioase a românilor*, vol. I, ed. a II-a, București, 1929, p. 12—13.

2. Pr. prof. I. Coman, *Aria misionară a Sf. Niceta de Remesiana*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXVI (1948), nr. 5—8, p. 350.

3. Pr. prof. D. Stăniloae, *Temeiuri dogmatice și duhovnicești pentru viața monahală de obște*, în «Studii Teologice» IV (1952), nr. 7—8, p. 374.

4. Pentru apariția și dezvoltarea monahismului vezi: N. Milaș, *Dreptul bisericesc oriental*, tradus de D. Cornilescu și V. Radu, revăzut de I. Mihălcescu, București, 1915, p. 533—560; Pr. Prof. Liviu Stan, *Locurile sfinte din Orient*, în «Ortodoxia» IV (1952), nr. 1, p. 7—17.

5. K. Heussi, *Originile monahismului*, Tübingen, 1936 — recenzie de Pr. Prof. L. Stan în «Ortodoxia», VII (1955), nr. 2, p. 278; *Marcu VIII, 34, 21; Matei XIX, 11—12, 21; I Cor. VII, 25—40.*

6. Pr. N. Șerbănescu, *1600 de ani de la prima mărturie documentară despre existența episcopiei Tomisului*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXVII, (1969), nr. 9—10, p. 991.

Mesopotamianul Audius sau Udo, descendent dintr-o familie nobilă, celebru prin integritatea moravurilor sale, precum și prin ardoarea zelului său, este promotorul acestei secte. Nemulțumit de disciplina prea lejeră din biserică, Audius dojenea pe slujitorii altarelor a căror comportare lăsa de dorit, se ridica împotriva luxului și a iubirii de arginți și înfiera orice abatere de la dogmă și disciplină [7].

În urma condamnării sale de către un sinod, este exilat în părțile Scythiei Minor, din porunca împăratului Constanțiu (337—361). De aici, urmat de adepții săi [8], trece și în stînga Dunării, unde convertește pe mulți dintre localnici și întemeiază mînăstiri în care se practicau pietatea, fecioria și asceza. Audienii aveau bisericile și clerul lor, căci Audius fusese hirotonit episcop de un altul, — adept al cauzei sale. Deși au trăit într-o vreme în care arianismul se bucura de un oarecare succes, fiind încurajat chiar de curtea imperială [9], audienii n-au îmbrățișat această erezie.

După anul 375, numărul lor a scăzut sensibil, unii părăsind secta și fiind asimilați de ortodocși, iar alții, fiind alungați de Athanaric, suveranul got, se refugiară în părțile Mesopotamiei, dispărînd cu timpul. Existența lor la Dunărea de Jos este atestată documentar și despre activitatea lor vorbesc izvoarele literare [10].

Legăturile dintre ținuturile dobrogene cu vestitele centre monahale din Palestina și Egipt au dus, oarecum, la răspîndirea monahismului și pe aceste meleaguri. Viața creștină prosperase considerabil și în curînd s-a făcut simțită necesitatea unei organizări ecleziastice, organizare care a dus, în cele din urmă, la înființarea Episcopiei de Tomis.

Pe teritoriul ei, viața monahală trebuie să fi fost în floare, căci strălucitii săi ierarhi au desfășurat o activitate intensă pe tărîm religios și modul lor de viață era exemplar. Dintre ei, ca să dăm numai un nume, Teotim I este o figură de seamă a monahismului scito-dacic. Viața sa ascetică, ca și curăția ființei sale au fost admirate de contemporani, printre care chiar și păgîni ca hunii, care-l numesc «Dumnezeul romanilor» [11].

Teotim era scit la origine, crescut și educat în învățătura și viața monahală, pe care el o studia și o trăia. Ducea o viață cumpătată, plină de înfrînări și renunțări, necedînd necesităților trupului, ci căutînd să le domine; purta tot timpul plete ca semn al practicării monahismului [12].

---

7. G. Bareille, *Audiens,* în «Dictionnaire de theologie catholique», vol. I, p. II, Paris, 1923, col. 2266.

8. Audienii interpretau greșit textele biblice referitoare la lucrarea lui Dumnezeu pe care și-l reprezentau într-un totul antropomorfic; marea lor greșeală este însă nerespectarea hotărîrii Sinodului I ecumenic (Niceea, 325) cu privire la data serbării Paștelui, fapt pentru care sînt considerați mai mult schismatici, decît eretici. Ei serbau Paștele la aceeași dată cu quartodecimanii, adică la 14 nissan, susținînd că sinodalii abandonaseră data adevărată dintr-un spirit de josnică lingușeală față de împărat, Sinodalii spuneau audienii, voiau ca noua dată să coincidă cu «dies natalis» a împăratului Constantin cel Mare (306—337), cel care convocase sinodul. Vezi: *Ibidem,* col. 2266.

9. Idem, *Anthropomorphites,* în «Dictionnaire de théologie catholique», vol. I, p. II, Paris, 1923, col. 1371.

10. Idem, *Audiens,* col. 2265—2267; Idem, *Anthropomorphites,* col. 1371; J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain,* Paris, 1918, p. 437; V. Pârvan, *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman,* București, 1911, p. 156 și nota 713; R. Vulpe, I. Barnea, *Din istoria Dobrogei,* vol. II, București, 1968, p. 398 și nota 140; C. C. Giurescu, *Istoria Românilor,* vol. I, ed. V-a, București 1946, p. 226; V. Motogna, *Istoria veche a românilor de la origini pînă în vecaul al XIII-lea,* București, f.a., p. 58.

11. Pr. prof. I. Coman, *Însemnări asupra lui Teotim de Tomis,* în «Glasul Bisericii», XVI, (1975), nr. 1, p. 46; Pr. prof. I. Rămureanu, *Sfinți și martiri la Tomis-Constanța,* în «Biserica Ortodoxă Română», XCII, (1974), nr. 7—8, p. 1007.

12. Pr. prof. I. Coman, *op. cit.,* p. 46.

Episcopul Teotim I nu putea fi singurul reprezentant al monahismului în eparhia tomitană și desigur că va fi avut sub jurisdicția sa mînăstiri și sub păstorire monahi. Era o minte luminată, preocupat de problemele morale și, mai ales, de desăvîrșirea călugărească [13]; scria opere ascetice, cunoscute și de străini [14], iar lucrarea propriu-zisă de desăvîrșire o practica, desigur, în biserica lui, foarte probabil în mînăstirile lui, împreună cu călugării lui.

Rîvna sa după desăvîrșire îl va fi pus în legătură cu mari monahi ai timpului, printre care și Sfîntul Ioan Gură de Aur, legături care i-au întărit principiile sale de viață monahală [15].

Prezența mînăstirilor și înflorirea vieții monahale în ținuturile de la Dunărea de Jos sînt atestate și de existența unor personalități marcante în istoria vieții monahale și a științei teologice. Din rîndul acestora pot fi amintiți Sfîntul Ioan Cassian, Dionisie Exigul și «călugării sciți».

Sfîntul Ioan Cassian se naște către anul 360, într-un sat din fosta Scythie Minor, Dobrogea actuală.

Cea mai veche scriere care vorbește despre ținutul său de baștină este lucrarea lui Gennadius, unul din ucenicii săi, intitulată *De viris illustribus ecclesiasticis*, după unii, *De scriptores ecclesiasticis*, după alții [16]. Acesta ne spune că Sfîntul Ioan Cassian era «scit» și mărturia sa pare certă, întrucît vine de la un personaj care a trăit în preajma lui, sau a celor din imediata sa apropiere și la a cărui învățătură a aderat întru totul [17].

Cassian a cunoscut și chiar a frecventat comunitățile monahale din vecinătatea locului său de naștere, întrucît chiar el declară că «se stabilise de mic copil printre călugări de la care asculta îndemnuri și vedea exemple» [18]. Afirmația sa se referă cu siguranță la o mînăstire din Dobrogea și nu la vreuna din Palestina, pentru că el spune «de mic copil», deci existau mînăstiri în Scythia Minor, adică în Dobrogea.

Conviețuirea sa printre călugării din Scythia Minor și stimulentul venit din partea lor pare să-l fi determinat să meargă la mînăstirile din Palestina.

După o ședere de 2—3 ani acolo, pleacă împreună cu prietenul său, Gherman, în Egipt, pentru ca în anul 401 să-l întîlnim la Constantinopol. Aici a fost hirotonit diacon de Sfîntul Ioan Gură de Aur, arhiepiscopul Constantinopolului. La Constantinopol, Sfîntul Ioan Cassian se întîlnește și cu Teotim I, episcopul Tomisului și prieten al patriarhului din capitala Bizanțului. Nu este exclus ca ei să se fi cunoscut încă din Scythia Minor, unde îi vor fi preocupat aceleași probleme monahale, întîlnirea de la Constantinopol fiind, de fapt, o revedere.

După drama «marelui patriarh» pe care Sfîntul Ioan Cassian a trăit-o din plin, acesta, însărcinat de clerul și poporul Constantinopolului, a mers la Roma, la papa Inocențiu I cu un memoriu de dezvinovățire al Sfîntului Ioan Gură de Aur. Aici a fost hirotonit preot și a întîrziat pînă către anul 415, cînd a plecat în Galia unde va

13. *Ibidem*, p. 49.
14. Pr. prof. I. Rămureanu, *op. cit.*, p. 1007—1008.
15. Pr. prof. I. Coman, *op. cit.*, p. 50.
16. Pr. Al. Constantinescu, *Sf. Ioan Cassian Scitul, nu Romanul*, în «Glasul Bisericii», XXIII, (1964), nr. 7—8, p. 698 și nota 2.
17. Alții susțin că Sf. Ioan Cassian ar fi din Siria, Palestina sau Constantinopol. Vezi la pr. Al. Constantinescu, *op. cit.*, p. 699 și notele respective.
18. Pr. prof. I. Coman, *Contribuția scriitorilor patristici din Scythia Minor-Dobrogea la patrimoniul ecumenismului creștin în secolul al IV-lea, VI-lea*, în «Ortodoxia» XX (1968), nr. 1, p. 7 și nota 20.

fi ctitorul a două mînăstiri: una de călugări și alta de călugărițe. Între zidurile acestor mînăstiri își va scrie opera sa [19].

A murit în anul 435, departe de patria în care văzuse lumina zilei, pe care n-a dat-o uitării, ba, mai mult, a dorit-o [20].

Sfaturile și îndemnurile sale asupra monahilor și monahismului au rămas valabile pînă astăzi. A fost urmat și prețuit de Benedict de Nursia — considerat întemeietorul monahismului apusean, care-l imită pînă și în termeni și în expresii —, de Grigorie cel Mare, de Sfîntul Ioan Scărarul, care-l va numi în lucrarea sa «Scara» «marele Cassian» [21], de Ignațiu de Loyola.

Vlăstar din ținuturile Scythiei Minor, Sfîntul Ioan Cassian a fost o mare personalitate monahală și culturală. Experiența sa cîștigată prin mînăstirile în care a trăit, legăturile sale cu principalele centre culturale și monahale ale timpului său, cu personalități ca Sfîntul Ioan Gură de Aur, Teotim I și papa Inocențiu au făcut din el o figură de seamă a Bisericii creștine, un reprezentant important al monahismului din Scythia Minor. Pentru meritele sale, acest smerit monah a fost trecut în rîndul sfinților, Biserica Ortodoxă serbîndu-l la 29 februarie, iar Biserica romano-catolică la 23 iulie. Avîndu-se în vedere originea sa și meritele sale în cîmpul teologiei și al trăirii duhovnicești, socotim că Sfîntului Ioan Cassian i s-ar cuveni o prăznuire anuală și nu numai din patru în patru ani.

Dionisie Exiguul. Un alt reprezentant al vieții monahale de la Dunărea de Jos este Dionisie cel Mic sau Exiguul, care apare la un secol după Sfîntul Ioan Cassian. S-a născut pe la anul 470 și despre originea sa ne dă amănunte chiar el, atunci cînd spune: «Scythia îngrozitoare prin frig și prin barbari, dar care totdeauna a ridicat oameni plini de căldură și minunați prin blîndețea ținutei lor. Că așa este, eu o știu, zice Dionisie, nu numai printr-o cunoaștere directă, de la nașterea mea..., ci și prin experiență, întrucît acolo, într-o comunitate terestră expusă tuturor relelor, s-a produs renașterea, cu harul lui Dumnezeu prin botez, a unui număr de oameni dintre care unii sînt fericiți părinți cu care această regiune se slăvește ca de o fertilitate duhovnicească deosebită..., oameni pe care am fost învrednicit să-i văd ducînd o viață cerească într-un trup fragil» [22]. Fericiții părinți de care vorbește Dionisie cel Mic sînt, foarte probabil, monahi, între alții «călugări sciți», cu care a fost în legătură și pentru care intervine la Roma. El adresează într-o «Prefață» la una din traducerile sale din opera Sfîntului Chiril al Alexandriei, cuvinte de mulțumire unui episcop, Petru, care i-a dăruit hrana duhovnicească în timpul copilăriei. Dacă acest episcop este unul din «călugării sciți» înseamnă că Dionisie a primit educația de la acesta într-o mînăstire din Scythia Minor. Către anul 500, Dionisie era la Roma, unde va duce o existență laborioasă și exemplară pînă la sfîrșitul vieții sale, survenit în anul 545. Colindase întreaga lume creștină, însușindu-și o frumoasă cultură,

19. Amănunte privind viața și opera Sf. Ioan Cassian la: Pr. Prof. I. Coman, *«Sciții», Ioan Cassian și Dionisie cel Mic și legăturile lor cu lumea mediteraneană*, în «Studii Teologice», XXVII (1975), nr. 3—4, p. 189—195.

20. Pr. N. Nișcoveanu, *Contribuția Sfîntului Ioan Cassian la cunoașterea monahismului din secolele IV—V în lumina ecumenismului creștin*, în «Glasul Bisericii», XXXI, (1972), nr. 5—6, p. 553 și nota 33. La mînăstirea «Sf. Victor» din Marsilia, ctitoria Sf. Ioan Cassian, se află un vechi tablou care-l reprezintă; capul și mîna dreaptă sînt într-o cutie expusă spre închinare, iar corpul într-un mormînt de marmoră, ce se poate vedea în capela subterană, cf. Gherasim Timuș, *Dicționar aghiografic cuprinzînd pe scurt viețile sfinților*, București, 1898, p. 158.

21. Pr. Al. Constantinescu, *op. cit.*, p. 705 și nota 49.

22. Cf. Pr. Prof. I. Coman, *op. cit.*, p. 196 și nota 46.

dar și o experiență de viață duhovnicească deosebită. Teolog, interpret și critic, monahul Dionisie este cel care a calculat și fixat cronologia erei creștine care, cu mici modificări, este valabilă pînă astăzi [23].

Spiritualitatea este una dintre cele mai importante preocupări ale lui Dionisie cel Mic. Traducerile sale de opere doctrinare și canonice grecești în limba latină, colecțiile de documente bisericești ca și lucrările sale de cronologie atestă o viguroasă personalitate monahală. Născut în ținuturile dobrogene, Dionisie va primi educația de la vreun avă din acele mînăstiri care vor fi ființat în fosta Scythie Minor.

«Călugării sciți». — Vestiții «călugări sciți» care ajung pentru lămurirea învățăturii lor pînă la Constantinopol și Roma, aparțin tot așezămintelor monahale de la Dunărea de Jos. Lumea monastică a fost multă vreme și în mare măsură deținătoarea culturii și spiritualității creștine. Posesori ai unei frumoase culturi teologice, «monahii sciți» voiau să impună un adaos dogmatic asemănător cu formula teopashită a patriarhului Petru Gnafeus de Antiohia. Grupul lor este mare, iar zelul neîntrecut; dintre ei, cunoaștem numai numele cîtorva: Ioan Maxențiu, un călugăr cult și la curent cu problemele teologice ale vremii, Leonțiu, rudă cu generalul bizantin Vitalian care era de origine scitică, ca și ei, Petre Diaconul, cel care se crede că ar fi compus scrisoarea către africani, Ioan și Ahile despre care însă nu avem mărturii sigure.

«Călugării sciți» aparțineau canonic de biserica provinciei Scythia Minor și de episcopul tomitan Paternus. De altfel, ei erau de loc chiar din Scythia, din jurul cetății Zaldapa. Și mai mult: nici un document nu spune despre ei că ar fi fost călugăriți în altă parte, deci, atunci cînd pleacă la Constantinopol, erau deja monahi. Acest lucru ar constitui încă o dovadă a existenței mînăstirilor în Dobrogea, de data aceasta la sfîrșitul secolului al V-lea, căci dacă erau monahi, trebuie să fi avut și mînăstiri.

Nesfîrșitele dispute teologice de la curtea bizantină în legătură cu hristologia chalcedoniană vor fi fost cunoscute și de acești luminați monahi aparținînd provinciei noastre. Ei sînt mărturisitori ai învățăturii ortodoxe și, temîndu-se de întărirea monofizitismului, vin cu adaosul formulei lor: „ἕνα τῆς ἁγίας τριάδος πεπονθέναι σαρκὶ« — unul din Sfînta Treime a suferit în trup —, din care cauză intră în conflict cu episcopul lor Paternus.

Convinși de ortodoxia lor, «călugării sciți» nu cedează, merg la Constantinopol și în urma rezultatelor nesatisfăcătoare, se adresează și Romei, unde sînt ajutați de compatriotul lor, Dionisie Exigul. Aici, ei intră în legătură și cu reprezentanți ai Bisericii africane care se aflau exilați în Sardinia [24] și pe care-i cîștigă la cauza lor. Nici la Roma nu găsesc rezolvarea formulei lor, ba mai mult, se pare că au trecut prin multe dificultăți.

Într-o scrisoare din iulie 519, asociatul la tron, Justinian I, cere papei Hormisdas cu care ducea tratative pentru înlăturarea schismei acachiene, să lase pe «călugării sciți» să plece din Roma. Deși se pare că la început nu a dat prea mare atenție «problemei și călugărilor sciți», Justinian cel Mare (527—565) va ajunge partizanul acestora. Formula «călugărilor sciți» va deveni a sa proprie și-l vom vedea impunînd această învățătură prin edictele sale. «Călugării sciți» cîștigaseră în persoana împăratului Justinian I un apărător și un propagator al formulei lor.

23. Amănunte privitoare la viața și opera lui Dionisie cel Mic la: Pr. Prof. I. Coman, *op. cit.*, p. 195—197; Idem, *Contribuția scriitorilor patristici din Scythia Minor...*, p. 14.

24. L. Duchesne, *L'Eglise au VI-ème siècle*, Paris, 1925, p. 61—62.

Sancționată ca obligatorie pentru mărturisitorii credinței ortodoxe prin edictul imperial din 15 martie 553, doctrina aceasta va triumfa definitiv la sinodul al V-lea ecumenic (Constantinopol, 553), care va anatematiza pe oricine nu va recunoaște și nu va mărturisi: „τὸν ἐσταυρωμένου σαρκὶ κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν εἶναι, Θεὸν ἀληθηνὸν καὶ κὺριον τῆς δόξης καὶ ἕνα τῆς ἁγιάς τριάδος“ [25].

Sinodul al II-lea trulan din anul 692 care condamnă învățătura teopashită a patriarhului Petru Gnafeus nu amintește de «formula scită». De altfel, formula «călugărilor sciți» era ortodoxă, căci se poate spune «unul din Sfînta Treime a suferit în trup», deoarece Logosul lui Dumnezeu, unul din Sfînta Treime s-a întrupat în pîntecele Fecioarei. În această situație de întrupat, «unul din Sfînta Treime a putut suferi» și nu în raportul său cu celelalte două persoane treimice, formulă care apără pe «călugării sciți» de acuzația de a fi monofiziți sau teopashiți [26].

Este de presupus că acești luminați călugări originari din Dobrogea se vor fi format aici, în școlile și mînăstirile existente. Ei vor fi cutreierat și centrele culturale creștine ale vremii, mai ales că provincia lor era în legături frecvente cu restul imperiului, vor fi învățat multe și la Constantinopol în jurul palatului imperial ce devenise un fel de cenaclu unde se discutau cele mai subtile probleme teologice. Formula lor interesează cercurile religioase ale vremii; ierarhi și teologi de vază se preocupă de ea și o recunosc ortodoxă.

Sfîntul Ioan Cassian, Dionisie cel Mic și «călugării sciți» — reprezentanți ai monahismului dobrogean — atestă existența monahismului pe aceste meleaguri și parte din preocupările viețuitorilor din aceste așezăminte monastice. Strădaniile lor pe tărîm cultural s-au dovedit a fi de mare însemnătate, căci este meritul acestor monahi aparținînd Dobrogei primelor veacuri de a fi lăsat posterității opere de valoare, valabile pînă astăzi pentru monahismul și viața cretșină, în general, de a fi stabilit cronologia erei creștine pe care o avem și noi cei de azi, de a fi făcut lumină în chestiuni de ordin dogmatic.

Împrejurările proprii veacurilor VI—IX au tulburat nu numai activitatea economică și politică a ținuturilor de la Dunărea de Jos, ci și pe cea religioasă, în acest sens avînd ca exemplu încetarea scaunului episcopal la Tomis. Totuși, viața creștină a continuat aici fără întrerupere și înfloritoarea sa dezvoltare n-a putut dispărea cu totul. O listă a eparhiilor ortodoxe aparținînd Bisericii Răsăritului, datînd din secolul al IX-lea, amintește «eparhia Scythiei» al cărui sediu este indicat tot la Tomis [27]. Năvălirea avară din secolul al VII-lea în Dobrogea dusese la încetarea scaunului episcopal de Tomis, dar foarte probabil, el ființa în alt centru dobrogean, purtînd același titlu. Săpăturile arheologice efectuate în ultima vreme în Dobrogea au dat la iveală numeroase vestigii creștine ca: diferite obiecte de cult, bazilici și inscripții datînd din perioada aceea.

Amintim că la Axiopolis — Cernavodă s-au descoperit două inscripții avînd caractere grecești și greco-chirilice, aparținînd celei de a doua jumătăți a secolului al IX-lea. Toate acestea sînt dovezi sigure ale persistenței și continuității vieții creștine pe aceste meleaguri.

Pe plan politic secolul al X-lea aduce o reîmputernicire a stăpînirii bizantine în Dobrogea. În condițiile de relativă liniște de acum și viața creștină dobrogeană etse mai vie, mai prosperă.

---

25. V. Sibiescu, *Călugării sciți*, Sibiu, 1936, p. 3 și nota 3.

26. Patriarhul Petru Gnafeus de Antiohia afirma prin adaosul la imnul «Sfinte Dumnezeule...», că Dumnezeu a suferit în însăși ființa sa divină, pentru care motiv formula sa este condamnată.

27. G. A. Ralli și M. Potli, Σύνταγμα τῶν θεῖων καὶ ἱερῶν κανόνων, vol. V, Atena, 1855, p 456.

Mărturiile literare, dar mai ales săpăturile arheologice efectuate în aceste părți, au dat la iveală vestigii creștine care îngăduie să se întrevadă un grad de viață spirituală ce explică, poate, în bună parte, și menținerea unor tradiții de organizare bisericească și monahală în aceste ținuturi [28].

Odată cu reorganizarea impusă de împăratul bizantin Ioan Tzimiskes (969—976) după reinstalarea stăpînirii bizantine în teritoriul de la Dunărea de Jos se va fi început o vie activitate confesională ortodoxă, acțiune în care, ca peste tot, rolul cel mai însemnat va fi revenit călugărilor bizantini a căror prezență în Dobrogea secolului al XI-lea este sigură [29]. Dovadă clară în acest sens este acel călugăr Eftimie, trimis la Dunăre pentru creștinarea pecenegilor lui Kegen, șef nomad care va îmbrățișa creștinismul, botezîndu-se.

Din vremea reinstalării dominației bizantine la Dunărea de Jos deținem vechi urme arheologice și mențiuni documentare cu privire la viața religioasă din părțile noastre în această perioadă.

Din acest timp datează așezămîntul mînăstiresc de la Murfatlar-Basarabi [30]. Unic în felul său, complexul mînăstiresc rupestru de la Murfatlar este cel mai vechi și unul dintre cele mai originale vestigii creștine pe pămîntul românesc. Situat în cuprinsul unei cariere de cretă, complexul de la Murfatlar a avut o existență care poate fi urmărită pe o periaodă de un secol și lasă să se întrevadă dezvoltarea la care ajunsese viața mînăstirească în Dobrogea. El cuprinde șase mici bisericuțe sau paraclise, camere funerare, galerii de comunicare și chilii. Execuția lor cît și a decorației interioare lasă de dorit și conduce spre concluzia că cioplitorii au voit să imite modelul vreunui locaș pe care nu l-au înțeles pe deplin din punct de vedere arhitectonic. Toate reprezentările de pe pereții «monumentului» zgîriate în roci sau obținute cu o culoare de humă roșie [31] fără a respecta vreun sens, adesea întretăindu-se și suprapunîndu-se, sînt expresia fanteziei unor meșteri puțin abili, dar cu un spirit deschis, observînd și înțelegînd într-un mod foarte propriu lumea din jur, redîndu-i elemente dintre cele mai obișnuite sau mai stranii, în imagini care au calitatea de sinceritate, de atentă observare, de încercare timidă de expunere a realității și a unor concepte de dincolo de real [32].

Printre inscripțiile descoperite la Murfatlar, două oferă date importante pentru viața religioasă de aici; una săpată pe piciorul arcadei dintre altar și naos (bisericuța B4) glăsuiește următoarele: «Eu / Aian / Dimian? preotul merg pe drum, cu lumînări pentru păcatele mele... omule, în această biserică. Iar Dumnezeu să vă miluiască cu sfinții părinți. Amin)».

A doua, aflată în naos (bazilica B4) cuprinde următorul text: («A venit părintele aici, în acest loc) în anul / 6550? / — 1042 /, luna octombrie, 4. A venit la noi... am

28. R. Theodorescu, *Bizant — Balcani — Occident*, București, 1974, p. 67.

29. *Ibidem*, p. 72.

30. Pentru amănunte privind complexul mînăstiresc rupestru de la Murfatlar — Basarabi, vezi: R. Theodorescu, *op. cit.*, p. 87 și nota 120; I. Barnea — Șt. Ștefănescu, *Din istoria Dobrogei*, vol. III, București, 1971, p. 180—232; P. Diaconu — P. S. Năsturel, *Cîteva observații în legătură cu complexul arheologic de la Murfatlar-Basarabi*, în «Mitropolia Olteniei», XX, (1968), nr. 11—12, p. 937—946; I. Barnea, *Monumente de artă creștină descoperite pe teritoriul R.P.R.*, II, în «Studii teologice», XII, 1960), nr. 3—4, p. 211—219.

31. Această culoare roșie amintește de o anumită specie de ceramică dobrogeană, aparținînd secolului al X-lea ceea ce constituie încă un indiciu pentru datarea așezării mînăstirești.

32. R. Theodorescu — R. Florescu, *Arta pe teritorul României de la mijlocul secolului al VI-lea pînă în primele decenii ale secolului al XIV-lea*, în «Istoria artelor plastice în România, I, București, 1968, p. 101—102.

scris... luna ianuarie(?))[33]. Numele preotului din prima inscripție indică existența în complexul mînăstiresc rupestru a unui preot ce va fi slujit aici, foarte probabil în cursul secolului al X-lea. A doua inscripție atestă și ea prezența, cîteva decenii mai tîrziu a unui alt «părinte», poate un prelat, poposit în aceste părți.

Tot aici s-au mai descoperit și alte inscripții care au conținut scripturistic, precum: «căci scris este: bate-voi păstorul și se vor risipi oile; altele conțin nume ce aparțineau, probabil, unor călugări și credincioși («Nerad păcătosul») repetat de cîteva ori, «nedestoinicul rob Simeon» care «s-a închinat... prima dată în biserică, în luna august, 31»[34].

Se știe că în special viețuitorii din mînăstiri își dădeau asemenea calificative («păcătosul», «nedestoinicul» etc.) și mai puțin preoții de mir, deci o posibilă dovadă a existenței monahilor în acest așezămînt.

Inscripțiile și toate aceste nume întregesc tabloul unei vieți de reculegere și pietate păzită de viețuitorii de aici și atestă starea înfloritoare a vieții religioase în Dobrogea.

Bazați pe prezența bisericuțelor, pe chipurile de sfinți și crucile incizate pe pereții încăperilor, pe lipsa unor schelete de copii și sărăcia în obiecte de inventar a tuturor încăperilor, putem caracteriza complexul rupestru de la Murfatlar-Basarabi drept o așezare mînăstirească databilă din secolele IX—X. El se datorește efortului unor meșteri locali, foarte probabil, chiar cei care lucrau la carieră[35]) pentru un grup de călugări care nu se știe în ce împrejurări se stabiliseră aici: înainte sau după reîmputernicirea stăpînirii bizantine la Dunărea de Jos.

În anii 1953—1954 se descoperea la Niculițel, așezare situată în apropierea orașului Tulcea, temeliile unei bisericuțe de plan treflat datînd din secolele XI—XII[36]. Bisericuța a fost zidită din fragmente de cărămizi romane, diferite ca formă, mărime și calitate și chiar din lespezi de piatră locală, legate între ele cu lut galben. Descoperirea unor monede (în groapa unui mormînt), datînd din timpul împăratului Mihail al IV-lea Paflagonianul (1034—1041) și altele din timpul bazileilor Comneni duc la ipotetica datare a construcției în secolele XI—XII. Cele cîteva locuințe care, foarte probabil, vor fi servit drept chilii călugărilor și mormintele descoperite în apropierea «bisericuței» presupun existența unei mici așezări mînăstirești care ar fi dăinuit la adăpostul valului de pămînt din apropiere. Niculițelul este loc de tradiție monahală

Un alt punct în care a ființat o comunitate mînăstirească este Bisericuța-Garvăn. În anul 1950 săpăturile arheologice scoteau la iveală ruinele unei «bisericuțe» ce datează din secolele XI—XII, ruine care se pare că au dat și denumirea localității de «Bisericuța». Construcția ca atare prezintă un interes deosebit și se pare că a avut

33. G. Mihăilă, *Contribuții la istoria culturii și literaturii române vechi*, București, 1972, p. 83—88; I. Barnea—Șt. Ștefănescu, *op. cit.*, p. 203, 211; R. Theodorescu, *op. cit.*, p. 96.

34. G. Mihăilă, *op. cit.*, p. 81, 84, 92, 98; I. Barnea—Șt. Ștefănescu, *op. cit.*, p. 211; R. Theodorescu, *op. cit.*. p. 96.

35. I. Barnea, *Monumente de artă creștină descoperite pe teritoriul R.P.R.*, în «Studii Teologice», XVI, (1965), nr. 3—4, p. 169; P. Diaconu și P. S. Năsturel, *op. cit.*, p. 937 și nota 4; S. Săveanu, *Mai există enigme*, Sibiu, 1975, p. 145.

36. Detalii privind «bisericuța» de la Niculițel vezi: la: I, Barnea—Șt. Ștefănescu, *op. cit.*, p. 238—242; R. Theodorescu, *op. cit.*, p. 101—103; I. Barnea, *Monmente de artă creștină descoperite pe teritoriul R.P.R.*, în «Studii Teologice», X, (1958). nr. 5—6, p. 305—307.

interiorul zugrăvit [37]. Tot în interior s-au descoperit trei morminte, iar în dreptul intrării, în colțul de nord-vest al bisericuței, o criptă amenajată în grosimea zidului și care adăpostea rămășițele pămîntești ale unei singure persoane, probabil, ale ctitorului. Săpăturile au dat la iveală și un cimitir și o serie întreagă de urme de locuințe care, tot ce este posibil, au fost chilii. Acest fapt ar duce la concluzia că și aici a ființat o comunitate monastică.

De altfel, localitatea a cunoscut o dezvoltare înfloritoare, fapt care a îngăduit stabilirea unui episcop aici. Acest lucru este atestat de un sigiliu descoperit aici, sigiliu care poartă următoarea inscripție: «Mihail, arhipăstorul Rosiei»; el poate fi pus în legătură cu vreo scrisoare a mitropolitului grec de Kiev cu acest nume (1130—1145) adresată ierarhului poate de același neam, din această așezare [38].

Nu se cunoaște care vor fi fost preocupările viețuitorilor din așezămintele mînăstirești de pe teritoriul dobrogean. Este de bănuit însă că în afara serviciului cultic, se vor fi îngrijit și de agoniseala traiului și că parte din ei vor fi avut și preocupări culturale. Cele trei centre unde au ființat comunități monastice, cunoscute pînă acum în teritoriul de la Dunărea de Jos și databile în secolele X—XII: complexul mînăstiresc rupestru de la Murfatlar-Basarabi și «bisericuțele» cu chiliile lor de la Niculițel și Dinogeția — Bisericuța (Garvăn), deși dispuse în zone geografice diferite, sînt dovezi neîndoielnice de organizare ecleziastică și de viață mînăstirească pe aceste meleaguri.

Mînăstirile au avut un rol hotărîtor în viața creștină, grație spiritului organizatoric și întreprinzător al monahilor, după cum reiese și din informațiile date de izvoarele literare asupra lui Audius și asupra audienilor. Exilat în părțile Scythiei Minor, Audius a fost urmat de adepții învățăturii lui care vor desfășura o intensă activitate printre localnici și vor înființa mînăstiri, alături de cele existente ortodoxe, în care se practicau asceza, pietatea și fecioria. Condițiile istorice au făcut ca parte din ei să părăsească regiunea noastră, iar cei rămași au fost asimilați de localnici ortodocși.

Mînăstirile și monahii din Dobrogea au avut rolul lor în răspîndirea, păstrarea și întărirea credinței creștine; personalități ca Sfîntul Ioan Cassian, Dionisie cel Mic, «călugării sciți» și poate că, chiar și unii episcopi de Tomis au fost inițiați în aceste așezăminte de înaltă trăire duhovnicească.

Prin participarea lor activă la mișcarea cultural-teologică a vremii și prin contribuția lor la clarificarea unor probleme de doctrină, monahii dobrogeni, aparținînd primelor secole, au adus servicii însemnate teologiei, iar prin trăirea lor, vieții religioase.

Pînă la Sfîntul Ioan Cassian, Apusul nu știa exact ce era un monahism organizat și «care puteau fi implicațiiile și aspectele doctrinare ale unei controverse hristolo-

37. Amănunte privitoare la «bisericuța» de la Dinogeția-Garvăn din sec. XI—XII la: I. Barnea, *Dinogeția*, ed. a II-a, București, 1969, p. 47 ș.u. Idem, *Monumente de artă creștină descoperite pe teritoriul R.P.R.*, în «Studii Teologice», X (1958), nr. 5—6, p. 298—305; I. Barnea—Șt. Ștefănescu, *op. cit.*, p. 233—238; R. Theodorescu, *op. cit.*, p. 97—100.

38. I. Barnea, *Dinogetia...*, p. 50.

gice ca aceea cu nestorienii»); Scythia Minor oferă Apusului personalități culturale de talia unui Dionisie Exigul, cel care a calculat și fixat cronologia erei creștine. Legăturile acestei provincii prin diferiții reprezentanți ai monahismului de aici cu personalități ca Sfîntul Ioan Gură de Aur ,Leon cel Mare, Hormisdas și alții, arată stima deosebită de care se bucura creștinismul scitic, stimă întemeiată pe intensa viață creștină în părțile noastre.

Ruinele așezămintelor mînăstirești, descoperite pe pămîntul românesc — dobrogean în urma săpăturilor arheologice, sînt mărturii sigure ale vieții spirituale la Dunărea de Jos și ale continuității vieții creștine în aceste ținuturi, chiar dacă au fost și împrejurări istorice mai puțin favorabile dezvoltării ei. Ele sînt mărturia unei vieți religioase durabile și organizate, ce a dăinuit peste veacuri pe pămîntul românesc.

Alături de numeroșii martiri căzuți în Scythia Minor, de viața creștină susținută și impulsionată de episcopia Tomisului și cele care vor mai fi fost, reprezentanții monahismului dobrogean din primele secole ca și ruinele așezămintelor mînăstirești de la Murfatlar — Basarabi, Dinogeția — Garvăn și Niculițel care-s dovezi palpabile de viață mînăstirească organizată — constituie temelia pe care s-a înălțat Biserica Ortodoxă Română și reprezintă garanția că această Biserică, moștenitoarea Ortodoxiei de la Dunărea de Jos, se află pe calea cea bună.

Doctorand Alex. Găină

DIN ISTORIA LEGĂTURILOR BISERICII ORTODOXE DIN TRANSILVANIA CU ŢARA ROMÂNEASCA. PERSONALITAŢI MONAHALE TRANSILVĂNENE DIN VEACUL AL XIX-LEA ÎN VIAŢA BISERICEASCA A ŢĂRII ROMÂNEŞTI*

Din cele mai îndepărtare vremi, românii transilvăneni şi cei din Ţara Românească au fost în legături strînse şi permanente. La baza acestor relaţii, au stat unitatea de neam, limbă şi credinţă, a tuturor românilor de pe ambele versante ale Carpaţilor.

În decursul veacurilor, legăturile dintre cele două ţări române s-au concretizat «prin sprijinul dat de vlădicii şi domnii de peste munţi, Bisericii din Transilvania, prin combaterea acţiunilor prozelitiste calvine şi catolice, prin ajutorarea clerului şi credincioşilor rămaşi ortodocşi în cursul veacului al XVII-lea, prin răspîndirea de manuscrise şi tipărituri de peste munţi în Transilvania, prin acordarea de ajutoare materiale unor biserici de aici... [1] prin... hirotoniile clericilor transilvăneni săvîrşite de vlădicii din Ţara Românească» [2] ş. a.

Toate aceste relaţii [3] politice, bisericeşti, culturale şi economice au fost întărite şi prin mijlocirea unor «modeşti slujitori ai altarului — preoţi şi călugări» [4], care din pricina vitregiilor vremii au trecut munţii la fraţii lor din Ţara Românească. Mulţi dintre aceştia, au izbutit ca «prin munca şi evlavia lor să-şi cîştige atîta dragoste şi preţuire... acolo, ...încît au fost ridicaţi pe diferite scaune vlădiceşti» [5], sau au avut rosturi însemnate în cadrul Bisericii din Ţara Românească.

În studiul de faţă, ne vom opri numai asupra cîtorva figuri de monahi transilvăneni, din veacul al XIX-lea, care au desfăşurat o deosebită activitate în cadrul vieţii Bisericii din Ţara Românească.

Între aceştia amintim pe: arhiereul Ioanichie Stratonichias, protosinghelul Naum Râmniceanu, arhimandritul Ghenadie Pîrvulescu, episcopii Filotei şi Dionisie Romano ai Buzăului şi ieromonahul profesor Nicolae (Nifon) Bălăşescu.

1. *Arhiereul Ioanichie Stratonichias* [6] s-a născut în jurul anului 1760, în localitatea Săsciori, din părţile Sibiului. În această vreme, în Transilvania presiunile reli-

---

* Lucrare de seminar, alcătuită şi susţinută în cadrul pregătirii doctoratului în Teologie, sub îndrmarea P. C. Pr. Prof. Niculae Şerbănescu, care a dat şi avizul de publicăre.

1. Mircea Păcurariu, *Legăturile Bisericii Ortodoxe din Transilvania cu Ţara Românească şi Moldova în secolele XVI—XVIII*. Teză de doctorat, Sibiu 1968, p. 1.

2. Idem, *Ajutoarele acordate de Ţara Românească Bisericii Orodoxe din Ardeal*, în «Mitropolia Olteniei», XII (1960), nr. 9—12, p. 602.

3. Amănunte la: Mircea Păcurariu, *Legăturile...*, 159 p.

4. *Ibidem*, p. 3. 5. *Ibidem*, p. 68.

6. Singurele referiri asupra vieţii şi activităţii arhiereului Ioanichie Stratonichias le-am aflat la: G. B. Duică, *Ardeleanul preot şi episcop Ioanichie Stratonichias*, în «Telegraful Român», LXXXI (1933), nr. 36—37, p. 1—2; Ştefan Meteş, *Mănăstirile româneşti din Transilvania şi Ungaria*, Sibiu, 1936, p. XCV—XCVIII; Mircea Păcurariu, *Legăturile...*, p. 75.

gioase pentru uniație erau în toi. Mulți credincioși români ortodocși, din satele transilvănene, nemaiputînd face față presiunilor și deselor încercări de unire din partea catolicilor, au luat drumul pribegiei, trecînd în Țara Românească [7].

Poate, un asemenea motiv l-a determinat și pe acest tînăr transilvănean să-și îndrepte pașii spre Țara Românească. La acest motiv se va fi adăugat probabil și dorința sa fierbinte de a învăța carte românească la București. În acest timp, școala de la Colțea avea o oarecare faimă în Transilvania, cursurile ei fiind frecventate și de anumiți tineri transilvăneni. Ajuns la București, s-a înscris la școala de la Colțea. După absolvirea cu succes a acestei școli, a îmbrăcat haina monahală, dîndu-i-se numele de Ioanichie.

Mai tîrziu, a fost hirotonit diacon și apoi preot, de către episcopul Filaret al Rîmnicului (1780—1792). În această calitate, Ioanichie a slujit mulți ani în metocul episcopiei Rîmnicului, de la București. Aici a avut ca îndrumător «pe acel arhimandrit Filotei vestit de bunătate, care era grec din Trapezunt... și... fiind în ascultarea acestuia, ...a învățat de la dînsul și ceva grecește, slujindu-i și folosindu-să de dînsul mult și la cele duhovnicești, pentru că era bărbat îmbunătățit și bineînvățat» [8].

Avînd în vedere meritele sale deosebite, mitropolitul Țării Românești Nectarie Moraitul (1812—1819), fost arhiereu la Rîmnic (1792—1812), l-a cinstit pe Ioanichie cu rangul de episcop, pentru scaunul de Stratonichia, — cetate vestită a Răsăritului în vremurile vechi —, de unde va primi și numele de Stratonichias.

Deoarece s-a dovedit a fi un «duhovnic cuvios și milostiv... banul Dinu Crețulescu... i-a dăruit... biserica numită a Crețulescului» [9] din București, unde a slujit toată viața, reușind să-i aducă acestui sfînt lăcaș mai multe îmbunătățiri.

În afară de aceasta, arhiereul Ioanichie e pomenit printre ctitorii bisericilor Sf. Gheorghe de la Cernica și Sf. Vineri din București, pentru daniile acordate acestora.

Din informațiile învățatului arhimandrit Guzvosin Poteca (1768—1858), aflăm că episcopul Ioanichie în toată viața sa a fost «milostiv... temător de Dumnezeu, cinstitor de stăpînire, supus adevărat la mai marii săi, iubitor de slujbele bisericești, postitor înfrînat pînă la cele vrednice de iertare, ferindu-se de tot lucrul necuvios și luxuros» [10]. Era deci, tipul ideal de monah și credincios.

Deși nu avem date care să ne arate legăturile sale cu Transilvania, credem totuși că va fi avut legături strînse cu ținuturile sale natale. Poate va fi îndemnat și pe alți tineri, din satul său natal, să urmeze cursurile de la Colțea, ca apoi, reîntorcîndu-se în Transilvania, să răspîndească lumină în rîndurile celor de acolo.

Toate aceste fapte ale sale, îl așează alături de alți arhierei vrednici din Țara Românească, de la începutul veacului al XIX-lea.

A închis ochii pentru veșnicie la 30 octombrie 1839, fiind înmormîntat în București. La înmormîntarea sa, arhimandritul Eufrosin Poteca a rostit o frumoasă cuvîntare.

2. *Protosinghelul Naum Rîmniceanu* [11]. Familia lui Naum era de loc din Jina, de lîngă Sibiu. Datorită constrîngerilor religioase uniate pe timpul împărătesei Maria

7. Silviu Dragomir, *Istoria desrobirei religioase a românilor din Ardeal în secolul XVIII*, ed. II, Sibiu, 1930, p. 64—65 ; 69—70.

8. G. B. Duică, *art. cit.*, p. 2. 9. *Ibidem*, p. 2. 10. *Ibidem*, p. 2.

11. Constantin Erbiceanu, *Viața și scrierile protosinghelului Naum Rimniceanu*, în «Biserica Ortodoxă Română», XIII (1890), nr. 10, p. 658—676.

Tereza (1740—1780), o bună parte din locuitorii satului amintit au trecut în Ţara Românească şi s-au stabilit în comuna Corbii din Muscel.

În această localitate, la 27 noiembrie 1764, s-a născut şi Naum Rîmniceanu.

La vîrsta de şase ani, a fost dus de tatăl său — care era cleric, — la Mitropolia din Bucureşti, ca să-l dea la vreun duhovnic pentru a învăţa carte. Dar văzînd mitropolitul Grigorie II (1750—1787) al Ungrovlahiei «fragedă vîrsta mea — mărturiseşte mai tîrziu Naum —, şi numai că nu pot fi de vreun ajutor duhovnicului, ci mai vîrtos eu am trebuinţă de ajutor, a sfătuit pe tatăl meu ca să mă întoarcă la mama mea acasă şi să mai cresc, sau să găsească aicea un creştin bun familist, ca să mă încredinţeze în mîna lui şi să învăţ la şcoală» [12]. Din relatările sale reiese că aşa s-a şi întîmplat. Astfel, a învăţat acolo carte grecească şi românească pînă la vîrsta de 12 ani, cînd părintele Filaret de la Mitropolia din Bucureşti, l-a luat sub oblăduirea sa.

După ce Filaret a ajuns episcop al Rîmnicului (1780—1792), la îndemnul şi îndrumarea acestuia, tînărul Naum a fost tuns rasofor, iar la vîrsta de 15 ani, hirotonit diacon.

Pe urmă, episcopul Filaret l-a trimis la mănăstirea Horezu, unde în 1784 s-a şi călugărit. La această mănăstire, după cum însuşi mărturiseşte, pe lîngă cele duhovniceşti, s-a îndeletnicit şi cu «transcrierea de documente» [13].

În 1788, din cauza vremilor tulburi, Naum a trecut în Transilvania, unde a vizitat locul de origine al familiei sale: comuna Jina. De fapt, în tot cursul vieţii lui, Naum Rîmniceanu a avut strînse legături sufleteşti cu locuitorii şi rudele din satul său de baştină, cărora le-a păstrat mereu o frumoasă amintire.

Tot în acest an (1788), îl găsim stabilit la mănăstirea Hodoş-Bodrog, din părţile Aradului, iar mai apoi, predînd lecţii de limbă greacă în diferite familii din Transilvania, de pe urma cărora îşi cîştiga cele necesare traiului.

După ce s-a reîntors în Ţara Românească (1795—1796), şi-a continuat această îndeletnicire prin localităţile: Mărgineni, Sinaia, Cîmpina, Ploieşti, Piteşti, Conţeşti, Bucureşti şi Buzău.

În anul 1802, episcopul Constandie Filitti (1793—1819) al Buzăului l-a hirotonit preot (ieromonah), cinstindu-l totodată şi cu rangul de protosinghel.

Între timp, a urmat cursurile Academiei Domneşti din Bucureşti «unde îşi înmulţeşte cunoştinţele sale literare şi ştiinţifice... şi unde... îşi făureşte... mai ales... în ideile naţionale şi simţămîntul pentru patrie» [14].

Cu anul 1807 va începe şi seria scrierilor sale. Astfel, în acest an (1807), a întocmit *Epifonematele* — care sînt pline de idei patriotice —, unde demonstrează originea şi continuitatea poporului român pe meleagurile noastre.

În anul următor (1808), a alcătuit o altă lucrare, intitulată: Φράσεων Ἑλληνικῶν ἑβδομήκοντα, ceea ce înseamnă că se ocupa destul de serios cu studiul limbii eline vechi.

Pe la 1814, îl vedem că studia atît cărţi clasice, pe Sfinţii Părinţi, cît şi cărţi istorice, privitoare la neamul nostru românesc.

În anul 1818, Naum era profesor la Ploieşti, într-o şcoală întemeiată de el, numită Panaghia, în care, la un examen public a ţinut o frumoasă cuvîntare asupra situaţiei românilor şi originii lor.

12. Idem, *Viaţa şi activitatea literară a protosinghelului Naum Rîmniceanu*, Bucureşti, 1900, p. 9.
13. *Ibidem*, p. 9. 14. *Ibidem*, p. 13.

Din anul 1819, avem de la el un manuscris numit: Σχολεῖον B, lucrare pe care o dedică «patriei dacilor, iar Naum se numește dac, în opoziție cu grecii, care se numeau cu mîndrie ''Ανδρες "Ελληνες« [15].

Cu prilejul revoluției din 1821, Naum Rîmniceanu a scris două epistole, unde prezintă în culorile cele mai reale situația de atunci a Țării Românești. Din rîndurile acestor două scrisori reiese limpede, dorința fierbinte a autorului de a-și vedea țara scăpată de asupritori, liberă și stăpînă pe destinele sale.

Altă lucrare a lui Naum este: *Istoria Zaverei (Eteriei).*

Între anii 1822—1828, el a alcătuit o *Cronică*, ce cuprinde evenimentele dintre anii 1768 și 1827, avînd prețioase știri referitoare la această perioadă.

În anul 1822, s-a ocupat cu întocmirea de cărți didactice pentru școlarii săi; într-un manuscris din 1823 găsim un însemnat număr de poezii în grecește și românește, compuse tot pentru elevii săi; în 1826 a întocmit, în două volume, rezumate din Sf. Ioan Gură de Aur, în formă de omilii morale; la 1828 a scris Προπαίδεια τῆς Γραμματικῆς, iar în 1829 Χρηατοήθεια Νέα, în limbile greacă și română.

După 1829 se va retrage la mănăstirea Cernica, unde va sta pînă la moarte (1838—1839).

Din această perioadă ne-a lăsat următoarele manuscrise: Σειρὰ Πατέρων, vol. I, *Practicalele, Canoanele sinoadelor* și scurte rezumate din anumite cărți religioase de conținut ascetic.

Ultima sa lucrare este traducerea *Istoriei Bisericii Universale* a lui Meletie al Atenelor, în trei volume.

În anul 1832, a primit marea schimă și i s-a schimbat numele în Nichita [16].

A murit la sfîrșitul anului 1838 sau începutul anului 1839, fiind înmormîntat în cimitirul mănăstirii Cernica.

Aruncînd o privire generală asupra vieții și activității protosinghelului Naum Rîmniceanu, ajungem la concluzia că a fost un bărbat luminat, bun patriot, putînd fi numărat printre cei care prin scrisul lor au apărat legea și credința neamului nostru.

3. *Episcopul Filotei.* S-a născut în jurul anului 1805, în localitatea Cernat-Săcele, de lîngă Brașov. Silit de situația materială slabă a familiei sale, încă de tînăr a trecut munții în Țara Românească și s-a pripășit pe la mănăstirile Susana, Cheia și Sinaia, unde s-a și călugărit, primind numele de Filotei. Însă în cele din urmă, a trecut în Moldova și s-a stabilit la mănăstirea Neamț. După cîțiva ani de ascultare, a plecat la muntele Athos și s-a așezat la mănăstirea Vatoped. Mai tîrziu, a fost trimis la mănăstirea Sf. Ecaterina din București, unde a funcționat cîtva timp ca paracliser. Episcopul Chesarie (1825—1846) al Buzăului, «observînd de aproape pe tînărul paracliser Filotei, îi plăcu din cauza destoiniciei și vocei dulci, ce avea, l-a luat pe lîngă sine» [17], și în anul 1826 îl hirotoni preot, iar apoi, același episcop l-a cinstit cu rangul de arhimandrit și i-a încredințat și funcția de econom al Eparhiei Buzăului. Episcopul Chesarie avea mare încredere în el «și-l iubea mult pentru buna chiverniseală a treburilor episcopești» [18]. La rîndul său și Filotei era ascultător față de ierarhul lui, urmîndu-i îndeaproape toate sfaturile. Față de cei din jur, arhimandritul Filotei nu era

15. *Ibidem,* p. 18.

16. Arhim. Atanasie Glacovschi, *Monahi cronicari din Sf. Mînăstire Cernica,* în «Glasul Bisericii», XVI (1957), nr. 4—5, p. 253.

17. Gh. Ionescu, *Viața și activitatea lui Filotei episcopul Buzăului* (1850—1860), București, 1909, p. 6; Pentru viața și activitatea episcopului Filotei al Buzăului, am folosit și ed. II, București, 1941, 151 p.

18. *Ibidem,* p. 6—7.

mîndru «nici prea încrezător în planurile sale, ci după ce însuşi chibzuia asupra lucrării ce avea de făcut... avea o plăcere din a cerceta... şi... pe alţii, a-i asculta şi a judeca cu ei asupra mijloacelor celor mai bune pentru îndeplinire» [19].

La 26 noiembrie 1846, bunul său ocrotitor, episcopul Chesarie, a trecut la cele veşnice şi pînă la alegerea unui nou ierarh, arhimandritul Filotei a condus treburile acestei eparhii. Scaunul Episcopiei Buzăului a rămas însă vacant încă vreo patru ani, deoarece, guvernul de atunci nu voia să primească între candidaturile de episcop şi pe cea a arhimandritului Filotei. Dar, după ce pe tronul Ţării Româneşti a ajuns domnitorul Barbu Ştirbei (1849—1853), la 15 septembrie 1850, în scaunul vacant de la Buzău a fost ales arhimandritul Filotei, iar la 27 octombrie acelaşi an, hirotonit episcop de către mitropolitul Nifon (1850—1875) al Ungrovlahiei.

În decursul păstoririi sale, Episcopul Filotei a desfăşurat o bogată activitate spirituală şi gospodărească, îngrijindu-se îndeaproape de situaţia clericilor şi credincioşilor lui, precum şi de bunul mers al eparhiei pe care o conducea, «mărturie fiind şi astăzi mulţimea circularelor tipărite în acest scop» [20].

Deşi era foarte prins cu treburile eparhiei sale, acestea nu l-au «împiedicat însă a merge în pas cu vremea şi ca cetăţean al statului n-a ignorat evenimentele epocale în care a trăit, ci din contră s-a dovedit în luptele pentru unirea Ţărilor Române... din 1859... un luptător activ, conştient că slujeşte unei cauze măreţe, ce constituie o cotitură în istoria patriei» [21]. Visul său a fost pe deplin realizat cînd la 24 ianuarie 1859 Principatele române s-au unit sub un singur domn: Alexandru Ioan Cuza.

Cu toate că episcopul Filotei nu a fost un mare cărturar, a continuat totuşi activitatea culturală iniţiată de înaintaşul său, episcopul Chesarie (1825—1846). În acest sens, a depus o însemnată muncă pentru înzestrarea Bisericii cu cărţile necesare săvîrşirii slujbelor divine. Astfel, în timpul păstoriei sale apar următoarele tipărituri: *Învăţătură către preoţi şi diaconi, adică sfătuire cum trebuie să se poarte în slujba Sfintei Liturghii*, Buzău, 1853; *Catehismul creştinesc al Bisericii Răsăritului tălmăcit din rosieneşte*, Buzău, 1853; *Slujba Sfintelor şi dumnezeieştilor Patimi ale Domnului Dumnezeului nostru Iisus Hristos*, Buzău, 1853; *Penticostal*, Buzău, 1854; *Cuvinte la Apostolii duminicilor de peste tot anul*, Buzău, 1854; *Biblia sau Testamentul Vechiu şi Nou*, Buzău, 1855; *Teoreticonul*, Buzău, 1856; *Anastasimatarul bisericesc*, Buzău, 1856; *Irmologhiu sau catavasier*, Buzău, 1856; *Tomul I al Antologhiei*, Buzău, 1856; *Rînduiala Sfintei şi dumnezeieştii Liturghii*, Buzău, 1856; *Parasimierul cu cîntările trebuincioase pentru postul cel mare*, Buzău, 1856; *Aghiasmatarul mic*, Buzău, 1857 [22].

Pe la începutul anului 1859, episcopul Filotei îmbolnăvindu-se greu, a fost înlocuit, de către guvernul de atunci, cu un alt transilvănean şi anume: arhimandritul Dionisie Romano.

La 19 iunie 1859, Dionisie era deja numit locotenent de episcop al Eparhiei Buzăului.

Episcopul Filotei retrăgîndu-se la Mînăstirea Ciolanu, şi-a dat obştescul sfîrşit la 16 august 1860, unde a fost şi înmormîntat. După şapte ani (1867), osemintele lui au fost transportate cu mare cinste la Episcopia Buzăului şi aşezate în partea stîngă a naosului bisericii celei mari, unde se află şi azi.

19. *Ibidem*, p. 7.

20. Pr. Gabriel Cocora, *Episcopul Filotei al Buzăului, luptător pentru unirea Ţărilor Române*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXVII (1959), nr. I, p. 44.

21. *Ibidem*, p. 44.

22. Gh. Ionescu, *op. cit.*, p. 41—53.

Episcopul Filotei n-a întrerupt niciodată legăturile sale cu Transilvania, avînd relații trainice cu oamenii de seamă de acolo ca: Aron Florian, G. Bariţiu, şi Gavril Munteanu. Pe lîngă aceasta, visa mult un stat unitar, în care să fie inclusă şi Transilvania, locul originii sale [23]. Acest deziderat a fost împlinit abia la 1 decembrie 1918.

Rezultă deci, din cele de mai sus că, episcopul Filotei al Buzăului a fost un bun patriot şi mare sprijinitor al Bisericii şi culturii timpului său.

Arhimandritul Ghenadie Pîrvulescu a văzut lumina zilei la 22 octombrie 1805, în comuna Săcele, de lîngă Braşov, la botez primind numele de Gheorghe [24]. Învaţă carte în comuna natală, iar la vîrsta de 15 ani intră în Mînăstirea Sinaia. După cinci ani de ascultare, la 11 aprilie 1825 a fost tuns în monahism, primind numele de Ghenadie.

La 26 octombrie 1827 a fost hirotonit diacon de către Mitropolitul Grigorie Dascălul (823—1834) al Ungrovlahiei, iar la 23 aprilie 1829, devine preot, fiind hirotonit de episcopul Neofit (1824—1840) al Rîmnicului [25].

Către sfîrşitul anului 1829 a vizitat cîteva mînăstiri din Moldova şi Muntenia, în cele din urmă trecînd şi pe la Episcopia din Buzău. Cu acest prilej, episcopul Chesarie (1825—1846), îl numeşte stareţ la schitul Gavanele, unde stă doi ani. După cei doi ani petrecuţi aici, din anumite pricini, Ghenadie e nevoit a se retrage la Sinaia.

În cursul anului 1833, a vizitat din nou unele mînăstiri moldovene, iar în următorul an (1834), îl găsim egumen la schitul Lespezile, care, pe acea vreme, se afla în mare ruină.

În anul 1839, Eforia Spitalelor îl numeşte stareţ şi peste schitul Poiana, care, de asemenea se găsea într-o stare destul de grea. În perioada cît a fost stareţ peste aceste schituri, Ghenadie le-a adus mai multe îmbunătăţiri, scoţîndu-le din ruina în care se aflau.

În vara anului 1842, avea sarcina de a sluji Sfînta Liturghie «în toate duminicile şi zilele de praznice» [26], la Breaza, unde venea la odihnă domnitorul ţării, Alexandru Ghica (1834—1842).

Pentru merite deosebite, la 27 iulie 1846, mitropolitul Neofit (1840—1849) al Ungrovlahiei, l-a cinstit pe Ghenadie cu rangul de arhimandrit.

În timpul revoluţiei din 1848, el a trecut în Transilvania şi a fost foarte activ printre fraţii săi de acolo [27]. De altfel, în tot cursul vieţii sale a avut legături strînse cu diferiţi credincioşi transilvăneni, acordîndu-le asistenţă religioasă în caz de nevoie. Dar pînă la urmă, a fost nevoit să se refugieze la Bucureşti. De aici, după cîtva timp, s-a reîntors la Mînăstirea Sinaia.

În noiembrie 1852, arhimandritul Ghenadie a fost instalat ca stareţ la Mînăstirea Brebu, pe care a condus-o pînă în anul 1861. În acset interval de timp, el a depus mari eforturi pentru reclădirea bisericii mînăstirii acesteia; a zidit casele din jur — care arseseră în urma unui mare incendiu — şi s-a îngrijit de viaţa duhovnicească a vieţuitorilor ei.

---

23. *Ibidem*, p. 56.

24. C. Bobulescu, *Vieţi de zugravi (1657—1765) şi autobiografia lui Ghenadie Pîrvulescu (22 oct. 1805—6 sept. 1873)*, Bucureşti, 1940, p. 41—42.

25. *Ibidem*, p. 46. 26. *Ibidem*, p. 48. 27. *Ibidem*, p. 50—52.

În anul 1861, arhimandritul Ghenadie a fost strămutat de la Mînăstirea Brebu la Schitul Poiana şi «cu aceasta — mărturiseşte el —, s-au stins pretenţiile mele»[28].

Îmbătrînit şi şubrezit de boală, la 16 aprilie 1868, el şi-a dat demisia din postul de cîrmuitor al acestui schit, retrăgîndu-se probabil la Sinaia, mînăstirea sa de metanie.

A murit la 6 septembrie 1873, fiind înmormîntat la Mînăstirea Sinaia. Arhimandritul Ghenadie Pîrvulescu în tot cursul vieţii sale s-a dovedit a fi un monah destoinic, bun chivernisitor al celor sfinte şi mare iubitor al neamului românesc.

5. *Episcopul Dionisie Romano*[29]. S-a născut la 29 iulie 1806, în Sălişte a Sibiului, din părinţii Ionaş şi Marina Roman, la botez primind numele de Dimitrie. Rămînînd orfan de tată încă de timpuriu, la vîrsta de 14 ani a fost dus la mama sa la Mînăstirea Neamţ. Retrăgîndu-se şi ea la Mînăstirea Agapia, s-a călugărit primind numele de Minodora. După trei ani de ascultare la Mînăstirea Neamţ, în 1823 — la 17 ani —, tînărul Dimitrie a fost tuns în monahism, dîndu-i-se numele de Dionisie.

Aflînd de deschiderea cursurilor şcolii româneşti de la Sfîntul Sava «îi răscoli şi mai mult dorul nepotolit de a se lumina»[30], şi astfel ceru, mai marilor săi, să fie trimis la Bucureşti, pentru a învăţa carte. Lipsit însă de orice sprijin, încercarea lui a fost în zadar. Cu toate acestea, tînărul monah nu s-a lăsat înfrînt, ci părăsind mînăstirea pleacă pe jos spre Bucureşti. Ajuns acolo, a cerut binecuvîntarea mitropolitului Grigorie IV Dascălul (1823—1834), pentru a putea urma cursurile de la Sfîntul Sava. Dar, mitropolitul Ungrovlahiei i-a cerut şi el cartea canonică de ieşire din eparhie. Tînărul monah însă, n-a avut această carte. Cu toate acestea, el nu s-a mai reîntors la Neamţ, ci a rămas pe mai departe la Bucureşti. La scurt timp după aceasta, a intrat ca lucrător tipograf la tipografia de la Cişmeaua Mavrogheni, a lui Clinceanu şi Topliceanu, iar mai tîrziu, zetar la Curierul Românesc al lui Eliade Rădulescu, în care perioadă a audiat şi cursurile de la Sfîntul Sava.

La 1 noiembrie 1831, a început la Sfîntul Sava «cursul normal», cu o durată de trei luni, în scopul pregătirii primilor învăţători români pentru şcolile ce aveau să se deschidă în toate reşedinţele de judeţe. Printre primii candidaţi care s-au înscris la acest curs a fost şi «ierodiaconul» Dionisie. Dar, din anumite împrejurări cursul s-a prelungit pînă la data de 12 martie 1832, cînd ierodiaconul Dionisie absolvind «desăvîrşit» acest curs, a fost numit «profesor naţional» la Buzău.

Aici, el a stat ca profesor 11 ani (12 martie 1832—28 februarie 1843), desfăşurînd o însemnată activitate culturală. În acelaşi timp, a funcţionat şi ca profesor la şcoala de grămătici de pe lîngă episcopia Buzăului.

---

28. *Ibidem*, p. 53.

29. În legătură cu viaţa şi activitatea episcopului Dionisie Romano vezi: Ep. Melchisedec, *Biografia Prea Sânţitului Dionisie Romano, episcopul de Buzău*, în «Analele Academiei Române», Memoriile secţiunii istorice. Seria II, Tom. IV (1881—1882), Bucureşti, 1884, p. 7—65; Gh. Popescu, *Viaţa şi activitatea lui Dionisie Romano episcop de Buzău (1859—1873)*, Bucureşti, 1898, p. 103; Pr. Gabriel Cocora, *Episcopul Dionisie Romano şi problema monahismului*, în «Glasul Bisericii», XIV (1955, nr. 10—11, p. 672—680 şi *Academia Română*, în «Glasul Bisericii», XV (1956), nr. 8—9, p. 483—486; Idem, *Episcopul Dionisie Romano. 150 de ani de la naşterea sa*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXV (1957), nr. 3—4, p. 327—350; Idem, *Ierodiaconul Dionisie Romano «profesor naţional» la Buzău*, în «Glasul Bisericii», XVI (1957), nr. 4—5, p. 256—269; Idem, *Aspecte din trecutul învăţământului public la Buzău*, în «Studii şi articole de istorie», II, Bucureşti, 1957, p. 403—436; Idem, *Arhimandritul Dionisie Romano, stareţ la mănăstirea Sadova*, în «Mitropolia Olteniei», X (1958), nr. 5—6, p. 283—288; Mircea Păcurariu, *Profesori transilvăneni la şcolile teologice din Ţara Românească şi Moldova în secolul al XIX-lea*, în «Mitropolia Moldovei şi Sucevei», XLIV (1968), nr. 1—2, p. 34—35.

30. Pr. Gabriel Cocora, *Episcopul Dionisie Romano. 150 ani...*, p. 328.

La începutul anului 1843, ierodiaconul Dionisie a fost numit director la Seminarul Central din București, pe care l-a condus, cu mare pricepere, pînă în anul 1848.

Odată cu venirea furtunosului an 1848, el a luat parte activă la revoluție. Din această pricină, la înăbușirea ei a fost închis la Văcărești, iar apoi, exilat în Transilvania, locul originii sale. După o pribegie de cîteva luni prin diferite localități transilvănene, la începutul anului 1849 s-a reîntors în Țara Românească «dar compromis de revoluție și permanent suspectat» [31] s-a retras la mînăstirea Băbeni-Rîmnicu-Sărat, unde a desfășurat o bogată activitate publicistică și literară.

Între 1850 și 1854, a îndeplinit funcția de egumen la mînăstirea Sadova, căreia i-a adus multe îmbunătățiri. În mai 1855, domnitorul Grigorie Alexandru Ghica (1854—1856), l-a numit, stareț la mînăstirea Neamț, dar în următorul an (1856), din pricina diferitelor intrigi, arhimandritul Dionisie a fost înlăturat din stăreție.

Rămas iarăși fără nici un sprijin, și-a găsit ospitalitate pe la diferiți prieteni din Iași, între care și Ghenadie Șendrea, locțiitor de arhiereu al episcopiei Hușilor (august 1857 — 8 noiembrie 1858).

Odată cu alegerea lui Alexandru Ioan Cuza ca domnitor al Principatelor Române (1859), situația arhimandritului Dionisie a început să se amelioreze. Acesta «cunoscîndu-l ...ca pe un convins unionist, din timpul luptelor pentru unire, subscriind actul de adeziune la unire al județului Neamț» [32], la 19 iunie 1859, l-a numit locotenent de episcop al Buzăului deoarece, fostul ei titular, episcopul Filotei (1850—1860), se îmbolnăvise foarte greu. A fost însă hirotonit arhiereu, — cu titlul de Traianopoleos —, de abia la 3 februarie 1862. Între anii 1864 și 1865, Dionisie a fost pentru cîteva luni episcop la Huși, iar din 31 mai 1865 a fost numit definitiv episcop titular la Buzău. În tot cursul păstoriei sale a desfășurat o bogată activitate gospodărească și culturală.

Din punct de vedere gospodăresc, episcopul Dionisie a avut următoarele realizări: a reorganizat tipografia episcopiei din Buzău; a amenajat o grădină publică în acest oraș; a restaurat paraclisul acestei eparhii; a clădit apartamentul dintre paraclis și palatul episcopal; a construit clopotnița mînăstirii Rătești și a acordat ajutoare unor biserici și mînăstiri din țară și peste hotare ca: Cetățuia, Ciolanu, Găvanu, Poiana Mărului, Catedrala din Sibiu, schitul românesc Sf. Ioan Botezătorul de la Muntele Athos și capela românească din Paris [33]. Episcopul Dionisie a avut și o însemnată activitate cărturărească, alcătuind manuale didactice pentru învățămîntul elementar și seminarial, făcînd diferite traduceri și tipărind cărți. Amintim dintre acestea: *Prescurtare de Ermineutică sacră sau oarecare explicație asupra Scripturii Vechiului și Noului Testament*, București, 1851, 78+67 p.; *Prescurtare de geografia sfîntă și veche*, București, 1851, 58 p.; *Scurtare de aritmetică...*, Buzău, 1853, 109 p.; *Catihis tipărit pentru trebuința seminariei din sfînta monastire Neamțul*, Neamț, 1856, 96 p.; *Principii de retorică și elocvența amvonului*, vol. I—II, Iași, 1859 179+160 p.; *Principii generale de înțelepciune și datoriile tinerilor*, Buzău, 1871, 56 p; *Abecedar românesc pentru trebuințele tinerilor începători*, ed. II, Buzău, 1839, 48 p.; *Abecedar religios*, Buzău, 1835, 24 p. [34]. Amintim că, episcopul Dionisie a scos și primele noastre reviste bisericești: *Vestitorul bisericesc* la Buzău în 1839—1840 în colaborare cu profesorul Gavril Munteanu, și *Eho eclesiastic*, la București, (sept. 1850—august 1853), avînd ca supliment «Biblioteca religios-morală» în care apăreau diferite articole cu

31. *Ibidem*, p. 322. 32. *Ibidem*, p. 336. 33. *Ibidem*, p. 339—341.
34. Mircea Păcurariu, *Profesori transilvăneni...*, p. 35.

caracter moral. Trece din această lume la 18 ianuarie 1873, fiind înmormîntat în curtea episcopiei Buzăului.

În decursul vieţii sale, episcopul Dionisie Romano a avut strînse legături cu fraţii lui transilvăneni, păstrînd relaţii de bună prietenie cu harnicul mitropolit Andrei Şaguna şi cărturarul G. Bariţiu. A acordat apoi ajutoare materiale Catedralei din Sibiu, precum şi foaiei «Transilvania» a lui G. Bariţiu. În afară de acestea, amintim că în biblioteca sa au fost găsite tipărituri coresiene şi scrieri ale istoricului tarnsilvănean Samuil Micu Clain, ceea ce arată că legăturile lui cu Transilvania au fost destul de bogate.

Toate aceste înfăptuiri ale episcopului Dionisie Romano, îl aşază cu cinste între marile figuri de ierarhi ai Bisericii noastre.

f. *Ieromonahul profesor Nicolae (Nifon) Bălăşescu*[35]. S-a născut în anul 1806, în localitatea Haşag, judeţul Sibiu, din părinţii Onu şi Maria, la botez primind numele de Nicolae. A făcut studii de filozofie şi drept în localităţile: Oradea şi Cluj, iar între 1832—1834 a frecventat cursurile Institutului Teologic din Arad, pe care le-a absolvit cu succes. În anul 1825 a fost numit profesor la Seminarul Central din Bucureşti, dar cursurile acestuia s-au deschis abia la 2 februarie 1836. Acolo a depus multă rîvnă, fapt ce se poate vedea din cuvîntările[36], regulamentele[37], programele analitice[38], şi mai cu seamă manualele didactice întocmite de el.

În timpul revoluţiei din 1848 a trecut în Transilvania, unde a desfăşurat o intensă activitate politică, făcînd parte chiar din comitetul permanent de la Sibiu.

După ce Sibiul a fost ocupat de armatele maghiare, Nicolae Bălăşescu a căutat să se refugieze în Ţara Românească, dar la Rîmnicu-Vîlcea a fost arestat şi trimis la Bucureşti. Însă, nu după mult timp a fost pus în libertate.

La începutul anului, 1852, Nicolae Bălăşescu a fost tuns în monahism şi a primit numele de Nifon. În anul 1853, îl întîlnim rector şi profesor la Seminarul din Huşi, pe care l-a condus pînă la începutul anului 1856.

Între anii 1860—1862 a activat ca profesor de religie la gimnaziul Gheorghe Lazăr din Bucureşti, iar din aprilie 1862 pînă la sfîrşitul anului 1865, la gimnaziul Matei Basarab din aceeaşi localitate[39].

După anul 1870 îl găsim învăţător la Tulcea, unde ocîrmuitorii de atunci ai Dobrogei i-au încredinţat şi sarcina de a înfiinţa şcoli în diferite sate.

Prin anii 1873—1874 fiind înlăturat şi din această slujbă, s-a aşezat la Măcin, unde a îndeplinit aceeaşi funcţie de învăţător, pînă la moartea sa (1880)[40].

---

35. Dr. C. Diaconovici, *Enciclopedia română*, vol. I, Sibiu, 1898, p. 367; — *Unde s-a născut Nicolae Bălăşescu*, în «Telegraful Român», LXIII (1915), nr. 16, p. 62; *Cîteva date despre Nifon Bălăşescu*, în «Rev. Arhivelor», I (1924), nr. 1, p. 138; Prof. T. G. Bulat, *Nicolae Bălăşescu, primul director al Seminarului Central din Bucureşti*, în «Studii Teologice» XV, (1963), nr. 7—8, p. 391—414; Idem, *Nicolae alias Nifon Bălăşescu, profesor de teologie, călugăr «chirovag»*, în «Glasul Bisericii», XXIII (1964), nr. 5—6, p. 501—508; Mircea Păcurariu, *Profesori transilvăneni...*, p. 30—33.

36. Victor Papacostea—Mihai Regleanu, *Seminarul Central 1836—1936. Documentele întemeierii*, Bucureşti, 1938, p. 72—77; 90—92; 113—117; 142—144; 178—181.

37. *Ibidem*, p. 94—109; 154—170.

38. Econ. St. Călinescu — Dr. D. G. Boroianu, *Istoria Seminarului Central din Bucureşti*, Iaşi, 1904, p. 56—89.

39. I. Ionaşcu, *Material documentar pentru Istoria Seminarului din Buzău*, Bucureşti, 1937, p. 172.

40. C. Teodorescu, *Istoricul şcoalelor române din Dobrogea sub turci*, în «Convorbiri didactice», III (1877), Bucureşti, nr. 3, p. 208—209; T. G. Bulat, *Un călător ardelean la românii din dreapta Dunării*, în «Revista geografică română», V (1942), fasc. III, p. 120.

Ieromonahul profesor Nicolae (Nifon) Bălăşescu a păstrat tot timpul vieţii sale trainice legături cu bărbaţi de seamă transilvăneni, între care cu : mitropolitul Andrei Şaguna şi cărturarul G. Bariţiu. De remarcat că, la Sibiu, şi-a tipărit două din importantele sale lucrări : *Dictionarium latino-romanicum,* Tomi primi, Cibinii, 1848 şi *Gramatica română pentru seminarii,* Sibiu, 1848, ceea ce arată legăturile sale permanente cu românii transilvăneni. În cursul vieţii sale ieromonahul profesor Nicolae (Nifon) Bălăşescu a desfăşurat o intensă şi bogată activitate cărturărească, alcătuind numeroase manuale şcolare, anumite dicţionare şi diferite lucrări, din care unele se păstrează în manuscris.

Vom reda, în continuare, pe cele mai reprezentative : *Gramatica română pentru seminarii şi clasele mai înalte,* Sibiu, 1848, XXX+223 p. ; *Elemente de gramatică română pentru şcolarii începători,* Bucureşti, 1850, 104 p. ; *Catehism mic pentru şcolarii începători,* Iaşi, 1853, 24 p. ; *Elemente de istoria biblică a Testamentului Vechi şi Nou sau Sfînta Scriptură prescurtată pentru trebuinţele tinerilor din şcolile elementare,* Iaşi, 1853, 55 p. ; *Isagogia sau introducerea în cărţile Sfintei Scripturi a Vechiului şi Noului Testament,* Iaşi, 1858, IV+156 p. ; *Abecedariu pentru şcólele începătoare,* Bucureşti, 1857, 88 p. ; *Istoria biblică a Testamentului Vechi şi Nou sau Sfînta Scriptură prescurtată...,* Iaşi, 1853, 109 p. şi ed. II, Iaşi, 1859, 95 p. ; *Dictionarium latino-romanicum,* Tomi primi, Cibinii, 1848, 368 col. ; *Dictionariu romanu-francesu,* vol. I, Bucureşti, 1859, 128 p. ; *Dictionaire francais-roumains,* vol. I, Bucureşti, 1859, 128 p.

În afară de aceste opere tipărite, ieromonahul profesor Nicolae (Nifon) Bălăşescu ne-a lăsat şi unele lucrări în manuscris, majoritatea păstrate la Biblioteca Academiei. Dintre acestea amintim : *Partea I a Moralului christiănesc,* Bucureşti, 1838—1839 (Ms. 918) ; *Partea II-a a Moralului christiănesc,* Bucureşti, 1839—1840 (Ms. 732) ; *Istoria bisericească,* Bucureşti, 1839—1840 (Ms. 732) ; *Istoria bisericească,* Bucureşti, 1839—1840 (Ms. 687) ; *Istoria bunei cinstiri şi a bisericii cei creştineşti* (Ms. 683) ; *Catehism mic* (Ms. 412) ; *Vocabulariu româno-francez,* Bucureşti, 1815 (Ms. 863) [41].

Aruncînd o privire asupra vieţii şi activităţii ieromonahului profesor Nicolae (Nifon) Bălăşescu, observăm că el a fost una dintre marile figuri monahale ale Bisericii noastre din veacul al XIX-lea, autor de numeroase manuale şcolare şi bun patriot.

Din cele expuse mai sus, reiese limpede că, legăturile Transilvaniei cu Ţara Românească s-au continuat şi în cursul veacurilor al XIX-lea. Ele au fost întărite şi prin activitatea acestor personalităţi monahale transilvănene, care au jucat un rol deosebit de important în viaţa bisericească a Ţării Româneşti. Unii dintre ei au ajuns dascăli de seamă şi alcătuitori de manuale didactice (Naum Rîmniceanu şi Nicolae (Nifon) Bălăşescu), alţii au înaintat pe treptele ierarhiei bisericeşti ajungînd episcopi : (Ioanichie Stratonichias, Filotei şi Dionisie Romano ai Buzăului), iar alţii s-au dovedit a fi bun gospodari şi patrioţi (Ghenadie Pârvulescu).

Toţi aceşti transilvăneni au muncit cu însufleţire la locul încredinţat, aducîndu-şi aportul la marile evenimente din 1848 şi 1859, pregătind astfel calea «pentru înfăptuirea marelui act al unirii tuturor românilor din anul 1918» [42].

41. Prof. T. G. Bulat, *Nicolae Bălăşescu, primul director al Seminarului Central...,* p. 400—414.
42. Mircea Păcurariu, *Profesori transilvăneni...,* p. 49.

Pr. doct. Sterea Tache

MÎNTUIREA OBIECTIVĂ PRIVITĂ INTERCONFESIONAL *

Mîntuirea obiectivă sau răscumpărarea este un capitol al soteriologiei creştine care expune taina eliberării noastre din robia păcatului şi a morţii, prin întruparea, viaţa, patimile, moartea şi învierea Mîntuitorului Hristos.

În teologia celor trei confesiuni creştine, faptul răscumpărării capătă interpretări diferite, potrivit sistemului general de gîndire şi trăire al fiecărei confesiuni în parte.

Teologia răscumpărării privită interconfesional devine astfel expresia străduinţelor fiecărei confesiuni de a înţelege cît mai profund taina cea mai mare a religiei creştine, taina răscumpărării noastre.

Privită separat, teologia răscumpărării exprimă în acelaşi timp şi modul de a trăi şi a gîndi al celor trei confesiuni, mod care, avînd în vedere spaţiile geografice deosebite în care a apărut şi s-a dezvoltat, precum şi relaţiile sociale şi culturale proprii, a suferit modificări caracteristice pentru fiecare confesiune.

Este îndeobşte cunoscut faptul că teologia ortodoxă, dezvoltîndu-se într-un cadru geografic precis definit şi într-o atmosferă intelectuală dominată de filozofia greacă, filozofie care a făcut posibilă înţelegerea şi abordarea datelor revelaţiei cît mai aproape de sensul lor real, a păstrat şi dezvoltat datele revelaţiei în cel mai autentic spirit ortodox.

Teologia romano-catolică, a cărei dezvoltare maximă s-a realizat în evul mediu, pornind din trunchiul originar al Bisericii creştine, potrivit realităţilor social-istorice şi sub influenţa spiritului juridic apusean, a căpătat o dezvoltare deosebită de cea ortodoxă. Aceeaşi observaţie se poate face şi pentru teologia protestantă.

Născîndu-se din reacţia împotriva abuzurilor papalităţii şi a vieţii morale scăzute, protestantismul poartă pecetea epocii şi a condiţiilor în care a apărut, cu toate că iniţial protestantismul a voit o ieşire din tiparele, pentru el rigide, ale catolicismului şi o întoarcere la trăirea creştină din primele veacuri. Aşa a apărut o teologie nouă, deosebită atît de cea ortodoxă, cît şi de cea romano-catolică.

În expunerea care urmează, vom căuta să exemplificăm deosebirile care, în spiritul observaţiilor de mai sus, se fac evidente în unul din cele mai importante capitole ale teologiei creştine: mîntuirea obiectivă sau răscumpărarea.

Atît în teologia ortodoxă, cît şi în cea romano-catolică şi protestantă, teologia mîntuirii obiective sau a răscumpărării îşi are punctul de plecare în doctrina despre păcat. În raport cu efectele pe care le-a avut păcatul asupra naturii umane, îşi elaborează fiecare confesiune teologia răscumpărării.

Astfel, în teologia ortodoxă, păcatul are ca efect întunecarea chipului lui Dumnezeu din om, afectele şi moartea. În teologia romano-catolică, păcatul nu are efecte ontologice asupra naturii umane, efectul lui rezumîndu-se la pierderea darurilor su-

* Lucrare de seminar susţinută în cadrul pregătirii doctoratului în teologie şi întocmită sub îndrumarea Domnului prof. Nic. Chiţescu, care a dat şi avizul pentru publicare.

praadăugate şi a graţiei. În teologia protestantă, păcatul distruge în mod desăvîrşit chipul lui Dumnezeu din om, acesta rămînînd în faţa lui Dumnezeu ca un obiect neînsufleţit, ca un buştean sau ca o piatră.

Dumnezeu nu ne-a creat însă pentru moarte, ci pentru viaţă. Din această cauză, la plinirea vremii, însuşi Fiul lui Dumnezeu se întrupează, primind în ipostasul lui natura umană, pentru a o ridica din păcatul protopărinţilor şi pentru a o face iarăşi vrednică de vocaţia ei originară.

Modul în care Dumnezeu eliberează natura umană din robia păcatului şi efectele pe care le are această eliberare asupra noastră constituie principalul punct de controversă în teologia răscumpărării la cele trei confesiuni mari creştine.

În teologia ortodoxă, răscumpărarea are trei direcţii mari sau trei aspecte diferite: aspectul de jertfă al răscumpărării, care cuprinde ascultarea Domnului şi moartea Sa şi care este faţa răscumpărării îndreptată către Dumnezeu; aspectul ontologic sau faţa răscumpărării îndreptată către firea umană a Mîntuitorului Hristos şi aspectul recapitulativ al răscumpărării sau faţa răscumpărării îndreptată către lume [1].

Această împărţire nu o găsim în teologia romano-catolică sau protestantă, pentru că ele acordă o importanţă deosebită unuia dintre aceste aspecte, după cum este cazul. Astfel, teologia romano-catolică acordă o importanţă deosebită aspectului de jertfă al răscumpărării în virtutea teoriei satisfacţiei. Şi teologia protestantă aşează în centrul preocupărilor ei tot jertfa Mîntuitorului, şi anume, jertfa substitutivă jertfa făcută de Hristos în locul nostru.

Atît în teologia protestantă, cît şi în cea romano-catolică, nu se poate vorbi de un aspect ontologic sau recapitulativ al răscumpărării, pentru că după primii, natura umană în urma păcatului este aşa de stricată încît nu mai poate fi refăcută în nici-un fel, iar după cei din urmă, pentru că noi nu am pierdut prin păcat decît darurile supraadăugate, care nu ţineau de natura noastră [2].

Nu se poate vorbi de aspectul recapitulativ al răscumpărării la romano-catolici şi la protestanţi, pentru că, pe de o parte, după teoria satisfacţiei, noi sîntem reprezentaţi în faţa Tatălui de către Fiul în mod exterior, juridic, iar pe de altă parte, pentru că acest aspect este înlocuit cu teoria solidarităţii tipic protestante: «Solidarităţii în rău trebuia să-i răspundă solidaritatea în bine; şi ea nu putea să se constituie decît printr-o fiinţă sfîntă, împrejurul căreia ar veni să se cristalizeze toate aspiraţiile curate şi nobile ale omenirii» [3].

Absenţa acestui întreit aspect al răscumpărării este motivată de F. Prat astfel: «Această împărţire a slujirilor lui Hristos străină de speculaţiile mesianice ale iudeilor, cam necunoscută de Sfinţii Părinţi, nu convine deloc teologiei Sfîntului Pavel» [4]. Aceeaşi atitudine o întîlnim şi la Jean Rivière [5].

În teologia protestantă, locul aspectului ontologic şi recapitulativ este luat de cel moral, care are o pondere deosebită. Mîntuitorul Hristos este modelul necesar desăvîrşirii noastre. Este model de smerenie care merge pînă la chenoză şi la jertfa vieţii celui sfînt pentru cei păcătoşi, de iubire care merge pînă la mîntuirea celor care-L ucid, de sfinţire absolută.

1. *Teologia dogmatică şi simbolică*, Manual pentru Institutele Teologice, Bucureşti, 1958, vol. II, p. 616—640.

2. Prof. Nicolae Chiţescu, *Sinteză asupra dogmei soteriologice privită interconfesional*, în «Ortodoxia», XI (1959), nr. 2, p. 200.

3. H. Monnier, *Essai sur la Rédemption*, Paris, 1929, p. 207.

4. F. Prat, *La Théologie de Saint Paul*, Paris, 1912, p. 247.

5. A se vedea, *Le Dogme de la Rédemption*, Paris, 1914.

Romano-catolicii nu-l admit ca aspect al răscumpărării [6], spre deosebire de ortodocşi care-l admit, pentru că şi în el, ca şi în celelalte, există o parte de adevăr [7].

Este adevărat, Sfinţii Părinţi n-au sistematizat învăţătura lor despre opera răscumpărătoare a Mîntuitorului Hristos în raport de cele trei aspecte ale răscumpărării. Ele însă se fac evidente în ansamblul gîndirii lor şi, cel puţin pentru metode didactice, această împărţire este recomandată, fără ca folosirea ei să ducă la trihotomie.

În expunerea doctrinei răscumpărării, nu vom ţine seama de această împărţire; o vom expune aşa cum o găsim în Sfînta Scriptură şi în scrierile Sfinţilor Părinţi.

Răscumpărarea înseamnă, pornind de la numele Mîntuitorului, izbăvire, salvare, dezrobire. Este vorba de o dezrobire spirituală, aşa cum îngerul a arătat bătrînului Iosif: «Ea va naşte Fiu şi vei chema numele lui Iisus, căci El va mîntui poporul Său de păcate» (Matei I, 21). Dumnezeu trimite pe Fiul Său în lume pentru izbăvirea ei, pentru reintrarea noastră în dragoste şi în adevăr, pentru că numai adevărul ne face liberi (Ioan VIII, 32). Şi ceilalţi termeni prin care Sfînta Scriptură exprimă actul răscumpărării au acelaşi sens. De exemplu «Ga'al» însemna în Vechiul Testament a salva o valoare sfîntă, a răscumpăra din sclavie sau de la moarte, iar «Goel» e un epitet dat lui Dumnezeu ca Mîntuitor, pe temeiul legămîntului încheiat cu poporul Său. Termenul «padah» însemna a plăti un preţ de răscumpărare pentru o vieţuitoare care aparţinea după dreptul sacru Dumnezeirii [8].

Preţului de răscumpărare din Vechiul Testament îi corespunde în Noul Testament termenul de λύτρον, de la λυτροῦσθα, care împreună cu σώζειν exprimă «pe acelaşi fond al ideii de salvare, de eliberare, nuanţe mai spiritualizate» [9]. El exprimă astfel, după Petru I, 18, răscumpărarea «din vieţuirea deşartă», «din toată nedreptatea» (Tit II, 14), eliberarea din moarte (Evrei IV, 14).

P. Evdochimov, văzînd termenul latin *sanus* un echivalent al grecescului σῶς conchide că răscumpărarea este un act izbăvitor al întregii fiinţe [10].

Răscumpărarea are şi caracter de slujire: «Că şi Fiul Omului n-a venit să I se slujească, ci ca El să slujească şi să-şi dea viaţa răscumpărare pentru mulţi» (Marcu X, 45). În persoana Lui se întîlnesc «robul lui Dumnezeu» din Isaia XLII, 1 şi Fiul Omului din Daniel VII, 13.

Toată activitatea Mîntuitorului Hristos se concentrează într-un focar de maximă intensitate a dragostei: crucea. «Însă noi propovăduim pe Hristos cel răstignit care pentru iudei e sminteală, pentru păgîni nebunie» (I Cor. I, 23). Crucea este revelaţia supremă a înţelepciunii divine, întrucît este drumul unic spre înviere şi spre o umanitate înnoită şi recapitulată în El. Crucea revelează în esenţă «taina lui Hristos» [11].

Iisus Hristos este Mielul lui Dumnezeu care ridică păcatul lumii. El este preot în veac, «după rînduiala lui Melchisedec». El este «Jertfa de la întemeierea lumii» pentru lume. De asemenea şi lumea în El e o jertfă nesfîrşită, o ofrandă în faţa Tatălui. Creaţia însăşi este simbolic «un miel». Şi este «miel» atît în sens de nevinovăţie harică în originea ei, cît şi în sensul că are şi ea calitatea de «miel» şi de «fiu»,

6. Prof. Nicolae Chiţescu, *art. cit.*, p. 201.
7. *Teologia Dogmatică şi Simbolică...*, p. 616.
8. Prof. Nicolae Chiţescu, *Răscumpărarea în Sf. Scriptură şi în scrierile Sf. Părinţi*, teză de doctorat, Buc., 1937, p. 21.
9. Pr. Constantin N. Galeriu, *Jertfă şi răscumpărare*, Teză de doctorat, Buc., 1973, p. 85.
10. În, *Les Âges de la vie spirituelle*, Paris, 1963, p. 169.
11. L. Boyer, *Histoire de la spiritualité chretiènne*, Paris, 1960, p. 120.

adică de jertfă în fața Tatălui, deci de permanent suiș spre desăvîrșire, spre înviere. Creația întreagă se mișcă în același ritm cu Hristos, între cruce și înviere: crucea ca mijlocire și învierea ca finalitate [12].

Potrivit textului paulin din Efeseni I, 10 care spune: «Spre iconomia plinirii vremilor ca toate să fie cuprinse iarăși în Hristos, cele din ceruri și cele de pe pămînt...», prin revelație recunoaștem o unitate tainică a noastră și a lumii în Hristos, unitatea care pornește de la creație, își are manifestarea materială în întrupare și se va manifesta deplin în parusie, cînd Dumnezeu va fi totul în toate. Această cuprindere a toate în Hristos despre care vorbește Apostolul Pavel exprimă ideea unei întoarceri, a unei restabiliri a naturii umane într-o stare pierdută [13].

Această întoarcere se realizează prin întruparea și jertfa Mîntuitorului Hristos: «Eu pentru ei Mă sfințesc pe Mine, ca și ei să fie sfințiți în adevăr» (Ioan XVII, 19). Apostolul Pavel, continuînd ideea, spune în Evrei V, 8—9: «Și deși era Fiu, a învățat ascultarea din cele ce a pătimit și desăvîrșindu-se s-a făcut tuturor celor ce-L ascultau pricină de mîntuire veșnică». Neascultării originare i se opune ascultarea pînă la moarte a Mîntuitorului Hristos, iar păcatului izvorît din neascultare — desăvîrșirea.

Sfinții Părinți ai Bisericii dezvoltă învățătura despre răscumpărare cuprinsă în germene în Sfînta Scriptură a Vechiului și a Noului Testament.

Două sînt întrebările mari la care răspund ei de obicei, atunci cînd vorbesc despre răscumpărare: de ce se întrupează Mîntuitorul Hristos și care sînt consecințele acestei întrupări pentru noi. Astfel, Origen învață că nevoia întrupării se poate deduce din însăși firea jertfei: ea trebuie să fie ființă vie, pămîntească. După analogia cu jertfele Vechiului Testament, Mîntuitorul este asimilat «mielului pascal», El fiind Mielul lui Dumnezeu care ridică păcatele lumii (Ioan I, 29). «Deci, cîtă vreme sînt păcate, e nevoie să se caute și jertfe pentru păcate. Căci presupunem că n-ar fi jertfă dacă n-ar fi existat păcat; n-ar fi fost necesar nici ca Fiul lui Dumnezeu să se facă miel, nici n-ar fi fost nevoie ca El, luînd trup, să fie jertfit, ci ar fi rămas ceea ce era dintru început, adică Cuvîntul lui Dumnezeu» [14]. Jertfa nu este astfel o simplă recunoaștere a suveranității lui Dumnezeu sau o plată, nici un mijloc de îmblînzire a mîniei lui Dumnezeu. După Origen, ea este expresia fidelă a chipului lui Dumnezeu din noi. În jertfă, Dumnezeu lucrează cu credinciosul și credinciosul cu Dumnezeu. Jertfa este astfel «ofranda lui Dumnezeu prin Dumnezeu» [15].

Sfîntul Ioan Gură de Aur afirmă categoric că nu există o altă cauză a întrupării decît una singură: «...ne-a văzut aruncați la pămînt, supuși pieirii, tiranizați de moarte și i-a fost milă de noi. Ca să fie milostiv și credincios Arhiereu, zice (Evr. II, 17), în cele către Dumnezeu, pentru izbăvirea păcatelor poporului. Ce este credincios? Adevărat, puternic; căci arhiereu credincios este numai Fiul, putînd să elibereze din păcate pe aceia al căror Arhiereu este» [16].

După Sfîntul Chiril al Alexandriei, păcatele oamenilor au prilejuit «proslăvirea Celui Unul născut din Tatăl. Căci dacă n-am fi păcătuit, nu s-ar fi făcut ca unul din noi și dacă nu s-ar fi făcut asemenea nouă, nu ar fi suportat crucea; iar dacă n-ar fi murit, n-ar fi fost adorat de noi și de sfinții îngeri» [17].

---

12. Pr. Constantin N. Galeriu, *op. cit.*, p. 94. 13. Yves Congar, *Jésus Christ*, Paris, 1966, p. 145.
14. In, *Numeros Homiliae*, XXIV, 1; Migne, P. G., XII, col. 756, cf. Prof. Nicolae Chițescu, *Întrupare și răscumpărare*, în «Ortodoxia», VIII (1952), nr. 4, p. 559, n. 2.
15. Cf. Pr. Constantin N. Galeriu, *op. cit.*, p. 32.
16. *Omilii asupra Epistolei către Evrei*, V, 1 în Migne, P. G., LXIII, col. 45.
17. *Despre închinare în duh și în adevăr*, în Migne, P. G., LXXV, col. 968.

Şi la Sfîntul Atanasie întîlnim aceleaşi idei: «stricăciunea oamenilor» nu putea fi înlăturată decît prin moartea Cuvîntului. Cuvîntul fiind nemuritor, ca Fiu al lui Dumnezeu, primeşte trup omenesc, «ca să poată muri», «aşa încît, acesta făcîndu-se părtaş la Cuvîntul cel peste toate, să fie destul murind în locul tuturor şi să rămînă nestricăcios, din pricina Cuvîntului, care locuieşte în acest trup; în sfîrşit, să înceteze în toţi corupţia, prin harul învierii. Iar cînd Acela a primit în Sine trupul, aducîndu-L la moarte ca jertfă şi victimă liberă de orice întinare, a îndepărtat îndată moartea de la toţi cei asemenea Sieşi... căci Cuvîntul lui Dumnezeu fiind mai presus de toate, aducînd... templul Său... în locul vieţii tuturor, a împlinit ceea ce se datora în moarte; şi astfel, unind prin cea ce este asemenea ceea ce este asemenea, Fiul lui Dumnezeu cel nestricăcios, a legat pe toţi de nestricăciune, în făgăduiala cea după înviere, precum se cuvine» [18].

Sfîntul Chiril al Alexandriei afirmă că era necesar ca Dumnezeu să mîntuiască lumea prin întrupare. «Dacă lumea nu putea să fie mîntuită altfel decît prin sîngele şi moartea Lui..., atunci cum nu era necesar modul întrupării care este în Cuvîntul, ca să îndrepteze prin sîngele Său pe cei ce cred în El şi să împace pe Tatăl, prin moartea propriului trup, pentru ca să ne sălăşluim în El» [19].

Întruparea Mîntuitorului Hristos are efecte ontologice asupra naturii umane şi a universului întreg. Omul este scos din robia păcatului şi instalat într-o ordine morală nouă, ordine care are ca scop îndumnezeirea credinciosului. Această îndumnezeire este posibilă, pe de o parte, datorită comunicării însuşirilor, iar pe de altă parte, datorită faptului că harul divin care-l ajută pe credincios în drumul lui spre desăvîrşire, nu este o realitate care se suprapune formal naturii umane, ci o realitate intrată în ontologia umană răscumpărată. Este vorba de acel θέωσις foarte frecvent în teologia părinţilor răsăriteni. Acest termen constituie punctul de forţă al teologiei răscumpărării prin sensul lui şi prin implicaţiile pe care le presupune.

Vorbind despre îndumnezeirea noastră, Sfinţii Părinţi nu concep răscumpărarea ca pe un act static cu caracter formal, juridic sau declaratoriu, ci ca pe o realitate de viaţă, vie şi dinamică, cu începutul în întrupare şi cu sfîrşitul în parusie [20].

Această idee este exprimată foarte clar de Sfîntul Irineu: «Urmînd pe Cuvîntul lui Dumnezeu, singurul învăţător adevărat şi tare, pe Iisus Hristos Domnul nostru, care s-a făcut ceea ce sîntem noi, pentru nesfîrşita Sa bunătate, pentru ca noi să ne facem ceea ce este El însuşi». Cuvîntul lui Dumnezeu recapitulează în Sine omul unindu-l cu Dumnezeu, întorcîndu-l la vocaţia lui originară, restabilind chipul lui Dumnezeu în el întunecat de păcat. Dacă omul, prin întruparea Cuvîntului nu s-ar fi unit cu Dumnezeu, «...n-ar fi participat la nestricăciune...», şi aceasta pentru că omul nu ar fi putut fi adoptat «dacă Fiul nu ne-ar fi dat comuniunea cu El şi dacă Cuvîntul nu ne-ar fi făcut să comunicăm cu El făcîndu-se trup» [21].

Ideea este continuată cu aceeaşi forţă şi profunzime de Sfîntul Atanasie. «Logosul a luat trup omenesc creat pentru ca să-l îndumnezeiască, înnoindu-l în Sine, ca Făcător şi pentru ca să ne suie în cer pe toţi, după asemănarea cu Acelaşi. Omul credincios nu ar fi îndumenezit, dacă anume Fiul n-ar fi fost Dumnezeu adevărat; Şi omul credincios nu ar fi fost ridicat la Dumnezeu, dacă Acela care a purtat trup

18. *Despre întruparea Cuvîntului*, 9 în Migne, P. G., XXV, col. 112.

19. *Despre credinţa cea dreaptă către regine*, I, 13 în Migne, PG., LXXVI, col. 1292.

20. A se vedea: J. Griss, *La divinisation du chrétien d'après les Perès Grecs*, Paris, 1938; VI. Lossky, *Essai sur Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1944, p. 131.

21. *Despre întruparea Cuvîntului*, în Migne, P. G., XXV, col. 173—176.

n-ar fi fost cu adevărat după fire Cuvîntul Tatălui. Şi după cum noi n-am fi fost izbăviţi de păcat şi de blestem dacă trupul pe care Logosul L-a purtat n-ar fi fost omenesc, după fire, tot astfel noi nu am fi fost îndumnezeiţi, dacă Logosul care s-a făcut trup, n-ar fi fost după fire din Tatăl şi Fiu adevărat şi propriu al Său. Căci de aceea a aflat bună această unire, prin care Cel ce după fire e om se uneşte cu cel ce după fire este Dumnezeu, ca să fie asigurată mîntuirea şi îndumnezeirea omului» [22].

Sfîntul Grigorie Teologul declară că Fiul lui Dumnezeu se face om pentru ca noi să fim sfinţiţi prin El, aşa cum aluatul dospeşte toată frămîntătura (I. Cor., V, 6), iar Sfîntul Grigorie de Nisa afirmă că: «El e cel care ne menţine acum, pentru că are împărtăşire în existenţă cu firea noastră». Cuvîntul lui Dumnezeu se uneşte cu firea noastră pentru ca «prin împărtăşire cu ce e dumnezeiesc, să devină dumnezeiască... Căci prin întoarcerea din moarte a Aceluia s-a făcut începutul întoarcerii la viaţa cea nemuritoare pentru neamul nostru muritor» [23].

Sfîntul Chiril al Alexandriei apelează la analogia focului şi a fierului pentru a exemplifica mai pe înţeles efectele întrupării Domnului asupra firii umane.

Sfîntul Ioan Damaschin afirmă şi el că întruparea Mîntuitorului Hristos s-a făcut pentru ca însăşi firea care a căzut să învingă pe «tiranul care a înşelat-o şi astfel să se elibereze de stricăciune» [24].

Sfîntul Maxim Mărturisitorul dă o amploare deosebită în lucrările sale faptului răscumpărării, caracterizîndu-l cu profunzimea specifică lui.

Cuvîntul lui Dumnezeu, existînd din eternitate, «dincolo de orice veac şi de orice natură», se întrupează, «ca să te mîntuiască pe tine». Căci numai aceasta a fost cauza naşterii Sale trupeşti: mîntuirea firii. Luînd asupra Sa «ca pe o grosime caracterul pătimitor al acesteia» s-a numit Dumnezeu văzut şi Dumnezeu de jos, făcînd arătată puterea suprainfinită, prin trup după fire pătimitor. «Căci trupul împreunîndu-se cu Dumnezeu a devenit unul cu El, partea superioară biruind asupra celeilalte, întrucît prin identitatea ipostatică, Cuvîntul a îndumnezeit în sens propriu trupul pe care l-a luat» [25]. Jertfa Mîntuitorului Hristos pentru noi capătă o amploare deosebită cu atît mai mult cu cît El era «cu totul liber de ascultare. Căci ca Domn e prin fire dătătorul a toată porunca...». Întrupîndu-se, El ia chip de rob, însuşindu-şi «chipul străin» şi primind deodată cu firea şi caracterul pătimitor al firii noastre. Drept aceea, dacă prin golire îşi ia chip de rob prin fire pătimitor, fără îndoială, golirea şi coborîrea sînt fapte ce se referă la El ca Cel ce e bun şi de oameni iubitor. De aceea, lucrînd în chip stăpînitor cele ale robului, adică dumnezeieşte pe cele trupeşti, a manifestat în cele trupeşti putere nepătimitoare şi prin firea stăpînitoare, care a desfiinţat prin patimă slăbiciunea şi a procurat prin moarte viaţă neschimbăcioasă şi săvîrşindu-le în chip de rob cele ale stăpînului, adică trupeşte cele dumnezeieşti, a făcut arătată golirea cea negrăită, care a îndumnezeit prin trup pătimitor tot neamul omenesc» [26], făcînd arătată astfel iconomia «cea pentru noi» în chip teandric.

Taina întrupării Cuvîntului concentrează în Sine sensul tuturor tipurilor din Sfînta Scriptură. Cei care cunosc «taina crucii şi a mormîntului» înţeleg de ce era nevoie ca «cerul să fie apropiat de pămînt». Şi pentru că în concepţia Sfîntului

22. Cf. Prof. Nicolae Chiţescu, *Întrupare şi răscumpărare...*, p. 562.
23. Ibidem.
24. *Dogmatica*, III, 12, trad. de D. Fecioru, Buc., 1938, p. 238—240.
25. *Ambigua*, trad. dactilografiată de Pr. Prof. D. Stăniloaie, p. 7.
26. *Idem*, p. 9—11.

Maxim întruparea, moartea și învierea se găsesc mereu nedespărțite, «cel care a cunoscut înțelesul tainic al învierii, a cunoscut scopul spre care Dumnezeu a întemeiat toate de mai înainte» [27].

Mîntuitorul apare într-o continuă stare de răstignire tainică pentru cei care se află în «neputință», în păcat și se înalță la cer cu cei care au dezbrăcat omul vechi, îmbrăcîndu-l pe cel nou. El s-a născut «între cei robiți ca un rob și a fost socotit cu cei fără de lege», făcîndu-se din iubire de oameni «întru asemănarea păcatului». Ideea este reluată de la Sfîntul Apostol Pavel care afirmă că Mîntuitorul s-a făcut păcat pentru noi, adică a luat trupul păcatului, starea firii noastre căzute, integrîndu-se deplin lumii noastre, marcată de păcat și de moarte [28].

Cu termenii Sfîntului Maxim Mărturisitorul putem spune că Mîntuitorul «pătimea dumnezeiește..., odată ce nu era simplu om și săvîrșea minuni omenești, căci le săvîrșea prin trup, odată ce nu era Dumnezeu gol, încît patimile Lui erau minunate, fiind înnoite prin puterea dumnezeiască cea după fire a celui ce pătimea, iar minunile Lui erau pătimitoare, fiind săvîrșite prin puterea pătimitoare cea după fire a trupului celui ce le săvîrșea» [29].

Răscumpărarea și consecințele ei în parusie, cînd toți și toate vor fi una în Hristos este «taina cea mare și ascunsă» a creștinismului. Ea este ținta fericită pentru care s-au întemeiat toate, taina care circumscrie toate veacurile și descoperă sfatul suprainfinit al lui Dumnezeu. «Fiindcă pentru Hristos... au primit toate veacurile... începutul și sfîrșitul în Hristos. Căci încă înainte de veacuri a fost cugetată și rînduită unirea hotarului și a nehotărniciei, a măsurii și a lipsei de măsură, a mărginirii și a nemărginirii... Iar această taină s-a înfăptuit în Hristos care s-a arătat în cele din urmă timpuri, aducînd prin ea împlinirea hotărîrii de mai înainte a lui Dumnezeu» [30].

Aceasta este în trăsăturile ei cele mai generale teologia mîntuirii obiective sau a răscumpărării la Sfinții Părinți ai Bisericii Ortodoxe.

Și în teologia romano-catolică, ca și în cea protestantă, în elaborarea teologiei răscumpărării, accentul cade tot pe întrupare și jertfa Mîntuitorului, însă le dau interpretări diferite.

În teologia romano-catolică, teologia răscumpărării pleacă de la teologia păcatului. Două elemente intră în noțiunea de păcat: dezordinea interioară care constituie vina (reatus culpae), care implică într-o oarecare măsură diminuarea maiestății divine; dezordinea exterioară care-l face pe om pasibil de pedeapsă (reatus poenae). Pentru că teologii romano-catolici reprezintă bucuroși «raporturile între Dumnezeu și om sub forma relațiilor pămîntești cele mai auguste: relațiile tatălui cu fiul, ale stăpînului cu slujitorul... în virtutea acestei analogii, păcatul este considerat ca o violare a legii, deci ca un delict, ca o crimă» [31].

În fața lui Dumnezeu, păcatul trebuia pedepsit și nu oricum, ci proporțional cu gravitatea sa și cu maiestatea persoanei jignite. Hristos se angajează să suporte pedeapsa în locul nostru, din milă. «Acesta ar fi elementul principal al răscumpărării. În sfîrșit, conceptul juridic de expiație penală, logic dezvoltat, dă sens expresiilor

27. *Filocalia*, trad. de Pr. Prof. D. Stăniloae, Sibiu, 1947, vol. II, p. 148.
28. Pr. Constantin N. Galeriu, *op. cit.*, p. 100.
29. *Ambigua...*, p. 19.
30. *Filocalia...*, vol. III, p. 326—328.
31. Jean Riviere, *Le dogme de la Rédemption*, Paris, 1914, p. 227—229.

tradiționale de răscumpărare și de jertfă; el este compatibil cu noțiunea modernă de satisfacție și pare să epuizeze conținutul» [32].

După cum se poate observa, teologia romano-catolică a răscumpărării e cuprinsă în cunoscuta teorie a satisfacției. Elaborată încă de la începutul Evului Mediu ea a rămas pînă astăzi aproape neschimbată [33].

Dumnezeu nu vrea să ne lase în moarte, ci vrea să ne facă din nou vrednici de iubirea Sa, potrivit destinației lui originare. Întruparea și moartea Mîntuitorului stabilește echivalența între păcat și pedeapsă. Fiind fără păcat, Hristos nu trebuia să moară. Moare substitutiv însă, ca un act de satisfacție infinit. Această satisfacție este supraabundentă în merite și e capabilă să ispășească toate păcatele lumii [34].

Întruparea și moartea Mîntuitorului în afară de aspectul ei juridic are și un aspect moral, pe care teologii romano-catolici îl pun în legătură cu acel «reatus culpae» sau dezordinea provocată de păcat. Hristos apare ca substitutul nostru, ca reprezentantul nostru, pentru a împlini pentru noi în fața lui Dumnezeu o operă morală de reparație. Cuvîntul se întrupează pentru a recapitula în El toate, întorcînd umanitatea la principiul său originar. În planul divin, supunerea pe care a arătat-o Mîntuitorul este destinată să compenseze nesupunerea. «Într-un cuvînt, în ordinul moral trebuie să se caute sensul ultim al morții lui Hristos. Pe această bază este constituită doctrina catolică a răscumpărării» [35].

După teologii ortodocși, în teologia romano-catolică (în speță în teologia răscumpărării), Dumnezeu apare într-o icoană umbrită de unele trăsături negative, antropomorfe. Termenii de ofensă, onoare, satisfacție, îl arată pe Dumnezeu într-o lumină negativă, ca preocupat de Sine, ca suferind pentru Sine și aceasta din cauză că raportul Dumnezeu-om este inspirat din raportul nobil-feudal-rob. Vl. Lossky sintetizează această idee în observația următoare: teologii romano-catolici au încercat să-L înfățișeze pe Dumnezeu, punînd pe seama Lui ceea ce se află în sufletul creat după chip [36].

În altă ordine de idei, pentru teologii ortodocși, teologia răscumpărării, așa cum este ea concepută în romano-catolicism, nu exprimă integral și esențial sensul jertfei de pe cruce. În cadrul teoriei satisfacției, jertfa Mîntuitorului Hristos are numai caracter propițiatoriu, adică provoacă pe Dumnezeu să abandoneze mînia și să se arate dispus spre iertare [37].

În zilele noastre însă, această formulare a răscumpărării în tipare juridice și strîmte e însă tot mai mult contestată de noua teologie catolică reprezentată de: L. Richard, H. de Lubac, Y. Congar, H. U. von Balthasar, F. X. Durrwell și de alții. Mai mult, formații ecleziale întregi iau atitudine împotriva formulării clasice a doctrinei răscumpărării. Astfel, Biserica Catolică Olandeză în «O introducere în credința catolică» sau «Catehismul olandez», ia atitudine împotriva acestei formulări clasice. «Nu Dumnezeu este cel împăcat cu noi, ci noi sîntem cei împăcați cu El. În această perspectivă întrebuințează Scriptura cuvîntul reconciliere» [38].

---

32. *Ibidem.*
33. Karl Rahner, *Le Chrétien et la mort,* Desclée de Brouwer, — 1966, p. 22, trad. de Gaétan Daoust. 34. Pr. Constantin N. Galeriu, *op. cit.,* p. 117.
35. Jean Riviére, *op. cit.,* p. 263—291.
36. Vl. Lossky, *À l'Image et à la Ressemblance de Dieu,* Paris, 1967, p. 110—111.
37. Pr. Constantin N. Galeriu, *op. cit.,* p. 121.
38. *Une introduction à la foi catholique (Le catehisme hollandais),* Idoc-France, Paris, 1968. Supplement, Dossier de Charles, Ehlingher, p. 36, apud Constantin N. Galeriu, *op. cit.,* p. 120.

Păcatul trebuie înțeles nu într-o rănire a onoarei lui Dumnezeu, ci în grava perspectivă a suferinței noastre umane în leziunea pe care o provoacă nu în autor, ci în operă [39].

Dacă obiectivul principal al mîntuirii ar consta într-o reparare a onoarei răpite și Dumnezeu ar cere pentru aceasta drept satisfacție personală moartea cuiva, atunci ideea de egoism ar urca revoltător pînă la Dumnezeu și ar justifica egoismul nostru [40].

Această idee este de altfel combătută de multe citate biblice în care se spune că Dumnezeu suferă pentru păcatul nostru. Nepătimitor în Sine, El este pătimitor pentru noi. Expresiile: i-a părut rău lui Dumnezeu, s-a mîhnit, sînt un temei pentru teza Sfinților Părinți că Fiul a luat pătimirea noastră. Dar suferința aceasta trebuie înțeleasă ca orientată spre noi, nu spre onoarea lui Dumnezeu care nu poate fi atinsă. Dumnezeu nu suferă egocentric, ci agapic, pentru noi. El se simte rănit în trupul Său care este Biserica [41].

Începutul acestei atitudini de reconsiderare a teologiei răscumpărării, îl întîlnim, paradoxal, chiar la Jean Rivière, care în lucrarea *Le Dogme de la Rédemption* afirmă că «noțiunea de satisfacție nu are temei în Sfînta Scriptură sau la Sfinții Părinți» [42].

Noua atitudine a teologiei romano-catolice este exprimată de H. de Lubac astfel: păcatul provoacă disoluția lăuntrică a membrului despărțit de trup și socotește regretabil faptul că teologia catolică nu a urmat această cale de înțelegere pentru a înfățișa răul în esența lui intimă [43].

Vorbind tot despre păcat, înțeles ca temelie a dogmei răscumpărării, *Mysterium salutis* ia de asemenea o atitudine de reconsiderare a teologiei romano-catolice, afirmînd că păcatul este o vinovăție împotriva aproapelui. Cel ce jignește pe om ultragiază o ființă care e deschisă Creatorului său și căreia acest Creator voiește să-i fie tată în Hristos [44].

Și teologia protestantă a păstrat la început caracterul strict juridic al răscumpărării, moștenit de la catolici, cu toate că Luther afirma: «Trebuie ca acest cuvînt *satisfacție* să fie mort de acum înainte în Biserica și în religia noastră și să fie impus școlilor juridice, cărora le aparține...» [45].

Varianta anselmiană: «aut poena, aut satisfactio» este redusă de Luther la «poena», la teoria substituției penale. «Cînd a văzut preamilostivul Părinte că sîntem asupriți de Lege, că sîntem ținuți sub blestem și că nimic nu ne mai poate izbăvi, a trimis în lume pe Fiul Său căruia a îngrămădit toate păcatele și I-a zis: Tu ai să fii Petru cel care se leapădă, Pavel cel prigonitor..., David adulterinul, păcătosul care mănîncă din pomul oprit..., tîlharul de pe cruce... Tu ai să fii acela care săvîrșește păcatele tuturor oamenilor; gîndește-te așadar să plătești și să aduci ispășire pentru ei. Atunci a venit Legea și a zis: văd că acest păcătos a luat în sine păcatele tuturor oamenilor și nu mai văd păcat în afară de el. De aceea să moară pe cruce. Atunci a năvălit asupra Lui și L-au ucis. Săvîrșindu-se aceasta, toată lumea s-a curățit și a ispășit toate păcatele. Și astfel s-a izbăvit de la moarte și de la toate relele» [46].

39. *Ibidem.* 40. *Idem*, p. 119. 41. *Idem*, p. 120.
42. Jean Rivière, *op. cit.*, p. 216—217.
43. H. de Lubac, *Catholicisme*, Paris, 1952, p. 11—12.
44. *Mysterium salutis*, Paris, 1970, vol. VIII, p. 15—16.
45. Cf. Prof. Nicolae Chițescu, *Ortodoxie și protestantism*, în «Ortodoxia», II, (1950) nr.3, p. 411.
46. *Idem*, p. 413.

Din secolul XVIII acest aspect al răscumpărării începe să se îndrepte către teoria morală a răscumpărării, ca reacție împotriva teoriei substituirii penale care la un moment dat afirma că Hristos a suferit în iad chinurile celor osîndiți din veac sau chiar moartea veșnică și ca urmare a părăsirii credinței în dumnezeirea Mîntuitorului Hristos. Jertfa Mîntuitorului rămîne un exemplu sublim și o jertfă pentru binele moral al omenirii.

Locul teoriei morale este luat apoi de teoria răscumpărării înțeleasă ca solidaritate a lui Hristos cu lumea.

Orice variantă ar căpăta, teologia protestantă a răscumpărării este în esență unitară. Ea izvorăște tot din teologia păcatului, pe care îl privește mai mult în perspectiva umană, în «iconomie», în stricarea firii noastre, spre deosebire de romano-catolici care privesc păcatul exclusiv teologic: ca ofensă, ca jignire adusă lui Dumnezeu [47].

Luther trăiește intens conștiința păcatului, a vinei și a responsabilității. Îl preocupă pedeapsa care cade asupra lui Hristos și puterea de expiere a jertfei Sale [48]. Trece apoi dincolo de pedeapsă la iertare: în Hristos dreptatea osîndește răul, iar mila iartă. Iisus Hristos ia asupra Lui mînia și răzbunarea divină, obținînd în schimb mila și iertarea. Credinciosul este legat de Hristos numai prin credința în El și e îmbrăcat, acoperit cu dragostea Lui. «El e declarat drept și absolvit de vinovăția prin dreptatea Cuvîntului prin care i-a imputat vina» [49].

Discutînd această idee, Karl Barth afirmă că omul răscumpărat este îmbrăcat într-o haină a dreptății: «În orice caz, este vorba de o haină. Da... de o haină de piele sau de o alta... dar este vorba de o haină». Omul nou în Hristos este omul căruia apostolul îi spune: dezbracă-te, îmbracă-te. Aceasta este existența umană în raport cu omul nou. Dispariția omului vechi și identitatea între omul nou și noi ar fi problema revelației finale [50].

Și în teologia protestantă, omul este asociat operei mîntuitoare din exterior și plasat în orbita unui timp și spațiu static în creația lui Dumnezeu. Termenii substituire penală și act declaratoriu exprimă tocmai acest lucru. «Împăcarea omului cu Dumnezeu s-a făcut în așa fel că Dumnezeu a luat locul omului, iar omul a fost pus în locul lui Dumnezeu, printr-un act de pură grație. Acest mister de nepătruns e împăcarea noastră... Dumnezeu nu ni se mai adresează ca unor păcătoși care ar trebui să meargă încă la tribunal. Noi nu mai avem nimic de plătit, am fost achitați gratuit: «solla gratia». Omul are de aici înainte un alt statut juridic» [51]. Este exprimată aici mai clar decît în oricare altă parte aceea justificare forensică atît de discutată.

Și în teologia protestantă actuală se observă încercări de restructurare a teologiei clasice a răscumpărării. Aceste încercări pot fi sintetizate în atitudinea lui D. Bonhoeffer care afirmă că viața Mîntuitorului Hristos nu s-a terminat încă pe acest pămînt, ci se continuă în viața celor care-L ascultă. «Nu trebuie să mai vorbim de viața noastră creștină, ci de adevărata viață a lui Hristos în noi» [52].

Și o ultimă observație, cu valoare atît pentru teologia romano-catolică, cît și pentru cea protestantă: cea mai mare lacună a teoriei satisfacției este aceea că

47. Roger Mehl, *La Théologie Protestante*, Paris, 1966, p. 76.
48. Pierre Etienne, *Spiritualité Protestante*, Fraire de Taize, Namour, Belgique, 1965, p. 20.
49. Pr. Constantin N. Galeriu, *op. cit.*, p. 121.
50. Karl Barth, *Réalité de l'homme nouveau...*, p. 45.
51. Idem, *Esquisse d'une dogmatique*, Delachaux, Niestle, 1968, p. 185—192.
52. D. Bonhoeffer, *Spiritualité, protestante*, p. 181.

prezintă moartea Domnului ca pe o încercare pur pasivă, străină de acțiunea omului [53]. Din această cauză, teologia răscumpărării apare seacă, rigidă cu caracter juridic, declamatoriu, pentru că nu angajează și omul în această acțiune de refacere, el fiind numai beneficiarul pasiv al unui bun care i se suprapune formal, exterior, fără a intra în structura lui ontologică.

*

Aceste deosebiri de fond ale teologiei romano-catolice și protestante sînt puse de obicei pe seama teologiei păcatului și a grației. Modul în care păcatul și grația sînt concepute și acționează în teologia apuseană, declanșează o serie de consecințe, după teologii ortodocși neconforme cu doctrina primară a Bisericii creștine. Mai mult, după cum s-a văzut din expunerea prezentă, teologia romano-catolică și protestantă a pus pe seama lui Dumnezeu, dacă nu direct, indirect, defecte și atitudini inspirate din viața noastră de toate zilele, fapt care, uneori, duce la consecințe deloc conforme cu demnitatea sau maiestatea lui Dumnezeu. Răscumpărarea rămîne în doctrina celor două confesiuni creștine fie un act juridic justificativ, fie unul juridic declarativ. Omul este acoperit de grația divină și ea creată, fie prin substituirea lui Hristos și prin meritele lui prisositoare, fie prin substituirea lui Hristos omului păcătos, care în urma suferirii pedepsei de către Hristos, este declarat drept în fața lui Dumnezeu, i se acoperă păcatele sau nu sînt luate în seamă.

În teologia ortodoxă, omul credincios participă efectiv la opera mîntuitoare a lui Hristos. Acest adevăr își are originea în însuși faptul răscumpărării, Hristos primind în ipostasul Său firea umană cu slăbiciunile ei inerente, în afară de păcat, și ridicînd-o în ipostasul Său, purificîndu-o, înălțîndu-o pînă la limita dincolo de care dacă ar fi trecut, ea ar fi încetat de a fi umană. Firea umană este transformată ontologic, real, fizic, nu formal sau declaratoriu, prin faptul că harul divin intră în structura intimă spirituală a omului nu îl acoperă pe dinafară, ca un clopot. El este mereu prezent și lucrător în cei care acceptă să conlucreze cu el, contribuind alături de eforturile personale ale creștinului la înaintarea lui pe drumul desăvîrșirii, spre îndumnezeire, care se va împlini în parusie, cînd toate vor fi una în Hristos. În Biserica Ortodoxă, Duhul Sfînt este o prezență vie și lucrătoare care naște pe Hristos în noi, naște Biserica al cărei cap este Hristos. «Duhul și Mireasa, adică Biserica, cheamă pe Iisus Hristos» («vino, Doamne Iisuse» — Apoc. XXII, 20) în fiecare vas zidit după chipul Lui, ca să ia chip în El. Numai așa sîntem integrați din interior și efectiv în actul răscumpărării [54].

53. Karl Rahner, *op. cit.*, p. 69.
54. Pr. Constantin N. Galeriu, *op. cit.*, p. 126.

Pr. doct. Nic. Rădulescu

JUDECATA UNIVERSALĂ DUPĂ NOUL TESTAMENT*

După credința creștină, lumea are un început și o cauză: activitatea veșnic creatoare și bunătatea lui Dumnezeu, precum și o menire și un scop final spre care tinde: desăvîrșirea și înnoirea. Spre acest țel final se îndreaptă, pe diferite căi, întreaga creație.

Atingerea acestui înalt scop stă în strînsă legătură cu Parusia Domnului, cu învierea morților și cu judecata universală, evenimente eshatologice abia întrezărite de aghiografii Vechiului Testament, vestite anume de către Mîntuitorul, consemnate pe scurt în cărțile Noului Testament, predicate de Sfinții Părinți și formulate, ca dogme fundamentale ale dreptei credințe, în art. VII, XI și XII din Simbolul niceo-constantinopolitan.

Dar nici Sfînta Scriptură, nici Sfînta Tradiție nu precizează sorocul sau data acestor evenimente. Ele indică doar cîteva fapte semnificative care le vor premerge, și aceasta nu pentru a satisface curiozitatea credincioșilor, ci pentru a-i determina să se pregătească din vreme pentru întîlnirea cu Hristos la judecata particulară, care urmează decesului fizic și să nu piardă din vedere răspunderea ce-i așteaptă la judecata universală.

Prin înviere, Sfînta Scriptură înțelege readucerea trupului la viață și unirea lui cu sufletul (I Cor. XV 35—50). Învierea se referă numai la trup, deoarece numai el este stricăcios și muritor. Sufletul, deși are un început este înzestrat cu incoruptibilitate și nemurire, astfel încît își continuă viața de sine și după despărțirea de trup [1].

Învățătura Vechiului Testament despre starea sufletelor după moarte. — În Vechiul Testament se găsesc puține indicații despre starea sufletului după moartea trupului. Evreii din perioada preexilică credeau că sufletele celor morți se coboară pentru totdeauna în «șeol», loc de tristețe și resemnare situat într-o cavernă rece și întunecoasă din adîncul pămîntului (Iov VII, 9—10; XVI; 22; XXXVIII, 16—17). În această sumbră «locuință a morților», în care se adună pe rînd toți pămîntenii și unde fiecare se întîlnește cu părinții și strămoșii săi (Facere XV, 15; Iov XXX, 23; Ps. LXXXIX, 48), sufletele sînt lipsite de ocrotirea lui Dumnezeu (Ps. LXXXVIII, 4—6) și nu mai au putința să-L laude și să-I slujească.

Această concepție pesimistă despre soarta ființei umane nu numai că nu încuraja pe credincioși în lupta cu ispitele, dar îi demobiliza în fața suferinței. În plus, ea da loc întrebării dacă nu cumva, datorită păcatului originar, ultimul cuvînt aparține morții. A privi lucrurile astfel, însemna totodată a admite că răul este veșnic, că planul lui Dumnezeu cu privire la menirea credincioșilor a eșuat și că toate năzuințele omenești spre fericire sînt neîntemeiate și zadarnice [2]. Cea mai

---

* Lucrare de seminar susținută în cadrul pregătirii doctoratului în teologie și întocmită sub îndrumarea P. C. Pr. conf. Const. Cornițescu, care a dat și avizul pentru publicare.

1. I. Mihălcescu, *Manual de Teologie Dogmatică*, București, 1932, p. 241.
2. J .J. von Allmen, *Mort*, în «Vocabulaire Biblique», Neuchâtel 1964, p. 187.

clară expresie a acestei concepții se află în cunoscutele cuvinte ale Eclesiastului: «Deșertăciune a deșertăciunii, toate sînt deșertăciune..., căci ceea ce este strîmb nu se poate îndrepta și ceea ce lipsește nu poate fi împlinit» (I, 2, 15).

Învierea morților și judecata universală, după Vechiul Testament. — Revelația divină care s-a manifestat treptat (Evr. I, 1) și care a îndeplinit în viața evreilor rolul unei pedagogii sfinte[3] — a depășit însă acest stadiu elementar al eshatologiei. După ce analizează carența ce face ca, privite prin prisma eșecului lor pămîntesc, toate năzuințele și strădaniile noastre să pară «goană după vînt», însuși Eclesiastul ajunge la concluzia că «Dumnezeu va judeca și pe cel drept și pe cel nelegiuit» (III, 17) și va răsplăti «toate faptele ascunse, fie bune, fie rele» (XII, 13—14).

Din scrierile sfinte, din mărturiile istoriei și din propria lor experiență, evreii putuseră constata că viața și soarta noastră sînt subordonate exigențelor legii morale și că încălcarea lor nu poate rămîne nepedepsită de Dumnezeu, care, fiind sfînt și drept, urăște răul și pedepsește fărădelegea (Isaia III, 13—25; Ieremia VIII, 1 ș.u.). Profetul Ezechil a extins această concluzie asupra fiecărui om, fără deosebire de apartenența etnică (XVIII, 1 ș.u.) și a prezis învierea tuturor morților și judecata universală (XXXIV, 17—20; XXXVII, 1 ș.u.). Pornind de la vechea credință că Dumnezeu este stăpînul absolut al vieții și al morții și că El are puterea de a coborî sufletele în șeol și de a le scoate de acolo cînd voiește (I Regi II, 6), Proorocul Amos a prezis că, atunci cînd va sosi «Ziua Domnului cea mare și înfricoșată», «judecata se va năpusti ca apa (asupra păcătoșilor) și dreptatea ca un șuvoi furios» (VI, 24) iar Ozea a prezis că în ziua aceea sufletele celor decedați vor fi eliberate din «locuința morților», iar moartea își va pierde pentru totdeauna orice putere (VI, 2; XIII, 14).

Maleahi a asemănat judecata din «ziua venirii Domnului» cu focul topitorului și cu leșia nălbitorului și a prezis că pedeapsa lui Dumnezeu se va abate fără cruțare asupra tuturor păcătoșilor (III, 2 ș.u.). Prezicerea învierii morților și a judecății din urmă și-a găsit o expresie potrivită într-una din vedeniile lui Daniil: «În vremea aceea, mulți din cei ce dorm în țărîna pămîntului se vor scula, unii la viață veșnică, iar alții spre ocară și rușine veșnică» (XII, 2).

În *perioada postexilică*, temele eshatologice ocupă locul central în scrierile apocrife, care au exercitat o deosebită influență asupra pietății individuale a iudeilor și asupra folclorului lor religios. Astfel, Apocalipsa lui Enoh — apocrifă apărută în sec. II—I, î.Hr. — afirmă redeșteptarea eshatologică a drepților (XCII, 3—4) și ieșirea lor din șeol (CIII, 3—4); amestecînd temele din Daniil VII și XII, autorul ei crede a ști că atunci cînd «Alesul» Domnului (identificat cu Fiul Omului) va ședea pe tronul slavei sale, drepții vor intra într-un univers transfigurat, unde vor trăi ca îngerii cerului (LX, 1sq.)[4]. (Cu toate acestea, pînă pe vremea Mîntuitorului, încă se mai crede că soarta fiecăruia va depinde de aceea a întregului popor, că judecata se va face la venirea lui Mesia, că Dumnezeu va judeca toate popoarele, că teatrul judecății va fi istoria și că recompensele și pedepsele vor fi pămîntești (Matei III, 7—12; Rom. III, 29—30; IX, 7). Dar credința în învierea morților și în judecata viitoare nu era acceptată de toți iudeii și nu constituia un criteriu de ortodoxie în sînul iudaismului. Esenienii, sectă ascetică profesînd dualismul, pri-

3. P. Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, Tournai, 1962, p. 275 sq.

4. P. Grelot, *La Résurrection du Christ et son arrière — plan biblique et juif*, în vol. «La Résurrection du Christ et l'exégèse moderne», de E. Surgy, P. Grelot, M. Carrez, A. Delorme și L. X. Dufour, Paris, 1969, p. 30 ș.u.

veau materia ca izvor al răului, considerau trupul închisoare a sufletului şi respingeau credinţa în învierea trupească, cu aceeaşi vehemenţă cu care afirmau nemurirea sufletelor. Credinţa în învierea morţilor era susţinută energic de tagma fariseilor care treceau drept cei mai zeloşi împlinitori ai poruncilor Legii mozaice. În schimb, ea era combătută de tagma saducheilor, fără ca, din pricina acestei deosebiri de credinţă, să li se conteste dreptul de a ocupa funcţii preoţeşti şi de a fi membri ai Sinedriului, care era cel mai înalt for de judecată religioasă şi de disciplină bisericească la evrei (Matei XXII, 23—32; Fapte XXIII, 6—8)[5].

Moartea trupească, după Noul Testament. — Moartea trupească este urmare a păcatului strămoşesc (Facere III, 3, 19). Oamenii îi rămîn supuşi şi după renaşterea baptismală, în virtutea solidarităţii universale cu Adam cel căzut (Rom. V, 12). Ea va dăinui pînă la Parusia lui Hristos, cînd trupurile celor vii «vor fi îmbrăcate în nestricăciune şi nemurire», iar ale celor morţi vor fi readuse la viaţă şi reunite cu sufletele respective, spre a se înfăţişa împreună la judecata din urmă (I Tes. IV, 13—18; I Cor. XV, 20—26; 42—53).

Prăbuşirea stăpînirii pe care moartea o are asupra neamului omenesc a început din momentul în care Iisus Hristos a acceptat de bună voie moartea pe cruce şi a înviat din mormînt. Credinţa creştină în învierea morţilor nu se mai întemeiază deci doar pe cuvintele Sfintei Scripturi, ci şi pe învierea Mîntuitorului, pe care au adeverit-o martorii oculari ai arătărilor Domnului după înviere (I Cor. XV, 3—8; Fapte V, 30—32; X, 40—41 etc.).

Pentru creştini, eliberarea din stăpînirea morţii şi judecata lui Dumnezeu nu se situează însă doar în epoca ce va fi întemeiată la Parusia lui Hristos. Inaugurată în lume odată cu jertfa de pe Golgota şi cu minunea de la Cincizecime (Ioan III, 19; V, 24—30; XII, 31; XV, 22—25; XVI, 8, 11), izbăvirea credincioşilor din stăpînirea morţii se începe de pe acum, şi anume din clipa primirii Botezului, taină care-i face părtaşi morţii şi învierii lui Hristos, pentru ca pe viitor «să nu mai slujească păcatului» spre moarte, ci «să trăiască lui Dumnezeu» spre «înnoirea vieţii» (Rom. VI, 1—13; VIII, 12—13).

Privit în lumina învierii Mîntuitorului şi în perspectiva făgăduinţelor Lui (Ioan XIV, 1—2; Matei XIX, 28—29), fenomenul morţii trupeşti nu mai poate fi considerat drept o dispariţie a persoanei umane, iar aspectul lui nu mai este de temut. Pentru cei ce cred în Evanghelia Fiului lui Dumnezeu, moartea trupului nu este nici înfrîngere nici pierdere, ci bruinţă, cîştig, şi aceasta pentru două motive: face să înceteze pentru totdeauna tirania păcatului şi teama de moarte (Rom. VI, 7; Evr. II, 15); prilejuieşte intrarea sufletului într-un nou mod de viaţă, adică transferarea lui în cereasca împărăţie a lui Hristos (Fil. I, 21; II. Tim. II, 11; III, 7—8). Prin acţiunea ei, în chip paradoxal, moartea se păgubeşte pe ea însăşi, făcînd să-i scape prada pe care pusese stăpînire prin păcat şi să-i prilejuiască trecerea în cealaltă viaţă[6].

Pentru cei ce cred că starea provocată prin moartea trupului este provizorie şi trecătoare, întrebarea pe care trebuie să şi-o pună nu este ce să facă spre a-şi salva trupul de legea universală a morţii, ci cum să se pregătească pentru întîlnirea cu Hristos la judecata particulară, după despărţirea sufletului de trup, şi apoi la cea universală, după învierea de obşte.

Contradicţia lăuntrică a morţii — sesizabilă numai prin credinţă — rezultă şi din faptul că ea pune capăt tuturor suferinţelor fizice, care alcătuiesc propriul ei

5. J. Bonsirven, *Le judaisme palestinien au temps de Jesus-Christ*, I, Paris, 1934, p. 486 ş.u.
6. Fr. Amiot, *Les idees maitresses de Saint Paul*, Paris, 1962, p. 211.

cortegiu : «Fericiţi cei morţi, cei ce de acum mor întru Domnul — grăieşte Duhul —, căci se odihnesc de ostenelile lor» (Apoc. XIV, 13 ; comp. Ev. IV, 10). Pentru creştinii care au mărturisit credinţa, s-au împotrivit ispitelor, au săvîrşit fapte bune, s-au spălat de păcate prin taina Pocăinţei şi au păstrat legătura vie cu visternica harului divin, care este Biserica, moartea înseamnă, de fapt, intrarea «în odihna lui Dumnezeu» (Evr. IV, 1, 3, 11). Căci repausul în urma lucrului îndeplinit şi eliberarea de suferinţele trupeşti nu sînt o pedeapsă, ci o binecuvîntare divină, pe care creştinii o aşteaptă şi o primesc cu mulţumire [7]. Sfîntul Apostol Pavel scrie : «Necazul nostru de acum, trecător şi uşor, ne aduce slavă veşnică mai presus de orice măsură... Căci ştim că, dacă această locuinţă a noastră de cort se va strica, avem zidire de la Dumnezeu, casă nefăcută de mînă, veşnică, în ceruri ; de aceea şi suspinăm, în acest trup, dorind să ne îmbrăcăm cu locuinţa noastră cea din cer... Avem încredere şi voim mai bucuros să plecăm din trup şi să petrecem cu Domnul...» (II, Cor. IV, 17 ; V, 1—8).

Moartea păcătoşilor este însă urmată, pentru suflet nu de răsplată şi pace, ci de pedeapsă şi chinuri. Căci pe cînd moartea celui drept nu mai este o pedeapsă pentru păcat, ci o trecere spre o viaţă de fericire, moartea celui păcătos este o trecere spre chinuri veşnice. Prin moartea trupească, cei ai lui Hristos scapă de ultima stricăciune moştenită de pe urma păcatului strămoşesc şi de aceea ei privesc moartea ca pe o eliberare şi biruinţă. Pe aceştia, harul Sf. Duh şi îndeosebi împărtăşirea cu trupul şi sîngele lui Hristos, prin taina Sfintei Euharistii, i-a ajutat ca încă din viaţa pămîntească să se ridice mai presus de moarte, nemaitemîndu-se de ea şi aşteptînd-o ca pe un prilej de a se apropia mai deplin de Hristos [8]. Nu se poate spune acelaşi lucru despre aceia care şi-au dus viaţa în păcat şi au fost surprinşi de clipa morţii în stare de nepocăinţă. Sufletele acestora sînt de îndată osîndite la chinurile iadului (Luca XII, 16—21 ; XVI, 19—31).

Judecata particulară. — Din diferitele texte referitoare la această temă rezultă însă destul de clar că, în urma părăsirii trupului, sufletul se înfăţişează la judecata particulară şi apoi trece într-o stare fie de fericire, fie de nefericire. De aceea această credinţă alcătuieşte, încă de la începutul creştinismului, una din premisele fundamentale ale moralei creştine şi principalul temei pentru combaterea păcatului.

Părerea că pînă la învierea trupurilor, sufletele creştinilor ar intra într-o stare de letargie asemănătoare cu somnul, stare în care posesiunea harului divin le-ar apropia totuşi de Hristos [9], nu are nici o bază biblică sau patristică. Lipsită de orice temei este şi că Sfinţilor Apostoli şi primii creştini ar fi crezut că sufletele celor decedaţi merg în «locuinţa morţilor», adică în tristul şeol. Dacă Mîntuitorul ar fi

7. C. Spick, *Epîtreaux Hebreux*, Paris, 1953, p. 95 ş.u.

8. *Învăţătura de Credinţă Creştină Ortodoxă*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune ortodoxă, Bucureşti, 1952, p. 164.

9. Aşa susţine între alţii, Oscar Culmann, în lucrarea *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts ?*, Paris, 1956, p. 74 sq.

În sprijinul opiniei că, după moartea trupului, sufletul ar intra într-o stare de pierdere a conştiinţei de sine, a memoriei şi a personalităţii, se invocă argumentul că, în Noul Testament, morţii sînt numiţi adesea «cei adormiţi» sau «cei ce au adormit» (Matei XXVII, 52 ; I Cor. XV, 18, 20 ; I Tes. IV, 13—15), sau «cei ce dorm» (I Tes. IV, 13) şi că verbul «a dormi» este folosit metaforic pentru noţiunea de «a muri» (Ioan XI, 11 ; F. A. VII, 60 ; XIII, 36 ; I Cor. VII, 39 ; I Cor. XV, 31 ; I Tes. IV, 13 ; II Petru III, 4). Toate aceste cuvinte sînt însă folosite în sens metaforic şi se referă la starea trupului, nu a sufletului, în intervalul dintre decesul fizic şi învierea cea de obşte. F. Prat, *La theologie de S. Paul*, I, Paris, 1927, p. 435. Fr. Amiot, *op. cit., p. 214.*

fost adeptul unei asemenea credinţe, El n-ar mai fi putut spune tîlharului răstignit de-a dreapta Sa: «Amin grăiesc ţie, astăzi vei fi cu mine în rai» (Luca XXIII, 43). Dacă Sfinţii Apostoli ar fi nutrit o asemenea credinţă, ar fi de neexplicat dorinţa Sfîntului Pavel «de a pleca din trup» şi certitudinea lui că după moarte i se va da «cununa dreptăţii» (II Tim. IV, 8). Dacă aceasta ar fi fost învăţătura Bisericii primare, Sfîntul Apostol şi Evanghelist Ioan n-ar mai fi considerat moartea drepţilor şi martirilor drept începutul unei stări de răsplată, de odihnă şi de fericire: «Fericiţi cei morţi, cei ce mor de acum întru Domnul..., căci faptele lor vin cu ei» (Apoc. XIV, 13).

După moartea trupului, sufletele drepţilor se duc într-un loc de bucurie şi fericire numit — potrivit vocabularului curent din tradiţia iudaică — «sînul lui Avraam» sau «Paradis» (Luca XVI, 22; XXIII, 43; II Cor. XII, 4; Apoc. II, 7), iar ale celor nedrepţi într-un loc de tristeţe şi nefericire numit «gheena», «gheena focului», «iezerul de foc», «întunerecul cel mai din afară» sau «iadul» (Matei V, 22, 29—30; XVIII, 19; XXIII, 15, 33; Marcu IX, 34, 45, 47; Luca XII, 5; XVI, 22—23; Fapte II, 27; Apoc. I, 18; VI, 8; XX, 13—14).

Trecerea sufletelor într-una din aceste două stări total diferite una de alta depinde, pentru creştini, de atitudinea fiecăruia faţă de mesajul lui Hirstos. Pentru aceia care n-au cunoscut Evanghelia, criteriul de judecată este Legea morală naturală sădită de Dumnezeu în conştiinţa tuturor oamenilor (Rom. II, 14—16). Trimiterea sufletelor în rai sau în iad se face printr-o sentinţă dată de Hristos, care prezidează judecata (Mate XXV, 34, 41). Faptul că, la judecată, îşi spune cuvîntul şi conştiinţa morală a fiecăruia, face ca sentinţa să fie recunoscută de fiecare ca întru totul motivată şi dreaptă.

Din cuvintele Mîntuitorului: «Cînd vine noaptea, nimeni nu poate lucra» (Ioan IX, 4) şi din spusele Sfîntului Apostol Pavel: «Este rînduit oamenilor să moară o dată, iar după aceea este judecata» (Evr. IX, 27), rezultă că viaţa pămînteasc ă este singura vreme în care omul îşi poate agonisi mîntuirea şi că moartea trupului face ireversibile faptele care i-au atras fie răsplata, fie pedeapsa. De aceea clipa morţii este de temut pentru cei răi: «Căci dacă păcătuim de bună voie, după ce am luat cunoştinţa adevărului, nu mai rămîne jertfă pentru păcat, ci o aşteptare înfricoşată a judecăţii şi iuţimii focului, care va să mistuie pe cei protivnici» (Evr. X, 26—27) [10].

Judecata universală. — În momentul judecăţii particulare, credincioşii nu sînt în măsură să cunoască urmările pe care, după moartea lor, vorbele şi faptele lor le vor avea asupra foştilor lor contemporani şi uneori chiar asupra generaţiilor viitoare. În afară de aceasta, sentinţa dată acum afectează doar starea sufletului, deşi acesta a săvîrşit binele şi răul dimpreună cu trupul. Fiind incompletă, judecata particulară nu poate avea decît un caracter provizoriu. De aceea, Dumnezeu, în virtutea dreptăţii sale, a rînduit ca îndată după învierea morţilor să se facă o nouă judecată şi că aceasta să aibă caracter universal, solemn, public şi definitiv.

Ceea ce este acum renaşterea baptismală pentru suflet, va fi pe plan eshatologic, învierea «în slavă» a trupurilor celor ce vor fi fericiţi (I Cor. XV, 42—44). Tot astfel, ceea ce este judecata particulară pentru fiecare dintre noi, judecata din urmă va fi pentru toţi. Credinţa în victoria finală şi completă a dreptăţii divine, atît de des şi de grav violată de cei care fac voia diavolului, este nedespărţită de credinţa

10. Marea majoritate a comentatorilor raportează aceste două versete la judecata particulară; numai unii protestanţi susţin că Sfîntul Apostol Pavel s-ar referi aci la judecata universală. F. Prat. *op. cit.*, II, p. 437 n.r.

că Iisus Hristos va veni a doua oară, ca «să judece viii şi morţii» şi să nimicească pentru totdeauna puterea răului, tot aşa cum credinţa în eficacitatea jertfei lui Hristos pentru izbăvirea noastră din stăpînirea păcatului şi a morţii ar fi incompletă dacă n-ar fi însoţită de credinţa în învierea morţilor.

De aceea, credinţa în venirea a doua a Domnului, în învierea morţilor şi în triumful dreptăţii dumnezeeşti la judecata din urmă stă la temelia (θεμέλιον) predicii apostolice (Evr. VI, 1—2; Fapte II, 30—36) şi bisericeşti *(Simbolul credinţei,* art. VII, XI şi XII), tot aşa cum pe credinţa în întruparea, jertfa şi învierea Fiului lui Dumnezeu se sprijină întregul edificiu dogmatic al creştinismului (I. Cor. XV, 15—24; I Tes. IV, 14; I Ioan IV, 2, 14, 15 etc.) Că aşa stau lucrurile, ne-o arată, între altele, faptul că nici spusele membrilor Areopagului din Atena (Fapte XVII, 32), nici dispreţul arătat de procuratorul roman Porcius Festus (Fapte XXVI, 24), nici scepticismul regelui iudeu Irod Agrippa II (Fapte XXVI, 27—28), nici obiecţiile înverşunate ale saducheilor din Sinedriul iudaic (Fapte XXIII, 6—8), nici îndoielile unor creştini din Corint (I Cor. XV, 12), nici încercarea unora de a identifica învierea morţilor cu renaşterea baptismală (II Tim. 16—19) n-au putut determina pe Sfîntul Apostol Pavel să abandoneze, sau măcar să treacă pe plan secundar, în predica sa, o dogmă atît de esenţială.

Credinţa în certitudinea învierii morţilor, a judecăţii universale şi a vieţii ce va urma după a doua venire a lui Hristos stă, ca o piatră de neclintit şi la temelia moralei creştine. Mustrînd fără cruţare pe bogaţii care asupresc pe săraci şi îndemnînd pe creştini să nu-şi piardă răbdarea atunci cînd sînt în suferinţe, Sfîntul Iacov, fratele Domnului, scrie: «Voi, bogaţilor, plîngeţi şi vă tînguiţi de necazurile care au să vină asupra voastră... Aţi strîns comori în zilele cele de apoi!... V-aţi desfătat pe pămînt, hrăniţi-vă inimile voastre spre ziua junghierii... Iată, judecătorul stă înaintea uşilor» (V, 1—9). Sfîntul Apostol Petru, cînd îndeamnă pe creştini să se ferească de păcate şi să nu se clatine în credinţă din cauza încercărilor prin care trec, le aduce aminte de răspunderea ce-i aşteaptă pe toţi la judecata universală. Pentru păcatele lor de neiertat, «păgînii vor da seama înaintea Celui care este gata să judece viii şi morţii» (I Petru IV, 5 ş.u.); «Dumnezeu ştie să scape din ispite pe cei credincioşi, iar pe cei nedrepţi să-i păstreze, ca să fie pedepsiţi în ziua judecăţii» (II Petru II, 9; cf. şi III, 7).

Învăţătura despre necesitatea, legitimitatea şi certitudinea judecăţii universale este corolarul credinţei în sfinţenie şi dreptatea lui Dumnezeu şi decurge din cunoaşterea urmărilor păcatului şi a postulatelor legii morale. Deoarece dreptatea lui Dumnezeu şi biruinţa lui Iisus Hristos, Fiul său, nu se înfăptuiesc decît în parte în cursul istoriei, trebuie să admitem că ele se vor realiza integral, adică în eshatologie [12]. Dacă Dumnezeu ar fi indiferent faţă de rezultatul luptei dintre bine şi rău şi n-ar interveni ca să asigure triumful final al dreptăţii şi adevărului, s-ar putea conchide că El ne părăseşte. Sfîntul Ioan Gură de Aur, într-una din Omiliile sale (a IV-a) asupra Providenţei divine, spune că «dacă amitem că Dumnezeu există şi că este atotputernic şi drept, trebuie să admiten şi că El va da fiecăruia după faptele sale. Căci cum, în viaţa pămînteasică, foarte adesea cei buni au parte de neplăceri şi suferinţe, iar cei răi de succese şi desfătări, este absolut necesar să existe o altă viaţă, în care fiecare să primească după faptele sale, precum şi un loc

11. F. Prat, *op. cit.*, II, p. 437; Fr. Amiot, *op. cit.*, p. 215—220.

12. J. Bricout, *Jugement*, în «Dictionnaire Pratique des Connaissances Religieuses», IV, Paris, 1926, p. 102.

pregătit celor răi şi destinat pedepsei şi altul hărăzit celor buni şi destinat recompensei. Cum să renunţe Dumnezeu, autorul legii morale, la judecata universală? Căci dacă n-ar exista învierea morţilor şi judecata obştească, ar trebui să credem în victoria finală a nedreptăţii» [13].

Într-o altă Omilie (a IV-a, la II Timotei), referindu-se la necesitatea şi legitimitatea judecăţii universale, acelaşi Sfînt Părinte scrie: «Cum se face că Dumnezeu, care este bun şi milostiv, va fi fără milă la judecata din urmă? Va fi astfel, deoarece tocmai judecata va instaura în mod definitiv bunătatea lui... Căci dacă pe pămînt judecătorii se străduiesc să facă dreptate, cum să n-o facă Dumnezeu, autorul legii moale? O astfel de indiferenţă din partea lui Dumnezeu ar fi de necrezut: Chiar şi tatăl, în familie, pronunţă pedepse pentru fiii săi...; la fel procedează şi comandantul de oaste sau de navă şi dascălul pentru elevi, căci toţi voiesc şi cer să se facă dreptate. De ce atunci să nu se facă dreptate şi în lumea cealaltă? Dumnezeu este îndelung răbdător şi milostiv aici, pe pămînt; dincolo, El va fi drept şi răsplătitor după fapte, ca să dea fiecăruia după faptele sale şi să nu lase fără răzbunare pe cei nevinovaţi» [14].

Dar Dumnezeu fiindcă este bun şi drept susţine cauza celor buni şi le asigură mîntuirea. Întrucît însă Dumnezeu este şi mult milostiv şi nu voieşte moartea păcătoşilor, ci îndreptarea lor, El mai amînă pedeapsa, spre a da şi acestora prilej de pocăinţă (Luca XIII, 6—9; Rom. II, 4; I Tim. II, 4). Şi cum bunătatea lui este unită cu dreptatea, Dumnezeu anunţă inevitabilitatea judecăţii sale înainte de sorocul ei, pentru ca nici un om să nu se poată plînge că n-a ştiut din vreme ce-l aşteaptă la capătul vieţii sale pămînteşti şi apoi după învierea trupului, la Parusia lui Hristos [15].

Astfel, însuşi Domnul Hristos, judecătorul suprem, ne-a descoperit semnele după care vom cunoaşte că vine judecata universală. Aceste învăţături sînt pe scurt, următoarele: Cînd se vor împlini semnele premergătoare Parusiei Domnului şi «înnoirii» lumii (Matei XIX, 28), Iisus Hristos se va coborî din cer, însoţit de cetele îngereşti şi înveşmîntat în slavă dumnezeiască; atunci, la un semnal, trupurile tuturor morţilor vor învia şi toţi oamenii se vor aduna, pentru judecata universală, înaintea lui Hristos, care va despărţi pe cei răi de cei drepţi şi va răsplăti pe fiecare după cum merită (Matei XXIV, 30; XXV, 31—46; XXVI, 64; Marcu XIII, 26; XIV, 62; Luca XXI, 27 etc.).

Atît Sfintele Evanghelii, cît şi din celelalte cărţi ale Noului Testament, aflăm de asemenea că Domnul Hristos va veni a doua oară nu în calitate de Mîntuitor, ca la întrupare, ci în calitatea sa de judecător suprem al lumii (Fapte I, 11; X, 42; XVIII, 31; II Tim. IV, 1; I Petru IV, 5—6). Atunci, înaintea sfinţilor îngeri şi în prezenţa tuturor oamenilor, vor fi date pe faţă toate faptele şi vorbele noastre, precum şi gîndurile lor cele mai ascunse (I Cor. IV, 5) şi fiecare va da socoteală de sine însuşi (Rom. XIV, 12). Judecata va fi egală şi nepărtinitoare pentru toţi, iar sentinţa dată de dreptul Judecător va ţine seama de comportarea avută de fiecare în cursul vieţii sale pămînteşti (II Cor. V, 10; XI, 15; Dom. II, 5—6, 11; Efes. VI, 8—9; II Tim. IV, 4). Cei găsiţi vinovaţi vor fi trecuţi într-o stare veşnică de remuşcări, ruşine şi chinuri, consecinţă a îndepărtării lor de la faţa lui Dumnezeu (I

13. C.-E. Joly, *Oeuvres complètes de S. Jean Chrysostome*, VII, Nancy-Paris, 1867, p. 471—472, Sfîntul Ioan Gură de Aur susţine această idee şi în Omilia II-a la Epistola către Coloseni (C. E. Joly, vol. II, *op. cit.*, p. 503.

14. C.-E. Joly, *op. cit.*, vol. VI, p. 86—87.

15. J. Burner, *Jugement, în* «Vocabulaire Biblique», p. 148.

Tes. I, 6; II Tes. I, 8; I. Cor. III, 13), iar cei mîntuiți vor fi trecuți într-o stare veșnică de pace, cinste și fericire, consecință a «vederii lui Dumnezeu față către față» și a împărtășirii cu slava Sa (I Tes. I, 7; II Tim. IV, 8; I Cor. XIII, 13; Rom. II, 10, II Petru I, 4) [16].

Semnele premergătoare venirii a doua a lui Hristos vor marca și apropierea sorocului judecății universale, o dată cu Parusia sau a doua venire a lui Hristos va avea loc cu iuțeala fulgerului sau a unei clipe, învierea trupurilor decedate, prefacerea trupurilor celor aflați atunci în viață și adunarea tuturor înaintea dreptului Judecător. Locul de întîlnire cu Hristos nu va fi pe pămînt, ci undeva, «în văzduh» (I, Tes. IV, 17).

Sub influența literaturii apocrife cu colorit apocaliptic și a unor scrieri rabinice, care înfățișau fericirea mesianică prezisă de Profeți drept o eră îndelungată de fericire pămîntească și care afirmau că ea va fi inaugurată, prin învierea celor aleși și printr-o condamnare a celor răi, de către Mesia, în unele cercuri creștine din primele secole s-a ivit credința că sfîrșitul lumii, învierea tuturor morților și judecata de apoi vor fi precedate de o înviere trupească a sfinților, de o judecată a păcătoșilor aflați în viață și de o împărăție glorioasă a lui Hristos, împreună cu sfinții săi, pe pămînt. Pentru sprijinirea acestei credințe, s-a recurs la interpretarea literală a vedeniei descrise simbolic în Apocalipsa (XX, 1—5), unde, după opinia unora, s-ar afirma că trebuie să ne așteptăm, pentru o perioadă de o mie de ani (χίλια ἔτη), la o nouă eră mesianică pe pămînt.

Adepții acestei credințe au fost numiți hiliaști (în răsărit) sau mileniști (în apus). După felul cum își închipuiau fericirea mesianică pe care o așteptau, ei erau de două feluri: unii, trupești — printre care se numărau cerintienii și ebioniții — care credeau că, în presupusul mileniu mesianic, cei aleși se vor bucura în voie de satisfacerea tuturor poftelor trupești; alții, cei spirituali, credeau că fericirea va consta din dreptate, pace și alte bunuri morale. Hiliasmul de sens trupesc a dispărut odată cu erezia cerintiană și cu cea ebionită. Hiliasmul de nuanță spirituală a avut o existență ceva mai lungă, dar n-a izbutit niciodată să se impună atenției generale Deși a avut cîțiva susținători de vază — cum au fost Popias de Ierapole, Sfîntul Justin Martirul și Filosoful, Sfîntul Irineu, Tertulian, Sfîntul Ipolit, Apolinarie de Laodiceea, Lactanțiu, Victoriu de Pittavi, Sulpiciu Sever, Metodiu de Olimp — și cu toate că n-a fost condamnată în mod oficial de Biserică, și această formă de hiliasm a rămas încetul cu încetul fără adepți și apoi a fost dată uitării. La dispariția hiliasmului au contribuit mai ales Origen și Dionisie de Alexandria, în răsărit și Fer. Augustin, în apus. Dar hiliasmul a ieșit din nou la iveală, în mod sporadic, spre sfîrșitul evului mediu, în unele cercuri dizidente din sînul Bisericii Romano-Catolice, iar în epoca modernă și-a făcut iarăși apariția, de data aceasta fiind susținut de unele grupări mistice din sînul Protestantismului [17], care nesocotesc faptul că

16. Romano-catolicii socotesc, pe baza cuvintelor Sf. Apostol Pavel din I Cor. III, 12—15, că între rai și iad ar exista un loc intermediar, căruia i-au dat numele de Purgatoriu. Contextul nu are însă nici o legătură cu viața sufletului după moartea trupului. De aceea chiar comentatorii catolici — cum sînt, de pildă, R. Cornely (Comm. ad. I—II Cor. et. Gal. 1909, p. 91) și F. Prat, *op. cit.*, I, p. 112), nu socotesc că doctrina despre Purgatoriu s-ar putea sprijini pe acest text biblic.

17. A. Gelin, *Apocalypse*, în «La Sainte Bible», Editat de L. Pirot, vol. XII, Paris, 1938, p. 657—658. Într-o «notă documentară» publicată în comentariul intitulat «*La clarté de l'Apocalypse* (ed. V-a, *Genève*, 1966), teologul protestant Ch. Brutsch prezintă, pe scurt, o monografie a tulburărilor religioase și sociale (părăsirea lucrului, vagabondaj, acte de violență etc.), provocate în sînul Bisericii și în viața unor popoare europene, de către susținătorii cei mai fanatici ai mileniului apocaliptic.

Sfînta Scriptură nu cunoaşte decît o singură Parusie glorioasă a lui Hristos, o singură înviere a celor din morminte şi o singură judecată universală. Milenistii ignoră şi faptul că, în Apocalipsă XX, 1—5, Sfîntul Apostol şi Evanghelist Ioan se referă, în grai simbolic, la era mesianică inaugurată în lume prin întruparea, jertfa şi învierea lui Hristos, la renaşterea credincioşilor prin harul Sfîntului Duh încredinţat Bisericii spre administrare şi la ferirea de stăpînirea diavolului.

Starea provizorie în care se află trupurile şi sufletele celor răposaţi şi faza pămînteasca a Bisericii creştine se vor încheia la Parusia lui Hrstos. Învierea de obşte şi judecata universală reprezntă ultimul act al biruinţei lui Hristos asupra diavolului şi morţii: (I Cor. XV, 24—28). Din acest moment, Satan şi slujitorii lui vor fi aruncaţi «în iezerul de foc şi de pucioasă şi vor fi chinuiţi acolo, zi şi noapte, în vecii vecilor» (Apoc. XX, 10), iar drepţii vor trăi de-a pururi «în cortul lui Dumnezeu şi vor fi poporul lui şi însuşi Dumnezeu va fi cu ei» (Apoc. XXI, 3 ş.u.).

Criteriul general după care se va face separarea în mîntuiţi şi osîndiţi, la judecata din urmă, va fi atitudinea practică pe care fiecare a avut-o, în viaţa de aici, faţă de aproapele aflat în suferinţă, dreptul Judecător declarîndu-se solidar cu toţi aceia care au avut nevoie de vreun ajutor (Matei XXV, 32—46). Întrucît ajutorarea aproapelui la nevoie este unul din postulatele legii morale naturale sădită de Dumnezeu în cugetul fiecăruia dintre noi (Matei V, 46—47; Rom. II, 6—15), nimeni nu va putea pretinde că n-a cunoscut această obligaţie. Pentru creştini, care îşi cunosc îndatoririle din Descoperirea dumnezeiască, judecata se va face după criteriul atitudinii faţă de mesajul lui Hristos, care le-a arătat tot ce trebuie să facă sau să evite, spre a merita să primească fericirea cea veşnică. Poruncile Decalogului, virtuţile aşezate la baza celor nouă Biserici, recomandările din Predica de pe Munte, îndrumările date Apostolilor şi sfaturile adresate mulţimilor de către Mîntuitorul, precum şi exemplul său personal — la care se adaugă povăţuirile adresate creştinilor de către Sfinţii săi apostoli şi ucenici —, toate acestea alcătuiesc un întreg cod al conduitei creştine, iar de împlinirea lui va depinde, pentru fiecare, rezultatul judecăţii universale.

În privinţa locului în care se află raiul majoritatea textelor neotestamentare afirmă, fără altă precizare, că cei mîntuiţi se vor afla «în cer», «cu Dumnezeu». Sfîntul Apostol Pavel scrie că, la Parusia lui Hristos, odată cu învierea celor morţi şi cu prefacerea celor vii (I Cor. XV, 51—56), tot universul va fi eliberat de robia stricăciunii care i-a fost impusă din pricina căderii primului om (Rom. VIII, 19—23). La rîndul său, Sfîntul Apostol Petru scrie: «Noi aşteptăm, potrivit făgăduinţelor lui, ceruri noi şi pămînt nou, în care locuieşte dreptatea (II Petru III, 13). Iar Sfîntul Apostol şi Evanghelist Ioan, descriind fericirea rezervată celor ai lui Hristos, spune: «Şi am văzut un cer nou şi un pămînt nou. Căci cerul dintîi şi pămîntul dintîi au trecut... Şi am văzut cetatea cea sfîntă, noul Ierusalim, coborîndu-se din cer de la Dumnezeu, gătită ca o mireasă împodobită pentru Mirele ei» (Apoc. XXI, 1—2).

Din aceste texte, rezultă că ştergerea ultimelor rămăşiţe ale stricăciunii produse de păcat nu implică nicidecum nimicirea lumii, ci înnoirea ei. Întruparea Mîntuitorului, întemeierea Bisericii şi renaşterea noastră prin har, credinţă şi fapte bune sînt de pe acum o nouă creaţie (Gal. VI, 15; II Cor. V, 17), iar «omul cel nou, zidit după Dumnezeu întru dreptate şi întru sfinţenia adevărului» (Efes IV, 24), a primit de la Duhul Sfînt capacitatea «desăvîrşirii», care-l ajută «să ajungă la starea de bărbat desăvîrşit, la măsura vîrstei deplinătăţii lui Hristos» (Efes. IV, 12—13). Lumea

care va să fie şi care va consta, după învăţătura creştină, din «ceruri noi şi pămînt nou», presupune — prin analogie cu cele intervenite în starea trupului (I Cor. XV, 42—44, 49—54) — nu distrugerea şi dispariţia cosmosului de acum, pentru ca, în locul lui, Dumnezeu să creeze din nimic altul nou, ca la început, ci înnoirea şi transfigurarea celui actual, spre a deveni o locuinţă potrivită pentru «fiii lui Dumnezeu». Înnoirii esenţiale şi transfigurării noastre în Hristos îi va corespunde aşadar o înnoire a întregii creaţii, căci nu este potrivit ca aceia care vor fi făcuţi «părtaşi dumnezeeştii firi» (II Petru I, 4) să-şi ducă viaţa cea nouă în condiţiile lumii vechi [18].

Atît în actul învierii morţilor, cît şi în cel al înnoirii creaţiei, se respectă deci principiul divin al continuităţii, în toate domeniile: — al slavei, în care creştinii au şi fost introduşi prin Sfintele Taine, dar care nu va înceta să crească pentru aceia care îşi agonisesc de pe acum «temelia bună pentru veacul viitor» (I Tim. VI, 19); —al vieţii veşnice, începută din viaţa pămîntească prin urmarea lui Hristos, întărită continuu prin harul Sfîntului Duh şi sporind, neîncetat, pînă la cea cerească de după învierea trupului (Ioan I, 16; Rom. VI, 4; Tit. III, 7; II Cor. III, 12; IV, 14—17); —al dragostei care, întrucît «Dumnezeu este iubire» (I Ioan IV, 8), «nu cade niciodată» (I Cor. XIII, 8, 13) şi care «fiind legătura desăvîrşirii» (Col. III, 14), uneşte pentru totdeauna pe creştini cu Hristos, capul Bisericii (Efes. III, 18; Gal. II, 19); — al mîntuirii, care ne-a fost dăruită de pe acum (Efes. II, 5, 8; I Cor. I, 18; Rom. I, 16; VIII, 24), dar pe care trebuie s-o păstrăm pînă la capătul vieţii pămînteşti (Apoc. II, 10; XII, 11) şi care va fi desăvîrşită în noi pentru veşnicie, de Iisus Hristos, prin învierea trupească şi moştenirea fericirii veşnice, în urma judecăţii universale (Filip. II, 12; III, 11—14; I Tes, V, 9; Rom. III, 11; I Cor. V, 5; II Tim. II, 10; IV, 18); — al înfierii de către Părintele ceresc, înfiere pe care am şi dobîndit-o în Hristos (Efes. I, 5; Rom. VIII, 16, 29; Gal. IV, 5—6), dar ale cărei roade: moştenirea tuturor bunurilor făgăduite le vom primi abia în viaţa viitoare, după Parusia lui Hristos (Rom. VIII, 16—18; 21; 23—30; II Cor. IV, 15) [19].

Certitudinea judecăţii particulare şi mai cu seamă a celei universale, care sînt menite să restabilească ordinea morală tulburată de păcat, constituie pentru credincioşi, dimpreună cu dragostea filială faţă de Părintele ceresc, cea mai puternică frînă împotriva păcatului şi un stimulent continuu al virtuţii.

Privită din acest punct de vedere, morala neotestamentară este mai întîi şi în mod esenţial primire şi valorificare a darurilor dumnezeieşti şi după aceea înaintare conştientă, voluntară şi susţinută pe calea ce duce spre desăvîrşire şi spre fericirea cerească. Or, această speranţă sinceră şi arzătoare se va împlini numai după o minuţioasă şi strictă cercetare şi judecată a atitudinii faţă de Dumnezeu şi a conduitei morale pe care fiecare le-a avut în cursul vieţii sale pămînteşti [20].

Dacă certitudinea judecăţii lui Dumnezeu, care este atotştiutor şi drept, este o încurajare pentru cei drepţi, ea este totodată o ameninţare pentru cei nedrepţi: «Ştim că judecata lui Dumnezeu este după adevăr... Şi oare socoteşti tu, omule... că vei scăpa de judecata lui Dumnezeu?... După împietrirea ta şi nepocăita inimă îţi aduni ţie mînie pentru ziua mîniei şi a descoperirii dreptei judecăţi a lui Dumnezeu,

18. *Învăţătura de Credinţă Creştină Ortodoxă*, p. 185; F. Prat, *op. cit.*, I, p. 285; J. Bonsirven, *Théologie du Nouveau Testament*, Paris, 1951, p. 386 sq.; J. M. Fenasse — J. Giblet, *Ciel*, în «Vocabulaire de Théologie Biblique», Paris, 1970, col. 170. Fr. Leenhardt, *L'Epitre de Saint Paul aux Romains*, Neuchâtel—Paris, 1957, p. 126; C. Spick, *Les Epitres de Saint Paul*, Paris, 1966, p. 259 sq.

19. J. Bonsirven, *op. cit.*, p. 378—388.

20. C. Spick, *Théologie morale du Nouveau Testament*, vol. I, Paris, 1965, p. 345 sq.

care va da fiecăruia după faptele lui: celor ce prin răbdarea lucrului bun caută slavă şi cinste şi nestricăciune, (le va da) viaţă veşnică; iar celor împotrivitori... mînie şi urgie; necaz şi strîmtoare peste tot sufletul omului făcător de rău..., dar slavă şi cinste şi pace oricui face binele..., pentru că la Dumnezeu nu este părtinire» (Rom. II, 2—11).

Antiteza «răsplată—pedeapsă», este corolarul celei de «bine şi rău». Gîndul la judecata lui Dumnezeu şi teama de pedeapsa Lui opreşte pe cei răi să se lase în voia relelor porniri şi deprinderi. De aceea, deşi Noul Testament defineşte pe Dumnezeu ca fiind viaţă, lumină şi iubire (I Ioan I, 2; 8—11; IV, 8) şi cu toate că ni L-a descoperit ca Părinte, Mîntuitorul şi Sfinţii Săi Apostoli n-au exclus, din apelurile morale adresate credincioşilor, ameninţarea cu pedeapsa dumnezeiască (Luca XIII, 3, 5; Matei XXIII, 33, 36, 38; Filip. II, 12 etc.) [21].

Teama de Dumnezeu pe care Vechiul Testament o consideră «începutul înţelepciunii (Prov. I, 7; Ps. XCI, 10) îşi păstrează funcţia pedagogică pentru păcătoşi şi în iconomia harului. Dar Noul Testament nu înţelege prin ea un sentiment inferior, o reacţie servilă, o atitudine umilitoare, ca a unui sclav faţă de stăpînul său, ci expresia dorinţei arzătoare a credinciosului de a nu supăra, prin păcat, pe Părintele ceresc. Atitudinea creştinului faţă de Dumnezeu nu este deci cea de rob, ci cea de fiu şi moştenitor (Gal. IV, 7; Rom. VIII, 14—17). Iar dacă creştinul, fiindcă se ştie supus greşelii, nu poate alunga cu totul din inima sa teama moştenită de la Adam cel căzut, el o poate totuşi învinge prin iubirea desăvîrşită faţă de Dumnezeu şi faţă de aproapele: «În iubire nu este frică, ci iubirea desăvîrşită alungă frica» (I Ioan IV, 18); «Dragostea este de la Dumnezeu... căci Dumnezeu este iubire» (I Ioan IV, 7—8) şi «această poruncă avem de la El: cine iubeşte pe Dumnezeu, iubeşte şi pe fratele său» (I Ioan IV, 21).

Şi cum Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, ne-a încredinţat că de-a dreapta Sa, la judecata din urmă, vor fi aşezaţi numai aceia care au săvîrşit fapte de iubire frăţească faţă de semenii lor mai mici de pe pămînt, se înţelege de la sine că dobîndirea fericirii veşnice este condiţionată, pentru orice credincios, de slujirea lui Hristos, prin slujirea aproapelui, de slujirea lui Dumnezeu prin slujirea semenilor.

21. A se vedea şi Iacov IV, 12; Rom. XI, 20—21; XII, 19; I Cor. VI, 9—10; Gal. VI, 7—8 şi mai cu seamă pericopele din partea finală a Epistolei către Evrei (X, 26—39; XI, 1—40; XII, 1—13, 29), în care făgăduinţele alternează cu ameninţările.

Pr. doct. Marin Stamate

IDEI MORAL-SOCIAE ÎN EPISTOLELE PAULINE*

Făcînd o incursiune în epistolele Sfîntului Apostol Pavel, vom putea constata că în general principiul fundamental al moralei acestora îl constituie trăirea în Hristos, trăire, care face ca toate gîndurile, toate dorințele, toate cuvintele și faptele credinciosului să fie conforme cu învățătura Mîntuitorului Iisus Hristos, modelul desăvîrșit de virtute al nostru pentru omenirea de pretutindeni și de totdeauna.

Odată cu aceasta poate fi observat și faptul că aceste epistole nu cuprind o expunere doctrinară sistematică, însă dispun de un bogat conținut dogmatic și de principii moral-religioase.

Cît privește ideile moral-sociale, multe la număr de altfel și răspîndite în tot cuprinsul epistolelor Sfîntului Apostol Pavel, vor fi prezentate mai ales acelea care definesc și exprimă cu o viziune clară egalitatea și frățietatea, libertatea oamenilor, iubirea aproapelui, solidaritatea, munca, atitudinea față de bunurile materiale, dreptatea, respectarea ierarhiei și în viața societății organizate și în viața Bisericii precum și pacea — condiție sine qua non pentru realizarea bunăstării progresului în lume.

1. *Egalitatea și frățietatea.* — În concepția Sfîntului Apostol Pavel, egalitatea dintre noi își are obîrșia la Dumnezeu[1]; căci toți sîntem zidirea aceluiași Părinte a toată făptura «Care este peste toate și prin toate și întru noi toți» (Efes. IV, 6), toți descindem din aceeași pereche de oameni (Fapte XVII, 24, 26) și toți avem aceleași drepturi la viață și nădăjduim spre același scop comun — mîntuirea sufletului. Din această învățătură decurge în mod firesc ideea, că toți oamenii, indiferent de rasă, neam sau stare socială, sînt fiii aceluiași Tată și alcătuiesc marea familie a lui Dumnezeu.

Prin propovăduirea acestei concepții despre om, conformă cu aceea a Mîntuitorului, Sfîntul Apostol Pavel ridică demnitatea omenească, îndeosebi a celor oprimați și împilați din acea vreme, la o înălțime necunoscută pînă în timpul său. În acest sens, Apostolul consideră că fiecare om merită o atenție deosebită, tocmai pentru faptul că Iisus Hristos «s-a dat pe Sine preț de răscumpărare pentru toți» (I Tim. II, 6).

Într-o lume care făcea deosebire între oameni, Sfîntul Pavel încearcă «experiența suprimării deosebirilor nefirești dintre oameni»[2] și-și cîștigă totodată «meritul de a fi afirmat magistral și în termeni care au rămas clasici prin precizia și perfecțiunea lor»[3] că: «nu mai este iudeu, nici elin; nu mai este nici rob, nici liber; nu mai este

---

* Lucrare de seminar, susținută în cadrul pregătirii doctoratului în teologie, întocmită sub îndrumarea P. C. Pr. Lector Dr. Constantin Corniițescu, care a dat și avizul pentru publicare.

1. Pr. Prof. Grigorie Marcu, *Sfîntul Apostol Pavel despre modelul de viețuire creștinească*, în «Studii Teologice», IX (1957), nr. 1—2, p. 13. 2. *Ibidem*, p. 12.

3. Asist. Const. C. Pavel, *Principii de morală socială în Epistolele sobornicești*, în «Studii Teologice», XVI (1957), nr. 4—5, p. 239.

parte bărbătească şi parte femeiască, pentru că toţi sînt una în Hristos Iisus» (Gal. III, 28). Din acest «enunţ lapidar» [4] care înfăţişează poziţia creştinismului cu totul opusă celei profesate teoretic şi aplicate practic de lumea din timpul Sfîntului Apostol Pavel, reiese cu claritate ideea că toţi oamenii sînt fraţi şi deci egali întreolaltă. Din cuvintele adresate galatenilor, reiese că între creştini, tocmai fiindcă sînt fiii lui Dumnezeu, nu trebuie să mai existe deosebiri de neam, de clasă socială sau sex. Aceeaşi concepţie o reafirmă Sfîntul Pavel şi în *Epistola către Coloseni,* unde prin cuvinte asemănătoare, face cunoscut creştinilor că după ce s-au dezbrăcat de omul cel vechi şi s-au îmbrăcat în omul cel nou, nu se mai face nici o deosebire, între oameni, întrucît peste toate şi întru toţi este Iisus Hristos (Col. III, 11).

Dar egalitatea dintre oameni, despre care vorbeşte Sfîntul Apostol Pavel, este mai întîi o egalitate religioasă, rezultată din transformarea totală, produsă de primirea Sfintei Taine a Botezului creştin, care se face «într-un Duh», şi-i adună pe creştini «într-un singur trup» (I Cor. XII, 13), trupul lui Hristos (I Cor. XII, 27; Rom. XII, 4—5; Efes. IV, 4), Biserica lui Hristos (Efes. I, 22—23; Col. I, 18). Prin Botez, toţi sînt eliberaţi din sclavia păcatului, devin fii ai lui Hristos, şi toţi sînt învestiţi cu o demnitate superioară (I Cor. VII, 22) [5].

Din punct de vedere religios, Botezul echivalează deci cu o renaştere care face pe creştini absolut egali între ei (I Cor. VII, 18—19), încît toate diferenţele de vîrstă de condiţie socială şi de sex, se nivelează înaintea lui Dumnezeu [6]. Urmare acestui fapt, prin Botez, toţi creştinii devin fraţi întreolaltă şi fii ai Împărăţiei lui Dumnezeu.

O învăţătură, privind egalitatea şi frăţietatea, este şi cea referitoare la familie. Celulă de bază a organismului social, familia a fost totdeauna ca un aparat al cărui ac magnetic a indicat în bună parte gradul de sănătate morală a unei societăţi [7].

Sfinţirea căsătoriei prin Taina Nunţii, a schimbat atitudinea bărbatului faţă de femeie. Semn sensibil al unei realităţi, căsătoria creştină este prezentată de Sfîntul Pavel ca o mare taină care trebuie săvîrşită în Hristos şi în Biserică (Efes. V, 32). Cu toate că Apostolul vorbeşte de o ierarhie în cadrul familiei, în care bărbatul este socotit «cap al femeii» (I Cor. XI, 3, 7—9), totuşi el nu accentuează un raport de inferioritate a femeii faţă de bărbat [8]. Acest lucru ni-l dovedeşte afirmaţia pe care o face mai departe, din care reiese că Dumnezeu i-a creat unul pentru altul şi, dacă la început femeia a fost creată din bărbat, acum bărbatul se naşte din femeie (I Cor. VII, 11—12). Deci faptul că bărbatul a fost creat întîi şi apoi femeia, nu ştirbeşte demnitatea ei şi nu anulează nici principiul egalităţii ei cu bărbatul [9]. În concepţia Sfîntului Apostol Pavel, bărbatul şi femeia sînt socotiţi egali întreolaltă, căci unirea lor strînsă prin dragoste, aşa cum o vede Apostolul (Efes. V, 31, 33) nu mai lasă loc pentru inferior şi superior [10]. Egalitatea dintre ei «nu anulează principiul organizării ierarhice a vieţii în comun» [11] fără de care nu-i posibil să se realizeze în condiţii optime, idealul religios, moral şi social al familiei.

4. *Ibdem,* p. 239.

5. Diac. Prof. N. I. Nicolaescu, *Actualitatea Epistolei I Corinteni,* în «Studii Teologice», III (1951), nr. 1—2, p. 99. 6. *Ibidem* p. 99.

7. Diac. Prof. Em. Vasilescu, *Biserica şi problemele societăţii actuale,* în «Ortodoxia», XVIII (1966), nr. 3, p. 479.

8. Pr. Prof. Sofron Vlad, *Principii misionare şi sociale în Epistolele Sfîntului Apostol Pavel,* în «Studii Teologice», VII (1955), nr. 5—6, p. 301.

9. Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Omilia XX la Efeseni,* P. G., LXII, 139.

10. Pr. Prof. Sofron Vlad, *op. cit.,* p. 301.

11. Diac. Prof. N. I. Nicolaescu, *Indatoriri sociale după Noul Testament,* în «Studii Teologice», VI (1954), nr. 7—8, p. 351.

2. *Libertatea.* — Din afirmația că toți oamenii «sînt fiii lui Dumnezeu» (Gal. III, 26) și că între cei botezați în Hristos, nu mai este nici o deosebire, fie ei robi sau slobozi, decurge în mod firesc și afirmarea libertății lor (Gal. III, 28). Enunțul, în care Apostolul neamurilor pune pe aceeași treaptă de egalitate pe sclavi cu stăpînii din acea vreme, dovedește «în mod virtual proclamarea desființării sclaviei» [12]. Din clipa în care sclavul încreștinat a văzut în stăpîn un frate, iar stăpînul încreștinat a văzut în sclavul său semen egal cu el (Filimon 16), mentalitatea, sentimentele și raporturile dintre ei s-au schimbat radical. Potrivit acestor noi raporturi, sclavul încetează de acum să mai fie considerat o ființă inferioară, ci este considerat drept om demn de mîntuire ca și stăpînul său [13].

În general, Sfîntul Pavel se denumește pe sine deopotrivă «apostol» (Rom. I, 1; I Cor. I, 1; II Cor. I, 1; Gal. I, 1) și «slujitor al lui Hristos» (Filip. I, 1), sau «legatul lui Hristos» (cel pus în lanțuri pentru El) (Efes. III, 1; Filip. III, 7; Filimon 1). La rîndul lor, toți creștinii sînt denumiți «robi ai lui Dumnezeu» (I Petru II, 16) sau ai lui Iisus Hristos (I Cor. VII, 22), dar această robie este cu totul deosebită de robia oamenilor (I Cor. VII, 23) și de robia păcatului (Rom. VI, 5, 17), robii, caracterizate prin asuprire și silnicie. Robia, despre care vorbește Apostolul, este caracterizată prin libertate spirituală desăvîrșită și slujire de bună voie cu devotament și jertfelnicie pentru Dumnezeu, pentru semenii noștri și pentru societate. La Sfîntul Apostol Pavel totul este văzut prin prisma slujirii lui față de toți și în folosul tuturor, după cum afirmă în cuvintele: «Deși sînt liber față de toți, m-am făcut rob tuturor ca să dobîndesc pe cei mai mulți» (I Cor. IX, 13).

Mergînd pe linia principiilor Evangheliei, Sfîntul Pavel a slujit — «făcîndu-se tuturor toate» (I Cor. IX, 22) dar n-a uitat să dea învățături și sfaturi de comportare, atît sclavilor, cît și stăpînilor din acele timpuri. De aceea, el nefiind un reformator social, n-a proclamat deschis și n-a învestit cu putere de lege, desființarea sclaviei, dar a recomandat sclavilor supunere și ascultare față de stăpînii lor (Efes. VI, 5; Col. III, 22; Tit II, 9) și slujire «ca pentru Dumnezeu» (Col. III, 23). În concepția aceluiași Apostol, chiar dacă sclavii rămîn și pe mai departe în starea în care se aflau, prin încorporarea lor în Trupul tainic al lui Hristos, ei deveneau oameni liberi, frați și egali cu stăpînii lor.

Pentru rezolvarea problemei sclaviei în acea epocă, potrivit principiului suprem al moralei evanghelice, Sfîntul Apostol Pavel pregătește atmosfera pentru desființarea acestei plăgi sociale [15]. Dacă Sfîntul Apostol Pavel le recomanda, ce-i drept, sclavilor să rămînă în starea în care se află, și nu îndeamnă pe nimeni să lupte fățiș împotriva sclaviei, procedează astfel, întrucît «sclavia era o instituție socială prea veche și extinsă și lumea trebuia pregătită pentru abolirea acesteia» [16]. Proclamarea luptei împotriva sclaviei, în mod fățiș, ar fi însemnat provocarea unor tulburări sociale mai primejdioase decît stările nefirești pe care urmărea să le înlăture, să le curme [17]. Înflăcăratul Apostol a considerat că «prin răspîndirea principiilor propovăduite de

12. Pr. Prof. Sofron Vlad, *op. cit.*, p. 300.
13. M. Carrez, *Vocabulaire biblique*, Neuchâtel-Suisse, 1966, p. 96.
14. Pr. Prof. Dr. Grigorie Marcu, *Un document inspirat de mărinimie creștinească (Epistola către Filimon)*, în «Mitropolia Ardealului», II (1957), nr. 5—8, p. 427.
15. Ch. Bricka, *Le fondament christologique de la morale paulienne*, Strassbourg-Paris, 1923, p. 70.
16. Pr. Prof. Sofron Vlad, *op. cit.*, p. 300.
17. Pr. Prof. Dr. Grigorie Marcu, *Un document inspirat...*, p. 437.

el» [18] ar putea ajuta și contribui cu folos la pregătirea mai din vreme a dispariției stării de sclavie.

Ca să-l elibereze pe Onisim, Sfîntul Pavel nu intră în conflict cu legile imperiului roman, ci se adresează lui Filimon, cu toată puterea de convingere pe care o avea asupra acestuia, rugîndu-l să aplice și în acest caz iubirea la care s-a angajat» [19]. Prin convertire, Onisim «a cîștigat adevărata slobozenie, iar Biserica lui Hristos un triumf al principiului egalității și libertății oamenilor înaintea lui Dumnezeu și întreolaltă» [20]. Cel convertit descoperă într-adevăr în aproapele său, pe fratele său.

Epistola către Filimon, reprezintă în această perspectivă — o concepție cu totul nouă despre valoarea omului, un document în care privilegiile și inechitățile sociale sînt anulate.

Avînd în vedere modul în care Sfîntul Apostol Pavel reglementează raportul dintre stăpîni și sclavi, putem spune că în concepția paulină, sclavia este principial desființată. Din porunca Apostolului adresată stăpînilor ca să dea slugilor «ce este drept și potrivit» (Col. IV, 1) și să înceteze cu «amenințarea», întrucît și unii și alții au în ceruri același Domn, la care «nu încape părtinire» (Efes. VI, 9) decurge cu prisosință faptul că la temelia relațiilor dintre oamenii credincioși trebuie așezată iubirea față de aproapele.

3. *Iubirea aproapelui.* — Deplina armonie dintre creștini o poate realiza, după Sfîntul Pavel, numai iubirea, virtutea supremă în care se rezumă toată morala creștină. Creștinul, așa cum este văzut de Sfîntul Pavel, este prin excelență omul dragostei. Pentru el «dragostea din inimă curată și din cuget bun și din credință nefățarnică» (I Tim. I, 5) este normă care-i direcționează viața spirituală și-i dă soluții pentru comportarea practică, așa cum nimic nu i le poate da. Binele aproapelui, vremelnic sau veșnic, se realizează prin dragoste. «Dacă toți oamenii ar iubi și ar fi iubiți, spune Sfîntul Ioan Gură de Aur, comentînd una din epistolele pauline, nimeni n-ar mai nedreptăți pe altul; uciderile, luptele, războaiele, răscoalele, răpirile, lăcomiile și toate relele ar fi îndepărtate și răul s-ar cunoaște numai după nume» [21].

Iubirea creștină realizează deci unitatea spirituală a tuturor celor credincioși — ca purtători de valori moral-religioase — și contribuie la realizarea tendinței lor naturale după viața în colectivitate și ajutor reciproc. Iubirea creștină, care «nu caută ale sale» (I Cor. XIII, 5), este sinteza tuturor datoriilor creștinești (Rom. XIII, 9—10; Gal. V, 14).

Fiind plinirea legii lui Dumnezeu (Rom. XIII, 10), iubirea este totodată expresia cea mai elocventă a sentimentului de comuniune a creștinului cu Dumnezeu și cu semenii săi. Iubirea este mijlocul prin excelență de cunoaștere și înfrățire a creștinilor. Ea este principiu de bază al Bisericii [22], unitate în care toți cei ce cred se încadrează în diferite lucrări, dar în același Duh de iubire [23]. Iubirea față de Dumnezeu și față de aproapele, căreia Sfîntul Pavel i-a închinat unul din cele mai frumoase imne care s-au scris vreodată (I Cor. XIII, 1—13), este izvorul din care se alimentează continuu faptele pe care trebuie să le săvîrșească creștinul. Iar aceste

18. Pr. Prof. Sofron Vlad, *op. cit.*, p. 300.
19. Pr. Prof. Dr. Grigorie Marcu, *Un document inspirat...*, p. 418—419.
20. *Ibidem*, p. 422.
21. Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Omilia XXXII la I Corinteni*, 5, P.G. LXI, 271.
22. Prof. C. Pavel, *Aspectul teologic al solidarității umane*, în «Ortodoxia», XIX (1967), nr. 2, p. 190.
23. Pr. Prof. Haralambie Rovența, *Iubirea creșină*, București, 1936, p. 16.

fapte de dragoste constau în ușurarea nevoilor aproapelui (II Cor. VIII, 24; Evrei XV, 1), în compătimire (Rom. XII, 15), iertare reciprocă (Efes. IV, 32), blîndețe, bunăvoință (Rom. XII, 10; I Cor. XIII, 4), răbdare (I Cor. XIII, 4). În numeroase alte texte din epistolele pauline, afară de cel clasic, aflăm îndemnuri stăruitoare ale Apostolului pentru iubirea aproapelui, fie el de același neam sau străin, creștin sau necreștin, binevoitor sau dușman (Rom. XII, 9, 17, 20—21; I Tes. V, 15, 22; Efes. IV, 2).

Creștinul adevărat iubește pe aproapele său ca pe sine însuși. În aproapele, creștinul adevărat vede un fiu al Tatălui ceresc, un frate al său, cu drepturi și datorii egale cu ale sale. Fără dragostea de aproapele nu se poate susține dragostea față de Dumnezeu. Prin dragostea față de semeni transformată în fapte de întrajutorare, creștinul ajunge să fie plăcut lui Dumnezeu și să împlinească Legea Mîntuitorului Iisus Hristos (Rom. XII, 5; I Cor. X, 24; Gal. VI, 2; Filip. II, 4; Evrei XIIII, 16). La Hristos deci, nu se poate ajunge decît prin iubirea față de aproapele. De aceea, se poate spune că singurul drum spre Dumnezeu, trece prin aproapele, «iar mîntuirea devine un act de solidarizare cu el în efortul spre desăvîrșire» [24].

Pe acest temei religios-moral se sprijină și importanța iubirii față de aproapele. Iubirea concretizată în fapte pozitive, reglementează astfel viața morală a creștinilor în societate. Pentru acest motiv, se cere ca dragostea față de semeni să fie «nefățarnică» (Rom. XII, 9), izvorîtă «din inimă curată» (I Tim. I, 5) și dusă pînă la fapte de jertfelnicie. Iubirea creștină, așa cum o caracterizeaă Apostolul, determină pe credincioși să se sprijine reciproc nu numai cu cuvîntul, ci și cu fapta și cu adevărul; să se solidarizeze cu alții în acte de ajutorare materială și morală față de frații aflați în necazuri și în suferință.

Iubirea creștină este, fără îndoială, sursa ideală a solidarității umane, a participării libere a fiecărui om, la viața și activitatea altora.

4. *Solidaritatea.* — În concepția Sfîntului Apostol Pavel, solidaritatea umană are drept temeiuri firești: originea comună a tuturor oamenilor (Fapte XVII, 24, 26), paternitatea divină față de toți oamenii (Efes. IV, 6), fraternitatea oamenilor raportată la același Creator și același Răscumpărător (I Tim. II, 6; Evrei I, 2), menirea comună, chemarea tuturor la mîntuire.

În virtutea acestor temeiuri, prin iubirea creștină, de la care nu este exclus nici un om, nici chiar dușmanul, solidaritatea se extinde asupra tuturor și pătrunde adînc în ființa noastră, a creștinilor. Ea se exprimă printr-o slujire iubitoare manifestată față de toți. Cu atît mai mult se poate vorbi despre o solidaritate între toți membrii Bisericii, întrucît Biserica este considerată ca un organism viu, ca un singur trup, alcătuit din membre (I Cor. XII, 12), care sînt solidare între ele ca orice membru ale aceluiași trup (I Cor. XII, 18—19).

Epistolele pauline ne oferă de altfel multe și importante temeiuri pentru solidaritate. Textele nu fac însă referiri directe la cuvîntul solidaritate, ci la ceva care înseamnă mai mult decît atît, la o solidaritate, care se realizează prin iubire [25]. În scopul realizării unei solidarități desăvîrșite, Sfîntul Pavel înfierează egoismul și îndeamnă la altruism (Rom. XV, 1; I Cor. X, 24; Filip. II, 4), dîndu-se drept pildă chiar pe sine (I Cor. X, 33). De asemenea recomandă solidaritatea cu semenii cînd spune: «Bucurați-vă cu cei ce se bucură; plîngeți cu cei ce plîng» (Rom. XII, 15), cînd în-

24. Diac. Dr. N. I. Nicolaescu, *Sensul vieții sociale după Noul Tesament*, București, 1964, p. 10.
25. Prof. C. Pavel, *Aspect teologic...*, p. 188.

deamnă pe cei tari să poarte slăbiciunile celor neputincioși (Rom. XV, 1); cînd îndeamnă pe creștini să se primească unii pe alții (Rom. XV, 7) și să gîndească la fel unii pentru alții, pentru ca toți laolaltă și într-un cuget să slăvească pe Dumnezeu, Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos (Rom. XV, 5—6). Cel mai direct îndemn la solidaritate este exprimat mai ales în *Epistola către Galateni*; «Purtați-vă sarcinile unii altora și așa veți împlini legea lui Hristos» (Gal. VI, 2). Iar pentru o solidaritate fără margini, pledează același Sfînt Apostol tot în epistola adresată galatenilor (Gal. III, 28).

Sfinții Părinți au închinat pagini nepieritoare solidarității umane. «Nimic nu e așa de propriu firii noastre — spune Sfîntul Vasile cel Mare — ca faptul de a fi în comuniune unii cu alții, a avea nevoie unii de alții și a ne iubi unii pe alții» [26]. Sfîntul Ioan Gură le Aur întemeiază solidaritatea dintre oameni pe faptul că Dumnezeu a făcut multe lucruri care trebuie folosite «în comun» de către aceștia ca: «aerul, apa, pămîntul, cerul, marea, lumina, astrele» și pe faptul că Dumnezeu a dat tuturor oamenilor aceiași ochi, același trup, același suflet, o constituție asemănătoare în toate» [27].

5. *Munca.* — O altă problemă moral-socială de importanță capitală pentru om și societate, în care Sfîntul Apostol Pavel și-a spus cuvîntul, este problema muncii. În această privință, Apostolul formulează datoria tuturor de a munci, ca un fel de imperativ, de la care nu se admite nici o abatere (II Tes. III, 10).

Considerată «drept un principiu divin» (Ioan V, 17) [28], munca este totodată și un ‚principiu de înalt activism moral» [29] recomandat oamenilor de Dumnezeu încă de la creație (Facere II, 15). Ea este apoi o binecuvîntare și o virtute cu rol social și cu funcțiune soteriologică [30]. Fiind o datorie pentru toți, ea are un important rol social sau comunitar, obștesc, constituind una dintre cele mai importante pîrghii de bunăstare și progres ale societății [31].

Conștient de faptul că munca e o necesitate și o obligație morală, Sfîntul Apostol Pavel este deopotrivă omul muncii manuale și al muncii spirituale [32]. Spre a nu pune piedică Evangheliei și spre a nu îngreuna situația comunităților creștine cu întreținerea existenței sale personale, Apostolul ține foarte mult să nu ceară de la nimeni nimic, ci mai degrabă își agonisește cele necesare traiului, muncind cu mîinile sale proprii (Fapte XX, 33—35; I Cor. IV, 12; II Tes. III,, 7—10).

Pe lîngă faptul că munca este considerată drept o datorie a fiecăruia, Apostolul stăruie și asupra calității muncii, îndemnînd ca orice lucrare să fie săvîrșită nu numai formal, ci cu «toată inima», ca și cînd cel ce lucrează, să lucreze «ca pentru Domnul și nu ca pentru oameni» (Col. III, 22—23). În acest sens, el accentuează conștiinciozitatea în îndeplinirea datoriei de a munci.

După Sfîntul Pavel, munca este o împlinire a voinței și poruncii lui Dumnezeu. El «nu poruncește cu de la sine putere credincioșilor să muncească, ci face acest lucru întemeindu-se pe Lege, care este expresie a voinței lui Dumnezeu și pe Evan-

26. *Regulele mari* III, 1, P.G., XXXI, 917 A.

27. Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Omilia a XI-a la I Timotei*, 4, P.G., LXII, 563—564.

28. D. Stăniloae, *Învățătura creștină despre muncă*, în «Studii Teologice», V (1949), nr. 1—2, p. 24—37; N. Mladin, *Problema muncii în creștinism*, în «Studii Teologice», I (1949), nr. 3—4, p. 176—204.

29. Magistrand V. Pietreanu, *Principii de morală socială în epistolele sobornicești*, în «Studii Teologice», IX (1957), nr. 5—6, p. 360.

30. Pr. Ioan Mircea, *Sclavia în înțelegerea creștinilor din primele veacuri*, în «Glasul Bisericii», XXXII (1973), nr. 7—8, p. 763.

31. *Ibdem*, p. 763.

32. Marcu Gr. T., *Un muncitor manual, Sfîntul Apostol Pavel*, Sibiu 1947, p. 63—64; Prof. Diac. Dr. Nicolae Mladin, *Problema muncii în creștinism*, în «Studii Teologice», I (1949), nr. 3—4, p. 183.

ghelia Mîntuitorului»[33]. Din această convingere a sa pornește și îndemnul adresat tesalonicenilor, care, obsedați de perspectiva unei apropiate parusii, își neglijau datoria de a munci și umblau fără rînduială (I Tes. IV, 11; II Tes. III, 11—12).

În aceeași viziune paulină, munca este considerată drept mijloc de sfințire și de luptă împotriva patimilor lui trupești, iar lenea un rău sfătuitor, un mare rău social și un permanent pericol pentru mîntuire. Din îndemnurile pe care Apostolul le dă cu privire la muncă și la stăruința în lucru cinstit (Rom. XII, 7, 11; Efes. IV, 28), se evidențiază faptul că munca este în același timp o virtute și constituie și metoda combaterii unei vieți parazitare și de huzur, precum și mijlocul de slujire și de ajutorare a semenilor prin acte de binefacere (I Tim. V, 8, 10). Amintim, de asemeni, că în concepția Sfîntului Apostol Pavel, munca asigură buăstarea și progresul vieții în ordinea naturală și în același timp este răsplătită pe măsura vrednîciei ei (I Cor. VIII, 7—10; I Tim. V, 18; II Tim. II, 6).

Dacă transpunem în domeniul muncii imaginea conlucrării, în desăvîrșirea armoniei, dintre creștini, ca membri constituiți într-un trup, al cărui principiu de unitate este Hristos (I Cor. XII, 17—27), comunitatea creștină apare ca o unitate creatoare de cultură și civilizație, în care fiecare credincios își are locul, valoarea și misiunea Lui. Potrivit acestui sens, în diversitatea muncii din cadrul comunității se manifestă aceeași atitudine corectă față de îndeplinirea ei și același duh de înțelegere. Sub acest raport munca devine factorul cel mai însemnat ce contribuie la menținerea și progresul societății[34].

Crescut din copilărie în cultul muncii manuale și în disciplina severă a muncii spirituale, Sfîntul Pavel, a fost un neobosit propovăduitor al muncii cinstite sub toate aspectele ei. În legătură cu această învățătură despre muncă se află și concepția aceluiași Sfînt Apostol despre rostul și valoarea pe care o au bunurile materiale pentru creștini.

6. *Bunurile materiale.* — Învățătura Sfîntului Apostol Pavel despre bunurile materiale se menține în spiritul și litera Sfintelor Evanghelii. După învățătura Evangheliei (Matei VI, 24; XXV, 14—40; Luca XII, 20—21; XVI, 1—12; XIX, 13—17), pămîntul și toate bunurile lui sînt de la Dumnezeu (I Cor. X, 26), date spre folosul tuturor oamenilor. În spiritul acestei învățături, Sfîntul Apostol Pavel consideră că cei care au bunuri prisositoare trebuie să se comporte de așa manieră față de ele, încît să le folosească pentru a se face bineplăcuți înaintea lui Dumnezeu, ajutînd pe cei în lipsă și în suferință (I Cor. VII, 30 ș.u.; II Cor. IX, 9; I Tim. VI, 17—19). Că bunurile materiale sînt un mijloc de existență și progres social și nu au un scop în sine[35], reiese cu claritate din textul: «Prisosința voastră să împlinească lipsa acelora pentru ca și prisosința lor să împlinească lipsa voastră, spre a fi potrivire» (II Cor. VIII, 14). Bunurile materiale au în general un rol social și o funcțiune soteriologică, încît pot ajuta la mîntuire[36]. Ele nu sînt rele în sine, ci chiar bune, în măsura în care satisfac trebuințele proprii și ale aproapelui. Pot deveni însă rele în cazul în care sînt folosite greșit. Pe această linie Sfîntul Pavel condamnă lăcomia, goana după înavuțire, considerîndu-le drept «închinare la idoli» (Col. III, 5) și drept foarte primejdioase pentru mîntuirea sufletului (I Tim. VI, 9—11; Evrei XIII, 5).

33. Pr. Prof. L. Munteanu, *Sfîntul Pavel, muncitor cu brațele,* în «Studii teologice», III (1951), nr. 7—8, p. 433.

34. Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Omilia V la I Corinteni,* 6, P.G., LXI, 46.

35. Pr. Ioan Mircea, *op. cit.,* p. 764.

36. *Ibidem,* p.764.

Pe aceeaşi linie se înscrie şi condamnarea cu asprime a lăcomiei după bogăţii, afirmă în scrierile patristice, unde goana după înavuţire este socotită «rădăcina tuturor relelor» şi «slujire idolilor» [37].

Convins că viaţa pămîntească are valoare numai în lumina vieţii veşnice şi că bunurile materiale trebuie coordonate în raport cu bunul spiritual suprem, fericirea veşnică (I Cor. X, 23, 31), Sfîntul Pavel, îndeamnă pe Timotei să aleagă diaconi dintre cei «neagonisitori de cîştig urît» (I Tim. III, 8). În toate împrejurările, Apostolul se dă pe sine drept pildă în întrebuinţarea cumpătată a bunurilor materiale, şi în renunţarea la unele drepturi materiale care i-ar fi revenit ca răsplată pentru osteneala sa, ca să nu producă sminteală şi să nu ajungă o povară pentru vreo comunitate creştină (I Cor. IX, 7—14; Gal. VI, 6; Filip. IV, 11—13; II Tes. III, 7—10). Din cele de mai sus reiese în mod evident valoarea moral-socială, dar şi religioasă a bunurilor materiale în concepţia paulină.

7. *Dreptatea.* — După Sfîntul Apostol Pavel însă, idealul unei ordini sociale mai bune nu poate fi întemeiat decît pe ideea de dreptate. În acest sens, pentru el, dreptatea nu se rezumă la o noţiune frumoasă, abstractă, ci ea reprezintă «o forţă care pune în mişcare sufletele oamenilor» [38].

În suişul către zările desăvîrşirii creştineşti, după Sfîntul Apostol Pavel, creştinii trebuie să fie «plini de roadele dreptăţii» (Filip. I, 11; Col. III, 25; II Tes. II, 13) şi să se simtă îndestulaţi cu ceea ce au şi să urmeze dreptatea, evlavia, credinţa, dragostea, răbdarea şi blîndeţea (I Tim. VI, 6—11). Încredinţaţi că nimic nu pot lua în ceasul morţii din cele materiale, după cum nimic nu aduc în lume la naştere (I Tim. VI, 7), în procesul de desăvîrşire, creştinii trebuie să se pună în acord permanent, mărturisit şi consimţit cu voia lui Dumnezeu în a urma cele «cîte sînt adevărate, cîte sînt de cinste, cîte sînt drepte» (Filip. IV, 8). În procesul de desăvîrşire creştină, văzut de Sfîntul Apostol Pavel, credincioşii trebuie să-şi împlinească datoriile atît faţă de oameni, cît şi faţă de Dumnezeu. Cei care cunosc dreptatea lui Dumnezeu şi nu o fac (Rom. I, 32) nu vor moşteni Împărăţia lui Dumnezeu (I Cor. VI, 9). Dealtfel, în concepţia paulină, dreptatea alcătuieşte o caracteristică a împărăţiei divine (Rom. XIV, 17). Încredinţat că dreptatea face parte din veşnicele vistierii ale Împărăţiei lui Dumnezeu, Sfîntul Pavel îndeamnă pe Timotei să nu-şi alipească inima prea mult de unele bunuri pămînteşti şi să nu devină rob al celor deşarte, care, prea adeseori, pricinuiesc stagnare sufletească, regres duhovnicesc, decădere morală, ci să se arate «înaintea lui Dumnezeu lucrător cu faţa curată, drept învăţînd cuvîntul adevărului» (II Tim. II, 15), să urmeze dreptatea (II Tim. II, 22), năzuind «la răsplata dumnezeieştii chemări de sus, întru Hristos Iisus» (Filip. III, 14).

Pentru Sfîntul Apostol Pavel, creştinii care înfăptuiesc dreptatea, devin urmaşi ai lui Hristos, şi în acelaşi timp cetăţeni ai Împărăţiei cerurilor. Întrucît împărăţia cerurilor începe de pe pămînt, creştinii sînt datori cu ascultare faţă de poruncile lui Dumnezeu, cu supunere şi respect faţă de cei mai mari, faţă de autorităţile bisericeşti şi de stat, virtuţi care dealtfel asigură buna rînduială atît în viaţa religioasă cît şi în cea socială.

---

37. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Creştinsmul şi bunurile materiale după Sfinţii Părinţi,* în «Studii teologice», I (1949), nr. 3—4, p. 155—175; Idem, *Învăţătura creştină despre bunurile economice,* în «Studii teologice», III (1951), p. 223—240; Idem, *Bogăţia, piedică în calea mîntuirii,* în «Studii teologice», IV (1952), p. 500—515.

38. Pr. Prof. Vladimir Prelipcean, *Probleme sociale în Vechiul Testament,* în «Studii teologice», I (1949), nr. 1—2, p. 67.

8. *Supunerea față de autorități.* Ca om viețuitor în lume, creștinul, după Sfîntul Apostol Pavel, indiferent de timpul și locul pe care-și desfășoară viața, în scopul unei autodepășiri morale, este solicitat să se încadreze în disciplina societății organizate, să se supună ordinii constituite, autorității de stat sau stăpînirii lumești. Integrarea creștinului în ordinea și disciplina vieții sociale organizate, este subliniată mai amănunțit în *Epistola către Romani,* în care scrie: «Tot sufletul să se supună înaltelor stăpîniri, căci nu este stăpînire decît de la Dumnezeu; iar cele ce sînt de Dumnezeu sînt rînduite» (Rom. XIII, 1 ș. u.). Temeiul acestui îndemn la supunere și ascultare se află în porunca Mîntuitorului: «Dați deci Cezarului cele ce sînt ale Cezarului și lui Dumnezeu cele ce sînt ale lui Dumnezeu» (Matei XXII, 21; Marcu XII, 17; Luca XX, 25).

Pornind de la învățătura Mîntuitorului că cetățenii împărăției spirituale sînt în același timp și cetățeni ai Comunității pămîntești, deci nu numai fii ai Bisericii, ci și ai societății, Sfîntul Pavel consideră că supunerea și ascultarea față de autoritatea bisericească, dar și față de autoritatea lumească sînt datorii creștinești și cetățenești în același timp.

După Sfîntul Apostol Pavel, supunerea față de autorități constituie o îndatorire generală pentru toți creștinii. Ea este considerată obligatorie pentru toate vîrstele și toate stările sociale, pe care Biserica le unește în același duh comunitar (Tit III, 1—2). Potrivit acestei învățături, toți păstorii de suflete au îndatorirea să se angajeze cu forțe sporite în a sprijini rezolvarea problemelor sociale și să orienteze neîncetat pe credincioși asupra obligațiilor lor cetățenești și sociale.

În ordinea vieții lor pămîntești, creștinii nu pot fi scutiți de obligațiile cerute de starea lor naturală și de locul lor în scara ierarhiei sociale. Pentru acest fapt, însăși legea dumnezeiască poruncește în mod lămurit creștinilor să se supună autorităților, să respecte legile statului și să contribuie alături de ceilalți oameni la bunul mers al treburilor publice.

După Sfîntul Apostol Pavel (Rom. XIII, 3—6), «rațiunea supunerii civice stă deopotrivă și în scopul moral pe care trebuie să-l urmărească orice stăpînire omenească» [39] deoarece «dregătorii nu sînt frică pentru faptele cele bune, ci pentru cele rele. Voiești, deci, să nu-ți fie frică de stăpînire? Fă binele și vei avea laudă de la ea» (Rom. XIII, 3). De aceea, creștinii sînt îndemnați să se supună autorității constituite nu din constrîngere și de teamă, ci din convingere lăuntrică (Rom. XIII, 5), bineștiind că ea este rînduită spre binele societății, spre binele tuturor și spre curmarea oricăror rele și abateri.

Pentru creștinul pătruns de lumina Revelației divine, supunerea față de autorități este dictată de îndemnul conștiinței, propriu omului liber. Același creștin luminat consideră totdeauna sprijinirea materială a societății organizate drept o necesitate de ordin moral și social, prin care se face față nevoilor colective și se asigură binele general (Rom. XIII, 7).

Creștinul, așa cum este prezentat de Sfîntul Apostol Pavel își împlinește conștiincios îndatoririle, și-și arată prin aceasta iubirea față de semeni, deoarece, în fond, împlinirea obligațiilor cetățenești este semnul vizibil al iubirii aproapelui, iar iubirea aproapelui este împlinirea Legii (Rom. XIII, 8).

În concepția paulină, supunerea datorată autorității este învederată ca izvorînd din adîncul cugetului. De altfel, numai o supunere din îndemnul cugetului corespunde

39. Diac. Prof. N. I. Nicolaescu, *Îndatoriri sociale...*, p. 351.

demnității morale și libertății spirituale a creștinului. Totodată, ca supunerea datorată autorităților să fie înțeleasă ca izvorînd din adîncul cugetului, iar lealitatea civică cerută creștinilor să fie deplină, ca rod al dragostei față de toți oamenii, Sfîntul Apostol Pavel recomandă Bisericii, prin ucenicul său Timotei, episcopul Efesului, să organizeze, în cadrul cultului divin, rugăciuni speciale pentru conducători, pentru toți cei «care sînt în înalte dregătorii» (I Tim. II, 1—4). Potrivit recomandărilor Apostolului, scopul acestor rugăciuni îl constituie îndeosebi obținerea ajutorului dumnezeiesc pentru realizarea păcii și bunei înțelegeri între oameni, bunuri fără de care nimeni nu se poate ocupa în liniște de treburile sale și nici Biserica nu-și poate duce la bun sfîrșit și cu spor lucrarea ei misionară, pastorală și moral-socială.

La toate sfaturile sale obișnuite, Apostolul neamurilor adaugă și îndemnul ca creștinii să colaboreze «la orice lucru bun» (Tit III, 1) cerut de societatea organizată și «să nu defaime» (Tit III, 2) pe cei ce conduc treburile obștești. Peste tot, după Sfîntul Apostol Pavel, supunerea creștinului față de autorități urmărește sub raport moral și social, realizarea binelui comun, desăvîrșirea naturii specifice omului și dobîndirea fericirii veșnice în Împărăția cerurilor prin împlinirea voii lui Dumnezeu [40].

9. *Pacea.* — Drept o împlinire a voii lui Dumnezeu pentru creștinul adevărat este și statornicirea păcii în toată lumea (II Cor. XIII, 1; Evrei XII, 14). Și, întrucît Părintele ceresc al creștinilor este «Dumnezeul păcii» (Rom. XV, 33; XVI, 20; I Cor. XIV, 33; II Cor. XIII, 11; Filip. IV, 9; I Tes. V, 23; II Tes. III, 16; Evrei XIII, 20), iar Împărăția lui Dumnezeu este «pace și bucurie în Duhul Sfînt» (Rom. XIV, 17), Sfîntul Apostol Pavel, îndeamnă pe creștini să trăiască «în bună pace cu toți oamenii» (Rom. XII, 18), în «pacea lui Dumnezeu care covîrșește orice minte» (Filip. IV, 7), în pacea lui Hristos care să stăpînească în toate inimile (Col. III, 15), să păzească «unitatea Duhului întru legătura păcii» (Efes. IV, 3). În acest sens îl sfătuiește și pe Timotei să se străduiască pentru a realiza pacea care rodește unirea credinciosului cu Dumnezeu, cinstea, liniștirea sufletului și buna învoire între oameni (II Tim. II, 22). Toate epistolele pauline, afară de cea către evrei, folosesc în formula lor de adresare urarea de «har și pace» (Χάρις καὶ εἰρήνη — Rom. I, 7; I Cor. I, 3; II Cor. I, 2; Gal. I, 3; Efes. I, 2; Filip. I, 2; Col. I, 2; I Tes. I, 1; II Tes. I, 2; I. Tim. I, 2; II Tim. I, 2; Tit I, 4; Filimon 3), și sfîrșesc deobicei cu calde îndemnuri «de pace» și rugăciuni către Dumnezeul păcii. Dar pentru Sfîntul Pavel, pacea nu este numai o simplă formulă de adresare, de salut, sau de rămas bun, ci ea conține o semnificație mai adîncă.

După marele Apostol, pacea cu Dumnezeu se obține în urma îndreptării prin credință și mai ales prin acea «credință care este lucrătoare prin iubire» (Gal. V, 6), prin fapte de dragoste (Rom. XII, 10; XV, 1—2; Col. III, 13—15; Filip. II, 3—4; I Tes. V, 11—15). De aceea, prefacerea morală în sens creștin, constă mai întîi în înnoirea spirituală, în transformarea interioară a ființei noastre (Efes. IV, 22—24), în deplina responsabilitate a faptelor săvîrșite, fără de care nu poate exista armonie și pace între oameni.

Adevărata pace, însă, este opera iubirii sau a dreptății bazate pe iubire, deoarece iubirea față de aproapele poate armoniza inimile și crea adevărata stare sufletească aducătoare și păstrătoare de pace. Prin pace se poate realiza buna înțelegere între oameni și împlinirea binelui individual și colectiv. De aceea, pacea trebuie să rămînă mereu bunul cel mai rîvnit în viața pămîntească [41], întrucît ea asigură pro-

40. Idem, *Sensul vieții sociale...*, p. 10.
41. Fer. Augustin, *De civitate Dei*, XIX, 11, P.L., XLI, 637.

movarea binelui comun, menține securitatea activității omenești și garantează progresul societății [42].

Pacea, pentru creștini, constituie o îndatorire a chemării lor în raporturile sociale, obligația de a îndepărta răul, de a înmulți binele și de a înfăptui Împărăția lui Dumnezeu pe pământ (Rom. XII, 17—21 ; XIV, 19).

Prin urmare, Sfîntul Apostol Pavel, consecvent învățăturii Domnului Iisus Hristos, s-a străduit prin eforturi stăruitoare ca să transforme pe om într-o făptură nouă [43] și să contribuie astfel la vindecarea lumii de contrastele, nedreptățile și nemulțumirile sociale adînci, care, umbreau și tulburau chipul ei pe acea vreme.

1. Pe această linie Sfîntul Apostol Pavel afirmă cu claritate ideea că în mod firesc *toți oamenii* fără nici o deosebire, *sînt fiii aceluiași Creator a toate* și că sub orice raport s-ar considera starea acestor fii, în Iisus Hristos, ei sînt socotiți frați și egali întreolaltă, cu aceleași drepturi la viață, cu aceleași datorii față de societate și cu același unic scop — mîntuirea sufletului.

2. Potrivit acestor precizări, pe lîngă faptul că sînt socotiți fii ai lui Dumnezeu și frați în Hristos, *credincioșii mai sînt învestiți cu încă o demnitate superioară, aceea de libertate.* Dar libertatea, așa cum o vede Sfîntul Pavel, se înscrie nu ca un pretext de atitudini anarhice, ci drept un factor creator de ordine, de progres spiritual și de bune relații sociale.

3. Din calitatea noastră de fii ai aceluiași Părinte ceresc, izvorăște *datoria* de *a se iubi și ajuta unii pe alții,* ca adevărați frați.

4. Din iubirea frățească, se naște *datoria de solidaritate,* datoria creștinului de a se dedica integral slujirii binelui tuturor și *de a-și jertfi,* la nevoie, *chiar viața pentru triumful binelui și salvarea oamenilor.*

5. Iar din spiritul de jertfă pentru binele obștesc, pentru binele aproapelui, răsare *lupta împotriva oricărei forme de manifestare a răului în societate* cum sînt: lipsa de respect, parazitismul, furtul, lenea, și se impune drept o datorie de prim ordin munca, factor care constituie o binecuvîntare și o virtute cu un însemnat rol social și cu o importantă funcțiune soteriologică.

6. În strictă dependență de funcțiunea socială și soteriologică a muncii, se află și *bunurile materiale, care nu sînt date numai pentru trebuințele unora, ci pentru satisfacerea trebuințelor tuturor,* pentru ca nimeni să nu fie în lipsă (Fapte IV, 34).

7. *Păcatul săvîrșit prin tendința de acaparare a cît mai multe bunuri* și de spoliere a aproapelui, pentru îmbogățirea nesățioasă și nedreaptă a unora în detrimentul *dreptății și creează condiții anormale de viețuire în societate.*

8. Ca om trăitor în societate, *creștinul este îndemnat de Sfîntul Apostol Pavel să se poarte cu respect față de ordinea constituită în societate și să se supună autorității.* În acest fel el este un sincer împlinitor al legii, care creează și reglementează relații drepte, ordonate și echitabile între membrii societății.

9. *Propășirea oricărei activități umane în cadrul societății organizate,* fie ea de natură religioasă sau moral-socială, *nu poate fi atinsă decît numai în condiții de pace.* De aceea pacea creștinului cu Dumnezeu, cu sine însuși și cu aproapele este unul din idealurile creștine identice cu acela al realizării Împărăției lui Dumnezeu pe pământ.

42. Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Omilia III la Coloseni,* 3, P.G., LXII, 322.
43. Léon Bouvet, *L'ascèse dans Saint Paul,* Lyon, 1936, p. 165.

Doctorand Mihai D. Radu

REPREZENTAREA SFINTEI TREIMI ÎN PICTURA BISERICILOR ROMÂNEȘTI*

Manifestări teofanice (treimice) în istoria biblică a Vechiului și Noului Testament

Sîntem înclinați să reprezentăm în chip perceptibil sau sub forme văzute pe cele nevăzute, sau lucrurile care nu cad sub controlul simțurilor. Dorința de a avea în fața ochilor o icoană «decurge din caracterul concret al sentimentului religios, care adesea nu se mulțumește cu o simplă contemplație spirituală și care caută să se apropie de divinitate în chip nemijlocit» [1]. Cînd este vorba însă de Dumnezeu, ființă pur spirituală și imperceptibilă prin simțuri, se ridică în chip firesc întrebarea: este posibilă înfățișarea lui Dumnezeu sau reprezentarea Lui în forme văzute?

Atunci cînd iconografia creștină a încercat să reprezinte divinitatea în forme vizibile, s-a izbit de dificultatea sau chiar imposibilitatea de a reda cu mijloacele artei pe Dumnezeu, despre care Sfîntul Evanghelist Ioan spune că este Duh... (Ioan IV, 24), iar Sfîntul Apostol Pavel spune că «nu L-a văzut nimeni dintre oameni, nici nu poate să-L vadă» (I Tim. VI, 16). Și dacă pentru credință, formula «Dumnezeu unul în ființă și întreit în persoane» este mai ușor de sesizat, și în consecință mai ușor acceptabilă, pentru un artist, care încearcă să exprime această realitate prin intermediul imaginilor, este mult mai greu. El trebuie să opteze între două alternative: să reprezinte separat pe cele trei persoane, ori divinitatea în unitatea ei. Dar dacă împăcarea acestor două afirmații antagonice este destul de grea chiar pentru credință și speculația teologică, atunci ea este și mai dificilă cînd se pune problema transpunerii ei în imagini văzute, prin mijloacele artei.

În ce privește posibilitatea înfățișării Sfintei Treimi, au existat ezitări și șovăieli chiar în doctrina unor Sfinți Părinți; de aceea, s-au folosit momentele teofanice din Vechiul și Noul Testament, în care Dumnezeu s-a arătat oamenilor credincioși în diverse forme văzute.

Pentru reprezentarea divinității în chip omenesc s-a plecat de la textul în care este redat sfatul treimic: «Să facem om după chipul și după asemănarea noastră» (Fac. I, 26), și mai ales de la diferitele interpretări ale Sfinților Părinți la acest text. Tot la forma de plural se exprimă Dumnezeu și în textele din Fac. III, 22; XI, 7.

Numeroase interpretări au fost făcute și cu privire la teofania de la Mamvre (Fac. XVIII, 1—15). Arătarea lui Dumnezeu s-a făcut aici prin intermediul a trei îngeri, adevăr confirmat și de Sfîntul Apostol Pavel (Evr. XIII, 2).

Comentînd acest text, Origen afirmă că «s-a descoperit pe deplin taina cea nepătrunsă a Sfintei Treimi» [3], iar Fericitul Augustin spune că «Avraam vede trei, dar

---

* Lucrare de seminar în cadrul pregătirii doctoratului în teologie, întocmită sub îndrumarea P. C. Pr. prof. Ene Branișteș, care a dat și avizul pentru publicare.

1. Pr. Prof. Ene Branișteș, *Teologia icoanelor*, în «Studii teologice», IV (1952), nr. 3—4, p. 181.
2. *Omilia a IV-a la Geneză*, P. G., XII, 188.

adoră numai pe unul. A văzut trei, dar a înțeles misterul Sfintei Treimi și închinîndu-se numai unuia, a mărturisit pe unul Dumnezeu în trei persoane» [3].

Dar în afară de aceste lămuriri ale unor Sfinți Părinți, care desigur sînt cele mai autentice și mai autorizate, la înțelegerea acestui text a adus o prețioasă contribuție arta creștină, care, urmărind textul biblic, a reprezentat Sfînta Treime în chipul a trei bărbați sau a trei îngeri. Mai ales la început, pictorii au urmat firul roșu al teofaniei care se desfășoară într-un cadru idilic, caracteristic epocii patriarhale [4].

Puțin mai tîrziu, Dumnezeu se comunică poporului ales, în scopul eliberării din robia egipteană. Așa se face cunoscut lui Moise în rugul aprins, ca Dumnezeul lui Avraam, Isaac și Iacov (Ieș. III, 6, 14), trimițîndu-l să spună poporului că Dumnezeu a grăit către ei de pe munte, din mijlocul focului. Ei au auzit cuvintele, dar n-au văzut nici un chip (Deut. IV, 10...). Domnul cel transcendent, care nu poate fi cuprins în nici un chip și ține la credincioșia poporului său, vrea să locuiască în mijlocul acestui popor și cere ca tron al prezenței Sale nevăzute între cei ce cred în El, o construcție a mîinii omenești, care are chipurile serafimilor, reprezentînd duhurile create, cele mai apropiate de Dumnezeu, din toată creația [5].

În viziunile profeților, care sînt interpreții cuvîntului lui Dumnezeu în fața oamenilor credincioși, este exprimat un nou mod al experienței nemijlocite a lui Dumnezeu. Așa se produce chemarea lui Isaia. În trisaghionul biblic «Sfînt, Sfînt, Sfînt Domnul Savaot» (Isaia VI, 3), se vede destul de lămurit preamărirea Sfintei Treimi. Și la acest text s-au făcut unele comentarii [6], însă cu mai puține posibilități de redare în pictură.

Proorocului Iezechil i se descoperă Dumnezeu în chipul unui om de foc (I, 26—28), iar în viziunile lui Daniil este contemplat un dublu chip ceresc «chipul Celui vechi de zile» și chipul «Fiului Omului» (Daniil VII, 9—14).

Dacă însă în Vechiul Testament Sfînta Treime nu s-a descoperit pe deplin din cauza înclinării poporului ales către politeism, în Noul Testament Dumnezeu se descoperă clar și deplin în cele trei ipostase. Astfel, la botezul Domnului, Tatăl a fost prezent prin glasul care s-a auzit din cer: «Acesta este Fiul Meu cel iubit..», Sfîntul Duh s-a arătat în chip de porumbel, iar Fiul era persoana treimică întrupată în chip omenesc și prin care se vede Dumnezeirea (Matei III, 16 și locurile paralele). Dar chiar actul întrupării Domnului ne face accesibilă vederea lui Dumnezeu. Atunci cînd Filip, voind să se întemeieze pe o certitudine absolută a vederii, ca apoi să se declare dispus să creadă, îi cere lui Iisus: «Doamne, arată-ne nouă pe Tatăl și ne este de ajuns»; Domnul, care stă în chip văzut în fața lui, îi spune: «De atîta vreme sînt cu voi și nu M-ați cunoscut, Filipe? Cel ce m-a văzut pe Mine, a văzut pe Tatăl» (Ioan XIV, 8—9). Sfîntul Evanghelist Ioan ne mai spune că în cer sînt trei care mărturisesc: Tatăl, Cuvîntul și Duhul Sfînt, și acești trei una sînt (Ioan V, 7).

În secolul IV-lea se precizează învățătura despre Sfînta Treime și se fac formulările dogmatice, potrivit cărora, există din veșnicie un singur Dumnezeu în trei persoane: Tatăl, Fiul și Sfîntul Duh (Simbolul credinței).

3. *Sermos*, P. L., XXXIX, 1748.

4. Pr. Prof. N. Neaga, *Sfînta Treime în V. Testament*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXVI (1960), nr. 1—2, p. 17.

5. W. Nyssen, *Începuturile picturii bizantine*, București, 1975, p. 12.

6. Pr. Prof. N. Neaga, *op. cit.*, p. 17—20.

Ţinîndu-se cont de textele scripturistice, cu deosebire de cele din Noul Testament, şi de precizările dogmatice ale Bisericii, atunci cînd creştinismul are posibilitatea să reprezinte persoanele sfinte în pictură, începe şi drumul reprezentării Sfintei Treimi sub diferite forme, mai ales din secolul al V-lea înainte.

Reprezentarea Sfintei Treimi în pictura creştină

Posibilitatea reprezentării lui Dumnezeu în forme văzute este dată de două principii creştine: 1) pentru că El s-a descoperit în diverse forme (rugul arzînd, nor sau foc etc.) şi pentru că Fiul lui Dumnezeu s-a întrupat ca om; 2) pentru că noi purtăm chipul şi asemănarea lui Dumnezeu de la creaţie [7]. Pornind de a actul întrupării Domnului, Sfîntul Ioan Damaschin afirmă: «Pentru această pricină, plin de încredere zugrăvesc pe Dumnezeu cel nevăzut, nu ca nevăzut, ci ca pe unul care s-a făcut văzut pentru noi, prin participarea la trup şi sînge. Nu zugrăvesc dumnezeirea nevăzut, ci zugrăvesc corpul văzut al lui Dumnezeu; căci dacă este cu neputinţă să se zugrăvească sufletul, cu atît mai mult Dumnezeu, care a dat sufletului imaterialitatea!» [8].

Dacă Legea veche oprea reprezentarea lui Dumnezeu în forme sensibile, pictura creştină a căutat de timpuriu să înfăţişeze dumnezeirea, ţinînd seama de ideea creştină despre cele trei persoane în diferita lor activitate şi de atributele fiecărei persoane în parte. Astfel, începe reprezentarea persoanelor Sfintei Treimi, mai întîi separat, fiecare dintre ele avînd simbolul ei caracteristic, inspirat din diferite texte biblice, dintr-un studiu al unui Sfînt Părinte sau dintr-un imn liturgic.

Dumnezeu-Tatăl, deşi mai puţin reprezentat, din cauza cuvintelor Sf. Evanghelist Ioan — «Duh este Dumnezeu...» (Ioan IV, 24), a fost totuşi pictat încă din vechime, sub diferite forme, fie simbolic sau antropomorfic, unele din aceste moduri de reprezentare rămînînd normative în pictură pînă în zilele noastre.

1) Simbolic, Dumnezeu-Tatăl a fost înfăţişat chiar în catacombe, avînd ca bază de plecare diferite texte scripturistice, fie sub forma unui nor luminos conform textelor din Ieş. XIII, 21; XIX, 16—18; XXIV, 17; I Regi XIX, 11—12; Matei XVII, 5 (scene de genul acesta înfăţişează Botezul Domnului, Schimbarea la faţă, Pogorîrea Sfîntului Duh), fie sub forma unei mîini, care iese dintr-un nor (Ieş. III, 20; XIII, 16; Ps. CXVII); a ochiului lui Dumnezeu (II Cron. XVI, 19), a tronului lui Dumnezeu (Iezechiel I, 26; Daniil VII, 9) [9], sau a rugului în flăcări, care ardea fără a se consuma (Ieş. III, 1...).

Începînd de prin secolul al IX-lea, înfăţişarea simbolică a lui Dumnezeu-Tatăl cedează în favoarea reprezentării Lui în chip de om, bazată tot pe temeiuri biblice, unele deja enunţate. Pe baza acestor texte, Dumnezeu-Tatăl a fost şi este înfăţişat sub chipul unui bătrîn venerabil, «Cel vechi de zile», din viziunea proorocului Daniil (VII, 9), cu părul lung şi alb, cu barbă mare albă, îmbrăcat în veşminte strălucitoare, şezînd pe un nor sau pe tron, cu capul descoperit şi ţinînd în mîna dreaptă

7. Pr. Prof. Ene Braniştе, *op. cit.*, p. 182—183.

8. *Tratatul I despre sfintele icoane,* 4, trad. rom. Pr. Prof. D. Fecioru, *Cultul sfintelor icoane,* Bucureşti, 1937, p. 4—5.

9. A se vedea: Sever Mureşan, *Iconologia creştină occidentală şi orientală,* Bucureşti, 1893, p. 7—15; Badea Cireşeanu, *Tezaurul liturgic,* vol. II. Bucureşti, 1911, p. 226—232; V. Mitrofanovici, *Liturgica Bisericii Ortodoxe,* Cernăuţi, 1929, p. 285; Pr. Prof. Spiridon Cîndea, *Prezentarea Sfintei Treimi în arta creştină,* în «Mitropolia Ardealului» VI (1961), nr. 7—8, p. 447—449.

sceptrul puterii și al stăpînirii veșnice. Deseori este pictat șezînd pe globul pămîntesc (Ps. XXIV, 1), avînd în jurul capului un triunghi echilateral, care simbolizează Sfînta Treime, în interiorul căruia se văd scrise literele grecești — ο ων (ὁ ὤν) = Cel ce este — după textul din Ieș. III, 14. «Eu sînt Cel ce sînt» sau «Eu sînt alfa și omega» (Apoc. I, 8), sau un nimb auriu, simbol al sfințeniei.

2. În ce privește cea de a doua persoană a Sfintei Treimi, Dumnezeu-Fiul, de la început au fost folosite, pentru reprezentarea ei, simboluri și alegorii, ca: peștele, mielul, păstorul cel bun (Ioan X, 11—15), vița de vie (Ioan XV, 1—6) etc. În pictura creștină și îndeosebi în cea a Bisericii Ortodoxe, Mîntuitorul este pictat ca un bărbat frumos, pe chipul căruia se oglindește sfințenie, seriozitate, demnitate și nespusă bunătate; sau prunc, sau în etate, Învățător, Proorocc, Arhiereu, cu Evanghelia în mîini, binecuvîntînd, răstignit pe cruce, după înviere, împărat, judecător ș.a.[10].

3. Deși pentru a treia persoană, Sfîntul Duh, se găsesc multe referiri în Vechiul Testament (Fac. 1, 2; Isaia, LIX, 19; Iezechiel III, 14; VIII, 3 etc.), în pictură s-au folosit numai texte din Noul Testament, unde Sfîntul Duh s-a arătat în forme concrete și vizibile, cum este cazul la Botezul Domnului (Matei III, 16), unde se arată în chip de porumbel, ca și la Cincizecime, asupra Apostolilor în chip de limbi ca de foc (Fapte II, 1—4). Deși nu există nici un temei biblic pentru reprezentarea în chip omenesc a Sfîntului Duh, unii miniaturiști apuseni de prin secolul al XI-lea l-au înfățișat sub forma unui bărbat matur, care seamănă cu Tatăl și cu Fiul ca etate, purtînd aceeași îmbrăcăminte, deosebindu-se doar prin insigne; alteori L-au înfățișat în chip de tînăr, fără barbă, sau copil[11]. Niciodată însă, în pictură Sfîntul Duh nu apare singur.

Dacă pentru reprezentarea persoanelor treimice separat, obstacolele au putut fi trecute mai ușor, pentru redarea unității Sfintei Treimi a fost destul de greu. Dar cu toate greutățile de ordin practic, creștinii cunoscînd învățătura Bisericii despre Dumnezeu unul în ființă și întreit în persoane sau ipostasuri, au găsit modalități de a reprezenta Treimea, unele mai fericite, mai izbutite și conforme cu învățătura Bisericii, altele mai îndrăznețe și cîteodată îndepărtate de adevăr, pe care Biserica nu le-a admis. Greutatea consta și în faptul că aceste scene trebuiau să redea în același timp coeternitatea, deoființimea și egalitatea persoanelor. Cu toate acestea, drumul anevoios al reprezentării Sfintei Treimi a început chiar din primele secole. Cele dintîi încercări de a reda ceea ce se ascunde și este nepătruns în ființa dumnezeirii s-au făcut cu ajutorul unor simboluri, dar care trebuiau să redea egalitatea persoanelor, și prin aceasta începe drumul simbolurilor geometrice sau al formelor simbolice corporale. Pictorii caută să găsească în lumea formelor, figuri, care să exprime cît mai clar unitatea treimică. Așa apare chiar în catacombe un triunghi cu laturile egale, avînd monogramul lui Iisus Hristos, flancat de α și ω Asemenea scene triunghiulare se întîlneau în Biserica răsăriteană pe epitafe, considerate ca semne ale credinței în Sfînta Treime[12]. Mai tîrziu, acest triunghi a fost așezat pe capetele persoanelor zugrăvite în icoane. Prin secolul al XV-lea apar, pentru reprezentarea Treimei niște cercuri împletite.

Evoluînd treptat, pictura trece de la figurile geometrice la reprezentările simbolice ale Sfintei Treimi, încît la începutul secolului al V-lea se întîlnește o astfel

10. V. Mitrofanovici, *op. cit.*, p. 285—286; Pr. Prof. I. Rămureanu, *Cinstirea sfintelor icoane în primele trei secole*, în «Studii teologice», XXIII (1971), nr. 9—10, p. 625—671.

11. S. Mureșan, *op. cit.*, p. 160; Pr. Prof. Sp. Cîndea, *art. cit.*, p. 470.

12. A. Hackel, *Die Trinität in der Kunst. Eine ikonographische Untersuchung*, Berlin, 1931, p. 17.

de înfățișare, așa cum a dorit s-o ilustreze Paulin de Nolla: o cîmpie cu palmieri, în mijlocul căreia se înălța un deal, pe care stătea Hristos în chip de miel; deasupra mielului plana porumbelul, iar deasupra porumbelului era o cruce înconjurată de raze luminoase și stele. Din deal izvorau patru rîuri, simbolizînd Evangheliștii, iar într-un cerc se aflau doisprezece porumbei. Întreaga compoziție era dominată de mîna lui Dumnezeu, care ieșea dintr-un nor [13]. Aceasta ar fi prima reprezentare cunoscută, care ne dă unitatea Sfintei Treimi, cele trei persoane fiind redate, în ce privește forma, pe verticală.

Un real progres s-a făcut atunci cînd pictorii au început să redea Treimea cu ajutorul unor figuri omenești și a altor simboale, sau a două figuri omenești și un simbol; dar totdeauna operele lor au fost naturale și prin urmare nu au ofensat nici rațiunea, nici sentimentul religios al credincioșilor. Și din fericire, această cale a fost mai mult urmată. Astfel, din secolul al V-lea aflăm motive cu Tatăl în formă simbolică a unui nor luminos, Fiul ca om iar Sfîntul Duh în chip de porumbel, mai întîi într-o pictură murală, care reprezintă Botezul Domnului [14].

Pentru a fi în deplină armonie și concordanță cu învățătura ei, Biserica stabilește reguli precise cu privire la reprezentarea Sfintei Treimi în pictură. De la această dată, Tatăl se pictează în chipul unui bătrîn venerabil Fiul șezînd de-a dreapta Lui, amîndoi purtînd nimb pe cap, iar Duhul Sfînt în chip de porumbel, plutind în aer deasupra lor.

O formă de reprezentare a Sfintei Treimi, care a devenit aproape normativă în Biserica Ortodoxă, este cea alegorică a ospeției lui Avraam, la stejarul din Mamvre. Temă foarte timpurie și cea mai răspîndită în arta bizantină, își găsește temei în textul din Fac. XVIII, 1—15, deși la început a avut la bază și diferite tradiții elenistice [15]. De regulă, cina lui Avraam sau Filoxenia (iubirea de străini), cum i se mai zice în terminologia iconografică, se prezintă sub chipul a trei îngeri sau a trei bărbați, așezați pe o latură sau în jurul unei mese pe un fond de arhitectură cu unul sau mai multe etaje, legate printr-un ștergar. Ei sînt încadrați de Avraam și Sarra, ca gazde. În înfățișarea acestei scene, scopul artiștilor era uneori dublu: pe de o parte, prezentarea elementului surpriză și bucuria gazdei, care intră în relație cu Dumnezeu, iar pe de altă parte, prezentarea Sfintei Treimi. În felul acesta apar două trăsături esențiale: cea dinamică și cea reprezentativă. Aceste două elemente apar cît se poate de plastic într-un mozaic de la biserica Sfînta Maria Maggiore din Roma, sec. IV, unde scena apare în două registre suprapuse: în partea superioară, Avraam adresează salutul de bun venit celor trei soli ai lui Dumnezeu, și-i primește cu brațele deschise; în partea inferioară este reprezentată cina, artistul respectînd textul biblic. Și mai desăvîrșită apare scena în mozaicul de la San Vitale din Ravenna [16]. În evoluția acestei scene, în ce privește compoziția, în arta bizantină întîlnim un stil frontal, caracterizat mai întîi prin înșiruirea a trei persoane, egale ca

13. *Ibidem*, p. 20; L. Bréhier, *L'art chrétien. Son développement iconographique des origines à nos jours*, Paris, 1928, p. 83.

14. S. Mureșan, *op. cit.*, p. 8.

15. Pr. Prof. Ene Branișteanu, *Iconografia creștină ca disciplină de studiu și cercetare*, în «Studii teologice», XIV (1962), nr. 5—6, p. 334.

16. După A. Hackel, *op. cit.*, p. 44, și M. Alpatov, *La Trinité dans l'art byzantin et l'icône de Roublev*, «Echos d'Orient», 30 e/1927, nr. 146, p. 152, cel care le oferă îngerilor castronul cu vițelul ar fi Isaac. Aceasta nu poate fi, deoarece abia acum li se făgăduiește că vor avea un fiu (Geneză XVIII, 10).

înălțime și asemănătoare ca chip, prin care se redă egalitatea persoanelor treimice. De prin secolul al IX-lea apare tendința, ca figura centrală să le domine pe celelalte.

Cum secolele schimbă ideile spre noi orientări stilistice, realizîndu-se opere din ce în ce mai perfecte, prin secolul al XIV-lea apare o masă semirotundă, iar figurile și propozițiile persoanelor capătă grație și suplețe, fiind așezate în profil. Cele mai desăvîrșite realizări de genul acesta au rămas moștenite de la Teofan Grecul și Andrei Rubliov [17].

Pentru a se crea o oarecare uniformitate în reprezentarea Sfintei Treimi, au apărut erminii sau manuale de pictură, ca cea a lui Dionisie de Furna, care stabileste prescripții precise pentru fiecare compoziție. Pentru ospeția lui Avraam se prescrie: «Cea a lui Avraam iubire de străini»: «Casă și trei îngeri șezînd la masă, avînd înaintea lor un cap de bou și pîini într-o tipsie și alte blide cu bucate, și pahar și o cană cu vin; de-a dreapta lor, Avraam aducînd o strachină acoperită, iar de-a stînga Sarra o strachină cu găină ține în mîini» [18].

Reprezentarea Sfintei Treimi în pictura bisericilor românești

Pictura bisericilor românești, și îndeosebi frescele picturii exterioare ale unor biserici din Moldova au fost admirate, studiate, comentate și comparate cu alte picturi geniale din lume, conferindu-li-se locul cuvenit în cadrul artei universale.

În varietatea și mulțimea de compoziții care se bucură astăzi de notorietate universală, își găsește un loc binemeritat și reprezentarea Sfintei Treimi, pe care o întîlnim în fiecare monument, sub diverse forme, unele avîndu-și izvorul de inspirație în Sfînta Scriptură, altele în simbolul de credință, în sfînta liturghie sau diferite imne liturgice.

Vom încerca în cele ce urmează, să prezentăm formele cele mai tipice sub care este reprezentată Sfînta Treime în bisericile românești din toate provinciile țării, după importanța pe care o prezintă, cu sublinierea ideilor principale și cu caracteristicile fiecăreia și pe cît posibil, raporturile, interferențele și înrîuririle primite din scenele similare care apar în monumentele bizantine din țările vecine.

1. *Masa de la Mamvre (Filoxenia lui Avraam).* — Ca formă de reprezentare a Sfintei Treimi, cina de la Mamvre apare de timpuriu în pictura bisericilor de pe tot cuprinsul țării. La origine tema este de factură bizantină, însă intrînd în iconografia românească, chiar respectînd indicațiile din erminii, nu întîrzie să îmbrace un caracter național, specific artei românești, transformîndu-se treptat și adaptîndu-se la forme ale devoțiunii populare, devenind predilectă atît pentru credincioși, cît și pentru unii pictori. De altfel, în popor a pătruns și a circulat chiar o legendă, consemnată în scris de către B. P. Hașdeu, care spune că Avraam «avea pururea lege ca fără oaspeți să nu mănînce» [19].

Una dintre cele mai semnificative compoziții de acest gen din bisericile românești, ne-o oferă calota estică a pronaosului Mînăstirii Sucevița (1595), care reține

17. Ch. Diehl, *L'art chrétien primitif et l'art byzantin,* Paris, Bruxelles, 1928, pl. XX; M. Alpatov, *art., cit.,* p. 150—186; *idem,* Andrei Rubliov, București, 1972; Arhim. Irineu Crăciunaș, *A. Rubliov,* în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXVII (1961), nr. 3—4, p. 241—260; A. Grabar, *Le premier art chrétien (200—395),* Paris, 1966, p. 231—233; V. Lazarev, *Teofan Grecul și școala sa,* trad. rom. V. Florea, București, 1974, p. 74; P. Evdokimov, *L'art de l'icône. Théologie de la beauté,* Paris, 1970, p. 205—216.

18. V. Grecu, *Cărți de pictură bizantină,* Cernăuți, 1936, p. 110, 307, 371—372; Ghenadie Enăceanu, *Iconografia,* București, 1903, p. 138, 272.

19. B. P. Hașdeu, *Cuvente den bătrîni,* vol. II, București, 1879, p. 189—193.

atenția prin caracterul ei comunicativ, prin expresivitate și naturalețe. La o masă de formă dreptunghiulară, pe care se află farfurii cu fructe și struguri, cupe de vin și ridichi, sînt așezați cei trei îngeri. Cel din mijloc, plasat pe latura lungă a mesei, este încadrat de cele două personaje biblice, care îl servesc; ceilalți doi îngeri sînt așezați la capetele mesei. Urmînd curba bolții pronaosului, două clădiri înalte și înguste, legate între ele printr-un șervet vărgat, formează fondul arhitectural al scenei propriu-zise. În fața mesei, în prim plan, este redat un bărbat, care poartă pe cap o pălărie cu boruri mari, de tip spaniol, care se pregătește să sacrifice vițelul pentru ospăț. Scena impresionează mult, atît prin coloritul roșu viu al veșmintelor, cît și prin întreaga mișcare, pe cît de sintetizată, pe atît de expresivă. De jur-împrejurul scenei, îngeri în picioare purtînd sulițe în mîini, alternînd cu serafimi, care poartă ripide, accentuează curba elegantă, formată de tamburul calotei [20].

Cam în aceeași manieră apare scena la biserica Sfîntul Dumitru din Suceava (1535), dar aici este plasată în bolta de sud a naosului, unde un arbore falnic formează fondul, iar cavalerul care trebuia să junghie vițelul lipsește [21].

La biserica episcopală din Roman (pictată în secolul XIX) scena este redată în profil, cu îngerii așezați la o masă semirotundă, doi dintre ei în prim plan [22].

Se pare că cea mai nobilă și cea mai monumentală reprezentare a Sfintei Treimi sub forma Ospeției lui Avraam a fost realizată de pictorii Mînăstirii Humor (1532), scenă care a impresionat atît de mult chiar pe unii specialiști, determinîndu-i s-o compare cu picturile lui Rubliov sau Fra Angelico [23]. Peisajul este înlocuit de un arbore cu silueta caligrafiată, iar cele două personaje biblice stau lîngă el. Pe acest fond se decupează siluetele grațioase ale celor trei îngeri, veșmintele cărora, de un albastru deschis, străbătut de lumini interioare, se detașează cu subtilitate pe ecranul întunecat al fondului [24]. Această compoziție este una dintre cele mai izbutite ale picturii noastre, constituind o mărturie a înaltului nivel artistic, pe care îl atinsese pictura românească în secolul al XVI-lea.

În pictura bisericilor din Muntenia, scena este ilustrată foarte sugestiv la Cozia (1517), unde apare pe fațada de vest, pe un fond arhitectural simplu. Îngerii, îmbrăcați în galben și purtînd pe dedesubt haine de culoare verde, bleu și roșu-cireșiu, sînt așezați la o masă, acoperită de un material roșu-închis, cu o broderie bleu [25].

Pentru a fi simbolizate egalitatea și unitatea celor trei ipostasuri, în toate scenele din bisericile românești, care înfățișează Ospeția lui Avraam, fiecare înger poartă aureolă în jurul capului, cu inițialele o ων. Prin chipurile blînde ale îngerilor se urmărește redarea unor atribute ale lui Dumnezeu, ca iubirea, bunătatea și sfințenia.

2. *Tronul Hetimasiei*, sau gătirea tronului (de la ἡ τιμασια = pregătire) este o formă de reprezentare simbolică a Sfintei Treimi, prin care se urmărește redarea

20. I. D. Ștefănescu, *L'évolution de la peinture religieuse en Bucovine et en Moldavie, depuis les origines jusqu'au XIX-e siècle*, vol. I, Paris, 1928, p. 149; vol. II, pl. LXXX; O. Tafrali, *Le monastère de Sucevitza*, Iași, 1929, p. 47; P. Comarnescu, *Îndreptar artistic al monumentelor din nordul Moldovei*, București, 1961, p. 287; A. M. Muzicescu, M. Berza, *Mînăstirea Sucevița*, București, 1958, p. 137 și ed. din 1965.

21. I. D. Ștefănescu, *op. cit.*, vol. I, p. 43.

22. Idem, *L'évolution...*, vol. II, Paris, 1929, pl. 44, 2.

23. P. Comarnescu, *op. cit.*, p. 251.

24. V. Drăguț, *Humor*, București, 1973, p. 14.

25. I. D. Ștefănescu, *Contribution à l'étude des peintures murales valaques*, Paris, 1928, p. 22.

egalității celor trei persoane. Scena este pusă în pictura bizantină, de obicei, în legătură cu judecata viitoare și apare ca unul din elementele care compun marea frescă a judecății din urmă. În bisericile românești apare destul de frecvent și cu aceeași semnificație: tronul închipuie pe Dumnezeu-Tatăl, crucea și Evanghelia de pe el, pe Dumnezeu-Fiul, iar porumbelul de deasupra crucii, pe Sfîntul Duh. Uneori, de o parte și de alta, apar uneltele de tortură: lancea, buretele, coroana de spini, cuiele. La origine, tema a fost inspirată din Apoc. XX, 11..., XXI, 1—9, sau din Ps. IX, 7—8: «Iar Domnul rămîne în veac; gătit-a scaunul Lui de judecată; și El va judeca lumea...».

Prezența uneltelor de tortură ne duce la concluzia că pe lîngă judecata din urmă, Hetimasia amintește și de răscumpărarea noastră, a cărei condiție este jertfa Mîntuitorului. De aceea pictorii așează și uneltele patimilor. Tema o găsim în unele biserici din secolul al XI-lea, ca la cea a Adormirii Maicii Domnului din Niceea, la Kiev și în Palermo [26]. Așa cum am descris-o, apare în pictura bisericilor de la Moldovița, Humor, Voroneț, Sfîntul Gheorghe din Hîrlău, Cozia, Snagov etc. Uneori scena apare contopită cu scena Sfintei Treimi, reprezentată antropomorfic.

3. *Reprezentarea antropomorfică a Sfintei Treimi.* În pictura bisericilor românești, Sfînta Treime mai apare sub următoarea înfățișare: Tatăl, redat sub chipul Celui vechi de zile, și Fiul, cu chipul său istoric, stau alături pe o bancă fără reazem, iar porumbelul apare între Ei, cum se poate remarca la Cozia, Snagov (1540), Stănești (1537), Bodrog (sec. XVI—XVII) ș.a. La unele biserici moldovenești ca Vatra Moldoviței, Humor, Sucevița, Dragomirna, într-un Liturghier manuscris al lui Anastasie Crimca, într-un Tetraevanghel, scris de același autor și într-o icoană din secolul al XVI-lea, păstrată în colecția preotului C. Mătase din P. Neamț, apare și crucea, pe lîngă cele trei persoane. Se pare că aceasta constituie rezultatul contopirii *Hetimasiei* cu Sfînta Treime, pe care o întîlnim în unele biserici din Iugoslavia și Bulgaria. Compoziția, așa cum apare în cele două provincii românești, este foarte complexă și se inspiră din mai multe texte biblice deodată, în frunte cu cap. VII, 9... din proorocia lui Daniil și cu Ps. CX, 1, unde se spune: «zis-a Domnul Domnului meu: Șezi de-a dreapta Mea, pînă ce voi pune pe vrăjmașii Tăi, așternut picioarelor Tale», precum și din Matei XXVI, 64; Marcu XIV, 62. Își găsește apoi justificarea în Sfînta Tradiție, începînd cu Simbolul de credință, și anume în articolul: «Și s-a suit la ceruri și șade de-a dreapta Tatălui...».

Scena s-a format în Orient, chiar dacă am admite că Tatăl, sub înfățișarea Celui vechi de zile a fost reprezentat întîi în Apus, de unde, prin intermediul cruciadelor, a pătruns și în Răsărit [27].

În pictura bisericilor românești, scene de genul celor enunțate mai sus apar fie în altar, în naos, pronaos sau pe o suprafață exterioară a bisericilor, cînd aceasta este zugrăvită.

Prezența Sfintei Treimi pe bolta altarului sau pe intradosul arcului triumfal al absidei este evocată aici de diferite imne ale sfintei liturghii ca: Unule născut..., Imnul Heruvic, În mormînt cu trupul..., Pre Tatăl, pre Fiul și pre Sfîntul Duh, Crezul, Cu vrednicie..., așa cum ne arată scena din bolta altarului bisericii

26. A. Hackel, *op. cit.*, p. 64; I. D. Ștefănescu, *Iconografia artei bizantine și a picturii feudale românești*, București, 1973, p. 59; N. Kondakoff, *Historie de l'art byzantin*, trad. din rusește de M. Trawinski, vol. II, Paris, 1891, p. 17, 20.

27. Diac. I. Barnea, *O temă de iconografie occidentală în pictura bisericilor moldovenești*, București, 1945, p. 8.

de la Cozia, de la Stănești, de la biserica Domnească din Tîrgoviște, Snagov, Moldovița, Sucevița, Dragomirna (1609) etc.

La Snagov, Cel vechi de zile și Mîntuitorul sînt așezați pe o bancă, cu globul pămîntesc la picioarele Lor, iar porumbelul, care din cauza deteriorărilor nu se mai vede, era plasat deasupra lor.

La Cozia cele trei persoane apar redate pe verticală : Tatăl sus, încadrat de doi serafimi, Sfîntul Duh și Iisus Hristos arhiereu la altar, oficiind Liturghia divină [28].

Ceva mai deosebit apare scena la Hurezi, unde cele trei persoane sînt pictate într-un medalion.

Pe intradosul arcului triumfal al bisericii din Stănești, porumbelul ocupă locul central, înconjurat de un nimb luminos, Tatăl și Fiul stau pe tron. Fiul, în haine de epocă, ține în mîna stîngă zapisul pe care sînt scrise păcatele oamenilor, pe care îl sfărîmă. Toate scenele din jur sînt în relație cu rugăciunile liturgice adresate Sfintei Treimi [29].

La biserica Sf. Nicolae de la Argeș (începutul secolului XVI), în calota absidei altarului, apare Sfînta Fecioară rugîndu-se, între doi îngeri care o adoră. Pe boltă sînt reprezentați Dumnezeu-Tatăl și Sfîntul Duh în chip de porumbel. Însă pentru a avea imaginea Sfintei Treimi, trebuie să considerăm pe Mîntuitorul, reprezentat ca prunc în brațele Maicii Sale [30].

Sub forma în care, pe lîngă persoanele Sfintei Treimi, apare și crucea în mijloc, întîlnim scena la Mînăstirea Sucevița, pe primul arc dintre bolta altarului și arcul triumfal, unde se urmărește ilustrarea icosului al VIII-lea al Acatistului Bunei Vestiri : «Cu totul a fost întru cei de jos și de cei de sus nu s-a despărțit Cuvîntul Cel nescris împrejur...» [31]. Aici, ca în toate scenele, care ilustrează icosul al VIII-lea, porumbelul apare la încrucișarea brațelor crucii. În mod asemănător apare scena la biserica Sfîntul Gheorghe din Suceava (1522), la Humor (1532) și Moldovița (1537).

O scenă care apare pentru prima oară în pictura unei biserici românești o aflăm în absida de sud a naosului Mînăstirii Sucevița, unde se ilustrează imnul liturgic «Unule născut...». Pe un fond roșu, plin de lumină, în centru stă Hristos-Emanuil, înconjurat de un mare nimb, între doi serafimi, ținînd în mîna stîngă un rulou cu o inscripție în paleoslavă. Pe o masă este așezat porumbelul, iar deasupra Tatăl este susținut de doi îngeri care zboară. Alți doi îngeri țin globul pămîntesc [32]. În mod aproape asemănător apare scena la Mînăstirea Dragomirna.

Tot la Mînăstirea Sucevița ne reține atenția un subiect care ocupă luneta ușii de intrare în pronaos, unde Mîntuitorul apare încadrat într-o mandorlă, ținînd și sfărîmînd cu mîna stîngă zapisul păcatelor, iar cu dreapta binecuvîntînd. Lîngă El, Tatăl ține sufletele drepților («Sufletele drepților în mîna lui Dumnezeu»), iar Sfîntul Duh și crucea sînt deasupra. Un înger poartă deasupra capului său soarele și luna, iar o inscripție dă primele cuvinte din Facere : «La început a făcut Dumnezeu cerul și pămîntul» [33].

---

28. I. D. Ștefănescu, *La peinture religieuse en Valachie et en Transylvanie depuis les origines jusqu'au XIX-e* siècle, vol. I, Paris, 1932, p. 76, nota 2 ; *Idem, Le monastère de Snagov*, Buc. 1945, p. 299.

29. Idem, *La peinture...*, p. 90—94. 30. *Ibidem*, p. 111.

31. O. Tafrali, *Iconografia imnului Acatist*, «BCMI», VII 1914, p. 138—140 ; I. D. Ștefănescu, *L'évolution...*, vol. I, București, 1928, p. 118 ; P. Henry, *Les églises de la Moldavie du Nord des origines à la fin du XVI-e siècle*, vol. II, Paris, 1930, pl. 43, 52.

32. I. D. Ștefănescu, *Peintures murales illustrant les liturgies*, «Rev. ist. rom.», vol. V—VI, București, 1935—1936, p. 167—168 ; Idem, *Iconografia...*, p. 155.

33. Idem, *Peintures...*, p. 178 ; P. Henry, op. cit., pl. LX.

Biserica episcopală din Roman ne pune în față încă o variantă, în cupola naosului, unde Cel vechi de zile ține globul pămîntesc, Mîntuitorul Evanghelia iar porumbelul zboară deasupra lor. O inscripție care cuprinde rugăciunea liturgică rostită de arhiereu la al treilea Sfinte Dumnezeule: «Doamne, Doamne, caută din cer și vezi...», înconjoară tabloul [34].

Cît privește originile mai îndepărtate ale acestor compoziții, conchidem că cele în care apar Cel vechi de zile, Hristos și porumbelul, sînt inspirate din arta miniaturisticii bizantine. În pictura bisericilor românești, acest mod de reprezentare a Sfintei Treimi apare cu nuanțe asemănătoare cu scenele din pictura murală de la Mateič (Iugoslavia, sec. XIV) și cu cele de la Mînăstirea Dragalevici din Bulgaria sau cu cele de la Peribleptos din Mistra [35].

Așa cum apare reprezentată în bisericile moldovenești menționate, scena se pare că s-a născut din întîlnirea și combinarea mai multor elemente, într-un mediu care a permis contopirea lor în unul singur, fie acesta Veneția sau chiar Moldova [36]. Dar nu poate fi pusă la îndoială nici originalitatea scenelor din Moldova, deoarece aici sînt unicele exemplare care ilustrează icosul al VIII-lea al imnului Acatist.

Trecînd la prezentarea Sfintei Treimi din pictura bisericilor din Transilvania, o vom studia separat, deoarece, pe lîngă similitudinile cu scenele din celelalte provincii, prezintă unele particularități proprii și ridică unele probleme iconografice deosebite.

Ca în bisericile din Muntenia și din Moldova apare Sfînta Treime la Mînăstirea Bodrog, lîngă Arad (sec. XVI—XVII), la Făgăraș, Armășeni (1655) la biserica din Gurchiu etc.

O temă puțin curioasă ne oferă biserica din Tălmăcel (jud. Sibiu), unde apare pe cupola exonartexului bustul lui Iisus Hristos cu trei capete, reprezentînd Sfînta Treime [37].

La biserica din Densuș (sec. XV), în altar, găsim o compoziție deosebită de toate cele amintite pînă acum: pe un fond albastru este înfățișat Dumnezeu-Tatăl, cu părul alb, strîns în două coade căzute pe umeri, cu barbă și veșminte albe. El ține mîinile pe umerii copilului Iisus, îmbrăcat într-o cămașă albă, care amintește, prin decorația sa, cămășile țărănești. Iisus binecuvintează cu mîna dreaptă, iar în stînga ține o lumînare răsucită. Pe creștetul lui Dumnezeu-Tatăl este pictat porumbelul, al cărui cap cu aureolă, depășește cadrul panoului. Compoziția reprezintă probabil opera unui pictor cu mai multă predilecție spre elementul popular, caracteristic de altfel picturii ardelene [38].

În cîteva biserici românești din Ardeal întîlnim o compoziție care, deși ca idee își are originea în pictura răsăriteană [39], — a împrumutat caractere vădit occidentale. Este vorba de tema numită *Încoronarea Fecioarei* sau *Coronatio Virginis*, în care, Sfînta Treime, înfățișează tot tradițional prin Dumnezeu-Tatăl bătrîn, Hristos și porumbelul, încoronează din înaltul cerului pe Sfînta Fecioară Maria. O întîlnim mai ales în bisericile din Transilvania, unde a fost răspîndită prin icoanele de lemn și prin stampe. Se pare că are drept sursă de inspirație versete din Cîntarea Cîntărilor.

34. I. D. Ștefănescu, *L'évolution...*, vol. I, București, 1929, p. 51.
35. A. Grabar, *La peinture religieuse en Bulgarie*, vol. I, Paris, 1928, p. 297—298.
36. Diac. I. Barnea, *op. cit.*, p. 21.
37. I. D. Ștefănescu, *La peinture...*, vol. I, p. 290.
38. V. Drăguț, *Pictura murală din Transilvania*, București, 1970, p. 84—85.
39. A. Hackel, *op. cit.*, p. 97.

În pictura apuseană se întîlneşte de prin secolul al XII-lea, unde s-a bucurat de o mare răspîndire şi datorită cultului marial, înflorit după sinodul tridentin cînd s-a decretat dogma Imaculatei concepţii.

La noi a pătruns datorită monedelor şi icoanelor occidentale şi a putut fi acceptată fiindcă amintea de o tradiţie bizantină, şi anume, binecuvîntarea coroanelor împărăteşti. Un reflex al acestei tradiţii apare la Mînăstirea Căluiu, unde, într-o pictură murală, un înger aşează coroana pe capul lui Mihai Viteazul [40].

Ca temă de reprezentare a Sfintei Treimi în cadrul compoziţiei, Încoronarea Fecioarei, apare în pictura mînăstirii Sucevita, la biserica episcopală din Roman (în altar) şi la Răşinari (1750) etc. La Sucevita apare pe zidul exterior de sud, unde Tatăl şi Fiul stau pe bancă faţă în faţă, iar cu cîte o mînă aşează o coroană pe capul Sfintei Fecioare, care stă în picioare pe un corn de lună. Deasupra capului El coboară porumbelul [41]. Aici scena pierde mult din caracterul apusean, prin înfăţişarea exterioară, şi se pare că a ajuns prin intermediul picturii ruseşti [42]. Observăm că în această scenă zugravii s-au lăsat mult influenţaţi de scena Sfintei Treimi, care apare în iconografia Imnului Acatist.

Cîteva elemente deosebite prezintă o scenă pictată în altarul bisericii Gura-Sada (1765), unde Sfînta Fecioară stă cu Iisus în braţe, fiind încoronată de doi îngeri. În jur se văd Tatăl şi porumbelul [43].

După cum observăm, pictura bisericilor româneşti ne oferă cîteva variante deosebit de interesante ale Sfintei Treimi, unele din ele strălucind atît în ce priveşte realizarea artistică, cît şi ideea religioasă, pe care pictorii vor s-o ilustreze, altele prin originalitate şi spontaneitate, toate urmărind un scop precis: preamărirea Sfintei Treimi.

Reprezentarea Sfintei Treimi în icoanele portative

Icoanele portative reprezintă la noi un gen apare şi au jucat un rol deosebit de important, atît în cultul bisericesc, cît şi în viaţa religioasă a credincioşilor. Ele au dat de cele mai multe ori expresie genului artei româneşti, făcînd, din punct de vedere artistic, multe concesii gustului popular. Între multele subiecte pe care le înfăţişează aceste icoane apare şi Sfînta Treime sub diferite forme, atît în icoanele pictate pe lemn, cît şi în cele pictate pe sticlă.

Dintre icoanele pictate pe lemn prezintă interes una care se află la Văleni (jud. Neamţ), azi la muzeul de la Mînăstirea Agapia, de proporţii mijlocii (23/18), înfăţişînd tronul *Hetimasiei*, scînteind de pietre preţioase şi avînd deasupra crucea. Pe tron se văd porumbelul, Evanghelia, aerul, apoi potirul, lancea, buretele şi cuiele [44].

O altă icoană, provenită de la Văleni şi păstrată în colecţia preotului Mătasă din Piatra Neamţ (azi în Muzeul din Piatra Neamţ) ne înfăţişează Sfînta Treime cum apare la Sucevita şi Dragomirna: Tatăl şi Fiul stînd pe o bancă, între ei crucea şi porumbelul.

În colecţia Mînăstirii Sinaia se păstrează o icoană din secolul al XVII-lea, care reprezintă Sfînta Treime sub chipul celor trei îngeri ospătaţi de Avraam şi care a

40. I. D. Ştefănescu, *La peinture...*, vol. II, pl. 79.
41. P. Henry, *op. cit.*, p. 19.
42. Diac. I. Barnea, *op. cit.*, p. 19.
43. I. D. Ştefănescu, *La peinture...*, vol. I, p. 261.
44. Idem, *Comoara de artă de la Văleni, jud. Neamţ*, Bucureşti, 1936, p. 5—15.

fost caracterizată ca fiind «cea mai frumoasă icoană românească dintre realizările picturale ale epocii» [45].

Pe masa semirotundă este întinsă, înaintea îngerilor, o față de masă lucrată în stil popular. Culorile sînt bine orînduite, veșmintele au falduri elegant lucrate, iar expresiile figurilor sînt cu adevărat îngerești. Icoana pare a fi o copie după Troița lui Andrei Rubliov, lucrată de zugravul Pârvu Mutu, și adusă aici de la Schitul Lespezi, din apropiere.

În biserici, în afară de unele icoane portative și murale, Sfînta Treime apare reprezentată pe iconostase, fie în rîndul icoanelor praznicale, fie în mijloc, cum este cazul la biserica Domnița Bălașa din București, catedrala mitropolitană din Iași și altele [46]. Sînt apoi foarte frecvente în biserici icoanele Sfintei Treimi care o încoronează pe Sfînta Fecioară. Așa se pot întîlni la biserica Sfînta Ecaterina din București, Sfîntul Gheorghe Nou, biserica Coltea etc. Prin casele credincioșilor apar icoane cu un pronunțat caracter apusean: Iosif și Maria țin între ei pe Iisus la vîrsta de 12 ani, în spatele căruia stă crucea cu coroana de spini. Duhul Sfînt planează deasupra Lui, iar Tatăl apare bust din nori, cu mîinile deschise. Desigur că ele nu impietează cu nimic dogma ortodoxă, dar se depărtează de tradiția iconografică ortodoxă.

Trecînd la pictura pe sticlă, notăm că a fost practicată și s-a dezvoltat la noi, mai mult ca o îndeletnicire a meșterilor din mediul rural, aparținînd în mod aproape exclusiv centrelor din Transilvania și, într-o măsură mai redusă, unora din nordul Moldovei.

Dacă facem un studiu al compozițiilor care reprezintă Sfînta Treime, observăm că acestea, ca și alte teme, au cunoscut un accentuat caracter autohton în pictura icoanelor pe sticlă din Transilvania. Icoanele reprezentînd Sfînta Treime aparțin atelierelor de la Nicula, Făgăraș, Sebeș și altele, unele respectînd tradiția bizantină, altele fiind influențate de arta apuseană, dar în toate se observă elementele caracteristice ale artei populare românești.

Cea mai veche icoană pe sticlă care înfățișează ospățul lui Avraam aparține meșterilor de la Nicula, de prin 1670—1680 [47]. Aceeași temă apare și pe o icoană din 1793, executată de un oarecare Petru Zugrav, găsită la Galda de Jos (jud. Alba) și păstrată în colecția Ciobanu din București. Piesa reprezintă, din punct de vedere artistic, o capodoperă, datorată unui meșter iscusit și stăpîn deja pe un stil [48]. În varianta aceasta din Țara Oltului, reprezentarea Ospățului lui Avraam a păstrat ceva din distincția modelului îndepărtat din tradiția bizantină, observată îndeosebi în ținuta veșmintelor îngerilor. Pe masă sînt așezate o pasăre friptă și ridichi, între tacîmuri rustice. Avraam apare cu o cană de vin în mînă, iar Sara cu un prosop [49].

Un alt produs al atelierelor de la Nicula este o icoană care ne arată pe Cel vechi de zile șezînd pe o bancă și binecuvîntînd; în dreapta Lui este redat Iisus cu crucea pe umăr. Amîndoi țin globul pămîntesc, pe care se sprijină crucea cu porumbelul în vîrf, și sub brațele căreia este înscrisă inscripția NIKA. Tot aici există o serie de icoane cu Sfînta Treime, de o mare frumusețe, și în care peisajul local ocupă un loc de frunte. Tatăl și Fiul apar în veșminte asemănătoare: o hlamidă roșie

45. N. Iorga, *Les arts mineurs en Roumanie*, vol. I, București, 1934, p. 20, fig. 25, 29; Idem, *Icoana românească*, București, 1933, p. 13, 15; *Istoria artelor plastice în România*, vol. II, București 1968, p. 78.

46. Elie Miron Cristea, *Iconografia*, Sibiu, 1905, fig. 57, 58, 64.

47. I. C. Ioanidu-G. C. Rădulescu, *Icoane pe sticlă*, «BCMI», 1943, fasc. 113—114, p. 151.

48. J. Dancu-D. Dancu, *Pictura românească pe sticlă*, București, 1975, pl. 100.

49. *Ibidem*, pl. 63.

peste un veşmînt albastru închis. Din loc în loc apar îngeri stilizaţi cu mare măiestrie, precum şi fructe de pădure [50]. Toate acestea denotă aceeaşi unitate de stil şi viziune cromatică.

În colecţia Bidian din Bucureşti se păstrează o icoană pictată în 1808, la Iernuţeni (Maramureş), în care Cel vechi de zile ţine globul pe genunchi şi mîna stîngă pe el; în mîna dreaptă ţine axa pămîntului. Fiul, la dreapta Lui ţine crucea pe umărul stîng, iar deasupra zboară porumbelul [51].

O temă care apare mai rar în icoanele pe sticlă este Încoronarea Fecioarei, aparţinînd tot atelierelor de la Nicula [52].

Sub forma unui arhiereu cu trei capete, Sfînta Treime este reprezentată într-o singură icoană, pictată în 1853, de către iconarul Ion Pop din Făgăraş [53].

Icoanele pe sticlă sînt astăzi din ce în ce mai căutate şi studiate, reprezentînd pentru poporul român producţii din bogatul tezaur naţional, de inspiraţie şi realizare populară.

Influenţe străine şi elementul autohton în reprezentările iconografice ale Sfintei Treimi din pictura românească

Problema originalităţii în artă, şi cu deosebire în pictură, este foarte gingaşă şi succită studii minuţioase, atente şi migăloase. Pretutindeni se poate vorbi de un sistem şi de o tradiţie iconografică, iar pictorul nu are voie să inoveze şi cu atît mai puţin să-şi impună ideile sale. În ce priveşte iconografia românească în ansamblu, ea a evoluat mai mult sub înrîurirea artei bizantine, sub forme caracteristice. Uneori influenţele au venit din ţările balcanice, din Rusia şi chiar din Apus, cum a fost cazul în Transilvania, iar pictura românească şi-a dat la rîndul ei contribuţia la dezvoltarea artei din ţările vecine. Însă, chiar în cazurile de interferenţă cu alte stiluri, apar la noi elemente locale de o autentică elevaţie şi originalitate. Aşa este cazul cu pictura exterioară a unor biserici din nordul Moldovei, care a stîrnit interesul multor specialişti şi uimeşte azi întreaga lume. Dar trebuie evidenţiat faptul că, la noi au fost hotărîtoare directivele Bisericii şi nu iniţiativa artiştilor.

Căutînd raporturile dintre reprezentările româneşti ale Sfintei Treimi, cu temele din alte părţi, este adevărat că scene de genul celor din Ţara Românească sau Moldova au apărut în unele ţări mai devreme, ca de pildă în Serbia, Bulgaria, la Peribleptos din Mistra [54], dar este greu să discernem în ce măsură acestea au fost însuşite de zugravii români. Originile sînt uneori obscure şi din pricina deselor restaurări, care, fiind întreprinse uneori de specialişti străini, necunoscători ai spiritului local, tradiţional, au făcut să dispară originalitatea unor picturi. Dincolo de aceste elemente mai mult sau mai puţin străine, în reprezentările româneşti ale Sfintei Treimi impresionează în mod deosebit ingeniozitatea pictorilor care, fără a

50. I. Apostol Popescu, *Arta icoanelor de la Nicula*, Bucureşti, 1969, p. 99—102.
51. J. Dancu-D. Dancu, *op. cit.* pl. 48.
52. C. Iremie—M. Focşa, *Icoane pe sticlă*, ed. II, Buc. 1969, p. 20, ed. 1971, p. 30.
53. J. Dancu-D. Dancu, *op. cit.*, pl. 48; C. Iremie, M. Focşa, op. cit. Ed. 1971, p. 30—31.
54 I D. Ştefănescu, *Arta balcanică în arta religioasă a ţărilor române*, Buc., 1943, p. 1—14; A. Grabar, *La peinture...*, p. 298.
55. Dan Simonescu, *Originea unor teme iconografice româneşti*, în «Buletinul Institutului de Istoria Românilor A. D. Xenopol», nr. 3, Iaşi, 1942, p. 49.

se depărta de modelele tradiționale bizantine, n-au ezitat, acolo unde au considerat că este posibil, să intercaleze unele detalii și elemente locale, care se potriveau și gustului credincioșilor pentru care erau create operele respective. În pictura murală se pare că s-au respectat mai strict canoanele iconografice decît în arta icoanelor portative. Aflăm totuși, în unele compoziții ca Teofania de la Mamvre, stilul popular al veșmintelor, masa, broderia, tacîmuri rustice, ridichi, ceapă, sare sau în scena de la Densuș, unde Tatăl are părul împletit, iar Fiul poartă cămașă care amintește portul popular local.

În icoanele portative, atît pe stampe, cît și pe sticlă și pe lemn, elementul popular autohton apare și mai pronunțat, poate și pentru faptul că, acestea fiind creații ale unor artiști din mediul rural, se potrivesc mai bine gustului oamenilor din popor, și tocmai de aici rezultă caracterul de originalitate, asigurîndu-le un loc de cinste în creațiile noastre naționale.

Dar dincolo de modul de reprezentare, de stil, de tehnică și alte deosebiri, picturile care reprezintă Sfînta Treime sînt pe de o parte un mod de expresie artistică a revelației dumnezeiești și a învățăturii Bisericii, iar pe de altă parte, raporturile de comuniune, de bunătate, de dragoste și de sfințenie dintre persoanele Treimei reprezintă un ideal pentru creștini, care astăzi încearcă să refacă unitatea de la care au plecat, mărturisind în mod unanim pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfîntul Duh, Treimea cea deoființă și nedespărțită.

Constantin Daniel

O IMPORTANTĂ MENȚIONARE A ESENIENILOR FĂCUTĂ DE SFÎNTUL APOSTOL PAVEL

În Predica de pe munte Mîntuitorul îndemna pe cei ce-L ascultau: «Feriți-vă de proorocii mincinoși, care vin la voi în haine de oi, iar pe dinlăuntru sînt lupi răpitori» (Matei VII, 16; cf. Marcu XV, 22). Cine sînt însă acești prooroci mincinoși ce trăiau în vremea Mîntuitorului și căutau să atragă la ei cît mai mulți lesne-crezători? Acești prooroci mincinoși erau numeroși, nu izolați și puțini, fiindcă Mîntuitorul spune despre ei mai apoi: «Mulți îmi vor zice în ziua aceea: Doamne, Doamne au nu în numele Tău am proorocit?...» (Matei VII, 22).

Acești prooroci mincinoși trebuiau să fi fost o grupare, o sectă iudaică ce cuprindea mulți membri, așa cum erau acei *homines religiosi* care pretindeau că posedă darul profeției. Iar acești profeți mincinoși trebuie să fie bine cunoscuți de către toți iudeii în acea epocă, căci Mîntuitorul în Predica de pe munte se exprimă în așa fel ca să fie înțeles de către toți auditorii săi, chiar dacă vorbește în chip aluziv. Denumirea de prooroci mincinoși pare așadar a fi o poreclă dată de Mîntuitorul acelei grupări de *homines religiosi* contemporani cu El, pentru că Hristos vorbește folosind un verb la prezent («păziți-vă», προσέχετε), dar mai ales fiindcă în aceeași Predică de pe munte sînt menționate și alte grupări religioase care trăiau în vremea sa: *cărturarii* (Matei V, 20), *vameșii* (Matei V, 46), *păgînii* (Matei V, 47; VI, 32) și mai ales *fățarnicii* (Matei VI, 2, 5, 16; VII, 5), care trebuie identificați în chip sigur cu fariseii; pentru că fariseii sînt numiți cu acest nume al lor în altă parte a Predicii de pe munte (Matei V, 20); pentru că Hristos pomenește cu privire la acești fățarnici sinagogile (Matei VI, 2 și 5), case de rugăciune întemeiate de farisei și frecventate de ei; apoi pentru că fariseii sînt numiți *expressis verbis* «fățarnici» de către Mîntuitorul (Matei XV, 7; Luca XII, 1); în fine fiindcă fariseii se rugau în chip ostentoriu, fățarnic (Matei VI, 5 și Luca XVIII, 9—14).

Dar pentru a stabili cine ar putea fi acei prooroci mincinoși de care vorbește Mîntuitorul în Predica de pe munte, trebuie să analizăm cărora dintre grupările religioase iudaice ce existau în secolul I d.Hr. putea să li se aplice mai exact porecla de «prooroci mincinoși», adică trebuie să cercetăm care dintre sectanții iudei din acea epocă aveau printre aderenții lor membri care prooroceau, care făceau profeții numite de Hristos mincinoase.

I. — Este puțin verosimil ca Mîntuitorul să fi numit pe farisei «prooroci mincinoși». Desigur Iosif Flaviu[1] scrie că printre fariseii din vremea lui Irod cel Mare erau oameni «așa de dragi lui Dumnezeu» încît El le făcea cunoscut poruncile Sale și le arăta lucrurile viitoare. Dar nicăieri în Noul Testament fariseii nu primesc porunci de la Dumnezeu și nu prezic viitorul. Iar părțile cele mai vechi ale litera-

1. *Antichitățile iudaice*, XVII, II, 4, 41—44.

turii rabinice (care au fost scrise, după părerea tuturor cercetătorilor, de către farisei) afirmă în mod categoric că ultimii prooroci au fost Agheu, Zaharia și Maleahi [2], de unde reiese că nu au mai fost prooroci printre farisei. Tot în cărțile rabinice se precizează: «Cînd au murit cei din urmă prooroci Agheu, Zaharia și Maleahi, Duhul Sfînt s-a retras din Israel» (*Bab. Sanhedrin*, 11 a): «Din ziua în care Templul a fost nimicit, darul proorocirii a fost luat de la prooroci și dat înțelepților». Tot astfel R. Yose ben Halafta declară (în tratatul *Seder 'Olam Rabba*, 30): «Pînă acum (epoca lui Alexandru cel Mare?) proorocii au proorocit prin puterea Duhului Sfînt; de acum înainte ascute-ți urechile și ascultă cuvintele înțelepților». Dar apelația aceasta de «înțelepți» este numele ce și-l dădeau fariseii în tratatele cele mai vechi ale literaturii talmudice [3].

De asemenea în cartea Înțelepciunii lui Isus fiul lui Sirah (XXXVI, 17—18), în rugăciunea pentru iudei din acest capitol citim: «Dă mărturie lucrurilor Tale celor din început și deșteaptă proorocirile celor ce sînt întru numele Tău. Dă plata celor ce Te așteaptă pe Tine, și proorocii Tăi credincioși să se dovedească», ceea ce înseamnă că rugăciunea cere să se ivească prooroci în Izrael în acea epocă (sec. III—II î.d.Hr.), căci nu se mai arătaseră la acea vreme prooroci adevărați. În același fel se poate citi în I Macabei (IX, 27): «Și s-a făcut un mare necaz în Israel cum nu s-a făcut din ziua din care nu se mai arătase prooroc între ei».

Așadar se poate afirma cu certitudine că printre farisei nu se aflau prooroci în vremea Mîntuitorului. Pe lîngă aceasta fariseii sînt numiți «fățarnici» de către Hristos în Predica de pe munte, și prin urmare «proorocii mincinoși» nu puteau să fie aceleași personaje ca fariseii.

II. — Se cunosc puține lucruri despre doctrinele teologice ale saducheilor dar, dat fiind că această grupare era a marilor preoți, este puțin probabil ca ea să fi admis existența unor prooroci printre ei, alții decît proorocii canonici. De altfel saducheii trebuie să fi admis împreună cu fariseii că fusese închis canonul, adică lista scrierilor sfinte ale Scripturii, ceea ce înseamnă că era oprit ca o nouă profeție să fie adăugată la cărțile profetice ale Scripturii. De altfel Iosif Flaviu scrie: «Nimeni nu și-a îngăduit nici o adăugire» [4] (la cărțile canonice) și aceasta înseamnă că nici saducheii, nici fariseii nu au admis alți prooroci decît cei canonici.

III. — Unii exegeți moderni au scris că acești prooroci mincinoși pe care îi pomenește Hristos erau «oameni ca Iuda Galileanul», deci zeloți [5], întrucît acesta a fost creatorul celei de a patra secte iudaică în epoca celui de al doilea Templu. Dar Iuda Galileanul nu și-a arogat calitatea de prooroc și nu se știe să fi făcut proorociri; de aceea nu putea fi prooroc mincinos.

Este drept însă că sursele noastre istorice, cărțile lui Iosif Flaviu și Faptele Apostolilor ne relatează activitatea unor prooroci mincinoși zeloți înainte de dărîmarea celui de al doilea Templu. Sub procuratorul Cuspius Fadus (44—46 d.Hr.) se ivește un prooroc mincinos Theuda care spunea despre sine că «este cineva mare» (Fapte V, 36), deci un trimis al lui Dumnezeu, un prooroc, fiindcă textul Faptelor nu vrea să reproducă exact numele ce și-l dădea Theuda, iar Iosif Flaviu [6] spune

2. *Tosephta Sota*, XIII, 2; *Bab. Sota*, 48, b; *Bab. Bathra*, 14, 8; *Yoma*, 9, b.
3. R. Travers Herford, *Les Pharisiens*, Paris, 1928, p. 34, nota 3.
4. *Contra Apionem* I, 42.
5. Constantin Grigore și Sava Saru, *Comentarul Sfintei Evanghelii după Matei*, R. Vâlcea, 1931, vol. I, p. 293.
6. *Antichitățile iudaice*, XX, V, 1, 97—98.

despre el că era un impostor, un șarlatan. Sub procuratura lui L. Antonius Felix (52—60 d.Hr.) numărul acestor prooroci mincinoși a crescut mult și sub pretextul că sînt insuflați de Dumnezeu ei înșelau oameni [7]. Acești prooroci mincinoși erau zeloți fiindcă chemau în pustie, locul de ascundere al zeloților, pe iudei, făgăduindu-le că acolo Dumnezeu avea să le arate «semnele libertății». Or, se știe că zeloții luptau împotriva romanilor pentru libertatea poporului iudeu.

Puțin mai tîrziu un iudeu din Egipt, care spunea despre sine că este prooroc, a adunat în jurul său patru mii de sicari, deci de zeloți [8], și i-a adus cu el în pustie. Sub procuratura lui Porcius Festus (60—62 d.Hr.) un nou «impostor», deci un prooroc mincinos, zelot, s-a ivit, promițînd mîntuirea și sfîrșitul tuturor relelor, dar el a fost prins și ucis de trupele romane [9].

Numărul proorocilor mincinoși zeloți a sporit însă mult în vremea împresurării Ierusalimului de către romani: «Tiranii (adică zeloții nota mea C.D.) au pus atunci pe mulți oameni să spună că trebuie să se nădăjduiască în ajutorul lui Dumnezeu»; un astfel de prooroc mincinos a provocat moartea a 6000 de iudei într-o sală a Templului, făgăduindu-le să vadă «semnele mîntuirii» [10].

Dar acești prooroci mincinoși pe care îi arată Mîntuitorul nu puteau fi în nici un caz zeloți și aceasta din următoarele motive:

1. Proorocii zeloți apar mult mai tîrziu, căci primul prooroc zelot pe care îl cunoaștem (după spusele lui Iosif Flaviu), a fost Theuda în vremea procuraturii lui L. Cuspius Fadus. Drept urmare proorocii mincinoși zeloți nu sînt deloc contemporani cu Hristos care vorbește de ei la prezent: «Feriți-vă de proorocii mincinoși» (Matei VII, 15) și descrie felul lor de a fi și îmbrăcămintea lor tot la prezent, ceea ce presupune că aceștia erau bine cunoscuți de către iudeii ce ascultau pe Mîntuitorul.

2. Apoi proorocii mincinoși zeloți apar sporadic, cîte unul odată; nu este vorba de o grupare de prooroci zeloți, cum par să arate cuvintele Mîntuitorului. Căci El vorbește de numeroși prooroci mincinoși spunînd: «Mulți îmi vor spune în ziua aceea: Doamne, Doamne, au nu în numele Tău am proorocit?» (Matei VII, 22).

Deci proorocii mincinoși pe care îi pomenește Hristos nu puteau în nici un caz să fie zeloți, care au avut fără îndoială prooroci, *dar cîte unul odată și succesiv* căci este verosimil că fiecare prooroc zelot afirma că este «Proorocul» care trebuia să preceadă venirea lui Mesia. Aceasta cel puțin pînă la începutul războiului cu romanii. De altfel se știe din relatarea lui Iosif Flaviu că zeloții urmau doctrinele teologice ale fariseilor. Iar aceștia așteptau un singur prooroc care trebuia să fie «Proorocul» cel ce trebuia să vină înaintea lui Mesia, și nu așteptau deloc mai mulți prooroci odată sau o grupare de prooroci, ori numeroși prooroci.

3. De asemenea textul Faptelor Apostolilor XIII, 6 afirmă că Variisus era un prooroc mincinos, dar el trăia alături de proconsulul roman Sergius Paulus și era protejatul acestuia. Cum zeloții dușmăneau vajnic pe romani, și cum romanii la rîndul lor trebuie să se fi ferit de zeloți, nu este cu putință să se afirme că proorocii mincinoși contemporani cu Hristos și cu apostolii erau zeloți, dacă proorocul mincinos Variisus era protejatul proconsulului roman Sergius Paulus și trăia alături de el.

7. *Războiul iudeilor*, II, XIII, 4, 259—260; *Antichitățile iudaice*, XX, VIII, 6, 167.
8. Fapte XXI, 38 și *Antichitățile iudaice* XX, VIII, 6, 169; *Războiul iudeilor*, II, XIII, 5, 261.
9. *Antichitățile iudaice*, XX, VIII, 10, 188.
10. *Războiul iudeilor*, VI, V, 2, 283 și 286.

4. Dar mai cu seamă este cu neputință ca Mîntuitorul să numească pe zeloți «oi» (Matei VII, 15), adică să le dea numele unui animal cunoscut prin lipsa sa de agresivitate și prin pasivitatea sa. Căci zeloții luptau cu arma în mînă împotriva cotropitorilor romani și a slugilor lor, încît acești oameni viteji și plini de bărbăție nu puteau fi numiți «oi» de către Hristos.

5. De fapt zeloții sînt numiți cu totul altfel în Noul Testament, unde sînt pomeniți adeseori. În adevăr zeloții sînt numiți în Noul Testament fie «tîlhari» (Ioan XVIII, 40; Matei XXVII, 38—44 cf. și Matei XXVI, 55), fie «galileieni» (Luca XIII, 1—2), fie «zeloți» (Luca VI, 15; Fapte I, 13), fie «canaaneeni» (Matei X, 4; Marcu II, 9); sau, prin amfibologie intențională, «trestie» cum am arătat într-o altă lucrare [11]. Așadar zeloții niciodată nu sînt numiți prooroci mincinoși; iar Mîntuitorul nu face vreo aluzie la activitatea lor profetică.

6. De altfel zeloții nu și-au dat niciodată — ca sectă și în totalitatea lor — numele de prooroci (sau de «văzători», ceea ce are același sens) încît să poată fi numiți «prooroci mincinoși».

7. Pe de altă parte profetismul zelot constituie un aspect puțin esențial și secundar al acestei secte, al cărui scop fundamental era lupta împotriva romanilor și a trădătorilor iudei care slujeau pe romani. Astfel proorocii zeloți, destul de puțini de altfel și apărînd mult timp după Hristos, nu erau cei mai însemnați *homines religiosi* din această grupare, și deci nu ar fi putut da numele de «prooroci mincinoși» întregii lor secte. Secta lor era formată din oameni ce luptau cu armele în mînă împotriva romanilor.

8. Desigur cei ce au fost numiți de Mîntuitorul «prooroci mincinoși» trebuia să fi fost cunoscuți de către toți iudeii din acea vreme, sub acest nume, pe care Mîntuitorul li-l dă în Predica de pe munte în fața unei «mulțimi mari» (τοὺς ὄχλους Matei V, 11).

Era deci neapărat necesar ca toți cei ce ascultau această predică să înțeleagă exact cine sînt numiți «prooroci mincinoși» și aceasta fără ambiguitate, întrucît Mîntuitorul nu putea vorbi într-un chip obscur în această predică adresată tuturor iudeilor. De aceea denumirea de «prooroci mincinoși» trebuia să fie o apelație comună dată unor *homines religiosi* foarte cunoscuți. Or, niciodată, în vreun text cunoscut nouă, zeloții nu au fost numiți în acest fel.

Toate aceste rațiuni ne determină să conchidem că «proorocii mincinoși» despre care vorbește Mîntuitorul în Predica de pe munte nu erau zeloți.

Dar dacă nu erau zeloți, *atunci acești «prooroci mincinoși» erau în mod necesar și obligatoriu esenieni,* căci numai aceste două secte iudaice aveau prooroci în rîndurile lor în epoca celui de al doilea Templu. Dar în afară de acest argument ex *absentia* există o serie de alte rațiuni care impun neapărat concluzia [12] că acești «prooroci mincinoși» erau esenienii de la Marea Moartă a căror obște a fost găsită la Qumran.

---

11. Constantin Daniel, *Les esséniens et «ceux qui sont dans les maisons des rois»*, în «Revue de Qumran», Paris, no. 22 (1967), p. 261—275.

12. În Matei VII, 16, după ce Mîntuitorul a spus: «Feriți-vă de proorocii mincinoși», El zice: «După roadele lor îi veți cunoaște. Au doară se culeg struguri din spini? Sau smochine din mărăcini?» (Matei VII, 16). Aceste cuvinte sînt în textul siro-aramaic al Evangheliei după Matei (care desigur este foarte apropiat de cel aramaic zis christo-palestinian în care a fost scrisă probabil Evanghelia după Matei, cf. Eusebii Hieronymi, *De viris illustribus*, cap. III și Eusebiu, *Historia ecclesiastica*, III, 39, 16): MeN Pi'RaiHuN DeiN TeD'WN e'NWN. L^{e}Mo' L^{o}QTIN MeN KWBe' 'eN^{e}Be': a'W MeN

IV. — Într-adevăr esenienii de la Marea Moartă își dădeau în scrierile lor, pe lîngă multe alte nume și pe acela de «văzători» (*Imnuri* II, 14—15; *Războiul fiilor Luminii cu fii întunericului* XI, 7—8; *Documentul de la Damasc* II, 11—13; *Imnuri* XIV, 7).

Dar «văzător» înseamnă «prooroc», după cum citim în I Regi IX, 9; «Înainte vreme în Israel cînd mergea cineva să întrebe pe Dumnezeu zicea: «Hai la văzătorul». Căci acela care astăzi se numește prooroc, înainte se numea văzătorul». Iar din alte texte — II Regi XXIV, 11; Amos VII, 77 ș. u.; Isaia XXIX, 10 și XXX, 10 — se poate vedea limpede că «văzător» era la iudei o apelație mai veche pentru «prooroc». Este probabil că în conformitate cu înclinarea lor către arhaism și către păstrarea vechilor tradiții, esenienii să fi utilizat mai cu seamă acest termen, preferîndu-l celui de prooroc. Ei foloseau însă termenul de «văzător» și fiindcă proorocii lor aveau viziuni, în care li se arăta prin vedere cele viitoare.

Pe de altă parte este foarte probabil că denumirea de «esenian» (în grecește Ἐσσαῖος, Ἐσσηνός) își are etimologia sau constituie un joc de cuvinte atît de des în textele eseniene, cu termenul ebraic și aramaic ce are sensul de «văzători» (adică cu ebraicul *hozeh* și aramaicul *hazoya* sau *hezwana).* Amîndouă aceste cuvinte derivă de la verbul ebraic și aramaic *hazah* «el a văzut». Trebuie să menționăm că această etimologie (care poate fi însă și unul din numeroasele jocuri de cuvinte asupra nume-

---

KWRT^{e}Be, Te'Ne'. Dar termenul 'eN^{e}Be' este apropiat fonetic de cuvîntul ebraic și aramaic care înseamnă «prooroc», în ebraică *nabi'* נָבִיא sau de termenul aramaic N^{e}Bi' cu același sens de «prooroc».

Iar T'eNe' «smochine» este foarte apropiat fonetic de *tana* în aramaică și ebraică mișnaică «*tanna*» «învățător, maestru» la plural «*tanaei*».

Astfel că versetul din Matei VII, 16 poate fi înțeles de auditorii de limbă aramaică, prin amfibologie intenționlă: După roadele lor îi veți cunoaște / Oare se culeg *prooroci* din spini / Sau *învățători* din mărăcini? Nu cunoaștem însă cu exactitate cuvintele *spini* și *mărăcini* pe care le-a pronunțat cu adevărat Mîntuitorul în aceste versuri de tip semit în care se observă bine paralelismul membrelor. Dar în Evanghelia după Luca VI, 44, versetul corespunzător al Predicii de pe munte, cuprinde alt termen pentru *spini* în textul siro-aramaic: anume *sanio,* plural *sanie* «spini», care cu un șeva ce se pronunța înainte de *sanie* «spini» se auzea *esanie* (întrucît înainte de siflanta *s* în aramaică se pronunța o vocală sau o semivocală). Astfel *sanie* «spini» din textul siro-aramaic al Evangheliei după Luca VI, 44 este o amfibologie intenționlă cu apelația de esenian, esenieni fiind în limba greacă Ἐσσηνοί.

Tot astfel nu știm exact cuvîntul folosit de Mîntuitorul pentru expresia «mărăcini»; dar în textul grec din Matei VII, 16 și Luca VI, 44 «din mărăcini» este ἀπὸ τριβόλων. Iar în aramaică o plantă cu mărăcini și spini, ca aceea din care s-a făcut cununa pentru Mîntuitorul la răstignirea Sa (Matei XXVII, 29) și menționată chiar cu acest nume în textul de mai sus, se numește: heuzenio la plural la statutul absolut, h'uzenoie termen foarte apropiat fonetic de numele esenienilor Ἐσσηνοί și care constituie o amfibologie intenționlă evidentă și incontestabilă cu numele lor.

Considerăm că se poate admite că Mîntuitorul a folosit în Predica de pe munte, rostită în aramaică, al cărui text exact nu-l posedăm, acești termeni: *sanie* «spini» și h'uz^{e}nio «mărăcini», cînd a spus: După roadele lor îi veți cunoaște / Oare se culeg struguri (prooroci) din *spini* / Sau smochine (învățători) din *mărăcini?* Reamintim că esenienii fiind eretici, care nu aduceau jertfe la Templu, nu aveau aceleași zile de sărbătoare cu ceilalți iudei, care urau pe toți cei ce nu erau din secta lor, aveau un nume blestemat *nomen odiosum,* care la fel ca al idolilor nu trebuia pronunțat limpede, ci prin joc de cuvinte *kakophemic.* Apoi sensul ce-l dădeau numelui lor «cei pioși, cei evlavioși, cei cucernici», făcea ca acei dintre iudei care nu recunoșteau nici credința, nici evlavia lor, să nu pronunțe numele lor, și să nu-i numească în mod clar cu numele lor de esenieni.

lui lor făcute de esenieni) a fost arătată deja de Su(i)da(s) în *Lexiconul* său [13] și ea a fost reluată acum mai bine de un secol de A. Hilgenfeld [14].

Tot astfel esenienii au scris și difuzat un mare număr de cărți profetice în care se făceau profeții numeroase ceea ce justifică pe deplin apelația de «prooroci mincinoși» pe care le-o atribuie Mîntuitorul. Într-adevăr printre cărțile găsite în peșterile de la Marea Moartă au fost aflate multe astfel de cărți profetice și ura pe care o jurau esenienii față de toate celelalte secte iudaice ar fi împiedicat ca o carte scrisă de vreun iudeu străin de secta de la Qumran să fie citită, studiată și păstrată de către esenieni în «biblioteca» lor. Cea mai însemnată carte profetică scrisă în mediile eseniene este *Cartea lui Enoch* în care viziunile profetice abundă. Apoi tot în aceste peșteri de la Marea Moartă au fost găsite *Cartea Jubileelor, Testamentele celor 12 patriarhi, Ascensiunea lui Isaia,* cărți scrise prin urmare de esenieni. Dar și printre celelalte manuscrise de la Marea Moartă care nu ne erau cunoscute înainte de descoperirile făcute la Marea Moartă, se regăsesc numeroase pasaje profetice, ceea ce de asemenea justifică denumirea de «prooroci mincinoși» pe care le-o dă Mîntuitorul. Așa de pildă în *Regula Comunității* citim «și inima mea este luminată de taina viitorului» (XI, 3—4), sau în *Documentul de la Damasc* se poate citi: «Toți cei care urmează aceste reguli sînt încredințați că vor trăi o mie de generații» (VII, 5—6). Inmurile eseniene cuprind de asemenea numeroase prooroci.

De fapt esenienii sînt numiți «văzători» chiar în textul aramaic (siriac) al *Apocalipsei* (XXII, 15) [15] care îi pune la un loc cu vrăjitorii, ucigătorii de oameni și închinătorii la idoli și îi poftește să iasă din obștea celor dreptcredincioși. Iar în *Epistola Sfîntului Iuda* (vers. 8), în textul grec al epistolei, esenienii sînt numiți «văzători, vizionari în vise» [16].

Mai însemnat este că personajele care fac proorociri mincinoase *fără ca să fie esenieni,* nu sînt numiți prooroci mincinoși în Noul Testament. De pildă despre «femeia Izabela» (Apoc. II, 20) se precizează că ea «se zice pe sine proorociță, de învață și amăgește pe robii mei», dar nu o numește proorociță mincinoasă.

Tot așa în Fapte (VIII, 9—10) Simon magul nu este numit «prooroc mincinos» deși pretindea că «puterea lui Dumnezeu locuiește în el», deci făcea proorociri.

Astfel devine limpede că cei numiți «prooroci mincinoși» de Mîntuitorul în Predica de pe munte erau esenieni, după cum am putut arăta cu mai multe argumente încă într-o lucrare publicată la Paris în «Revue de Qumran» în 1969 [17].

V. — Însă Mîntuitorul a numit pe acești «prooroci mincinoși» ce sînt esenienii, «*lupi*». Într-adevăr El spune: «Feriți-vă de proorocii mincinoși care vin la voi în haine de oi iar pe dinlăuntru sînt *lupi răpitori*».

Or, aceeași denumire de «*lupi*» este dată de Sfîntul Apostol Pavel unor iudei care încercau să atragă la ei turma dreptcredincioșilor. Sfîntul Apostol Pavel spune: «Căci eu știu că după plecarea mea vor intra între voi *lupi puternici care nu vor cruța turma*» (Fapte XX, 29).

13. *Suidae Lexicon,* edidit Adda Adler, Leipzig, 1931, p. 422.

14. A. Hilgenfeld, *Jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlicher Entwicklung,* Jena, 1857.

15. Constantin Daniel, *Une mention des esséniens dans un texte syriaque de l'Apocalypse,* în «Le Muséon», tome 79, p. 155 ș. u.

16. Constantin Daniel, *La mention des Esséniens dans le texte grec de l'épître de S. Jude,* în «Le Muséon» tome 81, p. 503 ș.u.

17. Constantin Daniel, *Faux prophètes surnom des Esséniens dans le Sermon sur la Montagne,* în «Revue de Qumran», no. 25, p. 45—47.

Calificativul «puternici» credem că redă mai exact termenul grec din text» (λύκοι βαρεῖς) decît traducerea (lupi) «îngrozitori» sau «(lupi) răi» din ediţiile româneşti ale Noului Testament. Într-adevăr după dicţionarul lui M. A. Baily *(Dictionaire grec-francais*; Paris, 1935, p. 350), βαρύς, εῖα, ύ al cărui nominativ plural m, este βαρεῖς are sensul de «fort, puissant, redoutable». De altfel şi în textul siro-aramaic al Faptelor Apostolilor citim [18]: *(Di' Be') T a Q I F E'* ܕܒ ܬܩܝܦ ܢ̈ܩܛ unde adjectivul *TaQ I F E'* plural derivă din verbul *TeQeF* care după dicţionare [19] are sensul de «robustus fuit, invaluit, praevaluit», iar participiul pasiv qal luat adjectival *Ta Q i Fo,* înseamnă «validus, potens, vehemens», deci sensul de «(lupi) puternici» este cel al textului grec şi siro-aramaic.

În acest fel se poate afirma că apelaţia de «lupi» dată de Sfîntul Apostol Pavel nu se poate referi la alte personaje decît la «proorocii mincinoşi» din Predica de pe munte a Mîntuitorului, al cărei conţinut, ca şi ceilalţi apostoli, Sfîntul Apostol Pavel îl cunoştea cu exactitate. Pe de altă parte esenienii erau «puternici» prin doctrina lor, prin cărţile lor, prin influenţa ce o aveau asupra autorităţilor romane şi prin numărul lor considerabil (Filon din Alexandria şi Iosif Flaviu arată că esenienii erau în număr de 4000, faţă de fariseii care erau în număr de 6000). De aceea Mîntuitorul spusese ucenicilor săi: «Feriţi-vă de aluatul fariseilor şi al lui Irod» (Marcu VIII, 15); prin «aluat» înţelegînd «doctrina» fariseilor şi a irodienilor [20] care erau esenienii înşişi.

Dacă, după cum am demonstrat, se poate afirma cu siguranţă că «proorocii mincinoşi» sînt esenienii, iar calificativul de «lupi» dat de Mîntuitorul este reluat de Sfîntul Apostol Pavel în cuvîntarea sa de rămas bun către efeseni, referindu-se tot la esenieni, *credem că putem arăta printr-o amfibologie intenţională că din cuvintele ce urmează imediat reiese că aceşti «lupi puternici» erau cu adevărat esenienii.*

VI — Într-adevăr citim în continuare despre aceşti «lupi puternici» că ei »nu vor cruţa turma» (Fapte XX, 29), ceea ce în textul grec este: μὴ φειδόμενοι τοῦ ποιμνίου. Iar în textul siro-aramaic al Faptelor se poate citi: *DeLO Ho(i)SiN 'aL-MaR'iTO'* ܕܠܐ ܡܫܬܒܩ ܠܥܕܪܐ unde participiul qal activ *Ho(i)SiN* derivă de la verbul *HoS* «s-a milostivit», «a cruţat» [21].

Dar acest termen *Ho (i) SiN* constituie o evidentă amfibologie intenţională, o paronomasie cu participiul qal la plural al verbului HeZo' «el a văzut», adică: *HoZe(i)N* [22].

Trebuie remarcat că în pronunţia aramaică primul participiu qal activ plural masculin se pronunţa desigur *HoSiN* iar al doilea *HoZiN.* Iar jocul de cuvinte între primul participiu qal (ce înseamnă «care nu cruţă») şi cel de al doilea (care înseamnă

18. Textul siro-aramaic al Noului Testamnt citat în lucrarea de faţă este: *The New Testament in Syriac,* London, British and Foreign Bible Society, 1905—1920.

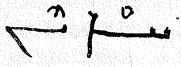
19. J. Brun, *Dictionarium syriaco-latinum,* Beryti, 1911, sub voce; *Lexicon Syriacum,* auctore Carolo Brockelmann, editio secunda aucta et emendata, Halis Saxonum, 1928, sub voce.

20. Constantin Daniel, *Irodienii denumire a esenienilor în Noul Testament,* în «Studii teologice», 1970, no. 7—8, p. 2—19.

21. Cf. J. Brun, *op. cit.,* p. 221.

22. *Linguae Syriacae Grammatica,* auctore Henrico Gismondi, editio quarta, Romae, 1913, p. 55.

«care sînt văzători») se face cu așezarea negației *nu* înainte; adică Sfîntul Apostol Pavel spune că «nu sînt văzători» (sînt deci «prooroci mincinoși») acești «lupi puternici» care «nu cruță» turma.

Am arătat că — așa cum am demonstrat pe larg în alte studii — esenienii își dădeau numele de «văzători», iar numele acesta de văzători este în aramică tocmai *H o Z (e) i N*  (participiul qal activ, plural masculin de la verbul HeZo').

De asemeni trebuie ținut seamă și de asemănarea fonetică mare între «esenienii» și HoZ(e)iN/Ho(i)SiN dat fiind că H nu se pronunță în aramaică[23].

Așadar în Fapte XX, 29 Sfîntul Apostol Pavel face aluzie la «proorocii mincinoși» numiți «lupi» de Mîntuitorul, și reia apelația aceasta de «lupi» a «proorocilor mincinoși», după care Sfîntul Apostol Pavel arată limpede printr-o paronomasie cine sînt acești «lupi puternici», numindu-i cu numele lor de esenieni.

VII. — Cum se poate explica prezența acestei amfibologii intenționale în textul siro-aramaic al Faptelor Apostolilor, cu privire la acești «lupi puternici» care fuseseră numiți de Mîntuitorul «prooroci mincinoși» în Matei VII, 15?

Se știe că Faptele Apostolilor redau cele săvîrșite de apostoli la persoana treia descriind în stilul narativ cele săvîrșite de Sfinții Apostoli. Aceasta pînă la capitolul XX, 5, cînd începe ceea ce teologii germani au numit *Wirsücke*[24]. Adică stilul narațiunii se modifică și textul Faptelor relatează cele săvîrșite de Apostolul Pavel la persoana întîi plural. Astfel Fapte XX, 5: «Aceștia plecînd înainte ne-au așteptat la Troia»; iar mai departe XX, 6: «Iar *noi* după zilele azimelor am pornit cu corabia de la Filipi și în cinci zile am sosit la ei în Troia, unde am rămas șapte zile». Și restul textului continuă la persoana întîi plural. Iar cu începere de la capitolul XX, 18, Faptele redau cuvîntarea Sfîntului Apostol Pavel către preoții Bisericii din Efes: «Și cînd ei au venit la el, le-a zis:» (Fapte XX, 18) și urmează cuvintele grăite de Sfîntul Apostol Pavel; aceasta constituie ceea ce teologii protestanți au numit *Ichstücke* din Fapte, în care se redau înseși spusele Sfîntului Apostol Pavel.

Noi credem că Sfîntul Apostol Pavel a grăit în aramaică, limba obișnuită în acea vreme a iudeilor, și a indicat ascultătorilor săi prin această amfibologie intențională *HoSiN/HoZiN* cine erau acești «lupi puternici» pe care Mîntuitorul îi numise înainte «lupi» și spusese că ei sînt «proorocii mincinoși».

Iar traducerea corectă și literală a termenului *Ho(i)SiN* era în grecește φειδόμενοι care dacă este la rîndul său iarăși redat în siro-aramaică corect și literal este iarăși *Ho(i)SiN* adică face să reapară paranomasia sau amfibologia intențională pronunțată de Sfîntul Apostol Pavel în cuvîntarea sa, rostită inițial evident în aramaică.

VIII. — De altminteri amfibologiile intenționale, paranomasiile sînt întîlnite relativ frecvent în textele ebraice și aramaice, vechi sau mai recente. Iar marii oratori greci și romani au folosit amfibologiile intenționale, adică jocurile de cuvinte

23. Consoana inițială *heth* ca și *he* nu se pronunța în ultimele secole î. d. Hr. nici în ebraică nici în aramaică. Astfel în Septuaginta numele de persoane care încep cu un *heth* sînt transliterate fără acest *heth* inițial. De pildă *Haggai* numele proorocului Agheu, devine în Septuagintă Ἀγγαι iar Habakkuk numele proorocului Avacum sau Habacuc este în Septuagintă Ἀβακοῦμ. Tot astfel un nume aramaic, ce începe tocmai cu verbul *heZo'* («el a văzut»), adică numele regelui din Siria Hazael (I Regi XIX, 15), este transcris în Septuaginta Ἀζαήλ (toate cu spirit lin).

24. M. J. Lagrange, *L'Evangile selon Saint Luc*, Paris, 1921, p. XCI.

altfel spus, şi ele erau studiate în amănunte de către vechile tratate de retorică [25]. Unii scriitori din antichitate, ca Apuleius şi Maxim din Tyr, au folosit într-un chip excesiv chiar, jocurile de cuvinte, de aceea stilul lor obosește din pricina abundenței acestei figuri retorice.

În Vechiul Testament jocurile de cuvinte sînt create plecînd de la homonimii, iar cuvintele paronimice sînt folosite în scopuri variate şi realizează efecte felurite. Unele jocuri de cuvinte explică sensul numelui unei persoane sau al unei localități, ceea ce este foarte înrudit cu ceea ce s-a numit «etimologia populară» (sau «atracția paronimică»). Exemple de acest fel se pot afla în Facere XXIX, 34 (unde se explică numele *Levi)*, sau în Facere XXIX, 35 (unde se explică numele *Iuda)*, ori în Facere XXX, 6 (unde se explică numele Dan) în textul ebraic (masoretic).

Tot astfel literatura rabinică a *midraşim*-urilor explică adesea un episod printr-un joc de cuvinte, apropiind între ei termeni asemănători fonetic, dar avînd sensuri diferite.

În manuscrisele esenienilor de la Marea Moartă se întîlnesc foarte des jocuri de cuvinte, căci ei făceau jocuri de cuvinte chiar asupra numelui lor de esenieni [26]. G. Betz scrie că tot un joc de cuvinte stă la originea denumirii ce-şi dădeau esenienii de «fii ai lui Sadoq», întrucît BNY SDWQ «fii al lui Sadoq» este foarte aproape din punct de vedere fonetic şi grafic de BNY HSD(W)Q «fii ai justiției» (H(a) reprezentînd articolul ebraic). Desigur şi scrierile proorocilor sînt caracterizate prin frecvența jocurilor de cuvinte, şi marele semitolog Kurt Kuhle scrie cu privire la aceasta: «The poetry of the prophets is especialy characterised by ... a marked addiction to playing upon words» [27]. Poezia proorocilor este mai cu seamă caracterizată printr-o... pronunțată înclinare spre jocurile de cuvinte).

Dar în scrisorile eseniene jocurile de cuvinte sînt mai dese şi Ed. Cothenet, unul din traducătorii textelor de la Marea Moartă scrie: «jocurile de cuvinte țin un mare loc în explicația textelor scripturistice şi putem să ne gîndim la o adevărată metodă de interpretare» [28].

Tot astfel Jean Carmignac scrie cu privire la interpretarea textelor profetice de către autorii esenieni: «Adesea el întăreşte «interpretarea» sa pe o amfibologie care foloseşte diferitele sensuri ale aceleiaşi rădăcini ebraice: de pildă cînd Isaia (LIV, 12) utilizează termenul Š M Š în sensul de «crenel» autorul îl interpretează în sens de «soare» («Q. *Isaia*, d. 4—6). Adesea nu ezită să recurgă la jocul de cuvinte spre a substitui unul în locul altuia termeni de sonoritate învecinată» [29]. Filon din Alexandria, care precum se ştie a trăit în vremea Mîntuitorului şi era fără îndoială esenian, foloseşte şi el deseori jocurile de cuvinte în exegeza sa. Astfel marele elenist francez E. Brehier scrie: «un oarecare număr din interpretările alegorice ale lui Filon se întemeiază pe asemănări verbale între cuvinte cu sensuri diferite sau pe diversitatea de sensuri ale aceluiaşi cuvios ori pe semnificațiile diferite pe care le capătă un cuvînt cînd i se dau accentuări diferite» [30]. Filon din Alexandria scria

25. Cf. R. Volkmann, *Die Rhetorik der Griechen und Römer,* Berlin, 1872, p. 407 ş. u.

26. A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte,* Paris, 1959, p. 31 nota 3 şi p. 38 nota 1.

27. Kurt Kuhle, *The Prophets of Israel,* translated from german, Edinburgh and London, 1960, p. 22—23.

28. J. Carmignac, Ed. Cothenet et H. Lignée, *Les Textes de Qumran,* II, Paris, 1963, p. 134.

29. *Ibidem, p. 47.*

30. E. Brehier, Introduction à Philon d'Alexandrie, *Commentaire allégorique des Saintes Lois,* Paris, 1909, p. XXXVIII.

în greaca veche, unde se studiau în școlile de retorică acest important procedeu stilistic al jocurilor de cuvinte. De aceea Platon folosea jocul de cuvinte bine cunoscut între σῶμά «trup» și σῆμα «mormînt» voind să demonstreze grație apropierii între aceste două cuvinte (ce se află în *Fedon*, 64, c) că această asemănare fonetică între cei doi termeni este o dovadă deplină a similitudinii acestor două lucruri care posedă apelații similare. Căci pentru marele filozof Platon trupul este un mormînt (al sufletului desigur) și ca dovadă prezintă faptul că «trup» și «mormînt» au apelații foarte similare. În adevăr dacă numele tuturor lucrurilor și ființelor au fost date de înțelepți, cum afirmă Platon (*Cratylos*, 401, b) sau de către primul om Adam, înainte de căderea în păcat — cînd poseda puritate și înțelepciune (Fac. II, 19—20), atunci — cum se exprimă bine Filon din Alexandria —: «numele dat trebuie să se potrivească cu obiectul și acest semn trebuie să fie pentru toți același lucru cu obiectul semnificat» (Filon din Alexandria, *Legum Allegoriae* II, §5). Dacă așa stau faptele pentru gîndirea lui Platon atunci și la esenieni orice identitate, orice similitudine între numele a două lucruri sau ființe, trebuie să însemne o similitudine sau o identitate între aceste obiecte sau ființe însești, numite cu apelații identice sau similare. În acest fel devine de înțeles însemnătatea jocurilor de cuvinte care reprezentau un procedeu exegetic pentru a căuta asemănătorul *(similis)*, identicul, analogicul, și deci a căuta originea, explicația, proveniența unui nume, de persoană sau de loc, numai grație aflării asemănătorului (*similis*), analogicului și identicului cu ele.

Dar jocuri de cuvinte se găsesc și în epistolele Sfîntului Apostol Pavel. De pildă în Filimon (I, 11) citim: «Te rog pe tine pentru copilul meu, pe care l-am născut (fiind) în lanțuri (te rog pentru) Onisim, cel ce altădată nu era folositor lui, acum însă este folositor sieși și mie» Or, numele de Onisim ('Ονήσιμος) are sensul de «util, profitabil» și vine de la adjectivul 'ονήσιμος, ος, ον; iar «nefolositor» (ἄχρηστος, ος, ον «inutil, nefolositor») și «folositor» (εὔχρηστος) se opun și constituie un joc de cuvinte clar cu numele lui Onisim (cel folositor).

IX. — Sfîntul Apostol Pavel nu menționează pe esenieni numai în acest text studiat aici (Fapte XX, 29), ci și în alte epistole ale sale, de exemplu, în Epistola II Corinteni (II, 17) unde esenienii sînt numiți cu apelația pe care și-o dădeau ei înșiși cel mai adesea în manuscrisele de la Marea Moartă, adică «Cei numeroși» (οἱ πολλοι)[31]. Iar unii semitologi de seamă afirmă că Epistola către Evrei a Sfîntului Apostol Pavel a fost în realitate adresată esenienilor[32].

În afară de aceasta, în epistolele Sfîntului Apostol Pavel se întîlnesc numeroase aluzii la esenieni. De pildă răspunsul pe care-l dă corintenilor care-l întrebau dacă este bine să rămînă omul necăsătorit (I Cor. VII, 1—17) este direct legat de faptul că numai esenienii în întreaga istorie a iudeilor nu se căsătoreau. Tot la ei face aluzie Sfîntul Apostol Pavel în I Timotei (IV, 1—3): «Dar Duhul grăiește lămurit că în vremurile cele de apoi, unii se vor îndepărta de la credință, luînd aminte la duhurile cele înșelătoare și la învățăturile demonilor, prin fățărnicia unor mincinoși care sînt înfierați în înseși cugetele lor. Aceștia opresc de la căsătorie și de la

31. Constantin Daniel, *Une mention paulienne des Esséniens de Qumran*, în «Revue de Qumran», no. 20, p. 553—567.

32. F. F. Bruce, *To the Essenes or to the «Hebrews»?* în «New Testament Studies», vol. 9 (1963), no. 3, pp. 217—232; Jean Daniélou, capitolul «L'Epître aux Hébreux adressée à des Esséniens», în «Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme», Paris, 1957, p. 106—109; C. Spicq, *L'épître aux Hébreux, Apolos, Jean Baptiste, les Hellénistes et Qumran*, în «Revue de Qumran» no. 3 (1959), p. 365—390.

unele bucate pe care Dumnezeu le-a făcut...». Or, numai esenienii opreau de la căsătorie şi ei aveau numeroase interdicţii alimentare printre care şi untdelemnul de măsline. De asemenea în Romani (XIV, 1—2) citim: «Primiţi-l pe cel slab în credinţă, fără să-i judecaţi gîndurile. Unul crede să mănînce de toate, cel slab însă mănîncă legume».

Cel slab în credinţa sa (în Hristos desigur), care nu mănîncă de toate ci doar legume, seamănă uimitor cu un esenian care a părăsit secta sa sau a fost exclus din ea; dar fiind legat prin jurămîntul înfricoşător depus la intrarea în secta esenienilor, se socoteşte obligat să-şi respecte jurămîntul şi nu poate mînca decît legume poate nefierte. În Epistola către Coloseni (II, 18) Sfîntul Apostol Pavel scrie: «Nimeni să nu vă smulgă biruinţa, ţinînd la smerenie şi la slujirea îngerilor, umblînd cu vedeniile lui şi îngîmfîndu-se zadarnic în închipuirea lui trupească».

Aluzia la esenieni este în acest text *nespus de limpede* şi indică pe esenieni clar de tot, căci esenienii pretindeau că aveau viziuni şi îşi dădeau numele de «văzători» [33], iar vedeniile socoteau că le sînt trimise de către Dumnezeu. În afară de aceasta ei aveau un cult al îngerilor, al căror nume îl ţineau ascuns; dar erau şi nespus de mîndri căci esenienii din treptele de sus se socoteau spurcaţi dacă erau atinşi de cei din treptele inferioare; iar în textele eseniene ei pretind că văd pe Dumnezeu însuşi şi pe îngeri [34].

X. — Prin urmare cuvintele Sfîntului Apostol Pavel adresate preoţilor din Efes: «Căci eu ştiu aceasta că după plecarea mea vor intra între voi «lupi puternici» (cuvinte urmate de paronimia, jocul de cuvinte, între *Ho(i)SiN/HoZ(e)iN* care indica pe esenieni) erau bine întemeiate, deoarece Sfîntul Apostol Pavel sosind la Efes găsise sectanţi esenieni, şi despre ei vorbeşte el cerînd efesenilor să privegheze.

Într-adevăr textul din Faptele Apostolilor XIX, 13 menţionează la Efes pe cei şapte fii ai unui preot Scheva care cutreierau lumea scoţînd demoni, adică erau exorciştі. Dar exorciştі prin excelenţă au fost printre iudei esenieni [35], care s-au îndeletnicit mult de medicină [36] şi s-a putut demonstra cu multe argumente serioase că numele de esenian însemna «vindecător» [37].

Pe de altă parte textul din Faptele Apostolilor (XIX, 19) scrie: «Iar mulţi dintre cei ce făcuseră vrăjitorie, aducînd cărţile, le ardeau în faţa tuturor. Şi au socotit preţul lor şi au găsit cincizeci de mii de arginţi» [38]. Însă esenienii erau cei care făceau exorcisme adică practici magice vrăjitoreşti şi tot ei foloseau proprietăţile ascunse ale pietrelor preţioase în practicile lor magice [39].

Aşadar la Efes oraş al magicienilor [40] se aflau şi esenienii care se îndeletniceau cu magia, astfel că Sfîntul Apostol Pavel a avut dreptate să prevină pe efeseni de

33. Vide supra, paragraful IV.

34. *Imnuri*, IV, 5—6, IV, 23; *Regula Comunităţii*, XI, 6; *Regula Războiului*, X, 10—11.

35. G. W. Mac Rae, *Exorcimes et guérisons dans les récits de Qumran*, în «Vetus Testamentum», suppl. 7, 1960, p. 240—261.

36. Iosif Flaviu, *Războiul iudeilor*, II, VIII, 6, 136.

37. G. Vermes, *The Etymology of Essenes*, în «Revue de Qumran», no. 7, (1960), p. 427—443.

38. În acea epocă adică înainte de nimicirea Templului de către romani, numai esenienii aveau o literatură importantă scrisă care să valoreze această sumă. Întrucît fariseii au început să scrie cărţile lor, ce constituie Talmudul, de-abia în secolul II d. Hr., deci mult mai tîrziu. Iar saducheii nu au avut astfel de cărţi, ei neadmiţînd decît pe cele ale canonului ebraic.

39. Iosif Flaviu, *Războiul iudeilor*, II, VIII, 6, 136.

40. *The Acts of the Apostles*, Introduction, Translation and Notes, by Johannes Munck, Garden City, New York, 1967, p. 197.

primejdia ce-i amenință din partea acestor «lupi puternici», pe care i-a numit cu numele lor, prin amfibologia arătată mai sus, esenieni.

XI. — Atragem luarea aminte și asupra faptului deosebit de important, că dacă din textul Fapte XX, 29 putem conchide că esenienii erau numiți aici în mod limpede, prin amfibologie intențională, dar și prin apelația de «lupi» dată lor de Mîntuitorul, trebuie să mai deducem din acest text vechimea de netăgăduit a pericopelor mai sus citate. Într-adevăr esenienii par să dispară din lumea iudaică, la fel ca și saducheii, după războiul cu romanii (66—71 d.Hr.); în acest fel menționarea lor în Faptele Apostolilor constiuie o dovadă peremptorie că Faptele Apostolilor au fost scrise înainte de anul 71 d. Hr.

De asemenea menționarea esenienilor în Faptele Apostolilor mărturisește *autenticitatea* lor ca și a cuvîntării Sfîntului Apostol Pavel. În adevăr această mențiune fiind făcută prin amfibologie intențională, adică enigmatică [41], putea fi înțeleasă doar pentru vorbitorii de limbă aramaică; de unde reiese că aceste pericope au fost pronunțate în aramaică și nu în greacă într-o vreme cînd cei mai mulți dintre creștini vorbeau aramaica și nu greaca, adică înainte de războiul cu romanii.

41. Numele esenienilor nu putea fi pomenit altfel decît în mod criptic, fiindcă exista interdicția de a se menționa numele ereticilor asimilați închinătorilor la idoli. Așa de pildă în literatura rabinică un învățat Elizeu ben Abuya a căzut în scepticism și a rupt cu iudaismul. Prietenii săi de atunci nu i-au mai pomenit numele și îi menționau doar cu apelația impersonală *aher* «un altul» (cf. A. Cohen, Ie Talmud, trad. franceză, Paris, 1933, p. 72). Iar asupra esenienilor există interdicția din Deuteronom (XIII, 1—6) cu privire la proorocii mincinoși și la «visătorii de visuri» cum erau ei, de a avea orice relații cu ei și porunca de a-i ucide. Pe de altă parte esenienii erau socotiți eretici fiindcă nu aduceau jertfe în Templu, nu păzeau aceleași zile de sărbătoare cu ceilalți iudei, și jurau să urască pe toți cei ce nu erau din gruparea lor, după cum citim în *Regula Comunității*, IX, 21—22. În fine apelația ce și-o dădeau cel mai des «esenieni», se tîlcuia de ei prin «cei pioși, cei credincioși», ceea ce desigur nu puteau admite iudeii din alte grupări religioase, și de aceea nu-i pomeneau cu numele de esenieni, ci în mod criptic și enigmatic.

DIN ACTIVITATEA ŞI CRONICA INSTITUTELOR TEOLOGICE

VIZITA I.P.S. MELETIOS SWITE, MITROPOLIT AL BISERICII ORTODOXE A SIRIENILOR DIN AMERICA DE SUD, LA INSTITUTUL TEOLOGIC UNIVERSITAR DIN BUCUREŞTI

În ziua de 23 septembrie 1976, I. P. S. MELETIOS SWITE, arhiepiscop de Buenos Aires, mitropolit al Argentinei şi mitropolit al Bisericii Ortodoxe a sirienilor din America de Sud, însoţit de P. C. Pr. Consilier Miguel Saba şi de P. C. Pr. Costică Popa de la parohia ortodoxă română din Venezuela, a fost oaspetele Institutului teologic universitar din Bucureşti, în cadrul vizitei pe care a întreprins-o, la invitaţia Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian, în Biserica Ortodoxă Română şi în ţara noastră.

La sosirea în Institutul teologic, oaspeţii însoţiţi de P. C. Pr. Octavian Popescu, consilier patriarhal, de la Serviciul de relaţii externe bisericeşti al Patriarhiei Române, au fost întîmpinaţi şi primiţi de P. C. Pr. Prof. Mircea Chialda, rectorul Institutului teologic, P. C. Pr. Conf. Dumitru Popescu, prorectorul Institutului teologic şi de o parte a membrilor corpului profesoral, şi conduşi în cancelaria profesorală. Aici, P. C Părinte Rector Mircea Chialda a salutat prezenţa oaspeţilor în mijlocul profesorilor Institutului teologic, din Bucureşti.

Apoi a prezentat cîteva informaţii în legătură cu modul de organizare şi funcţionare a învăţămîntului teologic în Biserica Ortodoxă Română, în cele trei feluri de şcoli — şcolile de cîntăreţi bisericeşti, seminariile teologice şi institutele teologice de grad universitar — aflate toate sub directa supraveghere şi îndrumare a Bisericii Ortodoxe Române.

P. C. Sa a subliniat importanţa schimbului de studenţi ai Institutelor teologice ale Patriarhiei Române cu studenţi teologi ai altor Biserici creştine, în cadrul relaţiilor pe care le întreţine cu celelalte Biserici, ca şi importanţa schimburilor interne dintre studenţii ortodocşi şi cei protestanţi.

Părintele Rector Mircea Chialda a scos în evidenţă şi importanţa cursurilor de îndrumare misionară şi pastorală a clerului, unde preoţii îşi împrospătează cunoştinţele teologice şi se pun la curent cu problemele majore ale lumii contemporane şi cu legăturile Bisericii noastre cu celelalte Biserici creştine, ca şi cu activitatea Bisericii Ortodoxe Române în organismele mondiale creştine: Consiliul Ecumenic al Bisericilor, Conferinţa Creştină pentru Pace şi Consiliul Bisericesc European. Totodată ei deprind metode noi de pastoraţie şi în special metoda «apostolatului social», iniţiat şi organizat de Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian care a publicat şi o serie de 12 volume, în legătură cu aceasta, după care preoţii se pot conduce în activitatea lor din parohii.

În continuare, P. C. Părinte Rector, Mircea Chialda, a subliniat rolul ecumenismului local intern din ţara noastră, vorbind despre relaţiile dintre institutele teologice din România — ortodoxe, catolic şi protestant —, ca şi importanţa conferinţelor teologice interconfesionale care dezbat probleme actuale ce se pun în cadrul organizaţiilor bisericeşti mondiale, la care participă delegaţii tuturor Bisericilor din România.

În încheiere, P. C. Părinte Rector a prezentat pe membrii corpului didactic al Institutului teologic, arătînd activitatea pe care o desfăşoară la catedră, la revistele bisericeşti sau în întruniri şi schimburi cu profesorii altor instituţii teologice din străinătate, s-a amintit de recenta Consfătuire de la Mînăstirea Neamţ, care a avut loc între reprezentanţi ai Bisericilor Ortodoxe şi ai Bisericilor Vechi-Orientale.

Luînd cuvîntul, I. P. S. Mitropolit Meletios şi-a exprimat regretul că nu a putut vizita Institutul teologic în timpul anului universitar, pentru a vedea activitatea studenţilor. A subliniat apoi tradiţia contactelor internaţionale pe care o urmează Biserica Ortodoxă Română, ceea ce face ca ea să fie cunoscută astăzi în toată lumea, şi aceasta datorită conducerii ei de către Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian. «Astăzi toată lumea creştină vorbeşte de Biserica Ortodoxă Română şi de ceea ce a făcut Prea Fericitul Patriarh Justinian, a spus I. P. S. Sa. Ceea ce am văzut aici, în România, ne-a umplut inimile de bucurie şi de satisfacţie, pentru că văd că Biserica Ortodoxă Română merge spre progres în fiecare zi». I. P. S. Sa a evidenţiat personalitatea Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian arătînd preţuirea de care se bucură în celelalte Biserici creştine.

În continuare, I. P. S. Mitropolit Meletios a arătat necesitatea trăirii adevăratei învăţături creştine, prin fapte, pentru a da lumii «lumina», după cuvîntul Mîntuitorului Hristos. Apoi a scos în evidenţă importanţa relaţiilor strînse pe care Biserica Ortodoxă Română le întreţine cu celelalte Biserici, pentru că «prin aceasta avem şi noi o forţă nouă pentru a merge înainte, o forţă materială şi spirituală, de care avem nevoie, căci am auzit direct, iar acum m-am convins că Patriarhia română este cea mai bine organizată. Ne bucurăm că lucrurile se prezintă aşa. Să fiţi mîndri de Biserica dvs., după cum şi noi sîntem».

Luînd apoi cuvîntul, P. C. Părinte prorector Dumitru Popescu a mulţumit pentru vizită şi a rugat pe oaspeţi să prezinte unele probleme ale ortodoxiei sud-americane. Răspunzînd la această rugăminte, I. P. S. Mitropolit Meletios a prezentat unele aspecte ale Bisericii Ortodoxe şi ale altor Biserici specifice continentului sud-american.

În continuare, P. C. Părinte prorector a amintit de Consfătuirea organizată la Mînăstirea Neamţ de către Consiliul Ecumenic al Bisericilor cu tema *Tradiţie şi reînnoire în învăţămîntul teologic*, la care a participat şi un profesor, reprezentant din Chile, Jose Elias care a făcut o impresie frumoasă pentru munca sa, fiind şi autor de manuale. În legătură cu aceasta, I. P. S. Mitropolit Meletios a precizat că Sanctitatea Sa, Patriarhul Elias al IV-lea al Antiohiei, intenţionează să-l hirotonească diacon, apoi preot şi episcop pentru noua episcopie ortodoxă pe care vrea să o înfiinţeze în Chile, ţara de baştină a Profesorului Elias José.

La invitaţia P. C. Părinte Rector Mircea Chialda, oaspeţii au vizitat o sală de curs şi biserica Sfînta Ecaterina, paraclisul Institutului teologic, semnînd şi în cartea de aur a Institutului teologic.

În numele Institutului teologic, P. C. Părinte prorector Dumitru Popescu a mulţumit încă o dată pentru vizită şi pentru lucrurile interesante pe care oaspeţii le-au spus, amintind că relaţiile dintre Biserica Ortodoxă Română şi Patriarhia apostolică a

Antiohiei sînt vechi de secole, pomenind doar de patriarhul Macarie şi diaconul Paul de Alep, care au vizitat ţara noastră, şi schimbul de vizite dintre actualii conducători ai celor două Biserici. A urat apoi oaspeţilor succes în activitatea pe care o desfăşoară pentru a face cunoscută Ortodoxia pe continentul sud-american.

Luîndu-şi rămas bun de la gazde, oaspeţii au plecat însoţiţi de P. C. Părinte Octavian Popescu, consilier patriarhal.

VIZITA P. CUV. ARHIM. PROF. MIRCEA CLINEŢ LA INSTITUTUL TEOLOGIC UNIVERSITAR BUCUREŞTI

În ziua de 5 octombrie 1976, P. Cuv. Arhim. Prof. Mircea Clineţ, de la Milano a făcut o vizită la Institutul teologic universitar din Bucureşti, în cadrul vizitei mai mari pe care a întreprins-o, la invitaţia Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian, în Biserica Ortodoxă Română şi în ţara noastră. P. Cuv. Sa a fost însoţit de P. S. Episcop Antonie Ploieşteanul, Vicar patriarhal şi de P. C. Pr. Octavian Popescu, consilier patriarhal.

La sosirea în Institut, oaspetele a fost întîmpinat de P. C. Pr. Prof. Mircea Chialda, rectorul Institutului teologic, de P. C. Pr. Prof. Dumitru Popescu, prorectorul Institutului teologic şi de ceilalţi membri ai corpului profesoral şi condus în sala de festivităţi.

P. C. Părinte rector, Mircea Chialda, a salutat, în numele Institutului, prezenţa oaspetelui în mijlocul corpului didactic şi a studenţilor, exprimînd plăcuta cinste de a primi această vizită, în cadrul schimburilor de profesori dintre Institutele teologice ale Patriarhiei Române şi alte instituţii teologice din celelalte Biserici creştine. Apoi a prezentat celor prezenţi persoana P. Cuv. Arhimandrit Mircea Clineţ, căruia i-a dat informaţii despre modul de organizare şi funcţionare al învăţămîntului teologic în Biserica Ortodoxă Română, rugîndu-l să prezinte asistenţei conferinţa pe care şi-a propus s-o susţină.

Adresîndu-se celor de faţă, P. Cuv. Arhim. Prof. Mircea Clineţ şi-a exprimat mai întîi bucuria pentru cinstea ce i s-a făcut de a fi prezent în mijlocul studenţilor şi profesorilor, şi a mulţumit cu afecţiune Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian pentru invitaţia şi pentru tot ajutorul acordat de Prea Fericirea Sa în sprijinirea activităţii de a face cunoscută Biserica Ortodoxă Română în străinătate, exprimîndu-şi recunoştinţa şi devotamentul faţă de întîistătătorul Bisericii noastre, şi urîndu-i sănătate şi mulţi ani.

În continuare P. Cuv. Sa a prezentat în faţa întregii asistenţe, conferinţa intitulată *Elemente orientale în liturghia Bisericii ambroziene*. La început, vorbitorul a enumerat elementele orientale care se întîlnesc în cultul ambrozian actual, adică formulele liturgice, actele şi gesturile de cult, practici liturgice şi sărbători, texte şi particularităţi vestimentare.

În partea a doua a conferinţei, P. Cuv. Arhim. Mircea Clineţ a explicat, bazîndu-se pe texte şi autori specialişti în Liturgică, provenienţa acestor elemente orientale, expunînd diferite ipoteze care s-au emis pînă acum.

În partea a treia, conferenţiarul a făcut o sinteză asupra ipotezelor, interpretărilor şi explicaţiilor privind elementele orientale în cultul liturgic ambrozian, trăgînd şi anumite concluzii.

După expunerea făcută de conferenţiar, s-au purtat discuţii în legătură cu tema conferinţei, la care au luat parte: P. C. prof. Ioan Rămureanu, P. C. Pr. prof. Ene Braniştе, P. C. Pr. Conf. Dumitru Popescu, prorectorul Institutului teologic şi P. S. Episcop Antonie Ploieşteanul, care a arătat că «prezenţa P. C. Arhim. Mircea Clineţ şi tema pe care a ales-o şi susţinut-o se înscrie pe linia căutării de punţi în ecumenismul contemporan». În legătură cu aceasta, P. S. Episcop Antonie a subliniat «importanţa şi necesitatea cunoaşterii bine a trecutului, a istoriei şi a tezaurului propriu de învăţătură al fiecărei Biserici pentru refacerea unităţii Bisericii creştine».

În altă ordine de idei, P. S. Sa a scos în evidenţă activitatea depusă de P. C. Arhim. Mircea Clineţ pentru afirmarea Ortodoxiei româneşti în Italia şi a accentuat poziţia Bisericii Ortodoxe Române care este deschisă spre dialogul cu Biserica Romano-Catolică şi spre restaurarea unităţii Bisericii. «Conferinţa prezentată de Părintele Mircea Clineţ, a spus în încheiere, P. S. Episcop Antonie, contribuie la temelia dorinţei de restaurare a unităţii Bisericii lui Hristos şi este o binevenită punte de contact».

După conferinţă şi discuţiile asupra ei, a urmat agapă frăţească, oferită de conducerea Institutului teologic în onoarea P. C. Arhim. Mircea Clineţ, la care au participat şi alţi invitaţi oficiali, prezenţi la susţinerea conferinţei.

VIZITA DELEGAŢIEI BISERICII ORTODOXE SIRIENE DIN INDIA (MALABAR) LA INSTITUTUL TEOLOGIC UNIVERSITAR DIN BUCUREŞTI

În ziua de 6 octombrie 1976, o delegaţie a Bisericii Ortodoxe Siriene din India (Malabar), condusă de Sanctitatea Sa Moran Mar Baselius Mar Thoma Mathews I, Catolicosul Orientului, a făcut o vizită la Institutul teologic universitar din Bucureşti, în cadrul vizitei mai mari pe care a întreprins-o, la invitaţia Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian, în Biserica Ortodoxă Română şi în ţara noastră. Din delegaţie au mai făcut parte: Mathews Mar Coorilos de Quilon, Paulos Mar Gregorios de Delhi, secretar al Sinodului pentru relaţiile interbisericeşti, Joseph Mar Pachomius de Kandened şi mitropolit-vicar de Kottayan, P. S. Episcop Hiermonk Zacharias, P. C. Pr. Joseph Vendrappilly, P. C. Diac. George Koshys, secretarul particular al Sanctităţii Sale, Dl. P. C. Abraham, secretar general al Comitetului de administraţie al asociaţiei Malankara şi Dl. Pothen Philip, responsabil cu presa şi relaţiile publice.

Delegaţia, însoţită de I. P. S. Mitropolit Teoctist al Olteniei, P. S. Episcop Antonie Ploieşteanul, vicar patriarhal, P. S. Episcop Roman Ialomiţeanul, vicar al Sfintei Arhiepiscopii a Bucureştilor, P. C. Pr. Dumitru Soare, consilier patriarhal şi de D-nii Remus Rus şi Nicolae Mihăiţă, ca interpreţi de limbă engleză, a fost întîmpinată la sosirea în Institut de P. C. Pr. Prof. Mircea Chialda, Rectorul Institutului teologic, P. C. Pr. Prof. Dumitru Popescu, Prorectorul Institutului teologic, de membrii corpului profesoral. Oaspeţii au fost conduşi în sala de festivităţi unde au fost întîmpinaţi de corul studenţilor teologi cu *Imnul arhieresc.*

P. C. Pr. Prof. Mircea Chialda, rectorul Institutului teologic, a salutat prezenţa oaspeţilor în mijlocul profesorilor şi studenţilor teologi, exprimînd, în numele Institutului, plăcuta bucurie şi deosebita cinste de a primi această distinsă delegaţie bisericească, în cadrul legăturilor şi vizitelor reciproce dintre Întîistătătorii Bisericii Ortodoxe Române şi ai celei Ortodoxe Siriene din India.

P. C. Sa a făcut un scurt istoric al relaţiilor, contactelor şi întîlnirilor dintre Biserica Ortodoxă Română şi Biserica Ortodoxă Siriană din India, amintind de vizitele reciproce dintre reprezentanţii celor două Biserici şi rezultatele acestor vizite. Apoi P. C. Părinte Rector a prezentat oaspeţilor cîteva date şi informaţii referitoare la modul de organizare şi funcţionare a învăţămîntului teologic din Biserica Ortodoxă Română. În încheiere, P. C. Sa a adus mulţumiri şi omagii înalţilor oaspeţi şi le-a urat «Bun venit!» în Institutul teologic.

Corul studenţilor Institutului teologic, sub conducerea P. C. Diac. Conf. Nicu Moldoveanu, a executat, în cinstea înalţilor oaspeţi, un scurt program de cîntări religioase alcătuit din: *Pre Tine Te lăudăm*, melodie psaltică, glas V, *Rugăciune*, de Popescu I. Pasărea, armonizată de A. V. Uncu, şi *Acum slobozeşte*, melodie psaltică, glas V, armonizată de P. C. Diac. Conf. Nicu Moldoveanu.

După acest scurt concert a luat cuvîntul Santctitatea Sa, Moran Mar Baselius Mar Thomas Mathews I, care şi-a exprimat mai întîi mulţumirîle sale călduroase pentru primirea plină de dragoste la Institutul teologic. Referindu-se la cuvîntul adresat de P. C. Părinte Rector, Sanctitatea Sa a subliniat importanţa consultaţiilor şi discuţiilor care au avut loc între cele două Biserici, în vederea apropierii şi cunoaşterii lor. Pornind de la deosebirea de tradiţii dintre cele două grupuri de Biserici, în urma separării lor la Sinodul al IV-lea ecumenic (Calcedon, 451) în «Biserici Ortodoxe Vechi Orientale» şi «Biserici Ortodoxe Apusene», vorbitorul a arătat că «puţine sînt lucrurile care ne separă». În acest context s-a referit la sinoadele ecumenice, dintre care Bisericile Vechi Orientale acceptă pe primele trei, «întrucît, a afirmat Santictatea Sa, sînt suficiente pentru menţinerea Ortodoxiei», căci celelalte patru — după opinia sa — «nu au mai adus nimic în plus faţă de cele hotărîte la primele trei sinoade, ci s-au ocupat de probleme care fuseseră deja discutate». Sanctitatea Sa a scos în evidenţă faptul că discuţiile dintre teologii ambelor grupuri de Biserici, au dus la concluzia că «De fapt, noi, în esenţă, avem aceeaşi credinţă ortodoxă», fapt care ar trebui să nu ne mai ţină separaţi. Ceea ce mai constituie o piedică este Sinodul al IV-lea ecumenic şi atitudinea pe care trebuie să o aibă Bisericile Vechi Orientale faţă de el, problemă care «va trebui discutată de teologi competenţi, în întruniri special organizate ale căror hotărîri să fie apoi aprobate de sinoadele ambelor grupuri de Biserici». Apoi Sanctitatea Sa s-a referit la o altă problemă care ne deosebeşte, şi anume atitudinea reciprocă faţă de unii sfinţi Părinţi şi învăţători ai Bisericilor Ortodoxe de rit bizantin şi ai Bisericilor Vechi Orientale, opinînd pentru o atitudine mai deschisă, mai conciliantă faţă de aceştia, prin încetarea condamnării lor din partea ambelor grupuri de Biserici. «Cînd se va găsi o soluţie la aceste probleme, în mod natural, Bisericile noastre se vor uni». In continuare, vorbitorul a remarcat că deosebirea şi separarea dintre Bisericile noastre «sînt rezultatul concepţiei noastre despre natura Domnului nostru Iisus Hristos». Sancitatea Sa a arătat că amîndouă grupurile de Biserici, afirmă că Iisus Hristos are umanitate perfectă şi divinitate perfectă, dar separarea intervine atunci cînd ne referim la terminologia care exprimă unirea celor două naturi. «Deoarece cele «două naturi» şi «o natură» este ceea ce ne separă în clipa de faţă. Întrucît Biseri- Dumneavoastră spuneţi că, întrucît cele două naturi au atribute speciale, care se deosebesc, deşi sînt unite, ele rămîn două. Deci această terminologie şi definiţie «duoună naturi» şi «o natură» este ceea ce ne separă în clipa de faţă. Întrucît Bisericile noastre mărturisesc că în Iisus Hristos există natura divină şi natura umană, în mod perfect, cred că nu este aşa de greu să se găsească o rezolvare a acestei

situaţii». Pentru aceasta este nevoie ca teologi competenţi ai Bisericilor noastre să se întrunească şi să discute aceste probleme. «Dacă nu ar fi existat deosebirea de păreri referitoare la numărul sinoadelor ecumenice şi la problema sfinţilor şi părinţilor Bisericilor noastre, noi deja am fi avut comuniune».

Apoi Sanctitatea Sa a subliniat importanţa acestei vizite care a dus la o mai bună cunoaştere reciprocă şi la întărirea relaţiilor existente între cele două familii de Biserici.

În această privinţă a scos în evidenţă rolul important şi contribuţia adusă de Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian «pe care îl iubim şi îl considerăm ca şi cum ar fi patriarhul nostru propriu şi fratele nostru» întrucît Prea Fericirea Sa «a fost cel care a deschis uşile relaţiilor dintre noi spre cunoaştere şi apropiere». A mulţumit apoi Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian şi membrilor Sfîntului Sinod şi credincioşilor Bisericii Ortodoxe Române, pentru dragostea şi cinstea arătată cu prilejul acestei vizite. De asemenea, a mulţumit conducerii Institutului pentru primirea frumoasă pe care a făcut-o delegaţiei.

În încheiere a luat cuvîntul P. C. Pr. Prof. Dumitru Popescu, prorectorul Institutului teologic, care a arătat că datorită vizitelor reciproce, relaţiile dintre Bisericile noastre au cunoscut în ultima vreme o evoluţie ascendentă. Amintind de vizita Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian în India, în 1969 şi de vizita delegaţiei Bisericii noastre conduse de I. P. S. Mitropolit Teoctist al Olteniei, în februarie 1976, P. C. Sa şi-a exprimat bucuria şi cinstea de a primi vizita Sanctităţii Sale, prima vizită în ţara noastră şi la Institutul teologic, care va rămîne, ca un eveniment memorabil în viaţa Institutului teologic din Bucureşti. În continuare, P. C. Părinte Prorector s-a referit la afinităţile existente între Bisericile noastre, creştinismul fiind răspîndit pe meleagurile noastre de Sfîntul Apostol Andrei, iar în India de Sfîntul Apostol Toma. De asemenea, a subliniat păstrarea în comun a aceluiaşi tezaur de spiritualitate, de gîndire, de viaţă şi de liturghie al Bisericii neîmpărţite. «Între noi, a spus P. C. Sa, diferenţele teologice sînt mici şi pot fi depăşite». Pentru aceasta este nevoie ca teologii din ambele Biserici să discute problema hristologică. P. C. Părinte Prorector s-a referit apoi la o altă afinitate dintre cele două Biserici, «întrucît şi Biserica Ortodoxă Română şi Biserica Ortodoxă Siriană din India s-au opus oricărei dependenţe, faţă de alte Biserici şi au luptat pentru independenţa şi libertatea popoarelor lor». Atît poporul indian, cît şi poporul român trăiesc astăzi în condiţii de deplină independenţă şi libertate.

Exprimîndu-şi speranţa că această vizită va contribui la «apropierea dintre Bisericile şi popoarele noastre, popoare dornice de libertate, independenţă şi progres», P. C. Părinte Prorector a mulţumit pentru cuvîntul Sanctităţii Sale şi a făcut urări de sănătate, viaţă îndelungată şi ani fericiţi membrilor delegaţiei.

Corul studenţilor a cîntat *Mulţi ani trăiască!* în cinstea înalţilor oaspeţi şi *troparul Sfîntului Apostol Toma.*

După aceea, înalţii oaspeţi au venit în cancelaria profesorală, unde P. C. Părinte Rector, Mircea Chialda, a prezentat delegaţiei pe membrii corpului didactic ai Institutului, cu care distinşii oaspeţi s-au întreţinut amical.

Vizita delegaţiei Bisericii Ortodoxe Siriene din India, a semnat un nou şi important pas pe calea cunoaşterii, apropierii dintre Bisericile Ortodoxe Vechi Orientale şi Bisericile Ortodoxe Răsăritene.

Diac. Asist. EM. CORNIŢESCU
şi
Pr. Asist. N. NECULA

DESCHIDEREA ANULUI DE ÎNVĂȚĂMÎNT 1976—1977 LA INSTITUTELE TEOLOGICE DIN BUCUREȘTI ȘI SIBIU

La *Institutul teologic universitar din București.* — Festivitatea de deschidere a cursurilor pe anul 1976—1977 la Institutul teologic de grad universitar din București, care au început oficial în ziua de 1 octombrie 1976, s-a desfășurat cîteva zile mai tîrziu : la 8 octombrie a.c. În dimineața acestei zile, în biserica «Sfînta Ecaterina», paraclisul Institutului teologic, s-a oficiat slujba sfintei liturghii cu Tedeum și sfințirea apei mici, de către un sobor alcătuit din PP. CC. Preoți lectori Const. N. Galeriu, Dumitru Radu și Diac. asist. Em. Corniţescu.

După slujba religioasă de la paraclis, programul deschiderii festive a cursurilor a continuat în aula Institutului teologic, desfășurîndu-se în prezența I. P. S. Teoctist, mitropolitul Olteniei, delegatul Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian, a P. C. Pr. Al. Ionescu, vicarul Arhiepiscopiei Bucureștilor, a P. C. Pr. Petre Alexandru, consilier cultural al Arhiepiscopiei Bucureștilor, a unora dintre profesorii onorari ai Institutului teologic și a altor invitați.

Din partea Departamentului Cultelor a participat dl. Director I. Lungeanu.

La intrarea în sala de serbare, distinșii oaspeți au fost întîmpinați cu imnul arhieresc *Pre Stăpînul,* după care P. C. Pr. prof. Mircea Childa, rectorul Institutului teologic, în calitate de gazdă, în numele corpului profesoral, al doctoranzilor și studenților Institutului teologic, a rostit un scurt *cuvînt de deschidere,* în care a salutat prezența distinșilor oaspeți și a exprimat bucuria revederii la început de nou an școlar, la început de nou drum. A arătat apoi cîteva din obiectivele pe care le vor avea de îndeplinit în noul an universitar, atît sub raport instructiv-didactic, la orele de curs și de seminar, cît și educativ-moral și cetățenesc-patriotic. Aceasta, pentru că «studenții de azi, viitorii slujitori ai altarelor, trebuie să devină caractere tari, minți luminate și pătrunse și de credința în Iisus Hristos și de dragostea și devotamentul pentru țara aceasta, ai cărei fii sînt și căreia trebuie să-i slujească cu abnegație și înaltă conștiință patriotică și cetățenească». În acest sens, «studenții noștri vor fi orientați în marile probleme de viață din țara noastră și ale lumii contemporane, ca să nu rămînă nici o clipă străini sau în urmă față de mersul, de dinamica vieții sociale contemporane... Noi nu vrem să pregătim în Institutul nostru niște teologi plini de cunoștințe și teorii abstracte, rupți de realitățile zilnice, ale vieții, ci preoți adevărați cu activitate concretă, practică, mereu în mijlocul credincioșilor». Aceasta, pentru că «adevărata preoție este preoția practică, la altar și în mijlocul credincioșilor, în mijlocul realităților vieții lor de fiecare zi... Aceasta este preoția ortodoxă, preoția Bisericii noastre de azi, care cere ca fiecare preot al ei să facă din slujirea, din activitatea lui un adevărat «apostolat social». În acest sens, «profesorii și studenții Institutului nostru, în munca lor de zi cu zi, au ca îndreptar în primul rînd exemplul practic al Prea Fericitului Patriarh Justinian și al celorlalți ierarhi, membri ai Sfîntului Sinod, precum și hotărîrile și dispozițiunile Sfîntului Sinod».

În a doua parte a cuvîntării sale, P. C. Pr. Rector a făcut o scurtă trecere în revistă asupra activităţii desfăşurate în Institutul teologic universitar din Bucureşti în cursul anului şcolar precedent, — activitate privită din punctul de vedere al desfăşurării procesului de învăţămînt, în latura didactică şi educativă cu menţionarea rezultatelor concrete obţinute după susţinerea examenelor anuale, la licenţă şi la doctorat, şi cu concluzia «unei sporite exigenţe faţă de studenţi din partea profesorilor, la orele de curs şi de seminar şi pe linie educativă». S-a menţionat activitatea publicistică desfăşurată de profesori în revistele bisericeşti, şi în deosebi cu prilejul marilor aniversări din noiembrie 1975: 50 de ani de patriarhat şi 90 de ani de autocefalie a Bisericii Ortodoxe Române. S-a menţionat, de asemenea, activitatea în plus depusă de unii dintre membrii corpului didactic în cadrul reuniunilor interbisericeşti, pe plan ecumenist local sau mondial —, în ţară sau peste hotare, la care aceştia au participat ca delegaţi din partea Bisericii Ortodoxe Române. S-au menţionat vizitele făcute în cursul anului universitar precedent la Institutul teologic de o seamă de personalităţi marcante de peste hotare: ierarhi, conducători de biserici sau vestiţi teologi, care au conferenţiat în faţa profesorilor, doctoranzilor şi studenţilor Institutului teologic din Bucureşti.

Exprimînd omagii de recunoştinţă şi mulţumire Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian şi conducerii Departamentului Cultelor, reprezentată aici prin d-l Director I. Lungeanu, în încheierea cuvîntării sale, Părintele Rector a dat apoi cuvîntul P. C. Pr. Lect. Const. Galeriu, care a rostit prelegerea festivă: *Predica după Sfînta Scriptură* (al cărei text se publică separat în paginile acestei reviste).

După prelegerea festivă, corul studenţilor teologi sub conducerea P. C. Diac. lect. Nicu Moldoveanu a interpretat mai multe bucăţi muzicale: *Cămara Ta, Mîntuitorul meu,* melodie psaltică gl. VIII, arm. de N. Lungu, *Acum slobozeşte,* melodie bis., gls. V, de I. Popescu-Pasărea, arm. de N. Moldoveanu, *Colea-n vale-n poieniţă,* cîntec popular de N. Lungu, *Pe-al nostru steag e scris unire,* cîntec patriotic de Ciprian Porumbescu.

Luînd cuvîntul, Dl. Director Ioan Lungeanu a spus, printre altele: «Vă rog să-mi permiteţi ca acum la deschiderea noului an universitar să vă transmit salutul cald al Conducerii Departamentului Cultelor şi al nostru personal.

Ne exprimăm încă o dată convingerea ca tradiţia sănătoasă ce există în Institutul teologic să fie dusă mai departe cu aceleaşi frumoase rezultate de pînă acum... Apreciem în mod pozitiv aportul pe care preoţimea ortodoxă îl aduce prin activitatea ei la sprijinirea unor acţiuni ale vieţii noastre obşteşti. Apreciem activitatea şi străduinţele corpului profesoral al Institutului teologic în lămurirea studenţilor într-o serie de probleme pe care le pune viaţa noastră de azi. Ne bucurăm şi apreciem grija pentru orientarea justă a studenţilor teologi în activitatea lor specifică de preoţi ai Bisericii Ortodoxe Române, dar şi de cetăţeni devotaţi ai Patriei noastre, receptivi şi sprijinitori ai marilor înfăptuiri contemporane ale poporului nostru... Sîntem convinşi că vă veţi strădui să dovediţi prin ceea ce faceţi că ştiţi să valorificaţi pe mai departe coordonatele fundamentale şi statornice ale istoriei şi vieţii poporului nostru», a spus în final vorbitorul, adresîndu-se studenţilor.

În încheiere, a vorbit I. P. S. Mitropolit Teoctist, care a spus printre altele:

«Din cuvîntările cuprinzătoare, ca şi din programul festiv, am reţinut cu vie bucurie preocupările şi hotărîrea de care sînteţi stăpîniţi, la început de drum nou, ca nădejdile şi aşteptările Sfîntului Sinod şi ale Prea Fericitului Patriarh Justinian

într-o cît mai corespunzătoare formare a viitorilor slujitori ai altarelor noastre să fie îndeplinite cu prisosinţă. Dorinţa fierbinte de a avea preoţi bine pregătiţi pe măsura evlaviei şi ataşamentului bunilor noştri credincioşi, s-a exprimat mereu, iar Prea Cucerniciile şi Domniile Voastre i-aţi dat viaţă de-a lungul celor aproape trei decenii, de cînd învăţămîntul teologic se desfăşoară sub directa purtare de grijă a Bisericii. Îmi place să cred că nu numai eu reprezint la acest popas pe Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian ci fiecare din treapta slujirii şi devenirii sale, în măsura în care exprimăm conştiinţa şi chemările Bisericii noastre, devenim reprezentanţi şi purtători de cuvînt ai Prea Fericirii Sale, hărăzit să călăuzească obştea dreptmăritoare pe calea credinţei strămoşeşti şi a pravilelor sfinte. Este şi acesta fructul binecuvîntat al conştiinţei obşteşti de părtăşie la întreaga viaţă bisericească, viaţă care se desfăşoară în văzduhul de iubire şi de unitate deplină.

Teologia ortodoxă română, reprezentată atît de strălucit de ierarhii şi de slujitorii catedrelor Institutelor teologice, a împrospătat riguros rîvna pastorală a preoţimii Bisericii noastre, care, după cum se cunoaşte, şi-a arătat vredniciile nu numai pe tărîmul dreptei credinţe, ci şi pe cel al sprijinirii epocalelor înfăptuiri din patria noastră. Ca dintr-un izvor binefăcător, slujitorii altarelor îşi îndestulează rîvna de cunoaştere şi aprofundare a teologiei actuale, legate de viaţă şi de problemele pe care aceasta le ridică în zilele noastre. La îndemîna tuturor stau toate bibliotecile parohiale, bogat înzestrate cu tipărituri cuprinzînd articole şi studii teologice de o nepreţuită valoare. Cercetîndu-le, preotul află tot ceea ce îi este necesar spre a înfăţişa enoriaşilor săi comorile gîndirii ortodoxe precum şi îndrumările necesare celorlalte activităţi specifice misiunii sale, pentru ca acesta să fie totdeauna în pas cu nivelul de cunoştinţe din zilele noastre.

Pe firul acestor realităţi păşind, prelegerea inaugurală închinată slujirii preoţeşti, gîndită şi prezentată strălucit în faţa noastră de Părintele profesor Constantin Galeriu, aruncă noi raze de lumină asupra grijii necontenite ca adevărurile şi roadele acestei slujiri să fie cît mai îmbelşugate în sufletele noastre, în primul rînd, şi, de bună seamă, şi în sufletele credincioşilor. Ascultînd-o în lumina atitor mărturii scripturistice şi patristice, ne dăm încă odată seama cît de înaltă şi frumoasă poate fi această slujire îmbrăţişată de studenţii şi elevii de la Instituţiile de învăţămînt teologic.

Cu temelii trainice, aşezate de însuşi Mîntuitorul Iisus Hristos şi de slăviţii Săi Apostoli, slujirea preoţească înmănunchează divinul cu umanul, împleteşte eternul cu vremelnicul. Prin această lucrare ni se comunică mesajul iubirii dumnezeieşti, prezent în Sfînta Liturghie şi în toate Sfintele Taine ale Bisericii. Purtătorul acestui mîntuitor mesaj s-a învrednicit a fi preotul liturghisitor, care este totodată îndrumătorul sufletesc, părinte şi frate al enoriaşilor săi.

După mărturiile tradiţiei, lumina mesajului dumnezeiesc a luminat inima strămoşilor noştri încă din primele veacuri creştine. Din aceste îndepărtate vremi, lucrările harice ale preotului liturghisitor, cuvîntul şi apostolatul său au călăuzit sufletele curate ale strămoşilor noştri pe drumul unităţii de grai, de neam şi de cultură, proprie aspiraţiilor lor naţionale. Ca propovăduitor al învăţăturii ortodoxe, preotul liturghisitor a fost totdeauna stăpînit de un neclintit ataşament faţă de valorile spirituale ale poporului român, iar ca slujitor al altarului ortodox, acesta a împărtăşit în chip plenar stările sufleteşti ale enoriaşilor săi: frămîntările, grijile, bucuriile, apăsările şi crezul lor.

De-a lungul secolelor învolburate ale istoriei poporului nostru, preotul liturghisitor, sub bolţile bisericuţelor noastre străbune, a procurat clipe de înseninare pe frunţile credincioşilor, prin glasul şi melodiile tradiţionale bisericeşti şi le-a înălţat mintea spre virtute şi stăruinţă, prin vioiciunea şi optimismul picturilor. Iar prin cuvîntul său rostit pe limba dulce a ascultătorilor le sădea în inimi simţămîntul demnităţii, al dreptăţii sociale, al ataşamentului faţă de glia strămună, şi, ca o încoronare, le împărtăşea prin Sfînta Euharistie, sfinţenia aşa după cum istoria patriei cerea să fie păstrată şi trăită în duhul curat conştiinţa unităţii de neam şi valorile sale nemuritoare. Astfel îşi îmbogăţeau ei cugetele cu luminile harului, cu înţelepciune şi răbdare, cu bun simţ şi omenie, iar dragostea faţă de vatra părintească le trezea curajul şi vitejia, apărînd-o pînă la sacrificiu.

Filonul bogat al acestor virtuţi a străbătut veacurile, lăsîndu-ne pagini de o mare frumuseţe şi pilduire pentru noi toţi. În numele unităţii din totdeauna a cugetului şi a simţirii româneşti, în numele împlinirii măreţului vis de aur, de libertate şi independenţă naţională, nutrit de poporul român, neuitaţii noştri eroi şi-au înscris numele în cartea de aur a neamului.

Se va sărbători împlinirea a 100 de ani care s-au scurs de la această răscruce a istoriei noastre naţionale. Cu evlavie descifrăm în hrisoavele vremii nume de ierarhi, preoţi şi călugări, şi de alţi numeroşi slujitori ai altarelor, care şi-au arătat vredniciile nu numai ca liturghisitori şi propovăduitori ai sfintelor noastre aspiraţii naţionale, ci şi ca participanţi activi în primele linii ale frontului. A cunoaşte toate aceste măreţe fapte din trecut, a cunoaşte marile figuri din rîndul cinului nostru ortodox este una din îndatoririle care onorează pe orice fiu al Bisericii noastre strămoşeşti.

Prin aceasta vom pune şi mai mult în lumină comorile de gîndire şi de strădanii ale înaintaşilor noştri, care prin dăruirea şi jertfelnicia lor au arătat sensul înalt al slujirii preoţeşti. Ei au iubit-o, au slujit-o ca pe o chemare de sus şi au reuşit să-i facă şi pe credincioşi părtaşi darurilor şi frumuseţilor acestei slujiri. Nu întîmplător tainele şi ierurgiile cultului ortodox se răsfrîng în numeroase datini străvechi şi cîntece din tezaurul folclorului nostru românesc. Toate acestea mărturisesc legătura strînsă şi trainică a slujitorului altarului cu viaţa credincioşilor, legătură îndreptată către păstrarea acelei unităţi de neclintit a poporului nostru în decursul vremii.

Din aceasta au odrăslit, de-a lungul şi de-a latul ţării, neasemuite în frumuseţi artistice, ctitoriile voievodale, cu frescele strălucitoare, cu odoare preţioase şi broderii de neîntrecută iscusinţă, făurite în anii plini de furtuni, învederînd tuturor geniul creator al poporului nostru şi îndreptăţirea de a sta alături de toţi cei ce au îmbogăţit fondul de aur al omenirii. Cu asemenea sentimente te desprinzi de peisajul ca de legendă, care întregeşte măreţia şi farmecul acestor sanctuare româneşti. Căutînd să înţelegem aceste şoapte ale trecutului poporului nostru, ne dăm seama cît de frumoasă este misiunea unui slujitor al altarului în anii noştri, atît de darnici cu cerinţele învăţămîntului şi ale formării preoţilor de mîine.

Ne aflăm acum înmănunchiaţi în rosturile noului an ca într-o familie aşa după cum şi sîntem. Aveţi, dragi studenţi, condiţii prielnice de studiu şi practică bisericească, create şi îmbogăţite în ultimele trei decenii, prin grija Sfîntului Sinod în frunte cu Prea Fericitul Patriarh Justinian. Paşii uriaşi făcuţi de ţara noastră în toate domeniile de activitate, ca şi legăturile statornicite de Biserica noastră cu toate Bisericile creştine şi cu religiile din lume, impun o pregătire temeinică tinerilor can-

didaţi la preoţie. Acum două zile aţi avut prilejul să ascultaţi cuvîntul Sanctităţii Sale Catolicosul Bisericii ortodoxe siriene de Răsărit care, prin vizita sa la Bucureşti, deschide o pagină nouă — după 1600 de ani — în istoria legăturilor dintre cele două Biserici. Sîntem, deci, o Biserică vestită prin deschiderea ei ecumenică şi prin prestigiul teologic al slujitorilor ei. Aceste contacte dau strălucire vieţii noastre bisericeşti, iar cunoaşterea reciprocă sporeşte încrederea. Un preot, deci, spre a putea fi un bun liturghisitor şi un înţelept predicator, trebuie să-şi agonisească multe cunoştinţe. Cunoaşteţi îndemnul Sfîntului Vasile cel Mare care spunea că un ucenic al teologiei se cade să culeagă din toată cultura timpului, asemenea unei albine harnice aşa cum şi astăzi trebuie să fiţi cu luare-aminte spre ecumenism, spre toate valorile umane. Se cuvine să puneţi la inimă, iubiţi studenţi, tot ceea ce este hărăzit pentru continua voastră creştere duhovnicească. Dorim să deveniţi slujitori vrednici ai Bisericii şi ai Patriei, şi să vedeţi în slujirea preoţească o misiune frumoasă, sfîntă şi demnă, ca pe o adevărată realizare a vocaţiei lăuntrice, care şi în epoca noastră dă valoare a tot ce are Biserica Ortodoxă Română mai vrednic şi actual.

Mă bucur că văd profesori tineri, foşti elevi ai seminariilor şi studenţi ai institutelor noastre teologice, subliniindu-se astfel continuitatea în învăţămîntul teologic şi avem încrederea că vor aduce prospeţimea ultimelor decenii, de viaţă bisericească ca unii care au fost formaţi, direct sub supravegherea Sfîntului Sinod şi a Prea Fericitului Patriarh Justinian, care ne este pildă de dăruire, de slujire a Bisericii, a amvonului, a catedrei.

Cu aceste nădejdi, iubiţi studenţi, am venit astăzi să vă împărtăşesc pe lîngă dragostea Prea Fericitului Patriarh Justinian şi pe aceea a ierarhilor din eparhiile care trimit studenţi la Institutul teologic din Bucureşti. La seminarii ne străduim să modelăm cît mai bine elevii, să le dăm primele îndrumări, primele orientări de slujire preoţească. Rezultatele acestei străduanii, după noi, sînt mulţumitoare. Am dori ca aici, la Institut, cultura şi experienţa P. C. Voastre să împlinească, să sporească agonisita din anii de seminar. Am dori ca latura practică, pastorală să fie în antenţia tuturor părinţilor profesori. Am socoti de un real folos legătura corpului didactic cu parohiile, în timpul vacanţelor, spre a se cunoaşte la faţa locului roadele ucenicilor, de la catedră. Acelaşi bun lucru l-am dori şi la conferinţele de orientare: ca preocupările şi temele să fie mai rodnic legate de viaţă.

Să fim conştienţi că slujim Sfînta noastră Biserică, cinstită şi preţuită de întreaga lume creştină, călăuzită de aproape trei decenii de Prea Fericitul Patriarh Justinian. Mitropolitul Paul Gregorios Vergheze din Biserica Ortodoxă Siriană din India, la recepţia oficială de la Palatul patriarhal, a subliniat personalitatea Întîistătătorului Bisericii Române, l-a omagiat ca pe figura cea mai reprezentativă din Ortodoxia ecumenică.

Cu aceste gînduri mă asociez la cuvintele frumoase care s-au rostit aici, aducînd cuvînt de aleasă preţuire pentru întreaga muncă intelectuală şi administrativă pe care zilnic o desfăşuraţi, şi vă doresc din toată inima mult succes şi roade îmbelşugate.

Bunul Dumnezeu să binecuvînteze începutul lucrării noului an, cu sănătate, şi cu depline satisfacţii în sprijinirea înfăptuirilor poporului nostru, a idealurilor păcii şi înţelegerii între toţi oamenii şi toate popoarele lumii».

La sfîrşitul programului festiv, P.C. Pr. Conf. Dumitru Popescu, prorectorul Institutului teologic din Bucureşti, a mulţumit călduros distinşilor vorbitori, care au

exprimat cuvinte pline de apreciere la adresa profesorilor şi studenţilor teologi şi a făgăduit că îndemnurile şi sfaturile date vor căpăta forme concrete, prin transpunerea lor în fapte o dată cu începerea activităţii noului an de învăţământ teologic 1976—1977.

La ieşirea din sala de festivităţi, oaspeţii au fost petrecuţi cu imnul arhieresc *Pre Stăpînul.*

În cancelaria profesorilor a avut loc apoi un mic cocteil.

La *Institutul teologic universitar din Sibiu.* — Festivitatea de deschidere a anului universitar 1976—1977 la Institutul teologic universitar din Sibiu, a avut loc în ziua de 11 octombrie 1976 şi s-a desfăşurat într-un cadru deosebit, la ea luînd parte toţi ierarhii din Mitropoliile Ardealului şi Banatului: II. PP SS. Mitropoliţi Nicolae Mladin al Ardealului şi Nicolae Corneanu al Banatului; I. P. S. Arhiepiscop Teofil Herineanu al Clujului; PP. SS. Episcopi Emilian Birdaş al Alba Iuliei, Visarion Aştileanu al Aradului, Vasile Coman al Oradiei; PP. SS. Episcopi-vicari Timotei Lugojanul al Timişoarei şi Justinian Maramureşanul al Clujului. Participarea tuturor ierarhilor transilvani şi bănăţeni a subliniat importanţa acestei festivităţi, deoarece în cadrul ei au fost sărbătoriţi P.C. Pr. prof. Isidor Todoran, fostul rector al Institutului şi P. C. pr. Prof. Gheorghe Şoima, care au trecut la pensie pe data de 1 septembrie 1976; de asemenea a fost înscăunat ca nou rector al Institutului teologic P. C. Pr. Prof. Grigorie T. Marcu.

Festivitatea a început la orele 11,30, cu slujba învocării Duhului Sfînt în biserica catedrală, slujbă oficiată de un sobor de preoţi şi diaconi, în prezenţa înalţilor ierarhi, a profesorilor şi studenţilor Institutului teologic, a unor invitaţi şi a unui număr de credincioşi. După încheierea serviciului divin, la reşedinţa mitropolitană, în prezenţa ierarhilor din cele două Mitropolii, a corpului profesoral al Institutului teologic şi a membrilor Consiliului arhiepiscopesc, P. C. Arhid. Conf. C. Voicu, prorectorul Institutului teologic, a dat citire adresei Sfîntului Sinod nr. 14.306/1976 către Institutul teologic universitar din Sibiu, prin care se aduce la cunoştinţă că P. C. Pr. prof. Grigorie Marcu a fost numit de Sinodul Permanent al Bisericii Ortodoxe Române şi recunoscut de Departamentul Cultelor ca rector al Institutului teologic din Sibiu, pe data de 1 noiembrie 1976.

În alese cuvinte, P. C. Pr. Prof. Grigorie Marcu a mulţumit tuturor factorilor bisericeşti şi de stat pentru cinstea ce i s-a făcut prin numirea în această funcţie, iar I. P. S. Mitropolit Nicolae al Banatului a adus, în numele ierarhilor din cele două Mitropolii, călduroase felicitări şi urări de activitate rodnică noului rector.

Programul festiv s-a desfăşurat în aula Institutului teologic, în prezenţa înalţilor ierarhi, a reprezentantului Departamentului Cultelor, a profesorilor şi studenţilor Institutului teologic, a membrilor Consiliului arhiepiscopesc şi a unor delegaţi şi invitaţi. Cuvîntul de deschidere a fost rostit de P. C. Arhid. conf. Constantin Voicu, prorectorul Institutului teologic, care a prezentat sumar activitatea din cadrul Institutului teologic şi rezultatele obţinute în anul trecut. P.C. Sa a ţinut să sublinieze în mod deosebit activitatea profesorilor la catedră, în publicaţiile din ţară şi de peste hotare, în conferinţe şi congrese; de asemenea a elogiat personalitatea şi activitatea celor doi profesori care au trecut la pensie.

A urmat apoi cuvîntul noului rector, P. C. Pr. prof. Grigorie Marcu, care, după ce a mulţumit celor în drept pentru cinstea ce i s-a acordat de a fi numit rector al Institutului teologic universitar din Sibiu, a arătat modul în care înţelege să-şi desfăşoare activitatea în noua funcţie, pentru ca Institutul teologic din Sibiu să rămînă

mereu prezent şi activ pe linia slujirii intereselor Bisericii strămoşeşti, ale poporului şi patriei noastre scumpe.

Corul studenţilor teologi sub conducerea P. C. Diac. lect. I. Popescu, a executat mai multe bucăţi muzicale, bisericeşti şi patriotice ca: *Taina creştinătăţii*; *Rugăciune* şi *Ce te legeni, codrule*, pe versuri de M. Eminescu; *În ritmul muncii* de Gh. Şoima şi *Republică, măreaţă vatră*, de I. Chirescu.

După cuvîntul de salut al reprezentantului Departamentului Cultelor şi al reprezentantului Institutului teologic protestant din Cluj-Napoca, secţia Sibiu, dl. prof. Kristoff Klein, — în numele ierarhilor din Mitropoliile Ardealului şi Banatului a luat cuvîntul I. P. S. Mitropolit Nicolae al Ardealului, care a subliniat că prezenţa la această festivitate de început de an, care însumează în sine două însemnate evenimente: ieşirea la pensie şi sărbătorirea fostului rector al Institutului, Pr. Prof. Isidor Todoran şi a P. C. Pr. prof. Gheorghe Şoima, precum şi instalarea noului rector al Institutului, P. C. Pr. prof. Grigorie Marcu, la care participă toţi ierarhii din Transilvania şi Banat, este o expresie a unităţi noastre bisericeşti şi obşteşti, cu toţii fiind strîns uniţi în jurul conducătorilor noştri bisericeşti şi de stat, pentru a sluji în acelaşi timp Biserica, poporul şi scumpa noastră patrie. I.P.S. Sa a adresat cuvinte de preţuire şi elogiere celor doi profesori trecuţi la pensie, precum şi felicitări şi urări de spor la muncă noului rector al Institutului, P. C. prof. Grigorie Marcu.

Festivitatea s-a încheiat cu citirea de către P. C. Pr. Rector Grigorie Marcu a textului telegramelor trimise cu acest prilej Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian şi conducerii Departamentului Cultelor.

Sărbătoarea deschiderii anului universitar 1976—1977 la Institutul teologic universitar din Sibiu, prin cadrul şi amploarea pe care le-a avut în acest an, va rămîne o expresie vie a năzuinţelor şi eforturilor pe care le face această şcoală de înaltă cultură teologică şi educaţie obştească, pentru a sluji în unitate Biserica noastră strămoşească şi patria noastră scumpă, Republica Socialistă România.

UN NOU DOCTOR ÎN TEOLOGIE

Luni 1 noiembrie 1976 la Institutul teologic universitar din București a avut loc examenul pentru titlul de doctor în teologia ortodoxă al tînărului teolog Cezar Vasiliu, din serviciul Relațiilor externe ale Bisericii Ortodoxe Române.

Noul doctor în teologie, dl. Cezar Vasiliu, s-a născut la 21 august 1939 în comuna Comarnic din județul Prahova. După absolvirea școlii primare, a urmat cursurile liceului teoretic din Sinaia, pe care le-a absolvit cu diplomă de maturitate în anul 1956, după care a urmat cursurile Seminarului teologic din București, pînă în 1959, cînd și-a luat și diploma de seminar teologic. Între anii 1959—1963 a urmat cursurile Institutului teologic din București, la sfîrșitul cărora și-a susținut examenul pentru diplomă de licență în teologie, pe care l-a promovat cu calificativul «excepțional», subiectul tezei de licență fiind *Manuscrisele de la Qumran*. După obținerea licenței de teologie, dl. Cezar Vasiliu a urmat cursurile de doctorat la Institutul teologic din București, între anii 1963—1966, specializîndu-se în istoria bisericească universală.

Ca bursier al Consiliului Ecumenic al Bisericilor a urmat apoi cinci semestre (1967—1969) la Facultatea de teologie valdeză din Roma, iar ca bursier al Comitetului catolic pentru colaborarea culturală a urmat cursurile secției istorice a Facultății de științe bisericești răsăritene de la Institutul pontifical oriental din Roma (1968—1971), fiind declarat licențiat în teologie în iunie 1969 cu calificativul «cum laude» și, respectiv, doctor în științe bisericești răsăritene cu calificativul «magna cum laude», în septembrie 1971.

După întoarcerea în țară de la studiile făcute în străinătate, dl. Cezar Vasiliu a fost angajat în toamna anului 1971, la serviciul Relațiilor externe bisericești ale Patriarhiei Române, unde funcționează și în prezent.

Dl. Cezar Vasiliu a desfășurat și o frumoasă activitate publicistică în presa bisericească, cu studii, articole, cronici, recenzii și note bibliografice.

Paralel cu studiile în străinătate și — după întoarcerea sa în țară — cu munca din cadrul serviciului Relațiilor externe bisericești, dl. Cezar Vasiliu și-a adunat material și a elaborat proiectul tezei de doctor în teologie cu titlul *Relațiile dintre Biserica Romano-Catolică și Biserica Ortodoxă de la anunțarea Conciliului Vatican II (ianuarie 1959) pînă în decembrie 1970*, care, potrivit prevederilor regulamentare, a fost apoi depus la Rectoratul Institutului teologic universitar din București spre a fi supus cercetării de către o comisie de profesori din cadrul secției istorice, pentru întocmirea referatelor respective.

După îmbunătățirile făcute de candidat, ca urmare a sugestiilor și propunerilor comisiei referente, lucrarea a fost înaintată Redacției revistelor pentru publicare. Tipărirea ei s-a făcut în revista «Ortodoxia» nr. 1/1976 și în extras.

Lucrarea *Relațiile dintre Biserica Romano-Catolică și Biserica Ortodoxă de la anunțarea Conciliului Vatican II (ianuarie 1959) pînă în decembrie 1970*, prezentată de dl. Cezar Vasiliu ca teză pentru obținerea titlului de doctor în teologie cuprinde trei mari părți :

I. Perioada preconciliară (1959 — 1962) cu două mari capitole: cap. I: *Viitorul Conciliu şi Ortodoxia* (cu 6 subdiviziuni); cap. 2: *Raporturile directe dintre Biserica Romano-Catolică şi Biserica Ortodoxă în perioada preconciliară* (cu 2 subdiviziuni).

II. Perioada conciliară (1962 — 1965) cu trei mari capitole: cap. 1. *Conciliul Vatican II şi Ortodoxia* (cu 2 subdiviziuni); cap. 2. *Atitudinea romano-catolică faţă de Ortodoxie în documentele conciliare: De Ecclesia, De Oecumenismo; De Ecclesiis orientalibus catholicis* (cu 7 diviziuni); cap. 3. *Raporturile directe dintre Biserica Romano-Catolică şi Biserica Ortodoxă în perioada conciliară* (cu 2 subdiviziuni).

III. Perioada postconciliară (1966 — 1970) cu două mari capitole: cap. 1. *Postconciliul şi Ortodoxia* (cu 7 subdiviziuni); cap. 2. *Raporturile directe dintre Biserica Romano-Catolică şi Biserica Ortodoxă în perioada postconciliară* (cu 2 subdiviziuni).

O *Prefaţă*, o *Introducere* (în care se arată *Atitudinea Bisericii Romano-Catolice faţă de Biserica Ortodoxă înainte de Conciliul Vatican II)* şi *Concluzii*, deschid şi, respectiv, încheie prezentarea temei tratate de candidat.

După îndeplinirea tuturor formelor de procedură regulamentară, la propunerea consiliului profesoral al Institutului teologic din Bucureşti, Prea Fericitul Patriarh Justinian a aprobat următoarea comisie pentru susţinerea tezei pentru titlul de doctor în teologie a candidatului Cezar Vasiliu: P. S. Episcop Antonie Ploieşteanul, vicar patriarhal, ca preşedinte; P. C. Pr. Prof. Ioan Rămureanu (care a fost şi referentul principal al tezei) de la Institutul teologic din Bucureşti, P. C. Pr. Prof. Milan Şesan de la Institutul teologic din Sibiu, P. C. Pr. Prof. D. Fecioru de la Institutul teologic din Bucureşti, P. C. Pr. Prof. T. Bodogae de la Institutul teologic din Sibu, P. C. Pr. Prof. N. Şerbănescu de la Institutul teologic din Bucureşti, P. C. Pr. Prof. Mircea Păcurariu de la Institutul teologic din Sibiu şi P. C. Pr. conf. Const. Voicu de la Institutul teologic din Sibiu, ca membri.

În urma expunerii făcute de candidat asupra subiectului ce a prezentat ca teză de doctorat în teologie şi a răspunsurilor date la întrebările puse de fiecare profesor examinator, la sfîrşitul examenului candidatul Cezar Vasiliu a fost declarat *doctor în teologie* al Institutului teologic universitar din Bucureşti, cu media 9,57.

Noul doctor în teologie a depus apoi jurămîntul pe Sfînta Evanghelie, potrivit prevederilor regulamentare.

La sfîrşit, P.S. Episcop vicar Antonie Ploieşteanul, în calitate de preşedinte al comisiei, a felicitat pe noul doctor în teologie pentru obţinerea acestui titlu academic şi l-a îndemnat să continue cu aceeaşi rîvnă activitatea intelectuală în slujba Bisericii noastre strămoşeşti. După ce l-au felicitat şi ceilalţi membri din comisie, noul doctor în teologie a mulţumit călduros tuturor, mărturisind că se va strădui ca şi pe viitor să-şi facă datoria cu aceeaşi pasiune şi conştiinciozitate în orice sector de activitate bisericească va fi solicitat, onorînd în felul acesta înaltul titlu academic de doctor în teologie ce i s-a acordat.

Preotul Profesor CONSTANTIN GH. NAZARIE

*— Cincizeci de ani de la moartea sa * —*

La 21 martie 1976 s-au împlinit cincizeci de ani de la săvîrșirea din această viață a preotului *Constantin Gh. Nazarie,* fost profesor de teologie morală la Facultatea de teologie din București.

Cu acest prilej, Institutul teologic universitar din București l-a omagiat festiv în cadrul consiliului profesoral, iar la biserica Stavropoleos din Capitală — unde slujise ca preot — a avut loc serviciul divin, parastasul de pomenire.

Preotul profesor de teologie Constantin Gh. Nazarie s-a născut la 16 martie 1865 în comuna Vultureni, satul Grădiștea din fostul județ Tecuci. Tatăl, Gh. Nazarie, fusese cîntăreț la biserica din sat. Copilul Constantin a crescut în atmosfera curată a căminului și a credincioșilor bisericii. Osîrdnic pentru familia lui și atent la vocația copilului, după școala primară, pe care a urmat-o la Bacău, tatăl l-a dus la seminarul «Sfîntul Gheorghe» din Roman, în anul 1881. Director al seminarului era, pe atunci, preotul iconom Dimitrie Matcaș, o reprezentativă personalitate a clerului moldovean din acea vreme, fost deputat în Divanul Ad-hoc, luptător pentru unire și sprijinitor devotat al lui Al. I. Cuza. Mai tîrziu, preotul Constantin Gh. Nazarie va scrie o lucrare închinată vieții și muncii fostului său director.

Seminarul teologic din Roman funcționa în prima lui perioadă de existență (1858—1901) cu trei și apoi patru ani de studii. În 1885 elevul Constantin Gh. Nazarie dornic de mai mult, trece la Seminarul «Mitropolitul Veniamin Costache» din Iași, pentru cursul superior, gradul II, absolvindu-l în 1888.

Călăuzit și generos sprijinit de învățatul episcop de Roman, Melchisedec, acesta e trimis în toamna aceluiași an să studieze la Academia teologică din Kiev, unde episcopul Melchisedec însuși își desăvîrșise studiile. Între timp, tînărul absolvent de seminar fusese numit și copist la cancelaria Episcopiei Romanului.

La Kiev, Constantin Gh. Nazarie a studiat aproape cinci ani, pînă în iunie 1893, cînd a fost declarat licențiat în teologie, prezentînd ca lucrare de maturitate, — teza *«Sermones dominicales per solum anum».* Studiul, cuprinzînd o analiză a predicilor lui Iacob Voragin, arhiepiscop de Genua, va fi tipărit la Roman în 1894, și dedicat episcopului Melchisedec, marele său binefăcător, care însă murise în 16/29 mai 1892. Echivalarea titlului de licențiat obținut la Academia teologică din Kiev o va face la Facultatea de teologie din București, la 16 aprilie 1895.

Conștient de timpuriu de vocația lui, Constantin Gh. Nazarie va dovedi încă din perioada anilor de studii seriozitate, pasiune pentru carte, o precoce înțelepciune.

---

* Pentru alcătuirea acestor rînduri de evocare comemorativă am folosit printre altele : Pr. Sc. Porcescu, *Preotul Const. Nazarie,* în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», L (1974), p. 201, 210 ; Prof. Toma G. Bulat și Pr. conf. Al. I. Ciurea, *75 de ani de la întemeierea Facultății de teologie din București,* în «Biserica Ortodoxă Română», LXXV (1975), nr. 11—12, p. 1153—1154 ; Iconom. C. Nazarie, *Cîte ceva despre seminariști ca viitori preoți,* București, 1900 ; Idem, *Cuvîntări,* București, 1915 ; Idem, *Desideratele primului congres al preoțimii din România,* — lucrări de unde de fapt am luat și citatele dintre ghilimele.

Face cinste Bisericii şi ţării care-l trimisese să înveţe peste hotare. Scrisorile adresate părintelui său duhovnicesc, episcopul Melchisedec, sînt de reală valoare documentară. Cum se poate constata, pe lîngă date biografice aceste scrisori se referă şi la stări de lucruri, evenimente, informaţii, reflecţii personale. Astfel, o scrisoare datînd de la începutul studiilor (2 ianuarie 1889) după ce zugrăveşte atmosfera caracteristică marilor sărbători, ca Naşterea Domnului şi Anul nou, într-un vechi şi tradiţional oraş, cum era Kievul, sărbători pe care el însă le petrecea mai mult retras în camera lui printre ziare şi cărţi, informează că în 31 decembrie 1888 se săvîrşise panihida întru pomenirea profesorilor şi studenţilor repauzaţi ai Academiei: «Pomenindu-se, cum exprimă el, în primo loco, nemuritorul ei fondator Mitropolitul Petru Movilă, Rectorul a oficiat, profesorii şi studenţii au ascultat», se precizează în scrisoare şi adaugă: «Eu sînt sănătos şi bine dispus între aceşti oameni care numai se veselesc, bucurîndu-mă şi eu de bucuria lor, poziţiune foarte frumoasă pentru mine... Cu limba rusească merg bine şi ocupaţia cu ea, care adesea e prea serioasă, nu mi-a dat timp nici măcar să mă gîndesc la acel urît, despre care Prea Sfinţia Voastră mi-aţi amintit, dobîndind totodată convingerea că ocupaţia e moartea urîtului şi a tuturor gîndurilor, fie ele bune, rele sau melancolice».

Nu mai puţin interesantă este descoperirea de către tînărul student teolog român, în biblioteca Academiei din Kiev, a unui vechi abecedar românesc. Iată propriile cuvinte: «Căutînd cărţi în bibliotecă, scria el, găsesc în unul din cataloage un abecedar românesc; l-am luat şi citit din curiozitate. El e rupt şi cîrpit, dar are coperta astfel intitulată: Buhvar pentru pruncii cei româneşti... Acest bucvar este compus din proverbe de a lui Solomon, din proverbe româneşti în versuri şi de fabule în care se biciuiesc superstiţia, credinţa deşartă, stafiile, pricolicii, nelucrarea în joile după Paşti şi altele. El are 46 de pagini. Am citit cu multă plăcere acest bucvar. Cu atît mai mult că în ţară nu mi-a picat în mînă un astfel de bucvar».

În scrisoarea din 7 mai 1892, cea mai din urmă de la Kiev din cîte se cunosc, el descrie examenul de Teologie dogmatică susţinut în faţa unui mare ierarh: «La 4 a curentei (luni) am avut examen de dogmatică, la care a venit şi noul mitropolit al Kievului, deoarece nu fusese la noi pînă atunci. Judecînd după prima privire de ochi, Înalt Prea Sfinţia Sa produce foarte bună impresie. Are un aspect serios şi privire pătrunzătoare, deşi înaintat în vîrstă, totuşi e destul de vioi şi foarte liber în mişcări.

Examenul de dogmatică l-a făcut exclusiv Înalt Prea Sfinţia Sa, şi după cît am putut observa nu numai că are cunoştinţe dogmatice şi exegetice vaste, dar e destul de bine cunoscut şi cu alte ştiinţe, îndeosebi în filozofie.

După examen Înalt Prea Sfinţia Sa a vizitat odăile de ocupaţiune dormitoarele, bucătăria unde a gustat din masă şi în fine toate acareturile Academiei».

Revenit de la studii, Constantin Gh. Nazarie satisface mai întîi serviciul militar, apoi cu titlul lui academic, prestigios pentru acea vreme, trece pe rînd din vechiul post de copist la Episcopie ca secretar şi pedagog şef la seminarul teologic, apoi director al Cancelariei Episcopiei Romanului, pe data de 15 septembrie 1894 şi profesor suplinitor de istorie şi geografie la 6 septembrie 1894. În acelaşi an se şi căsătoreşte cu Maria Stupcanu, fiica preotului V. Stupcanu din Roman. Au convieţuit exemplar însă numai zece ani, întrucît soţia decedează, în 1904 şi el rămîne văduv în restul vieţii.

Tînărul teolog Constantin Gh. Nazarie primeşte taina preoţiei la 26 ianuarie 1896; în acest timp e numit şi director al Seminarului teologic Sfîntul Gheorghe din Roman.

Devine astfel al treilea director al acestei şcoli bisericeşti, de la înfiinţare, după preotul D. Matcaş (1858—1882) şi arhimandritul Ioanichie Flor (1882—1896).

Nu rămîne însă decît doi ani în această funcţie, căci, în urma unei vizite a reprezentanţilor forurilor superioare de stat la Roman şi cu această ocazie şi la Seminarul teologic unde Const. Gh. Nazarie era profesor, apreciindu-i-se activitatea didactică, tînărul profesor de teologie e transferat în Bucureşti, încredinţîndu-i-se funcţia de director al Seminarului Central la 24 noiembrie 1898. De aici promovările sale se succed în ritm: la 16 octombrie 1901 e numit profesor agregat la Facultatea de teologie din Bucureşti, catedra de Teologie morală, succedînd profesorului Atanasie Mironescu devenit episcop de Rîmnic şi apoi mitropolit primat. În anul 1904 e numit profesor definitiv la aceeaşi catedră, iar la 1 februarie şi director al Internatului teologic. Ca preot slujea la biserica Stavropoleos. În 1925 cere retragerea din postul de preot la această biserică pentru a se dedica numai educaţiei tinerilor teologi. Mitropolitul primat Miron Cristea care îi aprobă cererea îi adresează o scrisoare de mulţumire, din care cităm: «Luînd în considerare că dorinţa exprimată de Prea Cucernicia Voastră în cererea înregistrată la nr. 89 a.c. este justificată, că trebuinţa de a vă ocupa cît mai mult, mai de aproape şi continuu de educaţia tinerilor teologi la internatul şi capela internatului teologic vă cere a fi mai liber de altă ocupaţie. Noi vă împlinim dorinţa, primindu-vă demisiunea din postul de preot ajutător la biserica Stavropoleos. Totodată vă aducem mulţumirile şi arhiereştile noastre binecuvîntări pentru munca depusă... rugîndu-vă ca şi pe viitor să ne staţi la îndemînă cu cunoştinţele şi experienţa Prea Cucerniciei Voastre la diferite chestiuni bisericeşti». Dar la 21 martie 1926 moare în vîrstă doar de 61 de ani.

La slujba de înmormîntare din biserica Radu Vodă au luat parte mitropolitul Pimen al Moldovei şi Sucevei, episcopul Vartolomeu al Rîmnicului, profesorii: C. Rădulescu-Motru, Simion Mehedinţi, preotul Ioan Mihălcescu, arhimandritul I. Scriban, Gala Galaction, I. Valaori, preotul Niculae Popescu, preotul I. Popescu-Mălăieşti, D. Boroianu, C. Chiricescu, V. Gh. Ispir, T. M. Popescu, preotul P. Partenie, director al Seminarului Central. Personalitatea defunctului a fost omagiată de mai mulţi vorbitori: profesorul V. Ispir, în numele Ministerului Cultelor, preotul profesor I. Popescu-Mălăieşti în numele Facultăţii de teologie şi preotul prof. P. Partenie, în numele preoţimii ortodoxe române. Trupul i-a fost înhumat la cimitirul Belu.

*

Cum se observă preotul profesor C. Gh. Nazarie a străbătut mai toate treptele ierarhice ale unei vieţi, începînd de la aceea de simplu copist de cancelarie, pînă la catedra universitară. Şi itinerariul lui spiritual reprezintă un permanent progres; un progres firesc, fără salturi spectaculoase, datorat numai pregătirii şi muncii personale. Iar experienţa atîtor funcţii şi sarcini i-au îmbogăţit viaţa. A făcut de asemenea ca spiritul şi activitatea lui de teolog şi pedagog, preot şi păstor, îndrumător al clerului şi slujitor al vieţii obşteşti şi patriotice să poarte o amprentă vie, practică.

Ca teolog, de pildă, «nu făcea un curs de teorii morale, de citate scripturistice sau de subtilităţi teoretice; expunea însă lecţii vii străbătute de fluidul vieţii. Vorbea cu atîta căldură sufletească şi cu atîta claritate în expunere, încît la cursul prelegerilor sale veneau studenţi, indiferent de anii de studiu sau de obiectul prelegerii zilnice. Credea puternic că viaţa omenească nu se poate dezvolta, fără un criteriu moral». Aşa observă unul din ascultătorii lui...

Era preocupat şi dedicat cu pasiune formării preotului pentru slujirea lui în Biserică, în societate. Încă în anul 1900, ca director de seminar, se adresa elevilor de clasa a VIII-a, în pragul păşirii lor în viaţă: «Om este, dragii mei, preotul... Dar om în sensul larg al cuvîntului, om în înţelesul nobil al acestui cuvînt, om al oamenilor, om între oameni, om învestit cu putere de sus şi care lucrează în numele Celui de sus».

Avea conştiinţa profesorului-preot, profesorului-părinte. Preţuia şi sublinia numirea de părinte a preotului. «Ce însemnează a fi părinte, dacă nu un om matur la cugetare, care ştie să-şi îngrijească copiii, care ştie a pregăti viitorul şi fericirea fiilor săi. Să ne rugăm lui Dumnezeu ca la judecata viitoare şi cea de acum să nu ni se zică de fiii noştri că ei au cerut de la noi pîinea şi noi le-am dat piatră... sau că nu le-am dat nimic; acesta ar fi un ceas fatal pentru noi slujitorii». Celor care încercau să-şi justifice slăbiciunile, scăderile cu expresia obişnuită «sînt om» în sensul că «nu se pot opune naturii, firii lor» că ceea ce au făptuit nu este o vină, ci un drept al naturii», preotul prof. C. Nazarie răspundea: «Doctrina creştină nu condamnă şi nici este contra naturii, ea tinde însă o domni asupra naturii, a o îmblînzi a pune frîu apucăturilor ei zburdalnice şi deseori vătămătoare. Doctrina creştină voieşte ca natura să fie condusă de legile morale: «Toate îmi sînt îngăduite» zice Apostolul, «dar nu toate îmi folosesc; toate îmi sînt îngăduite, dar eu nu voi fi stăpînit de ceva». Preocuparea lui era să formeze slujitori capabili şi devotaţi, pe multiple planuri, după propriile lui cuvinte: «preoţi şi cetăţeni români... factori necesari pentru ţară şi pentru Biserică».

Din munca sa teologică au rămas lucrări personale şi traduceri. În afară de prelegerile de Teologie morală care se află în biblioteca Institutului teologic universitar din Bucureşti, subliniem: *Călăuza predicatorului,* împreună cu Dr. C. Chiricescu, Bucureşti 1902, *Importanţa moralei creştine,* Bucureşti, 1904, *Duminica, Botezul şi ierarhia bisericească...,* Bucureşti, 1910, *Economul D. Matcaş,* Bucureşti, 1914, *Testamentul Episcopului Melchisedec,* Bucureşti, 1916, Diverse articole în revistele Bisericii Ortodoxe Române «Apostolul», «Amvonul», «Cuvînt bun». Dintre traduceri remarcăm: *cursul de Teologie fundamentală,* în 2 vol. al lui N. P. Pojdestvenschi şi *Teologia dogmatică,* în 5 volume a lui Silvestru de Kanev, acesta din urmă în colaborare cu alţii traducători, *Viaţa lui Iisus* după preotul R. P. Didon.

Ca preot, avea o ţinută demnă, impresionantă, impunătoare. Slujea concentrat profund, răspîndind în jur atmosfera sfîntă a altarului şi făcînd să vibreze conştiinţele la rostirea Evangheliei, rugăciunii sau cuvîntului său. Şi nu numai la altar, ci permanent întrupa şi da expresie acestei forţe interioare. Cu entuziasm tineresc, dar spontan şi sincer, un fost student la Internatul teologic îl evoca metaforic astfel: «Nazarie printre trandafiri, oleandri, crini, garoafe, lalele, dalii, iasomie, semăna cu Bunul Dumnezeu care se plimba prin grădina raiului».

Preotul C. Nazarie a fost un cald, sincer şi activ patriot. Orice cuvînt al lui îmbrăţişa deodată cele două valori sfinte inimii lui: Biserica şi ţara. Vorbind despre drapel, se exprima într-o cuvîntare, în aceşti termeni: «Ori unde se înalţă drapelul nostru: fie pe uscat, fie pe mare, fie în văzduh, acolo e de faţă ţara noastră, acolo e de faţă neamul nostru...». Iar despre eroii din 1916—1918 afirma: «Ei n-au căzut ci s-au ridicat aşa de sus, prin jertfa lor şi prin pilda lor, că s-au aşezat alături de eroii neamului nostru, alături de eroii lumii întregi». În sfîrşit, conducînd lucrările primului congres al preoţimii din Biserica Ortodoxă Română află prilejul să spună: «Dau asigurarea, în numele tuturor preoţilor din această ţară binecuvîntată de Dum-

nezeu, şi botezată cu sîngele strămoşilor şi al vitejilor căzuţi... că vor fi ca şi înaintaşii noştri pildă de consolidare şi de propăşire, de viaţă creştinească şi românească».

*

Prezentarea noastră are un caracter evocator: e o suită de date, idei şi fapte dintr-o viaţă de om. Mi se pare concludent, pilduitor şi constructiv ca viaţa să vorbească prin ea însăşi, mai ales atunci cînd are ce spune. Şi în cazul preotului profesor de teologie Constantin Nazarie, ea are din belşug...

Cercetînd o asemenea viaţă, *studenţii teologi* află aici conştiinţa unei vocaţii de timpuriu recunoscută şi fructificată; *teologul*, — exemplul unui mod de întrepătrundere între teologie şi acţiune, gîndire şi viaţă; *preotul* — pe slujitorul care se împărtăşeşte din sfinţenia altarului şi o răspîndeşte în jur ca pe o bună mireasmă duhovnicească. În sfîrşit, vedem în el pe «omul lui Dumnezeu» şi slujitorul semenilor lui — oamenii.

Pr. lect. CONST. N. GALERIU

NOTE BIBLIOGRAFICE

Paul Hubert, *Bild und Botschaft. Byzantinische Miniaturen zum Alten und Neuen Testament*, Zürich et Freiburg im Breisgau, Atlantis, 1974, 202 p. (230 ilustrații dintre care 56 în culori).

Pastorul Paul Hubert din Berna a publicat cu ani în urmă, în aceeași editură, un volum închinat «comorilor Atosului» în care a acordat un loc special miniaturilor de pe manuscrise (lucrarea a fost prezentată tot în «Irénikon» nr. 1/1970).

În lucrarea prezentată acum, tipărită în condiții tehnice excepționale, Pastorul Hubert și-a concentrat, în prima parte a lucrării, atenția asupra miniaturilor din «Octateuhurile» grecești — adică cele cinci cărți ale lui Moise, Iosua, Judecători și Rut. «Octateuhurile» grecești cercetate sînt: în primul rînd manuscrisul 602 din mînăstirea Vatoped (din veacul XIII), pe care autorul a avut prilejul de a-l fotografia în întregime; manuscrisele grecești 747 de la Vatican (din veacul XI); manuscrisul 746 de la Vatican (din veacul XII); manuscrisul 8 Serail (din veacul XII); și manuscrisul A din Smirna (din veacul XII), care a pierit în incendiul din septembrie 1922, însă el fusese în întregime fotografiat din 1909.

Studiind miniaturile din aceste cinci manuscrise, Pastorul Hubert comentează tipologic și mărturiile despre Hristos în Vechiul Testament; scrisoarea lui Aristen asupra originii traducerii Septuaginta; comentariile din «catene»; și ilustrarea din tratatul iudaic Haggada.

După această parte închinată Vechiului Testament, Pastorul Hubert se ocupă în partea a doua de *Noul Testament*, în care sînt studiate sărbătorile liturgice, sau viața Mîntuitorului de la Naștere (Crăciun) pînă la Parusie, după miniaturile pe cristal din veacul XIII, pe obiectele de cult de origine venețiană provenite din Mînăstirile Sfîntul Pavel și Hilandar din Muntele Atos, aflate în Muzeul istoric din Berna, unde se păstrează și altarul de aur al regelui ungur Andrei (1290—1301).

În prefață profesorul Klauss Wessel din München înfățișează situația culturală din Mediterana orientală în veacul XIII, cînd Veneția, după cucerirea Constantinopolului la 1204, în avîntul său inegalabil a fost la rîndu-i cucerită de spiritul artistic bizantin.

Volumul se încheie cu o dublă serie de note istorice și bibliografice și un indice foarte detaliat.

Lucrarea Pastorului Hubert reușește să înfățișeze felul în care artiștii fideli tradiției patristice au știut să interpreteze just textul Sfintei Scripturi, împodobindu-l cu filmul — în culori — al miniaturilor.

În acest fel se conturează limpede meritele excepționale ale autorului și ale editurii Atlantis pentru punerea în valoare a acestor comori ale creștinismului bizantin, pe care le constituie miniaturile din manuscrisele Sfintei Scripturi.

Șlomo Laiș și Moșe Maur, *Lexicon*, Partea I: noțiuni, obiceiuri și sărbători evreești, partea a II-a: expresii israeliene, noțiuni sioniste și acțiuni naționale, ed. II-a, completată, 1974, 468 coloane + XIII p.

În prima parte a *Lexiconului* (col. 1—302), autorii prezintă în ordine alfabetică cuvintele și expresiile ebraice pe care le explică în cîteva fraze pentru ca cititorul să-și poată forma o idee generală asupra conținutului lor religios. Forma de prezentare îmbrățișează un stil simplu și precis potrivit datelor istorice-teologice ale religiei mozaice.

Cuvintele sînt redate mai întîi cu litere latine și apoi în cele ebraice sub care cititorul găsește explicații succinte legate de istoria Sfintei Scripturi a V. Testament sau chiar de istoria profană a poporului israelian.

Respectînd ordinea alfabetică a primei părți din *Lexicon*, în continuare, vom prezenta spre exemplificare cîțiva termeni ebraici ce stau în legătură cu istoria și arheologia Vechiului Testament.

Autorii, după ce fac o scurtă etimologie a cuvîntului «Adar», prin care se redă luna a 6-a din calendarul ebraic, arată că luna aceasta are multe sărbători religioase fixate în zilele: 7 — în amintirea nașterii și a morții lui Moisi, 13 — pentru postul Esterei care a trăit în secolul V î.Hr., 14 Purim și 15 pentru Șușan Purim. În anul bisect zilele de 14 și 15 se numesc Purim Katan deoarece luna Adar se repetă și în această lună a 13 (Veadar) se dublează Purim-ul propriu-zis.

Pe lîngă sărbătoarea Purim ținută de toți evreii, mai există și alta cu caracter particular, local (= Purim mekomi) și se ridică la un număr de 14 zile cum ar fi cea din 17 Adar sau Purim Șeni (Purim al doilea) în amintirea salvării evreilor de sub persecuția pașei Ahmed Saitan în anul 1524.

La cuvîntul «Adonai» se face precizarea că este utilizat de evrei exclusiv în rugăciuni și binecuvîntări, iar în limba ebraică modernă se scrie «Haşşem» = Numele. În Biblie cititorul îl pronunță în loc de Adonai chiar dacă este scris.

Cu privire la proverbele, fabulele, istorioarele și povestirile pline de tîlc sau producția literară care formează partea narativă a literaturii talmudice Haggada aflăm că sînt răspîndite în lucrările juridico-talmudice Mișna, Tosefta, Talmudul ierusalimitean și în special în cel babilonean, colecționate în lucrarea intitulată *Ein Iaakov* (= Izvorul lui Iacob). *Agada* a fost publicată în mai multe opere separate, ca de ex. Avot de Rabi Natan, Derekh eret raba, Tana de Bei Eliahu, Psikta Rabati. În ebraica modernă e redactată sub titlul de Sefer hagada.

Expresia biblică «Aharit hajamin» se referă la timpul exhatologic sau ziua de apoi, cînd va domni pacea universală fără suferințe, fără decădere morală și lipsuri materiale.

Referindu-se la legea talionului (cf. Ieș. XXI, 22—25) editorii arată că, potrivit prevederilor Talmudului, leziunile provocate de cineva chiar grave fiind, pot fi răscumpărate cu bani sau alte fapte.

Cu termenul «amamin» sînt designate șase popoare canaaneice: hetei, emorei, ferizei (prizi), hevei (hicoii), iebuseii (ivusii) și ghergheseii (ghirgași); față de care Biblia interzice poporului lui Israel orice legătură. Motivul era fărădelegea și bolile molipsitoare cronice.

Cuvîntul «Amin» după rabinul Hanania este format din El = Dumnezeu Melech = rege și neeman = adevărat, de încredere, care laolaltă ne dau expresia «Dumnezeu rege de încredere».

Religia mozaică prin cuvintele «Basar behalav» oprește orice preparat din carne și lapte; de aceea, nu e permisă gustarea laptelui și a derivatelor sale imediat după consumarea cărnii, ci numai la un interval de șase ore.

După cum este cunoscut din istoria regatului de nord, populația celor zece triburi a fost împrăștiată în anul 722 i. d. Hr. în imperiul asirian, iar o parte dintre cei duși în robie au ajuns în India în orașul Cochin, unde și-au format comunități, fiind cunoscuți aici tot sub numele de «Bene israel», denumire folosită în Biblie pentru poporul evreu.

«Cneset hagdola» — parlamentul cel mare este o instituție superioară ce datează probabil de pe vremea lui Ezdra și Neemia, secolul V î. d. Hr., întrunind un număr de 120 persoane care ar fi fixat și textul Vechiului Testament («Tanach») precum și rugăciunile și binecuvîntările folosite pînă azi de evrei.

În cîteva fraze autorii prezintă și expresia «dat Israel» = credința lui Israel, care include cele 613 comandamente privind faptele permise (în număr de 248), iar restul de 365 pentru cele interzise.

Întrucît luna a 12-a a calendarului Elul precede începutul anului nou civil («Roș haşama»), este stabilită pentru pocăință. În decursul său se sună la rugăciunea de dimineață din corn (șofar), iar credincioșii rostesc iertări («Șelichot»).

Solemnitatea ce are loc în vederea eliberării văduvei de a se remărita cu soțul defunctului («Ibum») poartă denumirea de «halița».

În prezentul *Lexicon* este menționată și porunca Bibliei care obligă pe cel ce a găsit un obiect să-l înapoieze păgubașului. Aceasta se numește «haşabat aveda» = înapoierea pierderii și de la ea nu sînt scutiți nici cei ce nu sînt în relații bune.

Aşadar, noțiunile ebraice expuse în *Lexicon* respectă pe de o parte preceptele legii mozaice, iar pe de altă parte se conformează datelor din Talmud și tradiția iudaică.

În partea a II-a a *Lexiconului* autorii consemnează cuvinte ce se referă la nume de orèanizații evreești moderne inclusiv denumiri de popoare, instituții moderne israelitene și momente festive din istoria națională a statului Israel.

La sfîrșitul *Lexiconului* este inclus articolul semnat de Isac Bercovici și intitulat *Aportul evreimii române la cultura iudaică*, în care sînt prezentați evrei cu bogată activitate culturală desfășurată pe pămîntul R. S. România începînd cu anul 1800 pînă azi. «Evreii din România au dat personalități de cinste în cultura iudaismului din lume, care pot sta alături — ca conducători spirituali ai obștilor evreești — de cei mai distinși eruditi și înțelepți ai lui Israel».

Avînd în vedere bogatul material informativ din domeniul scripturistic și istorico-filologic, *Lexiconul* este un ghid util pentru cititori, în special pentru teologi. Pentru cel mai puțin inițiați în teologie cartea aceasta este de un real folos pentru că grație formei ușoare a expunerii își poate forma o idee generală despre viața și organizarea poporului evreu începînd cu epoca vechitestamentară și pînă azi. *(Asist. Diac. Emil Cornițescu).*

Abba Salama — *A Review of the association of the ethiohellenic studies*, vol. VIII, nr. 7, Athens, 1977.

Revista se deschide cu teza de doctorat a lui Théodore Natsoulas, intitulată *The hellenic presence in Ethiopia. A study of a Europeean mynority in Africa (1740—1936).* (Prezența elenă în Etiopia. Un studiu despre minoritatea europeană în Africa). Teza lui T. Natsoulas este rodul muncii de cercetare depusă în Etiopia între anii 1972—1973.

Prezentarea tezei d-lui Natsoulas îmi oferă plăcutul prilej de a face cunoscută lucrarea unui coleg de studii de la Institutul de Studii Etiopiene din Addis Abeba, prieten bun al poporului nostru.

Dr. T. Natsoulas, grec de origine, în prezent cetățean american, certifică simpatia sa pentru țara noastră și prin menționarea Bibliotecii Academiei R.S.R. în lista instituțiilor de înaltă cultură care l-au ajutat în munca sa de cercetare.

În lucrarea sa, autorul ne prezintă o istorie a grecilor din Etiopia dintre anii 1750—1936. După cum menționează și editorul revistei, mitropolitul grec dr. Methodios de Axum (Etiopia) în prefața lucrării, teza nu include perioada anilor «întunecoși» ai elenismului dintre 1453 pînă la 1821, cînd mulți greci și-au găsit un adăpost în Etiopia, sau anii «înfloritori» ai comunității grecești în Etiopia (1936—1975).

În introducere, autorul subliniază faptul că grecii și-au păstrat identitatea și cultura lor oriunde au fost nevoiți să emigreze. După părerea autorului, factorul determinant al păstrării acestei identități rezidă în «the Greek ethos», care include limba și, în era creștină, religia.

În capitolul I, dr. Natsoulas menționează că una dintre contribuțiile de seamă ale grecilor la făurirea istoriei etiopiene o constituie transplantarea învățăturii creștine din Bizanț în Etiopia. Prezența inițială a creștinismului în Etiopia se datorește, potrivit părerii autorului, negustorilor greci. De la convertirea etiopienilor, anul 330, și pînă la anul 451, Biserica Etiopiană «a acceptat canoanele și definițiile hristologice ale Bisericii Ortodoxe Grecești» (p. 34). Despărțirea Bisericii Etiopiene de Patriarhia de Alexandria și trecerea ei sub jurisdicția Bisericii Copte s-a datorat — notează autorul — «incapacității politice a Patriarhatului grec de Alexandria de a avea relații cu Biserica Etiopiei» (p. 35).

Prezența prelaților greci la curtea împăraților etiopieni de la Axum este semnalată și în secolul al XIII-lea. Episcopii greci vin în Etiopia din Siria. Insula Cipru adăpostea în secolul al XII-lea două mînăstiri etiopiene.

Dr. Natsoulas notează în încheierea capitolului I că negustorii greci au fost primii europeni care au făcut comerț cu Etiopia și tot ei sînt aceia care au adus Etiopia în orbita comercială mediteraneană. Limba greacă, devenită limbă oficială, la curtea axumită în secolul al IV-lea și introducerea creștinismului alexandrin au facilitat realizarea unor relații politice și economice între lumea greco-bizantină și imperiul axumit.

În capitolul II autorul trece în revistă diferite faze de pătrundere a grecilor în Etiopia. Amintind că încercarea dominației portugheze de a catoliciza pe etiopieni a creat o psihologie de suspiciune a poporului etiopian pentru europeni, dr. Natsoulas menționează că intrarea grecilor în Etiopia a fost mult mai tolerată decît a altor europeni, pentru trei motive: a) ei erau supuși ai Imperiului otoman și deci se bucurau de un statut internațional deosebit; b) grecii au fost în permanență prezenți în Orientul Mijlociu, din vremuri de demult; c) ei erau creștini ortodocși (p. 55).

Printre grecii veniți în Etiopia în secolul al XVIII-lea ne reține atenția Georgos Bracos, care a deținut înalte dregătorii la curtea împăratului Iyyasu II. Bracos era un cleric grec din România. Acesta s-a căsătorit cu sora împăratului (p. 59). Credem că G. Bracos poate fi considerat și ca un înainte-mergător al relațiilor româno-etiopiene. Spiritualitatea teologică românească a putut fi prezentă și la curtea suveranului etiopian.

Este vrednic de notat și faptul că pe teritoriul țării noastre a avut loc în 1741 o adunare la care au participat mulți ierarhi ortodocși. La această adunare care s-a ținut în mînăstirea Sfînta Parascheva din Iași, s-a discutat o eventuală unire a Bisericii Etiopiene cu Bisericile Ortodoxe răsăritene.

În capitolul III, dr. Natsoulas ne prezintă rolul jucat de grecii din Etiopia în politica externă a acestei țări între 1868—1913. Se evidențiază rolul grecilor în lupta pentru integritatea teritorială și independența Etiopiei.

Capitolul IV este intitulat *Stabilirea unei comunități grecești permanente* și *participarea ei la viața politică și socială a Etiopiei (1896—1936).*

După victoria etiopiană de la Adna (1896), un număr mare de greci se stabilesc în provincia Harrar și în orașele Asmara, Keren și Massawa, unde «au încercat să creeze o mică Grecie, cu propria lor organizare comunală, biserică și școală (p. 140).

În 1918, s-a format o organizație comunală grecească permanentă în Addis Abeba, recunoscută de guvernul etiopian și sancționată de guvernul grec. Autorul menționează diferite personalități ale comunității grecești din Addis Abeba, care au jucat diferite roluri în viața politică, economică, socială și culturală a Etiopiei. Se amintește, printre alții, Kavvadis, care a redactat și tipărit primul ziar de limbă amharică «Aemero» (Cunoaștere) în Etiopia, în anul 1908.

Dr. Natsoulas notează că între anii 1896—1936 colonia greacă era a doua ca număr între naționalitățile conlocuitoare în Etiopia.

În capitolul V — autorul scoate în relief contribuția grecilor la dezvoltarea și modernizarea economiei și comerțului etiopian, menționînd că, în prima parte a secolului XX, grecii au fost principalii exportatori de cafea din Etiopia. Din mulțimea de nume ne reține atenția fratii Livierato, care au trăit mulți ani în România și care au fost mari negustori de cafea în Etiopia (p. 174).

Dr. Natsoulas scoate în evidență, în partea finală a lucrării sale, rolul pe care l-a avut crezul religios comun al celor două popoare creștine, care a facilitat buna primire a grecilor din Etiopia. «Religia acestor două popoare — notează autorul — are aceeași rădăcină, aceea a creștinismului ortodox».

Tot în numărul prezent al revistei Abba Salama găsim inserat și studiul profesorului dr. Richard Pankhurst, intitulat «Ecouri ale romanului lui Alexandru cel Mare în cronicile regale etiopiene».

Autorul notează că textul grec al Pseudo-Callistenes a fost tradus și adoptat și în limba etiopiană, bazat pe un text de limbă arabă redactat în jurul primei părți a secolului al XIV-lea.

Versiunea etiopiană, cunoscută sub numele de *Zena Eskender* (Faima lui Alexandru) a fost o versiune a cărei cuprins a fost încreștinat Alexandru cel Mare a devenit un rege creștin.

Autorul consideră că prima referință despre Alexandru cel Mare în cronicile regale etiopiene o găsim în cronica împăratului Sarsa Denghel (1563—1597) (p. 249).

Dr. Pankhurst încheie studiul său cu afirmația că Alexandru cel Mare a devenit în conștiința etiopienilor un erou cultural, a cărei moarte, 6 iunie, este pomenită în Sinaxarul Bisericii Etiopiene.

Lumière et vie — revue de formation et de reflexion théologique — tomme XXV, janvier—février, 1976, n. 126.

Numărul acestei reviste este intitulat «Familles — feu la sainte famille».

După un cuvînt introductiv, găsim inserate în acest număr de revistă șapte studii semnate de distinse personalități ale vieții teologice și sociale.

Revista își deschide paginile cu următoarele cuvinte: «Se face mult caz de familie în timpurile de astăzi: cărți, reviste, emisiuni de radio și televiziune, discursuri ale oamenilor politici, lumea întreagă o discută.

De ce atîtea studii și referiri, dacă nu pentru faptul că familia nu funcționează bine?...» (p. 2).

Aceste cuvinte introduc, de fapt, pe cititor, în problematica studiilor din cuprinsul acestui număr de revistă.

Albert Samuel este semnatarul studiului «Cent Familles». Autorul face unele observații legate de familie și societate din lume.

Vorbind despre egalitatea în drepturi și datorii a soților, Albert Samuel recurge la un aforism: «nimic nu este mai inegal decît împărțirea egalității» (p. 16).

Comentînd relațiile dintre părinți și copii, Albert Samuel conchide că «libertatea — autoritatea sînt cei doi poli ai relațiilor...» (p. 19).

Pentru Albert Samuel «problemele de egalitate sau ierarhie, autoritatea și libertatea, tradițiile și invenția, relațiile și dialogul, falsa participare și adevărata distribuție: toate aceste interogații ale societății economice și politice se găsesc în viața de familie» (p. 21).

Autorul își încheie studiul său cu următoarea constatare: «Există un oarecare decalaj între viața reală a familiilor și imaginea idealizată sau catastrofică pe care o prezintă mass-media» (p. 22).

«Capital, salariu și familie» este articolul semnat de André Granou în care își propune cîteva elemente de răspuns și reflecție polarizată în jurul burgheziei și a clasei muncitoare.

Autorul constată că în lumea capitalistă căsătoria se întemeiază după tiparele Evului Mediu; «ea se organizează în forme juridice foarte precise, un contract civil definesc raporturile între soți și copiii lor» (p. 23).

André Granou recunoaște că «mișcarea socialistă a prescris forța liberatoare pentru clasa muncitoare», «o unire liberă» și «emanciparea femeii» (p. 27). În continuare, autorul notează lupta de emancipare a femeii: care animă femei ca Susan B. Anthony, E. Candy Stanton, Flora Tristan, opera lui Betsel, Femeia și socialismul, care leagă opresiunea femeii de exploatarea clasei muncitoare (p. 27—28).

În concluzia articolului său, André Granou remarcă faptul că «raporturile între oameni bazate pe arginți (bani), care au structurat instituția familială se vor schimba... în societatea socialistă» (p. 30).

Pierre Gréchon este autorul articolului «Valorile de familie: mituri și realități».

Autorul constată că «familia nu este doar un lucru accidental, ea nu este numai produsul structurilor economice și sociale. Ea este înainte de toate o instituție naturală, voită de Dumnezeu» (p. 39).

Pierre Gréchon definește căsătoria... «o monogamie indisolubilă fondată pe dragostea soților» (p. 40).

După părerea sa, căsătoria are drept scop «procrearea și educația copiilor. Familia nu trebuie întemeiată pentru fericirea indivizilor, ci pentru a reda societății copii : a-i face buni cetățeni, care să respecte ordinea stabilită și să fie buni creștini...» (p. 43).

Pierre Gréchon consideră că, în ciuda unor neînțelegeri inerente oricărui cuplu familia trebuie să rămînă «un loc al negocierilor și al dialogului» (p. 46). După textele ecleziale — notează autorul «se pot depăși opozițiile și conflictele de interese. Dialogul social, este posibil pentru că are ca model dialogul din sînul familiei» (p. 47).

Arlette Mucchielli semnează articolul «O familie, pentru ce se întemeiază ?».

Profesor de psihologie la Universitatea din Nisa, Arlette Mucchieli studiază problemele familiei în calitate de dascăl și psiholog.

În studiul său, autorul constată că «de drept, copiii se nasc egali dar de fapt nu. După ereditate, un rol deosebit îl joacă hazardul, șansa sau fatalitatea» (p. 54). Pentru Arlette Mucchielli «Educația este știință și artă» (p. 58). Autorul se oprește cu insistență asupra procesului psihologic al modelării caracterului individului. Personalitatea fiecăruia din noi, — notează Arlette Mucchielli —, se formează în relația primară cu mama, apoi cu părinții. Familia este depozitul valorilor social umane, originea intereselor, credințelor, a atitudinilor fundamentale spre viață» (p. 58).

Émile Morin, profesor de exegeză, este prezent în acest număr de revistă cu studiul intitulat, «Familia : puncte de reper evanghelice».

Autorul ne prezintă istoricul familiei după datele Bibliei.

În Vechiul Testament, familia este dominată de bărbat. «Familia israeliteană veche este de tip patriarhal», dar «familiile găsesc în Templu coeziunea lor. Ele se orientează spre el (templu) pentru rugăciune și începînd de la instituția de unitate a sanctuarului, din secolul VII, ele urcă la Ierusalim pentru Paști, Penticoste și Sărbătoarea Corturilor» (p. 73).

Consemînd condiția femeii în timpul legii mozaice, Émile Morin amintește și dreptul de repudiere pe care îl avea soțul.

Autorul accentuează rolul Mîntuitorului în restaurarea poziției femeii și a vieții de familie. «Femeile au avut la El (Mîntuitorul), un acces mai liber decît scribii farisei, în vindecări, învățămînt și în viața cotidiană» (p. 78).

Émile Morin amintește că textele Noului Testament consideră infidelitatea, adulterul, drept cauză primă a distrugerii «unirii pe care Dumnezeu o vrea indisolubilă» (p. 79).

Din prezentarea succintă a studiilor din acest număr de revistă, ne putem da seama că ele oferă un bogat material pastoral.

Ele nu rămîn doar studii cu caracter istoric, catehetic, pastoral, pedagogic, psihologic sau sociologic, ci și adevărate reflecții teologice asupra celulei de bază a societății noastre : familia. — *(Nicolae V. Dură).*

Publius-Ovidius Naso, *Metamorfoze («Schimbările lui Ovidie»).* Traducere și prelucrare de Scarlat Barbu Tîmpeanu (1808) ; Prefață de prof. univ. dr. doc. Nicolae Lascu ; Introducere, text stabilit, transcriere și note de Nicolae Vasilescu-Capsali și Dan Râpă-Buicliu ; Editura «Cartea românească», București, 1975, 157 p.

Apărută «cu prilejul împlinirii a două mii de ani de la afirmarea poetului (anul 125 î. e. n.)», cartea de care ne ocupăm se deschide cu o scurtă *Prefață* semnată de filologul Nicolae Lascu, profesor la Universitatea din Cluj-Napoca, în care descope-

rirea traducerii-manuscris a primei cărți din *Metamorfozele* poetului latin Ovidius, făcută de boierul cărturar român Scarlat Barbu Tîmpeanu, la 1808, este socotită ca un «eveniment deosebit». Cronologic, această traducere și prelucrare în românește a cărții întîi din cunoscuta operă ovidiană ocupă locul al doilea ca vechime și constituie — după opinia filologului clujean — «un semnificativ monument de limbă, ce reflectă cu fidelitate stadiul ei de dezvoltare».

După scurta Prefață, urmează o valoroasă *Introducere* sub dublă semnătură: Nic. Vasilescu-Capsali, descoperitorul manuscrisului cu traducerea ovidiană și colaboratorul său, Dan Râpă-Buicliu, ambii editori ai traducerii lui Scarlat Barbu-Tîmpeanu, — introducere care conține date, opinii și judecăți de valoare în legătură cu autorul-traducător în românește și cu traducerea-manuscris din 1808 a primei cărți din *Metamorfozele* lui Ovidius. Reținem din aceste date și opinii pe cele mai importante.

Logofătul Scarlat Barbu Tîmpeanu a desfășurat o entuziastă activitate cărturărească în prima jumătate a secolului trecut, activitate despre care — ca și despre viața sa, dealtfel — se știu, în general, puține lucruri. Așa, în anul 1808 acesta era logofăt, în 1826 era tretilogofăt, prin 1828, sameș de Urziceni, iar prin 1840 ajunsese serdar. Ce și unde studiase, nu se știe. Cunoștea bine limbile greaca nouă și franceza. Era, într-un fel, un «cărturar erudit, de formație umanistă». Din punct de vedere literar-scriitoricesc, activitatea lui Scarlat Barbu Tîmpeanu poate fi urmărită mai mult pe latura traducerilor și prelucrărilor din literatura apuseană, el înscriindu-se, din acest punct de vedere, «printre traducătorii moderni români», alături de Samuil Micu, Alecu Beldiman, Vasile Aaron, Dimitrie Țichindeal și Ioan Barac.

Traducînd, compilînd și prelucrînd pe înțelesul cititorilor români din vremea sa o serie de scrieri cu conținut filozofic-moral, Scarlat Barbu Tîmpeanu a contribuit implicit «la cultivarea limbii românești și la culturalizarea poporului nostru».

După opinia semnatarilor studiului introductiv, pe linia literaturii de edificare sufletească și moralizatoare, Scarlat Barbu Tîmpeanu poate fi «considerat primul cărturar-traducător român care a încercat să popularizeze opera lui Bossuet la noi, înainte de Eufrosin Poteca», egumenul de la Motru.

Concret, activitatea literar-scriitoricească — originală și de traducător și prelucrător — a lui Scarlat Barbu Tîmpeanu este cuprinsă sub mai multe titluri, unele publicate, altele rămase în manuscris.

Din 1808 se păstrează în manuscris traducerea în românește a *Istoriilor arăpești*, precum și a romanului picaresc spaniol *Lazarilo de Tormes* al lui Mendoza, traducere făcută însă după versiunea franceză, și tipărită cu titlul românesc de *Întîmplările lui Lăzărilă Torma*, în mai multe ediții. Tot în această vreme avea gata tradusă în românește cunoscuta poveste orientală *Halimà*, precum și — așa cum am menționat-o deja — cartea I din *Metamorfozele* lui Ovidius, manuscris legat împreună în aceleași coperți cu manuscrisul *Istoriile arăpești*. În 1840 serdarul Tîmpeanu tipărește o lucrare originală: *Geografia Țării Românești*, pe una din coperțile acestei cărți anunțînd că va tipări o nouă lucrare: «*Istoria lui Serafim Basalierul de al Salamanca*, în două volume».

Cît privește *Metamorfozele* lui Ovidius — de traducerea cărora s-a ocupat, precum se vede, și Scarlat Barbu Tîmpeanu —, se pare că această scriere a fost cunoscută de mult în țara noastră: cronicarii Miron și Nicolae Costin o citiseră în original. Mai apoi au apărut la noi și «versiuni grecești și italiene», după care s-au făcut traduceri în românește.

Traducerea *Metamorfozelor* lui Ovidius din manuscrisul serdarului Scarlat Barbu Tîmpeanu, făcută de el după versiune neogreacă se situează din punct de vedere cronologic pe locul patru: după două manuscrise grecești din secolele XIV și XV (acesta, al doilea, «datorat lui Maximus Planudes»), după un manuscris din secolul XVIII («da-

torat unui copist tardiv» — vezi nota 24) și «urmînd imediat după manuscrisul lui Vasile Aaron din 1803 (—1804)». Că opera aceasta poetică a marelui exilat la Tomis s-a bucurat totdeauna de prețuire și popularitate la români, o dovedesc — țin să reamintească acest lucru semnatarii studiului introductiv — numeroasele traduceri în versuri sau proză făcute pînă astăzi de: Ion Barac, Maria Valeria Petrescu, Virgil Popescu, Ion Florescu și David Popescu. (Indicațiile bibliografice privind titlul exact al traducerilor, editura, locul și anul apariției etc. sînt date, pentru fiecare traducător, în notele din subsolul paginii 13). La traducătorii de mai sus se adaugă, firește, Scarlat Barbu Tîmpeanu.

Scrierea *Metamorfoze*, una din cele mai importante lucrări ale marelui poet latin Publius Ovidius Naso, conține, cum se știe, 250 de mituri, în cincisprezece cărți. Serdarul Scarlat Barbu Tîmpeanu nu a tradus din acestea decît prima carte. Cînd s-a apucat de traducerea acestei opere, va fi avut în plan să traducă toate cele cincisprezece cărți? Cine poate ști?

Traducerea lui Tîmpeanu a cărții întîi din *Metamorfoze* — sau *Schimbările*, cum traduce el în românește titlul lucrării ovidiene — se deschide cu o «*Procuvîntare* urmată de planul descriptiv *(Pricina)*, și acesta desfășurat, la rîndu-i, pe două planuri: propriu-zisa traducere *(Povestea)* și *Tîlcuirea* sau *Tălmăcirea* (numite ca atare de către traducător), fiecărui mit descifrîndu-i-se un anume înțeles pentru cititori».

Dacă «povestirea» («basna» sau «fabula») este proprie originalului ovidian al *Metamorfozelor*, «tîlcuirea» sau «tîlmăcirea», adică interpretarea și semnificația «basnei» sau a «fabulei» este o «elaborare originală, o interpretare și o exegeză», proprii serdarului Tîmpeanu, care «se sprijină pe izvoare de natură istorică, filosofică, teologică, literară» etc. — lucru ce vădește cu prisosință formația intelectuală umanistă a traducătorului român.

Prelucrînd miturile *Metamorfozelor* ovidiene cărora le-a găsit «destule corespondente în natură și în viața oamenilor», sau, cu alte cuvinte, dublînd imaginea povestirii ovidiene și aducînd-o «de pe fundalul pur mitic — prin intermediul *tîlcului* — pe planul apropiat: cel vital, omenesc, cotidian», traducătorul român «se încadrează armonios în pleiada autorilor culți», care «au întrezărit în mit o componentă a vieții, a praxisului arhaic, un mod exemplar de expresie și de înnobilare a omului» (vezi nota 32, p. 5—6). Și încă ceva: tîlcuind miturile din *Metamorfozele* lui Ovidius, traducătorul român a vrut «să facă dovada erudiției sale, precum și a posturii în care s-a erijat: de sfătuitor-moralist, reprezentant al «secolului luminilor», care «găsește explicații tuturor lucrurilor (..) și care dă adevărate precepte morale — emanate de la o persoană care avea un crez moral deja fundamentat».

Sub raportul limbii, al mijloacelor de exprimare stilistică a imaginației și ideilor ovidiene traduse sau prelucrate, Scarlat Barbu Tîmpeanu a folosit limbajul «literar» propriu vremii sale, de fapt limbajul obișnuit, popular, al celor mulți, pe care a căutat să-l ridice la «nivel de expresie literară» prin «dublarea lui de erudiția cărturarului», care «citise, desigur, lucrările tipărite în greacă și latină ale unor învățați greci și latini (...), ca acelea ale lui Augustin, Cicero, Clemens Alexandrinus, Herodot, Iosephus Flavius, Lucianus, Macrobius, Plutarhus, Plinius cel Bătrîn ș. a....». Exprimarea este, cu toate acestea, «fluentă», o «causerie» presărată cu expresii în graiul muntenesc contemporan lui, și cu destule neologisme» pentru vremea aceea.

Dintre figurile de stil cea mai des folosită este metafora. Fiind mai familiarizat cu fonetismul cuvintelor grecești, numele proprii latinești le-a redat în «transcrierea fonetică greacă», pe care apoi «le-a adaptat pronunției populare românești».

Pe baza acestor observații și considerații analitice, autorii studiului introductiv conchid că: «acest logofăt cărturar se numără și printre ultimii cărturari de la noi care au cultivat, într-o oarecare măsură, genul parenetic», iar în ceea ce privește

activitatea de traducător, Scarlat Barbu Tîmpeanu «depășește formația de simplu traducător», deoarece «pe el îl frămîntă idei cărora căuta să le dea un răspuns» și pentru sine însuși și pentru alții, — nu numai să le consemneze, traducîndu-le ca atare. De unde rezultă că serdarul Tîmpeanu era un «cărturar de largă viziune intelectuală, care a făcut (...) o adevărată muncă de pionierat în domeniul traducerilor în literatura noastră modernă, dînd lucrări de valoare care pot face obiectul studiilor istoricilor și lingviștilor literari...».

După *Introducere* urmează textul traducerii : pe pagina de stînga e reprodus facsimilul manuscrisului din 1808 cu grafia veche românească (cirilică) ; pe pagina din dreapta, același text transcris (tipărit) în alfabetul modern (latin).

Manuscrisul serdarului Scarlat Barbu Tîmpeanu conține 33 de file scrise pe amîndouă fețele ; e numerotat cu cifre arabe ; patru file de la sfîrșitul manuscrisului sînt albe. «Textul *Metamorfozelor* are titlurile, incipiturile cu litere capitale și inițiale, toate cu cerneală roșie, pe cînd textul propriu-zis este scris cu cerneală neagră, în parte decolorată». Grafia manuscrisului lui Tîmpeanu e frumoasă, ordonată : place și încîntă ochiul ; e un scris de priceput caligraf. În textul paralel, tipărit cu litere latine, «transcrierea s-a făcut după metoda interpretativă fonetică, conform normelor ortografice actuale, menținînd însă acolo unde am crezut că se impune cazul — precizează redactorii îngrijitori ai acestei ediții — și unele forme caracteristice graiului muntenesc și epocii în care s-a realizat această traducere prelucrată», în proză ; originalul ovidian este în versuri.

După textul paralel al traducerii, îngrijitorii ediției la care ne-am referit au alcătuit și adăugat un *glosar* cuprinzînd nume proprii și echivalențe explicative pentru unele cuvinte (substantive, verbe), fie grafiate deosebit, potrivit pronunției traducătorului, pronunție care era, probabil, comună și celorlalți intelectuali din acea vreme, de ex. «fenisieni» pentru fenicieni ș. a., fie cuvinte azi nemaiînțelese prin ieșirea lor din uzul vorbirii : «asemănași» — semeni, oameni, «boi» — față, chip omenesc, «erota» — dragoste, «haviz» — adîncul apelor, «vîrstă» — veac, epocă ș. a.

O frumoasă copertă în culori, avînd în centru monograma **O** (= Ovidius) imprimată pe un fragment de text-facsimil din traducerea de la 1808 a serdarului Tîmpeanu, îți atrage insistent privirea și-ți trezește curiozitatea să răsfoiești măcar această carte. Simți însă, o mare satisfacție după ce ai citit cartea. Și imaginîndu-ți-l pe Ovidius, marele exilat în Tomisul Pontului Euxin, fără să vrei, reflectezi la o lume de demult, cu o mentalitate a ei proprie, uneori plină de naivități pentru noi cei de azi, o lume totuși cu o aleasă cultură spirituală, creație a unor oameni de geniu, ca poetul Ovidius, și atîția alții ca el, o cultură ancorată în universalitate și eternitate. — *(Adrian N. Popescu).*

Emmanuel Lanne, *Le nom de Jésus Christ et son invocantion chez Saint Irénée de Lyon*, I, în «Irénikon», tome XLVIII (1975), no. 4, p. 447—467.

Semnalînd importanța pe care o prezintă opera Sfîntului Irineu ca mărturie a teologiei primare creștine, autorul arată că gîndirea Sfîntului Irineu este adînc înrădăcinată pe citirea Sfintei Scripturi, ceea ce constituie de altfel caracteristica Bisericii creștine primare și face ca sinteza teologică a Sfîntului Irineu să fie deschisă tuturor curentelor posterioare ale gîndirii creștine pe care le pregătește și le anticipează. În această perspectivă teologia Sfîntului Irineu este acceptată de toate tradițiile creștine, separate mai tîrziu, întrucît în această teologie se pot afla mijloace eficace pentru reunirea acestor tradiții separate asupra a ceea ce este esențial.

De aceea E. Lanne socoteşte utilă adunarea la un loc a pasajelor despre invocarea numelui lui Iisus Hristos din operele Sfîntului Irineu, întrucît invocarea numelui lui Hristos ocupă un loc principal în rugăciunea creştină încă din Noul Testament. Iar Sfîntul Irineu constituie în dezvoltarea acestei rugăciuni o etapă importantă.

Astfel în *Demonstraţia predicii apostolice* (cap. 97) Sfîntul Irineu afirmă: «prin invocarea numelui lui Iisus Hristos care a fost răstignit sub Ponţiu Pilat, Satan a fost îndepărtat de oameni; pretutindeni unde cineva dintre cei ce cred în Hristos şi fac voia Lui îl cheamă în felul său de a invoca, El este aproape de acela şi împlineşte cererile celui care îl invocă în curăţia inimii». Această invocare constituie concluzia învăţăturii Sfîntului Irineu despre predica apostolică, însă în opera lui se întîlnesc şi alte pasaje care merită să fie adunate la un loc.

E. Lanne îşi propune să prezinte numai pasajele importante referitoare la numele lui Iisus Hristos, la invocarea lui, fără a se opri la pasajele care se referă la speculaţiile onomatologice ale gnozei eterodoxe pe care Sfîntul Irineu o combate.

În studiul său, E. Lanne urmăreşte cronologic pasajele din cele două opere principale ale Sfîntului Irineu (păstrate sub numele lui): *Demonstraţia predicii apostolice* şi *Împotriva ereziilor* şi pasajele păstrate în *Istoria bisericească* a lui Eusebiu al Cezareei din *Scrisoarea Bisericilor din Lyon şi Viena despre martiri.*

În primul paragraf (intitulat «Mărturii din Lyon»), E. Lanne se ocupă de pasajele din *Scrisoarea* păstrată de Eusebiu al Cezareei care, deşi nu se ocupă în special de invocarea numelui lui Hristos, pot totuşi furniza unele lumini pentru justa interpretare a menţionării numelui lui Hristos în textul *Scrisorii.*

Analizînd pasajele care redau refuzul martirilor din Lyon de a numi pe Dumnezeu «Care n-are nume ca un om», autorul subliniază că din aceasta reiese că Hristos este Dumnezeu şi că numele Lui este Iisus Hristos (Filip. II, 6—11), care nu poate fi numit decît în Duhul Sfînt (I Cor. XII, 3). De aceea martirii din Lyon şi din Viena nu folosesc numele lui Hristos, ci vorbesc doar de ei că sînt creştini.

După ce demonstrează temeiurile scripturistice ale conţinutului pasajelor, E. Lanne afirmă că în aceste pasaje nu se află o teologie explicită a invocării numelui lui Hristos, totuşi trebuie reţinut că: — 1. Numele de creştin deţine în textul Scrisorii un loc considerabil ca titlu de glorie al martirilor şi mărturisitorilor; — 2. Ansamblul *Scrisorii* şi al teologiei ei se întemeiază pe textul din Epistola către Filipeni II, încît se poate spune că imnul hristologic din acest capitol constituie principala referinţă scripturistică prezentă în gîndirea autorului; — 3. Scrisoarea presupune o teologie a numelui lui Iisus Hristos care nu este menţionat în chip explicit, dar apare ca o identificare mistică între Iisus Hristos şi creştinul care suferă pentru numele pe care îl poartă.

În paragraful al doilea ((intitulat «*Hristos Iisus Domnul nostru «cel iubit»*), E. Lanne trece la analizarea primului (în ordine cronologică) text propriu Sfîntului Irineu (din *Împotriva ereziilor* I, 9, 4) în care Sfîntul Irineu enunţă «regula adevărului», adică credinţa Bisericii răspîndită peste tot pămîntul.

Acest succint pasaj în care numele lui Iisus Hristos este menţionat de trei ori, cuprinde două părţi legate «în chip curios între ele». Prima parte enunţă cele trei articole de credinţă (înfăţişate în perspectivă apologetică): un singur Dumnezeu şi Tatăl, creator al tuturor lucrurilor, un singur Hristos Iisus Fiul lui Dumnezeu, întrupat pentru mîntuirea noastră şi un Duh Sfînt. La acest al treilea articol este ataşată o lungă dezvoltare apologetică a formulei simbolice, pe care autorul o redă în traducere astfel:

«...Şi într-un Duh Sfînt prin profeţi a vestit iconomiile şi evenimentele: naşterea din Fecioară, patima, învierea din morţi şi înălţarea la ceruri cu trupul a lui Hristos

Iisus Domnul nostru *cel iubit* şi parusia Sa din ceruri în slava Tatălui pentru a recapitula toate lucrurile şi pentru a învia tot trupul (întregii) omeniri, încît înaintea lui Hristos Iisus Domnul nostru, Dumnezeu, Mîntuitor, Împărat, după buna plăcere a Tatălui cel nevăzut, să se plece tot genunchiul celor din ceruri, de pe pămînt şi al celor de dedesupt şi ca toată limba să-L mărturisească şi ca El să facă tuturor o judecată dreaptă...».

Analizînd conţinutul acestui pasaj, E. Lanne demonstrează în primul rînd că termenul «cel iubit» formează un calificativ prin care se precizează că Hristos este *cel iubit* de noi oamenii (nu de Tatăl, întrucît în acest caz calificativul este «Fiul cel preaiubit» (cf. Matei III, 17; XVII, 5; Efes. I, 6 ş. a.), avînd temei în textul din I Petru I, 8 : «...descoperirea lui Iisus Hristos *pe Care voi fără să-L fi văzut îl iubiţi*». Folosirea acestui calificativ nu se mai întîlneşte nicăieri în opera Sfîntului Irineu.

În legătură cu cea de-a teria menţionare a numelui Iisus Hristos însoţit de titlurile : Domn, Dumnezeu, Mîntuitor, Împărat, care amintesc textul din Filipeni II, 10—11, E. Lanne remarcă faptul că este omis tocmai esenţialul lin textul paulin : «Numele lui Iisus» înaintea căruia să se plece tot genunchiul.

În legătură cu aceasta E. Lanne subliniază că preocuparea Sfîntului Irineu cînd a scris această lucrare era de a afirma unitatea şi identitatea Fiului lui Dumnezeu, a lui Hristos şi a lui Iisus, pe care eterodocşii îi separau socotindu-i eoni. Unitatea este subliniată prin cele cinci titluri, care au scopul implicit de a da conţinutul numelui lui Iisus preaslăvit, pentru ca folosind apoi numai numele lui Iisus eterodocşii să nu mai poată face speculaţii în legătură cu titlurile lui Iisus.

Aşadar formula simbolică din acest pasaj prezintă o notă personală a Sfîntului Irineu, prin care pune în relief în special persoana lui Hristos, calificat «cel iubit» (cf. I Petru I, 8). Şi cu toate că menţionarea numelui lipseşte din acest pasaj, totuşi la baza lui se află imnul hristologic din Filipeni (II, 6—11).

În paragraful al treilea (intitulat *«Numele cel bun, dulceaţa şi frumuseţea lui»)*, E. Lanne analizează pasajul din *Împotriva ereziilor* I, 27, 4, unde se întîlneşte cea dintîi indicare explicită a înţelesului pe care Sfîntul Irineu o acordă numelui lui Iisus Hristos.

La sfîrşitul cărţii I din *Împotriva ereziilor,* Sfîntul Irineu revine asupra ereziilor care au la bază învăţătura eretică a lui Marcion care opunea lui Dumnezeu pe Iisus, avînd început în rătăcirea lui Simon Magul. De aceea pasajul analizat acum se aplică nu numai lui Marcion ci la toţi ereticii a căror învăţătură se reducea la aceeaşi idee.

Iată conţinutul acestui pasaj : «Chiar dacă, pentru a seduce pe alţii, ei nu recunosc numele învăţătorului lor, totuşi ei învaţă aceeaşi doctrină. Ei afişează numele lui Iisus Hristos ca o reclamă, dar, introducînd în diferite feluri nelegiuirea lui Simon, duc pe mulţi la moarte. Sub acoperămîntul numelui bun ei propagă în chip viclean propria lor învăţătură şi prin folosirea dulceţei şi a frumuseţii numelui ei oferă celorlalţi veninul amar şi rău al şarpelui, capul apostasiei».

E. Lanne demonstrează mai întîi că acest pasaj vizează în primul rînd pe Marcion; după aceea analizează pe larg atributele acordate numelui lui Hristos Iisus în opoziţie cu atributele acordate ereticilor.

În continuare, E. Lanne demonstrează pe larg, pe temeiul Sfintei Scripturi a Vechiului şi a Noului Testament, folosirea atributelor de bunătate, dulceaţă şi frumuseţe ale numelui lui Hristos şi atributele de amărăciune şi răutate ale ereticilor, amintite în pasajul analizat.

Acest pasaj este cel dintîi din opera Sfîntului Irineu, care înfăţişează, incidental dar explicit, teologia numelui lui Hristos Iisus, după ce în pasajele precedente se întîlnisră numai indicaţii voalate ale acestei teologii. Pornind de la folosirea abuzivă şi frauduloasă pe care o fac ereticii cu numele lui Hristos Iisus pentru a strecura învăţătura lor, el trimite la opoziţia originară între diavolul-şarpe, faptele lui şi ale celor care continu acţiunea răufăcătoare a lui Satan, de o parte, şi de altă parte, Hristos Iisus al cărui nume ereticii îl pun înainte ca reclamă. Deoarece în firea acestui nume toţi recunosc că există bunătatea şi frumuseţea (o aluzie la textele din Iacob II, 7 şi din Ps. XLIV) ca şi dulceaţa lui Hristos şi a acelora care poartă numele Lui şi sînt ucenicii Lui.

Semnalînd faptul că în acest pasaj nu apare nici o aluzie la textul din Filipeni II, E. Lanne arată că ideile cuprinse în acest pasaj pregătesc dezvoltarea ulterioară asupra eficacității mîntuitoare a numelui lui Iisus.

În paragraful al patrulea (intitulat *«Puterea numelui»)* E. Lanne analizează pe larg trei pasaje din cartea a doua a lucrării *Împotriva ereziilor* care lasă să se întrevadă mult mai limpede «teologia numelui» lui Hristos, decît a fost manifestată în pasajele anterioare. Aceste pasaje — pe care nu le mai reproducem în întregime — sînt cele din cartea II, 6, 1—2 ; cartea II, 24, 1—2 ; și cartea II, 32, 3—5.

În primul pasaj se dovedește că așa cum îngerii n-au putut ignora pe Dumnezeu creatorul pentru că nu L-au văzut, tot așa existența și puterea lui Dumnezeu pot fi cunoscute de orice ființă rațională, pentru că dintotdeauna prin invocarea numelui Său oamenii au fost scăpați de duhurile rele. Toată făptura fie cerească, fie pămîntească, fie infernală tremură la invocarea numelui Său ; și aceasta atît înainte de venirea Domnului, cît și după aceea. Puterea numelui se întinde deci asupra tuturor făpturilor și asupra întregii istorii.

Iar invocarea numelui Domnului și Mîntuitorului este tot atît de eficace ca invocarea numelui Creatorului, întrucît unul este identic cu celălalt, deoarece, după teologia Sfîntului Irineu, Domnul nostru Iisus Hristos este Cuvîntul lui Dumnezeu întrupat.

E. Lanne socotește că în acest pasaj se află o aluzie la Filipeni II, 6—11, unde se manifestă distincția între invocarea Celui preaînalt și atotputernic și cea a Cuvîntului înainte de întrupare și între invocarea Domnului și Mîntuitorul nostru.

În pasajul II, 24, 1—2, Sfîntul Irineu, combătînd speculațiile aritmologice ale magului Marcion, demonstrează neconsistența gematriei gnosticilor. Din acest pasaj trebuie reținută explicația etimologică a termenilor ebraici și greceşti : Sotir, care traduce ebraicul Iehoșur—Mîntuitor ; și de asemenea trebuie reținut că pentru Sfîntul Irineu numele Iisus înseamnă în ebreiește «Domnul care conține cerul și pămîntul» căci, zice : «Pentru aceasta Cuvîntul care conține cerul și pămîntul este Iisus însuși». De aceea «nu se poate pretinde că unul a fost Hristos și altul a fost Iisus ; ci (El a fost) Cuvîntul lui Dumnezeu, Mîntuitorul tuturor și Domnul (stăpînul) cerului și al pămîntului, care nu este altul decît Iisus...» (III, 9, 3).

Pasajul II, 32, 3—5 este socotit cel mai apropiat de subiectul tratat în acest studiu, întrucît în el Sfîntul Irineu opune operațiunilor magice ale gnosticilor harismele adevăraților ucenici ai Fiului lui Dumnezeu.

În primele paragrafe (3 și 4) Sfîntul Irineu a demonstrat varietatea și eficacitatea durabilă a harismelor pînă în epoca în care el scria, pentru ca în paragraful 5 să facă distincție între modul cum se exercită harismele între creștini și modul operațiunilor gnostice. Reproducem acest paragraf : «Biserica nu face nimic prin invocarea îngerilor, prin incantații și nici prin vreun alt fel de act fără sens ; ci în chip simplu, curat și la lumina zilei ea adresează rugăciuni Domnului care a făcut toate lucrurile, ea invocă numele Domnului nostru Iisus Hristos și astfel ea săvîrșește minuni pentru folosul oamenilor și nu pentru a-i seduce. Dacă deci numele Domnului nostru Iisus Hristos conferă pînă astăzi binefaceri și săvîrșește vindecări durabile și aceasta față de toți cei care cred în El, și nu în numele lui Simon, sau al lui Menandru ori al lui Carpocrat sau al oricărui altul — este deci evident că (Domnul nostru Iisus Hristos) făcîndu-se om a locuit împreună cu creatura Sa și că El a făcut toate lucrurile prin puterea lui Dumnezeu, după buna plăcere a Tatălui tuturor lucrurilor, așa cum au vestit profeții».

Analizînd acest pasaj, E. Lanne evidențiază *caracterul eclezial* al harismelor creștine, ceea ce le opune «minunilor» săvîrșite de ucenicii lui Simon. În adevăr în acest pasaj totul se referă în chip explicit la Biserică : harismele nenumărate sînt primite de Biserică în numele lui Iisus Hristos cel răstignit în vremea lui Ponțiu Pilat ; iar Biserica redistribuie aceste harisme la rîndul ei în comunitatea bisericească. În acest fel devine limpede că invocarea numelui lui Iisus nu are nimic magic, ci se încadrează într-un context eshatologic și ascetic al ansamblului credincioșilor.

În continuare E. Lanne înfățișează diferențele ce există între concepția Sfîntului Irineu și cea a Sfîntului Iustin Martirul și Filozoful despre harisme (multă vreme socotite a fi concepții înrudite), subliniind că — îndeosebi din harismele înfățișate în Faptele Apostolilor — Sfîntul Irineu subliniază pe cele care se produceau în vremea

sa și în toate locurile ca fiind legate în chip mai limpede de comunitatea Bisericii, de viața și de rugăciunea ei, ele constituind expresia credinței Bisericii în Domnul Iisus. Adică «Biserica întreagă le primește în chip gratuit de la Dumnezeu și le distribuie la rîndul ei în chip gratuit». E. Lanne subliniază că această formulă vestește pasajele celebre din *Impotriva ereziilor*, cartea III, îndeosebi 24, 1—2.

Se poate afirma că în adevăr în teologia Sfîntului Irineu se întîlnesc aspecte teologice pe care le poate subscrie oricare dintre confesiunile creștine actuale.

De aceea teologia Sfîntului Irineu a început a fi cercetată nu numai pentru a găsi în ea obiect de controversă, — ca pînă nu de mult —, ci pentru a descoperi în opera Sfîntului Irineu o gîndire adîncă și o reflecție spirituală, foarte utile în epoca noastră ecumenistă.

Pentru aceasta supunem cititorilor revistei noastre această prezentare, socotind că le va fi de folos. — (*Pr. Const. Gheorghe*).

The Tablet — (The international catholic Weekly), 25 June 1976.

În numărul acestei reviste găsim și un comentariu asupra actului final al Comisiei comune Anglo-Romano-Catolice referitor la căsătoriile mixte. Această comisie lucrează de nouă ani, timp în care au apărut două documente. Din partea Romano-Catolicilor, Motu proprio, Matrimonia Mixta din 31 Martie 1970, cerea prezența unui preot catolic pentru validitatea căsătoriei și accentua indisolubilitatea acestei taine.

În anul 1971 a apărut referatul anglican «Căsătorie, Divorț și Biserică», care accepta recăsătoria celor divorțați. Astfel, cele două documente măreau și mai mult diferențele de vederi dintre cele două Biserici.

În actul final se postulează că «se poate săvîrși orice căsătorie înaintea slujitorului autorizat al Bisericii fiecărei părți» (p. 567).

Comentatorul acestui act final nota, în concluzie, că «raportul este cumpănit... între cadrul dreptului canonic și experiența actuală a căsătoriilor mixte (niciunul dintre membrii catolici ai acestei comisii nu sînt căsătoriți») (p. 567) — (*Nicolae V. Dură*).