

# STUDII TEOLOGICE

5-6

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE  
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a

ANUL XXI

Nr. 5 — 6

MAI — IUNIE 1969

# STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE UNIVERSITARE  
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

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

## COMITETUL DE REDACȚIE:

### PREȘEDINTE:

Prea Fericitul Părinte  
JUSTINIAN  
Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române

### MEMBRI:

- P. C. Diacon N. I. NICOLAESCU, Rectorul Institutului  
teologic de grad universitar din București
- P. C. Pr. SOFRON VLAD, Rectorul Institutului teologic  
de grad universitar din Sibiu
- P. C. Pr. IOAN G. COMAN, Profesor la Institutul teologic  
de grad universitar din București
- P. C. Pr. GRIGORE T. MARCU, Profesor la Institutul  
teologic de grad universitar din Sibiu

### REDACTOR RESPONSABIL:

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

## COLABORATORI

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

# ÉTUDES THÉOLOGIQUES

REVUE DES INSTITUTS  
THÉOLOGIQUES DU  
PATRIARCAT ROUMAIN

## S O M M A I R

- R. P. Prof. IOAN G. COMAN, *Le «Prométhée enchaîné» d'Eschyle et son influence sur la littérature et le théâtre roumains. Éléments d'une symbiose entre la culture et la religion en Europe* . . . . . 299
- R. P. Prof. IOAN RĂMUREANU, *Le II-e Synode Oecuménique de Constantinople (381): La doctrine du Saint Esprit et de l'Église. Le symbole constantinopolitain* 327
- R. P. MARIN SAVA, *Le profil du théologien selon Saint Grégoire de Nazianze* . . . . . 387
- R. P. PETRE GH. COMAN, *Le problème du droit coutumier dans les canons ecclésiastiques* 399
- Notes bibliographiques 410

II-e SÉRIE, L'ANNÉE XXI-e  
N-os 5—6, MAI - JUIN 1969

EDITÉE PAR L'INSTITUT  
BIBLIQUE ET DE MISSION  
ORTHODOXE





# STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR  
TEOLOGICE DIN  
PATRIARHIA ROMÂNĂ

## C U P R I N S U L

- Pr. Prof. IOAN G. COMAN, «*Pro-  
meteu înlănțuit*» al lui Eschil  
și influența lui asupra litera-  
turii și teatrului românesc 299
- Pr. Prof. IOAN RĂMUREANU, Si-  
nodul al II-lea Ecumenic de la  
Constantinopol (381): *Invățătura  
despre Sfântul Duh și Biserică.  
Simbolul constantinopolitan* 327
- Doctorand Diac. MARIN SAVA, *Pro-  
filul teologului după Sfântul  
Grigorie de Nazianz* . . . 387
- Doctorand Diac. PETRE GH. CO-  
MAN, *Problema obiceiului de  
drept în sfințele canoane* . . . 399
- Note bibliografice 410

EDITURA INSTITUTULUI  
BIBLIC ȘI DE MISIUNE  
ORTODOXĂ

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

## COMITETUL DE REDACȚIE :

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

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

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

# „PROMETEU INLANȚUIT“ AL LUI ESCHIL ȘI INFLUENȚA LUI ASUPRA LITERATURII ȘI TEATRULUI ROMÂNESC

## ELEMENTELE UNEI SIMBIOZE ÎNTRE CULTURĂ ȘI RELIGIE ÎN EUROPA

### I. — TITANUL PROMETEU ȘI EVOLUȚIA MITULUI SAU

Teatrul grec antic a exercitat și exercită încă o influență remarcabilă asupra spiritualității europene și uneori chiar asupra producțiilor dramatice înseși ale continentului nostru. Se cunosc traducerile, adaptările și interpretările pe care le-au făcut și le fac reprezentanții culturii franceze, italiene, germane, engleze și române, și al căror ecou nu va înceta niciodată în Europa și în alte părți ale lumii.

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

În trilogia *Prometeii* ale cărei izvoare urcă pînă la Hesiod, la ciclurile legendare ale lui Heracles și Ahile și la tradițiile cartierului «Olariilor» din Atena, titanul Prometeu, fiul lui Iapet și al zeiței Themis-Gaia, se străduia, în trei etape, redată prin cele trei piese : *Prometeu înlanțuit*, *Prometeu eliberat* și *Prometeu purtătorul de foc*, să explice și să facă înțeleasă istoria complexă și dramatică a cuceririi libertății și a primelor apariții ale civilizației și umanizării ființei care se numea sau avea să se numească om. Toate personajele trilogiei erau zei, pentru că deși tratau despre soarta oamenilor, aceia care hotărau sau voiau să hotărască în această privință erau locuitorii Olimpului în frunte cu Zeus.

*Prometeu înlanțuit* prezintă conflictul ireconciliabil dintre două voine orgolioase, aceea a titanului și aceea a lui Zeus, pînă în momentul cînd un secret deținut de titan va imblinzi rezistența tenace a părintelui zeilor. Pînă la împăcarea celor doi adversari în piesa *Prometeu eliberat*, titanul este continuu în scenă, țintuit de stîncă de stîncă înalt din Scitia și suferind dureri fizice și morale fără număr, cărora, în piesa a doua, li se adaugă chinul din partea vulturului care-i sfișie ficatul. Prometeu atrage atenția de cîteva ori asupra faptului : «Vedeți ce sufăr eu, un zeu, din partea zeilor»<sup>1</sup>. Descrierea înlanțuirii provoacă și azi fiori<sup>2</sup>.

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

2. *Ibidem*, v. 55—65, 71, 74, 76.

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

Prometeu *urăște pe toți zeii*, pentru că deși îi sînt îndatorați, el îndură un tratament nedrept din partea lor<sup>3</sup>. El îi disprețuiește pe toți în frunte cu Zeus<sup>4</sup> și îi socotește drept nimic. E una din trăsăturile persistente ale personajului Prometeu în istoria sa literară de-a lungul timpului, deși el s-a împăcat cu Olimpul încă din piesa a doua a trilogiei<sup>5</sup>.

Cu toate că îi urăște pe zei, Prometeu se proclamă el însuși zeu, nu fără un oarecare orgoliu, sau e considerat ca atare de către alte personaje din piesă<sup>6</sup>. O dată, el socotește că e un «zeu mizerabil»<sup>7</sup>. În fond, el e un titan care dorește rangul de divinitate, care-l ajută pe Zeus să se instaleze la putere și care după împăcare va fi primit în Olimp. Toți, această trăsătură suferă o oarecare flotare.

Trăsătura esențială a lui Prometeu, aceea care face adevărata sa stare civilă și adevărata sa glorie, este aceea de *a iubi, de a iubi prea mult pe oameni*<sup>8</sup>. Specialitatea sa, trăsătura sa cu totul personală este «philanthropos tropos», dragostea pentru oameni. Dacă el și-a atras ura tuturor zeilor, este pentru că a iubit prea mult pe oameni<sup>9</sup>. Dă prea multă atenție oamenilor căroră le-a acordat privilegiu<sup>10</sup>.

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

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

3. *Ibidem*, v. 975—976.

4. *Ibidem*, v. 938.

5. *Die Fragmente der Tragödien des Aischylos*, Herausgegeben von Hans Joachim Mette, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin-Schriften für Allertumswissenschaft, 15, Akademie Verlag, 1959, Frag. 320, p. 115. 6. Eschil, *op. cit.*, v. 29, 37, 92.

7. *Ibidem*, v. 119.

8. *Ibidem*, v. 11, 28 și *passim*.

9. *Ibidem*, v. 120—123.

10. *Ibidem*, v. 543. 945—946.

11. *Ibidem*, v. 235—236.

12. *Ibidem*, v. 239—240.

13. *Ibidem*, v. 347—348, 352, 684.

14. *Ibidem*, v. 274. Okeanos aie și el milă de titan (v. 286).

15. *Ibidem*, v. 252, 254.

16. *Ibidem*, v. 7—8.

17. *Ibidem*, v. 109—111.

18. *Ibidem*, v. 612.

19. *Ibidem*, v. 506.



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

De altfel, titanul declară el însuși: «Din oameni care pînă atunci erau ca niște copii eu am făcut ființe cu rațiune, înzestrate cu gîndire»<sup>20</sup>. Din această gîndire unită cu toate posibilitățile puse la îndemînă de foc, va ieși mărețul ansamblu al culturii și civilizației umane<sup>21</sup>. În fond, Eschil atribuie lui Prometeu filantropul tot ceea ce munca a smuls materiei și spiritului timp de veacuri<sup>22</sup>.

Prin inteligența pe care Prometeu a dat-o oamenilor el i-a făcut pe aceștia *liberi* pentru că le-a revelat posibilitatea de a înțelege legile naturii și prin aceasta de a le stăpîni<sup>23</sup>. Era un pas enorm înainte în viața spiritului și a puterii morale. Dar dacă libertatea înseamnă, între altele, și înțelegerea necesității, este pentru că această libertate devine, o dată cu Prometeu, o problemă de conștiință individuală al cărei motor este sentimentul de dreptate<sup>24</sup>. Dacă, pe de altă parte, Prometeu subliniază o extraordinară afirmare de sine, este pentru că el o face în favoarea colectivității umane. Această afirmare este o dăruire de sine către întreaga umanitate, o autoafirmare amestecată cu puterea de sacrificiu pentru marile mulțimi. Eschil pune în evidență faptul că personalitatea are o funcțiune colectivă<sup>25</sup>. Libertatea face posibilă știința și marchează importanța acesteia pentru binele oamenilor<sup>26</sup>.

Libertatea se lovea de un mare obstacol — destinul, — căruia nici Zeus însuși nu-i putea scăpa<sup>27</sup>. Oamenii erau copleșiți de obsesia morții; Prometeu i-a eliberat de această obsesie așezînd în ei speranțele cele oarbe<sup>28</sup>. Deși, în antichitate, speranța nu era socotită, în general, ca un bine, ci mai de grabă ca un rău<sup>29</sup>, Eschil o apreciază totuși, prin gura corifeului, ca pe «o mare binefacere» pentru muritorii<sup>30</sup>. Dacă această speranță nu era ceva nou, lucrul avea totuși importanță pentru desfășurarea operei titanului în perspectiva viitorului. Speranța, darul de a anticipa viitorul, fie chiar și numai iluzoriu, e tot așa de importantă pentru eliberarea omului ca și focul pentru dezvoltarea civilizației umane.

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

20. *Ibidem*, v. 443—444.

21. *Ibidem*, v. 442—470, 476—506.

22. André Bonnard, *Civilizația greacă*, vol. I. De la Iliada la Partenon, traducere, cuvînt înainte și note de Prof. univ. Dr. Iorgu Stoian, Editura Științifică, București, 1967, p. 30.

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

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

25. *Ibidem*, p. 94.

26. *Ibidem*, p. 95.

27. Eschil, *op. cit.*, v. 518.

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

29. Așa cum reiese din Istoria Pandorei, a cărei cutie cu rele cuprindea și speranța: Hésiode, *Travaux et jours*, v. 96—98, ed. P. Mazon. Nădejdea poate deveni un izvor de rele mai ales atunci cînd ea se referă la lucruri imposibile; Sofocle gîndește la fel: *Antigona*, v. 615 ș.u., ed. P. Masque-ray, Collection des Universités de France, Paris, Les Belles Lettres, 1922, p. 100. La Victor Eftimiu, *Prometeu*, 1923, titanul va zice că nu are decît speranțe care sînt «mai grele de purtat decît cele mai grele dureri co-am îndurate» (act. I, v. 56—57, p. 8). «Speranțele oarbe» date de Prometeu au fost socotite ca o ironie ascușită a lui Eschil; cf. H. Delff, *Prometheus, Dionysos, Sokrates, Christos*, Gotha, 1877, p. 35.

30. Eschil, *op. cit.*, v. 251.

esențialmente prometeic. Tocmai în acest act al prevederii stă unitatea dramatică a naturii titanului<sup>31</sup>.

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

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

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

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

31. Alice Volnescu, *Eschil* — Scriitorii români contemporani — Fundația pentru literatură și artă, București, 1946, p. 169. 32. Eschil, *op. cit.*, v. 873—874.

33. Alice Volnescu, *op. cit.*, p. 171. 34. A. Bonnard, *op. cit.*, p. 187—188.

35. George Thomson, *op. cit.*, p. 346.

36. Alice Volnescu, *op. cit.*, p. 163—164.

37. *Ibidem*, p. 165, 168.

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

În piesa sa *Păsările*, de exemplu, Aristofan atribuie lui Prometeu aceeași veche ură față de zei punându-l să repete sloganele cunoscută<sup>40</sup>. Dar el îi creează trăsături comice<sup>41</sup> care fără să-i suprimă complet caracterul serios pe care i-l cunoaștem la Eschil, îl micșorează în oarecare măsură, croindu-i calea care-l va cobori pînă la rolul de caricatură în opera lui Lucian. În adevăr, acesta, în cele trei dialoguri ale sale: *Prometeu sau Caucazul*, *Prometeu și Zeus* și *Prometeu și elocința* — toate comedii în miniatură — nu se mărginește să înjosească lumea zeilor și mai ales pe Zeus dîndu-le roluri de biete personaje ridicole de comedie<sup>42</sup>, ci merge pînă la a face chiar din titan un sofist mai mult decît arțăgos<sup>43</sup>, a cărui poziție critică deși dreaptă nu reflectă totuși o atitudine asemănătoare cu aceea a personajului din piesa lui Eschil. Cu toată critica sa ascuțită la adresa mitologiei, critică pe atunci la modă, «Voltaire al antichității», deși susține că zeii trebuie să facă bine oricui pentru că sînt filantropi<sup>44</sup>, n-a înțeles totuși bine marile curente religioase așa de complexe ale vremii sale<sup>45</sup>. Iubind farsa încă de la Hesiod<sup>46</sup>, Prometeu ajuns un biet retor găunos, la Lucian, pierde considerabil din vechiul său prestigiu datorit tragediei.

Pe de altă parte, evoluția filozofiei modifică unele elemente ale mitului prometeic sau omite altele. De exemplu, motivul pedepsirii titanului nu mai apare sau nu apare clar în varianta mitului la Protagoras al lui Platon<sup>47</sup> și aiurea. Suprimînd conflictul, Platon-Protagoras a suprimat și pedepsirea. Dar dacă în perspectiva platonică titanul cîștigă puțin prestigiu pentru că el a dat oamenilor «înțelepciunea vieții» derivată din «înțelepciunea artistică» furată lui Hefaistos și Atenei<sup>48</sup>, deși el nu le-a putut procura «înțelepciunea politică», la alți gînditori ca

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

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

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

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

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

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

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

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

46. *Teogonia* v. 635 ș.u.

47. *Protagoras* 320 cd — 323 a, ed. J. Burnet.

48. *Ibidem*, 321 d.

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

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

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

49. Tudor Vlanu, *Filosofia Culturii*, ed. II, Editura «Publicom», 1915, p. 252; George Thomson, *op. cit.*, 357–362.

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

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

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

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

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

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

57. *Divinae Institutiones* II, 10, 4–13, in CSEL 19, pars I, ed. S. Brandl, 1890, p. 147–149; Idem, *Epitome Divinarum Institutionum*, 20, 12, p. 692; Idem, *De officio Dei*, I, 11, *ibidem*, p. 6.

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

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



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

Trăsătura mai recentă de «creator» care putea să apropie aci pe titan de Dumnezeu creator din Biblie se suprapunea unei trăsături mai vechi, aceea de Dumnezeu înlăntuit și chinuit din cauza iubirii sale de oameni, ceea ce făcea posibilă perspectiva unei asimilări și cu Hristos care, asemenea lui Prometeu, fusese torturat și crucificat pentru mîntuirea oamenilor. Dar analogia este pur formală, ea nefiind fructul unei gândiri teologice care ar fi reflectat asupra problemei, ci produsul unei imaginații care căuta o formulă de efect în cultura păgînă. Dovadă în această privință este Lactanțiu care reflectează mai de aproape asupra lui Prometeu — creator și insistă pe larg asupra faptului că titanul a fost primul care a făcut chipul omului din argilă, a fost inițiatorul artei statuare și umane, dar niciodată creatorul omului propriu-zis<sup>64</sup>. Crearea omului de către Prometeu, precizează Lactanțiu, este o ficțiune a poezilor, care nu s-au apropiat de simburile adevărului<sup>65</sup>. Augustin lămurește că atributul de creator al omului dat lui Prometeu se datora faptului că titanul trecea drept cel mai mare dascăl de înțelepciune<sup>66</sup>. Clement Alexandrinul făcînd caz de raptul pe care grecii l-au săvîrșit din Cărțile Sfinte ale evreilor relevă că și în filozofia furată de Prometeu sînt urme de înțelepciune și de căutare a lui Dumnezeu<sup>67</sup>. Este teoria împrumutului așa de dezbătută de către Părinți și care în fond pune problema raportului celor două culturi, raport care nu poate fi analizat aci, dar care solicită la cercetător o mare doză de informație și de pătrundere. Scriitorii patristici care menționează pe Prometeu au depășit cu mult confuzia unui Arnobiu de Sicca, care considera pe Dumnezeul creștin ca tată al zeilor păgîni<sup>68</sup>.

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

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

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

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

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

65. *Ibidem* II, 20: *De officio Dei* I, 11, p. 6.

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

67. *Op. cit.*, loc. cit.

68. *Adversus Nationes* I, 28, in CSEL, IV, 1875, p. 19.

În consecință, nu trebuie forțați termenii atunci când e vorba de unele analogii care par a apropia pe Prometeu de Hristos. Nu se poate spune decât în linii mari și cu rezerve că Tertulian consideră pe titan ca o prefigurare a lui Hristos<sup>69</sup>, idee care n-a mai fost reluată de Părinții ulteriori. Nu există deci suficiente motive să vorbim de «aspectele hristologice ale mitului lui Prometeu», așa cum s-a făcut de curind<sup>70</sup>. Mitul lui Prometeu nu sugerează ideea unui mântuitor în sens creștin și nu are un caracter teologic-soteriologic<sup>71</sup>, cum admite Biserica. Pregătirea eliberării lui Prometeu și căderea lui Zeus nu au «un vizibil caracter profetic și mesianic»<sup>72</sup>. Aplicarea indicațiilor date de Prometeu personajului Io<sup>73</sup> la profetiile mesianice ale lui Osea (XI, 1)<sup>74</sup> este forțată, în pofida citorva umbre de asemănare între focul intelectual și creator cu care Prometeu a luminat pe om și întruparea Logosului pentru mântuirea aceleiași ființe, deși sensul profund este cu totul diferit. Nu există deci motiv serios să împingem comparația pînă la a face din Hristos un fiu al lui Zeus și din Prometeu un precursor propriu-zis al lui Hristos. «Ecce homo» legat de o veche greșeală a umanității este expresia unui duh cu totul altul decât acela al titanului revoltat<sup>75</sup>. Dacă titanul liberează pe om de haos prin gândire imprimîndu-i o evoluție în care apare și Hristos, reacțiunea lui Prometeu la suferințele pe care le îndură pe stîncă diferă totuși profund de suferința lui Hristos pe cruce: în timp ce Prometeu își acoperă adversarul cu nenumărate insulte, Hristos roagă pe Tatăl Său să ierte dușmanilor Săi. În timp ce prin Prometeu oamenii au primit spiritul inventiv al titanilor, prin Hristos ei au moștenit duhul dragostei și al sacrificiului pentru semenii lor. În fiecare din aceste moșteniri există elemente comune: este dragoste și sacrificiu și în acțiunea lui Prometeu, așa cum este rațiune și în drama lui Hristos.

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

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

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

70. Pr. Traian Mihailovici, *Aspecte hristologice în mitul lui Prometeu*, în «Mitropolia Banatului», XVIII (1968), nr. 1-3, 1968, p. 40-48.

71. *Ibidem*, p. 40, 42.

72. *Ibidem*, p. 44.

73. Eschil, *Prometeu înlănțuit...*, v. 846 ș.u.

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

75. W. Jaeger, *Paideia* — La formazione dell'uomo greco — Traduzione di Luigi Emery, Firenze, 1936, p. 394-395.

76. Alice Voinescu, *op. cit.*, p. 175.

și modernă ajungînd la identificarea lui Prometeu cu idealurile de progres, libertate și dreptate ale omului actual. Un număr de opere literare și de considerații filozofice-culturale au fost consacrate titanului<sup>77</sup>. Dela Calderon și Shaftesbury trecînd prin Herder, Goethe, Byron, Shelley etc. și pînă la Edgar Quinet<sup>78</sup> s-au atribuit titanului diferite concepții sau atitudini pe care omul modern le profesază deja sau vrea să le adopte. Cităm cîteva din aceste concepții.

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

Goethe a consacrat lui Prometeu o dramă neterminată în două acte și un monolog la început independent și apoi așezat în fruntea actului trei al piesei. Prometeu este înfățișat în dramă drept creator al oamenilor. Deși menționează isprava titanului, adică raptul focului și al principiumului vital cu ajutorul zeiței Atena, poetul nu i-l impută ca pe o greșeală<sup>82</sup>, după exemplul lui Platon. Mereu ca la Platon, oamenii încep să se certe, pentru că deși au focul, nu posedă încă spiritul dreptății sociale. Drama se întreprinde în momentul cînd Atena era pe punctul să apară pentru a împăca pe zei cu Prometeu<sup>83</sup>). Monologul *Prometeu* este un imn dedicat mîndriei creatoare a omului și valorii eterne a oricărei creații umane<sup>84</sup>. Eliminînd crima sau greșeala lui Prometeu și atribuind acestuia aducerea dreptății și a respectului, lucru pe care la Platon îl făcea Zeus, Goethe înălța pe titan pînă la o altitudine care depășea totul, chiar pe zei. De aci o ură ineputabilă față de acești zei a căror existență mizerabilă depinde de obolul jertfelor și de fumul rugăciunilor, de nebunia și de speranța copiilor și a cerșetorilor<sup>85</sup>. Omul este totul, în timp ce divinitatea nu are nici o valoare, pentru că ea nu intervine în nici un chip în viața celor oprimați și nu merită deci nici o venerare. Omul formează pe oameni după chipul său, oameni care suferă, care plîng și care se bucură<sup>86</sup>. Sîntem departe de Eschil la care, după împăcarea titanului cu Zeus, Prometeu și oamenii continuă să depindă de divinitatea supremă. Prome-

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

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

79. Tudor Vlanu, *Mitul prometeic în literatura română*, în vol. *Studii de literatură universală și comparată*, ediția 2-a revăzută și adăugită, Editura Academiei, București 1963, p. 623—624.

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

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

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

86. *Ibidem*, p. 49.

teul și omul lui Goethe sint o creație personală, aproape total diferită de Prometeul lui Eschil și de cel al lui Platon. Goethe spune în termeni proprii că el își făurise un Prometeu după propriul său chip<sup>87</sup>. Era autonomia integrală a persoanei umane cu toate implicațiile corespunzătoare, dintre care demonismul lui Faust nu e cea mai puțin importantă.

Prin drama sa în patru acte, *Prometeu eliberat*, P. B. Shelley ține să dea o replică modernă trilogiei clasice a lui Eschil. Autorul este convins că Prometeu e tipul celei mai înalte desăvârșiri a naturii morale și intelectuale umane care aspiră spre scopurile cele mai bune și cele mai nobile<sup>88</sup>. Asemenea lui Goethe, Shelley exaltă pe om pe care-l vrea lipsit de sceptru, dar liber, fără opreliște, egal, fără clase, trib s-au națiune, fără neliniști, ierarhii și crezuri, stăpîn pe sine însuși, drept, bun și înțelept, nu lipsit de patimi, dar eliberat de greșeli și de pocăință<sup>89</sup>. Spre deosebire de Goethe însă poetul englez ține seama de Eschil, de Lucian și de Părinții Bisericii acordînd omului o distincție și o putere fără egal: dragostea sau caritatea. Deși suferă schimbări și e pradă întîmplării și morții, omul va isprăvi prin a triumfa asupra acestora grație dragostei, care creează un paradis neamului omenesc<sup>90</sup>. Trebuie creată o lume nouă, aceea a omului, o lume al cărei simbol va fi Prometeu. Nu există oameni, există omul, lanț unit de inteligență, de putere și dragoste, un suflet unic care se unește cu alte suflete, și a cărui lege divină este propria sa natură umană spre care totul curge<sup>91</sup> și ale cărei acțiuni devin frumoase prin iubire<sup>92</sup>. Cu ajutorul lui Demogorgon titanul recucerește libertatea și se logodește cu Asia, ceea ce reprezintă unirea spiritului cu dragostea, a adevărului cu frumusețea și a înțelepciunii cu grația. Numai atunci cînd lumea va fi liberă se va realiza unirea duhului și a dragostei<sup>93</sup>. Prometeu nu mai urăște și nu mai disprețuiește pe Zeus, ci îi arată doar milă. Titanul este neclintit, bun, plin de înțelepciune, dar nu se supune lui Zeus. El știe că răbdarea lui va birui pe adversar. Oamenii nu s-au desolidarizat de cauza sa și n-au pierdut curajul, speranța și puterea de a iubi. El vrea să fie salvatorul și sprijinul umanității chinuite.

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

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

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

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

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

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

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

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



propriilor sale chinuri proiectate în secolele viitoare»<sup>94</sup>. Dar nu trebuie să ne înșelăm: Shelley nu vrea să facă din Prometeu un dublet, ci un înlocuitor al lui Hristos. Prin acest paralelism nedeclarat între Prometeu și Hristos, mitul capătă o semnificație nouă adaptându-se la necesitățile urgente ale epocii și îmbogățindu-se cu idei neo-umaniste și revoluționare. Aceste idei și această semnificație nouă, Shelley le face să răsară din inima omului însuși, fără ajutorul Evangheliei. Ideea de dragoste care va uni pe oameni și-i va face fericiți nu e totuși fără legătură cu creștinismul pe care Shelley îl cunoștea bine, dar pe care nu-l putea cita într-o dramă care milita pentru revoluție. Versurile de la sfârșitul piesei sintetizează totul în formula «kalokagathiei» grecești din care spiritul evanghelic nu e absent: «Nu te schimba și nu ezita, da! Titane, gloria ta este să fii frumos, bun și liber! — iată biruința și viața adevărată»<sup>95</sup>. Omul va lua pe Prometeu drept model și nu va termina nici când progresul spre bine.

Mitul lui Prometeu a suferit o evoluție interesantă de la Eshil pînă în zilele noastre. El a devenit simbolul evoluției spirituale a Europei însăși. Asemenea titanului, Europa — ca toată lumea astăzi — a încercat și încearcă să se smulgă din barbarie și primitivism pentru a se angaja pe calea rațiunii, a științei și a civilizației. Ea a trebuit să sufere de atîtea ori «martiriul inteligenței», ceea ce i-a permis să-și înscrie prometeii săi în calendarul «sfinților» care au militat pentru progresul vieții materiale, sociale și spirituale și care i-au dat putința să atingă înălțimile socialismului.

Dar se pare că acest simbolism va fi depășit în sensul că omul actual vrea și poate mai mult decît a voit și a putut titanul. Deja la Goethe, în deosebi în monologul său, omul modern a uitat complet pe titan și l-a înlocuit; în fapt însă el construiește pe temeliiile lui Prometeu. Omul actual se crede mai inteligent și mai creator decît titanul a cărui divinitate el o disprețuiește și o urăște. Prometeu este tratat astăzi cum trata el însuși pe Zeus și pe zeii de odinioară. La fel stă lucrul cu mîndria sau trufia sub care el strivea pe olimpieni. Totul se plătește în evoluția spirituală.

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

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

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

## II. — PROMETEU ÎN LITERATURA ȘI TEATRUL ROMÂNESC

Literatura română a privit și privește cu simpatie cultura clasică greco-latină, ca de altfel cea mai mare parte a literaturilor europene, și s-a lăsat și se lasă influențată de valorile ei. S-au făcut și se fac din operele acestei culturi traduceri, adaptări, studii variate, se verifică adesea prin săpăturile arheologice texte clasice sau postclasice referitoare la vechile populații ale teritoriului României actuale, se participă la reuniunile și congresele internaționale de studii clasice, se stimulează învățămîntul clasic în țară.

*Prometeu înlănțuit* al lui Eschil sau pur și simplu titanul ca atare a găsit o primire deosebită în literatura română. La simpatia generală a românilor pentru cultura clasică, este de adăugat, în cazul lui Prometeu, poate și detaliul că titanul a suferit înlănțuirea sa, de-alungul primei piese a trilogiei, undeva în regiunile Sciției<sup>96</sup>, dacă nu în imediata apropiere, cel puțin în vecinătatea teritoriului României de astăzi, care cuprinde, cum se știe, și vechea Scythia Minor, Dobrogea actuală<sup>97</sup>. Numele Sciției avea în antichitate un conținut destul de vag, iar țara sau ținuturile purtînd acest nume erau socotite a avea o întindere foarte mare, dar o parte a teritoriului românesc actual era poate cuprins în această întindere și mitul lui Prometeu putea avea circulație aci. Mitul titanului este înfîlmit printră povestirile populare vechi din regiunea caucaziană a Uniunii Sovietice<sup>98</sup>. Făcînd uz de doctrina lui Euhemeros, istoricul Herodor de Heraclea știa să explice că Prometeu ar fi fost un rege scit înlănțuit de către compatrioții săi pentru că nu le-a asigurat hrana din pricina revărsărilor unui fluviu numit «vulturul». Apare Heracles, derivă apele fluviului în mare și eliberează pe titan<sup>99</sup>. Legenda vrea să spună că titanul nu era așa de priceput în practică pe cît era Heracles a cărui putere și capacitate de a orîndui lucrurile vieții erau superioare celor ale unui rege scit. E aci o critică ce se făcea lui Prometeu, la modă în acea vreme, precum și ideea că «barbarii» nu puteau să ducă nimic la bun sfîrșit fără ajutorul elenic al cărui spirit prompt în practic îl simboliza Heracles.

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

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

96. Eschil, *Prometeu înlănțuit...*, v. 2, 709 ș.u.

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

98. Maxim Gorki, *Despre literatură*, trad. de Tatiana Berindei, în «Mica Bibliotecă Critică», nr. 28, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, București, 1955, p. 41—42 și passim ; *Cărțile populare în literatura românească* — Ediție îngrijită și studiu introductiv de Ion C. Chișimiu și Dan Simonescu, vol. I, 1963, București, Editura pentru Literatură, p. VII.

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

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

După cunoștința noastră sînt cel puțin trei traduceri românești ale piesei *Prometeu înlănțuit*: una datorită lui I. Foti, publicată în 1925, o alta făcută de Nicolae Iorga, apărută în 1940<sup>100</sup> și a treia a lui I. Costa, din 1958<sup>101</sup>.

Traducerea lui Foti este clară, se citește ușor și se străduiește să fie fidelă originalului; versul e tradus în trimetri iambici cu destul de numeroase neregularități.

Traducerea lui N. Iorga nu e tot așa de fidelă, nici prea ușor de citit sau de recitat, dar are măreție dramatică; această traducere vrea să redea prin anumiți termeni sau expresii proprii atmosfera însăși a mitului în ceea ce acesta are mai specific și mai mișcător; traducerea păstrează același număr de versuri ca origianlul; N. Iorga a așezat, la începutul textului, ca elaborare personală, un *Prolog*, iar la sfîrșit a adăugat două *Tablouri* urmate de patru versuri cîntate de cor<sup>102</sup>.

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

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

100. Eschyle, *Prometeu înlănțuit*, Tragedie în patru perdele și două tablouri — Prologul și traducerea de N. Iorga, București, 1940, 40 p., în 8°.

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

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

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

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

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

106. P. B. Shelley, *Prometeu descătușat și alte poeme* — Traducere și Prefață de Petre Solomon, «Biblioteca pentru toți», nr. 287, București, 1965.

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

Dar iată că mitul lui Prometeu, «cel mai frumos și cel mai grandios dintre toate miturile grecești», izvor de inspirație pentru atîția poeți lirici și dramatici de după Eschil<sup>107</sup> devine parțial sau în întregime și subiect de adaptare, de creație sau de reinterpretare în folclorul românesc sau la unii dintre reprezentanții literaturii române.

Întii în domeniul *folclorului*. După o povestire cu circulație în Banat și istorisită de bănățeanul *Isaia Lațchescu* «la început, cînd Dumnezeu» «o împărțit lumea și pămîntu» oamenii nu aveau foc. Focul era în stăpînirea diavolului: «Iel, nesdravănu, o avut!» Dîndu-și seama cît de mult suferă omenirea din această pricină, Dumnezeu l-a luat într-o bună zi pe Sfîntul Petru și au plecat împreună în vizită la necuratul. Cînd au ajuns la dînsul «nesdravănu zîșea cu șimpoanele lui la foc. Dumnezeu a început să vorbească cu dracul, iar Sfîntul Petru profitînd de un moment de neatenție a diavolului a furat un tăciune și l-a ascuns în țeva fluerului. În acest chip oamenii a dobîndit focul și «d-aia-i fluierul curat dă la Dumnezeu»<sup>108</sup>. E aci o adaptare creștină a furtului focului.

Printre legendele mitologice pe care *Al. Odobescu* le-a publicat în 1887 după remanierile lui G. W. Cox, este una intitulată *Epimeteu și Pandora*, unde Prometeu critică patima lui Zeus pentru sacrificii și fură focul din cer, după care conducătorul zeilor trimite în schimb oamenilor pe Pandora: povestirea însă nu relevă sensurile majore ale isprăvilor titanului în mit<sup>109</sup>. Mitul nu e alterat, dar nici interpretat în vre-o perspectivă. Accentul pare a fi pus pe nenorocirile care au ieșit din cutia Pandorei cînd aceasta a deschis-o. Așezat în fruntea a zece povestiri mitologice alese de Odobescu, bucata *Epimeteu și Pandora* transmite dacă nu elemente chiar negative, în tot cazul veșnic omenești: patima lăcomiei, răzburarea, slăbiciunile firii umane. Prometeu nu are primul rol în această povestire. În 1887 nu exista nici revoluție și nici alt eveniment în România, care să ducă la sublinierea unui rol deosebit alt titanului.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

111. Alexandru Philippide, *Aur sterp*, Poeme, Iași, Viața Românească, 1922, p. 109—117. Textul a rămas neschimbat în edițiile posterioare (1962, p. 43—50; 1965, p. 38—49).

luit de mai multe secole în Caucaz. De la poalele muntelui el aude mulțimea urlând contra lui, pentru că i-a adus focul de care oamenii trebuie să aibă grijă. Titanul își rupe singur lanțurile pe care le ține într-o mână, în timp ce cu cealaltă gîtuie vulturul și adresîndu-se mulțimii spune aceste cuvinte amenințătoare și disprețuitoare: «O, urlat, te așteptam!» «Da, urlă, fiară! Mugește, mulțime! Vei avea destul timp să plîngi pe urmă»<sup>112</sup>. Prometeu ia pe Zeus ca martor la ceea ce se petrece și îi oferă colaborarea pentru a dispărea împreună: «Trăsnetele sint sparte și vulturii morți». Ei să plece împreună pentru a cuceri nemurirea<sup>113</sup>. Titanul ceartă, apoi, mulțimea care vrea pomană și căreia el îi aruncă vulturul gătit, spunîndu-i între altele: «Te pune în patru labe și mîncîcă, ome-nire»<sup>114</sup>. Prometeu se va ridica la soarele puternic pentru a întîlni viitorul, pentru a sorbi văzduhul și toate cerurile, pentru a smulge inima Luminii din haos și a o prinde în piept și, întemnițat în eternitate, să sufere și să lupte mereu<sup>115</sup>. Titanul găsindu-se «nicăieri» și salutînd pe «nimeni», vede prăbușindu-se, de aci înainte, statuile de argilă: religiile, zeii, apostolii, martirii, micile credințe..., deși el roagă pe cel «bun» și pe cel «sfînt» să coboare din nou pe pămînt, în această tină din care el s-a înălțat «săgeată frîntă în Nemărginit»<sup>116</sup>. Izgonit de mulțime, Prometeu se reîntoarce în nemurire pentru a căuta o altă umanitate ca să-i dea și acesteia focul și, înlănțuit din nou, să aștepte prăbușirea unui nou cer și restul<sup>117</sup>. Titanul se ridică mereu din cer în cer și din dumnezeu în dumnezeu, fără ca cineva să poată spune că l-a văzut plîngînd. Pămîntul va purta mereu pe fruntea sa inscripția: «Pedeapsa așteptărilor eterne». Apoi Prometeu se aruncă în soare zicînd: «Ca un vulcan Lumina fiarbă... Să simt cum crește-n mine Nemărginirea oarbă»<sup>118</sup>.

Prometeul lui Al. Philippide diferă destul de substanțial de acela al lui Eschil, Platon, Lucian, Goethe și V. Voiculescu. Titanul nu se mai simte legat de destinul oamenilor din cauza crudelor sale decepții. Dar, tocmai această legătură strînsă, această contopire chiar a destinului lui Prometeu cu acela al oamenilor exprimă trăsătura fundamentală a titanului. Asemenea lui Byron în *Caîn*, lui Shelley în *Prometeu eliberat* și lui Victor Hugo în *Sfîrșitul lui Satan*<sup>119</sup>, Al. Philippide a dat o interpretare personală mitului lui Prometeu transformîndu-i sensul consacrat. Prometeu se izolează din ce în ce mai mult de om și sfîrșește chiar prin a-l urî. El merge pînă acolo încît propune lui Zeus să cucerească împreună nemurirea. Nu vedem prea bine cum titanul întorcîndu-se în nemurire va întîlni o altă umanitate, vremuri noi, suferință și luptă continuă, dacă această nemurire este «nicăieri» și «nimeni», dacă această reîntoarcere este o izgonire dintr-un cer în altul și dintr-un dumnezeu în alt dumnezeu, sfîrșind prin aruncarea sa în soare, afară numai dacă e vorba de un ciclu etern care leagă mereu destinul unei umanități nesigure de acela al unui titan care părăsește această umanitate în voia sorții.

112. *Ibidem*, p. 111—112.113. *Ibidem*, p. 113—114.114. *Ibidem*, p. 114.115. *Ibidem*, p. 115.116. *Ibidem*, p. 116.117. *Ibidem*, loc. cit.118. *Ibidem*, p. 116—117.119. T. Vianu, *Mitul prometeic în literatura română...*, p. 628.

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

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

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

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

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

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

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

123. T. Vianu, *op. cit.*, loc. cit.

124. V. Eftimiu, *Teatru*, vol. I, Prefață, p. 9.

faistos, Prometeu, Heracles, omul Than, zeița Themis — mama titanului, nimfa Eromeni — soția lui Prometeu, Li — soția lui Than și încă zei, oameni și păstori.

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

V. Eftimiu a tratat tradiția eschileană și antică în general cu libertate de interpretare și de gândire. În ultimele două acte el a depășit această tradiție proiectând-o în timpurile noi. Asemenea lui Shelley, V. Eftimiu nu acceptă soluția dată de Eschil trilogiei, în sensul că titanul a fost eliberat nu pentru că s-a supus lui Zeus, întrucît acesta și toți ceilalți zei au căzut; lumea s-a transformat; Prometeu este același; după ce a eliberat pe om din robia forțelor naturii, el se jertfește acum din nou pentru a descătușa pe același om din sclavia lui Satan și aceasta nu împotriva voinței lui Dumnezeu, ci cu asentimentul Acestuia. Este aci o nouă elaborare și semnificație a mitului<sup>125</sup>.

Prelucrînd conținutul unui mit antic, V. Eftimiu îi insuflă o psihologie și îi aplică o tehnică teatrală modernă. În adevăr, el pune pe adversari unul în fața celuilalt, aducînd pe Zeus și pe ceilalți zei pe scenă<sup>126</sup>. Acela care povestește lupta sa cu titanii și pacea instaurată în Olimp și în lume nu e Prometeu, ca la Eschil, ci Zeus care califică pe titan drept «viperă», «monstru», «nebun», «mizerabil», acest «nou profet», acest «cîine ingrât» care a ridicat capul<sup>127</sup>. Prometeu e pus să dialogheze direct și personal cu Zeus<sup>128</sup>, nu ca în *Prometeu înlănțuit* al lui Eschil unde Zeus e reprezentat de Hermes<sup>129</sup>. Apollon joacă aproape rolul lui Okeanos și mai ales al Oceanidelor la Eschil. El muștră aspru pe Hefaistos care tratează crud pe Prometeu și se laudă cu isprăvile lui Zeus și ale altor zei<sup>130</sup>. Prometeu mulțumește lui Apollon și îl roagă să ocrotească omenirea prin buna sa căldură, prin aurul speranței, prin lumina sa; titanul îl va copleși cu dragostea sa frățească<sup>131</sup>. Trebuie amintit cu cît dispreț titanul concediază pe Okeanos la Eschil (v. 383—392). Totuși Apollon «regele strălucitor al armoniei lumii, împărțitorul arpeggiilor eterne și senine», sfătuiește pe titan să se pocăiască; stăpînul îl va ierta; dar Prometeu nu acceptă cu observația că «Apollon nu jignește mîndria nimănu»<sup>132</sup>. La fel vizitele

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

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

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

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

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

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



personajelor feminine Themis și Eromeni sînt introduse în locul corului<sup>133</sup>.

Numeroasele detalii tehnice ale înlănțuirii titanului care reproduc fidel pe acelea ale lui Eschil<sup>134</sup>, precum și aprecierile pe care le fac asupra acestui lucru diferite personaje pregătesc și îndreaptă atmosfera psihologică spre o analogie cu drama de pe Calvar. Titanul însuși apreciază că el suferă o «răstignire»<sup>135</sup>, că el este «bietul Prometeu», dar că în «moartea sa de astăzi el vede o reînviere»; el veghează asupra mamei sale Themis și soției sale Eromeni și le binecuvîntează<sup>136</sup>. El începe uneori intervenția sau cuvîntările sale prin aceleași cuvinte ca Iisus în predica lui : «Căci vă spun adevărul...»; Themis și Eromeni îi cer ca el să facă să treacă asupra lor în întregime sau în parte suferința lui și îl îndeamnă să-și recunoască greșeala pentru ca Zeus să-l ierte, lucru pe care el refuză să-l facă<sup>137</sup>. Cele două femei cer lui Zeus milă pentru Prometeu; Eromeni dezvoltă ideea penitenței și a iertării pe care Prometeu ar putea-o obține de la Zeus cu condiția de a revela acestuia secretul care-l privește<sup>138</sup>. Fără a fi total creștine, aceste idei de penitență și de iertare poartă totuși urmele unui suflu creștin. Themis și ceilalți zei adresează uneori lui Zeus saluturi ca în cîntările și cărțile creștine : «Fii, Doamne, lăudat !» «Mărire ție, Doamne !» «Apolon, pace ție»<sup>139</sup>. Există astfel în tehnica înlănțuirii lui Prometeu și în dialogul lui Themis și Eromeni cu el formule și elemente eschileene, semicreștine, și creștine.

În ceea ce privește *fondul* piesei, V. Eftimiu merge pe urmele lui Eschil punînd în centru pe om; în perspectiva evoluției, omul este aproape tot timpul prezent pe scenă sau undeva în apropiere. V. Eftimiu prezintă pe larg starea primitivă a omului, ceea ce Eschil schițase numai în puține cuvinte și detalii. Omul primitiv nu era decît un amestec de monstru și zeiță pe care puneau stăpînire deopotrivă teama, aspirația către realitățile superioare și rușinea. Prometeu a luat această ființă în brațele sale, a sărutat-o și amîndoi au plîns împreună. Titanul își dădea seama că omul avea un suflet ca al său, că el era o creatură între animal și zeu<sup>140</sup>. Aruncată de Zeus între fiare, această creatură se numește Than ca bărbat și Li ca femeie. Puterea lui Prometeu s-a transformat în milă gata să înțeleagă pe toți desmoșteniții pămîntului, pînă în cavernele lor. Titanul ar vrea să cheme pe om la viață, să-i aprindă lumina spiritului și să-l transforme în copil divin. Acest proces a început deja : Than a învățat să rîdă, să meargă vertical, cu fruntea sus, să vorbească, să întrebe și să răs-

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

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

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

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

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

138. *Ibidem*, act. II, v. 366—387, 434—465, 472—479, p. 56—58, 60—63.

139. *Ibidem*, act. II, v. 464, 494, p. 63, 64 ; v. 45. p. 39. Apolon salută pe Zeus : «Mărire, pace ție, Slăpîne glorios !» (*Ibidem*, v. 42, p. 39).

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

pundă<sup>141</sup>. Prometeu lui V. Eftimiu e mai umanizat decât acela al lui Eschil, căci el vrea să transforme fiarele în oameni și pe om în semizeu. Eromeni s-a molipsit și ea de milă<sup>142</sup>; pe deasupra soțul ei va fi preamărit; de altfel el este un mare profet. Than aduce pe frații săi, ceilalți oameni, la Prometeu, la stăpînul care le-a dezlegat limba și a alungat broaștele și șerpîii<sup>143</sup>. Situația este descrisă aproape ca în Evanghelia după Marcu (VII, 33—37). V. Eftimiu prezintă cu multe detalii perioada primitivă a omenirii de dinaintea introducerii focului de către Prometeu (act. I, v. 334—446). Oamenii au primit de la Prometeu pînă chiar și numele lor. Sînt scene mișcătoare în care Eromeni prezintă lui Themis pe oameni, sau în care trogloditii se înfățișează ei înșiși<sup>144</sup>, ceea ce nu există la Eschil, pentru că acesta rezerva scena exclusiv zeilor.

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

Salvînd pe om de la moartea pusă la cale de către Zeus, Prometeu, în fond, ridică o lume nouă. În această lume nouă dragostea titanului pentru oameni și ura sa pentru zei se împletesc<sup>149</sup>. Negăsind înțelegere la zei pentru civilizarea umanității, Prometeu a trebuit să se mulțumească cu ce putea face el. Dragostea sa pentru oameni era resortul fundamental al operei sale, dar el avea nevoie de elemente tehnice și materiale pentru

141. *Ibidem*, act. I, v. 140—148, 151—153, 155, p. 11, 12.

142. *Ibidem*, act. I, v. 156—163, 166—167, p. 12.

143. *Ibidem*, act. I, v. 425—427, p. 27.

144. *Ibidem*, act. I, v. 497—498, 505—517, p. 32—33.

145. *Ibidem*, act. II, v. 181—184, 187—188, 193—194, p. 47.

146. *Ibidem*, act. II, v. 210—219, 225—229, p. 48, 49.

147. *Ibidem*, act. II, v. 231, 235, 238—241, p. 49.

148. *Ibidem*, act. II, v. 246—261, p. 50.

149. *Ibidem*, act. I, v. 221—222, p. 15.

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

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

150. *Ibidem*, act. I, v. 214—245, p. 16; v. 294—302, p. 18; v. 334—415, p. 20—27; v. 461—165, p. 30; act. II, v. 1—18, p. 37—38; v. 37—41, 43, p. 39; v. 134—135, p. 44.

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

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

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

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

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

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

157. *Ibidem*, act. II, v. 391—392, 452, 471, 487, p. 53, 61, 62, 63.

158. *Ibidem*, act. III, v. 163—168, p. 74.

159. *Ibidem*, act. III, v. 454—455, p. 89.

om și zeu: cu cât el iubește mai mult pe oameni și urăște pe zei, cu atât e mai uman; dar cu cât este mai capabil să se opună planurilor negative ale zeilor și să deschidă umanității perspective, cu atât este mai divin. Ajutorul pe care Heracles i-l dă eliberându-l și punând măciuca sa la dispoziția gândirii titanului, este o altă dovadă în această privință <sup>160</sup>.

Cu toată acțiunea sa filantropică și cu toate suferințele sale imense, Prometeu nu obține rezultate încurajatoare după eliberarea sa. Apar pe scenă Than, Li și oamenii. Oamenii, roși de lăcomie și de patima stăpînirii, după ce l-au proclamat pe Than ca rege al lumii și pămîntul ca proprietate a oamenilor, nu a zeilor, refuză să acorde adăpost lui Prometeu și lui Heracles care, împinși de frig și de furtună, vin la focul lor. Oamenii nu-l recunosc pe Prometeu, dimpotrivă, ba chiar îi strigă că focul este al lor, nu al lui. Cu tot efortul titanului de a-i lămuri că focul nu aparține nimănu în lume, pentru că este al tuturor, că oamenii trebuie să fie generoși așa cum e focul însuși, pentru ca toți să poată progresa, Than nu vrea să înțeleagă acest lucru; dimpotrivă, el refuză să fie identificat cu strămoșii din caverne de unde i-a scos Prometeu, întrucît el se crede ieșit din coapsa lui Zeus, iar Li, soția lui, din coapsa Herei și întrucît amîndoi, ca de altfel toți ceilalți, nu vor să li se amintească mereu trecutul mincinos. Than izgonește de la focul său pe Prometeu și-l amenință cu măciuca, însă intervine Heracles și împraștie viespareul uman <sup>161</sup>. Prometeu e zdrobit de atîta nerecunoștință și comentează situația zicînd: «Voiam sluji pe oameni — de-acuma e în zadar» (act. IV, v. 294, p. 110). Heracles zice: «Mă duc la vînătoarea de oameni», în sensul de vînătoare de «oamenimonștri» (act. IV, v. 315—317, p. 112).

Titanul crezuse în «pacea universală și dragostea oamenilor», dar omenirea nu merge tot timpul pe drumul arătat de el. Acum omul e mai nobil decît în vremea cavelnelor, dar e mai rău ca niciodată; el e mai frumos și mai mîndru ca înainte, dar e împins de un spirit josnic; inteligența îi este mai limpede, cuvîntul îi curge lin, dar e plin de orgoliu, de prostie, de deșertăciune, de ură și de egoism; mintea de-abia începe să i se însemineze <sup>162</sup>. Prometeu se întrebă neliniștit: «Ce poște noi, ce nouă nerecunoștință clocește viitorul în oarba-i neființă?» <sup>163</sup> Cum se va manifesta omul cînd va fi mai civilizată și mai bogat? Această ființă transformată de titan în rege al naturii și înzestrată de el cu surîsul și geniul gândirii, acoperă cu dispreț pe binefăcătorul său. Prometeu conchide zicînd: «Ah, ciine, ciine, ciine!» Îi cere iertare lui Zeus: «Iertare! Îndurare! Cu fruntea la pămînt, / Cu inima învinsă înalț această rugă! / Voi fi deaci'nainte cea mai umilă slugă... / Mărire ție, Doamne!... Am fost nebun!... nebun! / Cu fruntea în țărînă —, Stăpine —, mă supun!...» <sup>164</sup> Iată un deznodămint dialectic pe care V. Eftimiu îl găsisse în resturile trilogiei lui Eschil și pe care nu-l aflăm nici de la Goethe, nici la Shelley. S-ar crede că acest

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

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

162. *Ibidem*, act. IV, v. 323, 321—331, p. 112.

163. *Ibidem*, act. IV, v. 338—339, p. 113.

164. *Ibidem*, act. IV, v. 370—374, p. 114.

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

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

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

165. *Ibidem*, act. V, v. 53—71, 75—81, 83—88, p. 118—119. Un Arnobiu și un Lactanțiu vorbesc uneori de aceasță melamorfoză a zeilor păgîni în sfinți creștini: Arnobiu, *Adversus Nationes* I, 28, în CSEL vol. IV, 1875, p. 19; Lactanțiu, *Divinae Institutiones* I, 7, 5—10, în CSEL, vol. XIX, pars I, 1890, p. 26—27. Dar Biserica nu a acceptat o asemenea interpretare pentru că și în epoca patristică și astăzi ea a combătut și combate aproape fără încetare divinitățile păgîne; Lactanțiu nu era suficient de inițiat în doctrina creștină, după spusa lui Ieronim: *Scrisoarea* 58, 10, în CSEL, vol. XXVII, pars II, p. 164, IX. Arnobiu era încă și mai puțin instruit în învățătura creștină.

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

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

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

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

om cu tristețe dacă nu i-a văzut chinurile și singele vărsat pentru fericirea alor săi<sup>170</sup>, Prometeu e acum încântat că nu s-a înșelat acordind dragostea sa omului: «O, cită fericire să știu că jertfa mea / N-a fost desertăciune»; și el își propune să-l smulgă pe om din mîinile diavolului și prin aceasta să-l mîntuiască<sup>171</sup>. Yahve cheamă la el pe Prometeu ca pe «învîgătorul drăceștilor ispite», ca pe «cel mai mareț din ingeri», ca pe «cel mai iubit din fii»; titanul a fost ales pentru a aduce «lumină lumii», pentru a izgoni «eresul» și pentru a mîntui pe oameni de rău<sup>172</sup>. Deși pe jumătate creștinat, Prometeu nu este încă Hristos, intrucît el este acela care va aduce speranța și bucuria celor ce așteaptă pe Mesia, el e acela care va cînta noul crez pentru mîntuirea lumii<sup>173</sup>. Than urmat de Hefaistos se rușinează și se teme pentru că el izgonise pe Prometeu și-și pierduse credința în el însuși; el cere iertare, căci se afundă în întuneric și simte apropierea împărăției lui Dumnezeu; în timp ce se frămîntă fără să știe ce să facă, Hefaistos-Satan îl sfătuește să se întoarcă în cavernă<sup>174</sup>; Than însă nu acceptă sfatul, pentru că are un marc și sfînt destin în lume. Totuși acest om «va răstigni profetul și-l va ucide iară»; Satan nu va fi niciodată răstignit și nu-și va vedea nicicînd fruntea încununată de spini<sup>175</sup>.

Hefaistos-Satan arată lui Than «Un om întins pe cruce», / «Mîntuitorul lumii — sărman mîntuitor —» / care / «plătește izbăvirea și raiul tuturor»; / legionarul îl străpunge cu sulița... / «Povestea se'noiește pe-aceiași vechi teme» / ...Cernitele femeii se apropie de el: / «E mama și iubita ce'n lacrimi se'nfășoară, / Plîngîndu-și Dumnezeu învins a doua oară»<sup>176</sup>. Themis adresează răstignitului cuvintele Mariei către Fiul său iubit: «O, primăvară dulce, o, Fiul meu cel dulce...». Eromeni repetă și ea versuri din Prohodul lui Hristos. Themis reia alte cîteva versuri<sup>177</sup>.

Ecuția Themis — Maria fusea dată încă din actul I al piesei lui V. Eftimiu, atunci cînd Eromeni îndeamnă pe troglodiți să se roage și să îndoiască genunchii «în fața Mamei sfinte / Care a purtat la sînu-i Copil dumnezeiesc»; troglodiții binecuvîntează pe Themis<sup>178</sup>. Astfel Prometeu și Hristos se contopesc pe nesimțite, aproape fără să ne dăm seama și titanul pare a fi înlocuit de Hristos.

În cele două tablouri adăugate de N. Iorga la sfîrșitul traducerii sale a piesei *Prometeu înlănțuit* a lui Eschil, Prometeu dispăre în dosul crucii lui Iisus, iar Hristos se înalță lăsînd în urma sa lanțurile; Cratos, Bia și Zeus apar fulgerați; corul cîntă: «E liber acum zeul blînd. / E ceasul dreptății oricui / Prin moarte pe moarte călcînd / Hristos a înviat. — Aleluia»<sup>179</sup>. Cu un deosebit simț pentru Ortodoxie, N. Iorga încheie drama pîgînă prin învierea lui Hristos. V. Eftimiu trece cu finețe aceeași umănită din stadiul lui Prometeu și după aceea în stadiul nou al epocii lui Hristos și după aceea. Viziunea Calvarului dispăre, Themis și Eromeni

170. *Ibidem*, act. IV, v. 358—362, p. 113—114.

171. *Ibidem*, act. V, v. 170—174, 177, p. 124.

172. *Ibidem*, act. V, v. 182—193, p. 124—125.

173. *Ibidem*, act. V, v. 202—205, p. 125.

174. *Ibidem*, act. V, v. 221—222, 225—238, p. 126—127.

175. *Ibidem*, act. V, v. 246—250, 259—262, p. 128.

176. *Ibidem*, act. V, v. 266—277, p. 129.

177. *Ibidem*, act. V, v. 280—295, p. 129—130.

178. *Ibidem*, act. I, v. 518—523, p. 33.

179. Eschyle, *Prometeu înlănțuit*, trad. de N. Iorga, p. 47.

coboară învăluite de raze, făcînd urări de bine pămîntului și mărînd pe «Cuvîntul-Mîntuitor», acela care a împlinit cuvîntul Scripturii, Răstîgnitul a cărui înviere «din fund de văi răsună / Și soarele răsare pe-o lume mult mai bună»<sup>180</sup>. Than plînge în hohote. Dar trecutul se stînge în umbră cu răul. Omenirea intră într-un stadiu nou de luptă.

\*

Din tot ceea ce precede reiese clar că *Prometeu înlănțuit* al lui Eschil s-a bucurat de o autoritate remarcabilă impunînd simbolul titanului așa de bogat în semnificații aproape pretutindeni în Europa, unde au fost și sînt creații spirituale și materiale. Titanul a străbătut veacurile și a lăsat destule urme în literatură, în arta plastică și cultură în general, pînă în zilele noastre. Concepția rațională despre existență sau, cum se spune azi, trecerea de la mit la «logos», progresul continuu spre bine susținut și întărit prin răbdare, suferință și sacrificiu, o filantropie fără margini, o dorință fierbinte de a ști totul, toate acestea sînt de origine prometeică, după concepția elenică. Mitul lui Prometeu s-a îmbogățit continuu cu trăsături noi de-a lungul istoriei și civilizației europene și a fost reluat și reinterpretat mai ales ca simbol al aspirațiilor progresiste a unor clase sociale<sup>181</sup>. A fost cazul în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, cînd un Goethe și un Shelley i-au consacrat operele pe care le cunoaștem.

*Prometeul înlănțuit* al lui Eschil a exercitat asupra literaturii și teatrului românesc mai întii prin traduceri, apoi prin creații personale și reinterpretări, o influență remarcabilă, schimbînd uneori fizionomia titanului, sau esența mitului, ca la V. Voiculescu și Al. Philippide.

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

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

Orgoliul omului sau al titanului foarte puternic la V. Voiculescu și Al. Philippide se manifestă pozitiv și creator la primul dintre acești autori, pasiv și apoi negativ la al doilea. Al. Philippide s-a lăsat influențat de Shelley al cărui Prometeu triumfă în afara vieții și e învăluit mai mult în aspirațiile poetului decît în realitate<sup>182</sup>. Orgoliul Prometeului lui V. Eftimiu, în primele trei acte ale piesei, este un resort dramatic nece-

180. V. Eftimiu, *op. cit.*, act. V, v. 296-311, p. 130, 131.

181. T. Vianu, *Mitul prometeic...*, p. 631.

182. A. Pernice, *op. cit.*, p. 13.

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

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

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

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

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

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

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

183. N. Berdiaeff, *Esprit et liberté* — Essai de philosophie chrétienne, Editions «Je sais», Paris, 1933, p. 242.

184. Al. Philippide, *op. cit.*, p. 116.

185. A. Pernice, *op. cit.*, p. 13.

186. T. Vianu, *op. cit.*, p. 629.



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

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

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

187. *Prometeu*, v. 248, 265—274, p. 128, 129.

188. A. Pernice, *op. cit.*, p. 13.

189. *Ibidem*, p. 14.

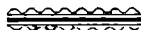
190. V. Eftimiu, *Tragediile eline; Prometeu, Thebaida, Atrizii*, «Casa Școalelor», București, 1947, *Prefață la Atrizii*, p. 251.

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

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

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

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



---

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

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

### INVĂȚATURA DESPRE SFÎNTUL DŪH ȘI BISERICĂ, SIMBOLUL CONSTANTINOPOLITAN

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

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

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

#### I. — ORIGINEA ȘI DOCTRINA PNEMATOMAHILOR SAU MACEDONIENILOR

La Sinodul ținut în 381 sub împăratul Constantin (337—361) la Sirmium (azi Mitrovița în Serbia), metropola Iliricului occidental și capitala provinciei Pannonia inferior (Secunda), episcopii întruniți aci din Palestina, Fenicia, Siria, din provinciile diocezei Asia, din Tracia și provinciile Iliricului oriental și occidental, simțiră necesitatea să combată prin cele douăzeci și șapte de anatematisme care însoțesc «prima formulă de credință de la Sirmium» nu numai pe ereticii arieni și erezia episcopului Fotin de Sirmium, ci și pe ereticii care începuseră să pună în discuție Dumnezeu Sfântului Duh și egalitatea și consubstanțialitatea Lui cu Tatăl și cu Fiul.

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

1. Pentru textul celor 27 de anateme date de Sinodul de la Sirmium din 381 să se vadă: Sf. Atanasie, *Despre Sinoadele de la Arimini în Italia și Seleucia în Isauria*, 27, P.G., XXVI, 736—740; text grec cu traducere latină; Sf. Ilarie de Pictavium, *De synodis seu de fide orientalium*, 38, P.L., X, 540—542; Socrate, *Istoria Bisericească*, II, 30, P.G., LXVII, 281—285; Sozomen, *Istoria Bisericească*, IV, 6, ibidem, col. 1121 și ed. J. Bidez, *Sozomenus Kirchengeschichte*, în «Die griechl-

Prima știre despre adversarii Sfintului Duh ne-o dă *Sfintul Atanasie* († 373) în timpul celui de al treilea exil al său (356—362), în cele patru *Scrisori* adresate episcopului Serapion de Thmuis, în Egipt, prietenul său. În prima dintre aceste scrisori, Sfintul Atanasie ne relatează că episcopul Serapion de Thmuis i-a semnalat plin de înfristare faptul că «unii care au părăsit pe arieni din cauza blasfemiei aduse contra Fiului lui Dumnezeu, au început să învețe greșit contra Sfintului Duh, spunînd că *El este nu numai o creatură, ci și unul dintre spiritele slujitoare și se deosebește de îngeri numai prin grad*» („λεγόντων αὐτὸ μὴ μόνον κτίσμα ἀλλὰ καὶ τῶν λειτουργικῶν πνευμάτων ἐν αὐτῷ εἶναι καὶ βατμῶ μόνον διαφέρειν τῶν ἀγγέλων<sup>4</sup>”) Nu putem decît să ne mirăm de nesocotința lor, deoarece ei, care nu vor ca Fiul lui Dumnezeu să fie o creatură, și în aceasta gîndesc bine, au suportat să audă că Duhul Fiului este creatură<sup>5</sup>.

Înțelegînd greșit textul din Epistola către Evrei (I, 14), în care îngerii sînt numiți «*duhuri slujitoare*», ei credeau că Duhul Sfint este de asemenea un înger slujitor.

Numele sub care Sfintul Atanasie semnalează existența acestor eretici e cel de «*Tropici*» (Τροπικοί)<sup>6</sup>. Nu se poate ști precis ce sens trebuie să se dea termenului. După toată probabilitatea, se numeau astfel pentru faptul că aceștia explicau prin *figuri, metafore* sau *tropi*, pasajele din Sfînta Scriptură care nu sînt în sprijinul doctrinei lor eronate despre Sfintul Duh.

În cele patru *Scrisori către Serapion*, compuse în 359, Sfintul Atanasie analizează și combate argumentele adversarilor Sfintului Duh, care se sprijineau în-deosebi pe interpretarea greșită a unui text din profetul Amos, (IV, 13) și a unor texte din epistolele Sfintului Apostol Pavel (ca I Tim. I, 5; Evr. I, 14 ș.a.). Aceia care afirmă lucruri neadevărate despre Sfintul Duh, spune Sfintul Atanasie vorbesc și contra Fiului. După cum Fiul nu poate fi despărțit de Tatăl, tot așa Duhul nu poate fi despărțit de Tatăl și de Fiul, căci altfel s-ar împărți unitatea Treimii. «*Într-adevăr, dacă aceștia gîndesc greșit despre Sfintul Duh, nu pot gîndi corect despre Fiul. Căci dacă gîndesc corect despre Fiul, gîndesc corect și despre Duhul, care de la Tatăl precede și fiind propriu Fiului se dă prin Acesta Apostolilor și tu-*

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

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

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

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

turor celor ce cred în El»<sup>4</sup>. Intreaga iconomie a Sfintei Treimi e nimicită, dacă nu se recunoaște Dumnezeuirea Sfântului Duh. Cînd Domnul Hristos a trimis pe Apostolii Săi în lume, le-a poruncit să boteze pe oameni în numele celor trei persoane ale Sfintei Treimi, spunînd: «*Datu-Mi-s-a toată puterea, în cer și pe pămînt. Drept aceea, mergînd, învățați toate neamurile, botezîndu-i în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh*» (Matei, XXVIII, 18—19)<sup>5</sup>.

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

Tratatul *Despre Treime și Sfîntul Duh*, păstrat în latinește<sup>6</sup>, care se află de asemenea și printre lucrările lui Vigiliu de Thapse, episcop de Byzacena în secolul al V-lea, în Africa, inserat ca a XII-a carte a unui tratat *Despre Sfînta Treime*<sup>7</sup>, se crede că nu aparține Sfîntului Atanasie.

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

La începutul lunii martie 362, el întruni un Sinod la Alexandria, sub președinția sa, la care au participat douăzeci și unu de episcopi, în majoritate egipteni, pentru a lămuri și defini învățătura ortodoxă referitoare la Dumnezeuirea persoanelor Sfintei Treimi și a raportului lor reciproc. Sinodalii, sub îndrumarea Sfîntului Atanasie, au apărut cu tărie consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl, potrivit Revelației dumnezeiești din Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție, și hotărîrii Sinodului I Ecumenic din 325 de la Niceea, precum și *consubstanțialitatea Sfîntului Duh cu Tatăl și cu Fiul*, numit lămurit «*de o ființă cu Tatăl și cu Fiul*» (ὁμοούσιος τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ).

În scrisoarea sinodală trimisă antiohienilor, Sfîntul Atanasie și episcopii prezenți la Sinodul din Alexandria recomandă acestora ca aceia dintre arieni care se întorc la Ortodoxie «să condamne erezia lui Arie, să păstreze credința mărturisită de Sfîntii Părinți la Niceea și să anatematizeze de asemenea pe aceia care afirmă că Sfîntul Duh este o creatură și e despărțit de ființa lui Hristos» («ἀναθεματίζειν δὲ καὶ τοὺς λέγοντας κτίσμα εἶναι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ διηρημένον ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Χριστοῦ»). «Căci aceasta înseamnă despărțirea adevărată de blestemata erezie a lui Arie, a nu împărți Sfînta Treime și a nu recunoaște ceva creat într-însa...».

«Nu trebuie să spunem că există trei Dumnezei și trei principii, și în nici un chip să nu tolerăm pe cei ce zic și înțeleg astfel. Ci să cunoaștem că există Sfînta Treime, dar o singură Dumnezeire și un singur principiu, cum au spus Părinții, iar Sfîntul Duh nu este creatură, nici străin, ci propriu și nedespărțit de ființa Fiului și

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

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

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

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

a Tatălui» (τὸ δὲ ἅγιον Πνεῦμα, οὐ κτίσμα, οὐδὲ ἕκον, ἀλλ' ὕσιον καὶ ἀβίαρτον ἕως οὐσίας τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πατρὸς)<sup>8</sup> Cuvintele din acest citat, care se referă la Sfântul Duh, vizează noua erezii.

Sinodul de la Alexandria din 362, deși a întrunit un număr mare de episcopi, este, după Sinodul I Ecumenic de la Niceea, cel mai important pentru lămurirea și definirea învățăturii ortodoxe referitoare la Dumnezeuirea, consubstanțialitatea și egalitatea persoanelor Sfintei Treimi.

După anul 360, adversarii Sfântului Duh au primit numele de *macedonieni*, *pneumatomași* («luptători contra Duhului Sfânt») și *maratonieni*.

Denumirea de «*macedonieni*» li s-a dat, după numele episcopului Macedoniu, ales de episcopii arieni în 342, îndeosebi de Teognis de Niceea, Maris de Calcedon, Ursacius de Singidunum (Belgrad) și Vailens de Mursa (Osiec, în Jugoslavia), care a păstrat Biserica de Constantinopol în două rânduri: întâia oară între anii 342—346, iar a doua oară între anii 351—360. Deși acesta a persecutat pe apărătorii Ortodoxiei niceene și pe novațieni, totuși, în timpul vieții sale, nu a lăsat contemporanilor săi impresia unui eresiarh<sup>9</sup>.

Istoricul *Sozomen* ne relatează că după ce Macedoniu a fost depus în Sinodul de la Constantinopol din 360 din scaunul de episcop și înlocuit cu Eudoxiu, arian moderat din gruparea omienilor, el a început să învețe că Duhul Sfânt nu are aceeași demnitate ca Fiul, «*socotindu-l slujitor și servitor, și cite ar putea spune cineva despre Ingeri*» (δικακονοῦν καὶ δουρῆτην καλῶν καὶ ὅσα περὶ τῶν ἀγγέλων ἢ λέγων τις)<sup>10</sup>. Din acest timp Macedoniu, după cum informează istoricul Socrate, începu să adune în jurul său un număr de prieteni, care se numără după numele său «*macedonieni*» (Μακεδονιστῶν)<sup>11</sup>.

Între aceștia se numărau *Elesiu*, hirotonit de Macedoniu în 356, episcop de Cizic, depus de asemenea în 360 de Sinodul din Constantinopol, *Maratoniu*, hirotonit de Macedoniu episcop de Nicomidia, la care se adăugă și episcopul *Eustafiu de Sevasta*.

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

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

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

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

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

Cînd Macedoniu a început să excludă persoana Sfîntului Duh din Sfînta Treime, episcopul Eustațiu de Sevasta, prietenul său, n-a ezitat să-i răspundă în felul următor, după cuvintele pe care ni le-a păstrat istoricul Socrate: «*Eu n-aș îndrăzni să spun despre Sfîntul Duh, nici că este Dumnezeu, nici să-L numesc creatură*». Din această cauză, apărătorii credinței ortodoxe, care mărturiseau consubstanțialitatea persoanelor Sfîntei Treime, numeau pe cei ce nu recunoșteau Dumnezeirea, egalitatea și consubstanțialitatea Sfîntului Duh cu Tatăl și cu Fiul: *Pnevmatomahi* — *Luptători contra Duhului Sfînt* (Διά ταύτην ἐξ τῆν αἰτίων καὶ πνευματομάχους ἀποκαλεῖσ αὐτοὺς οἱ τὸ ὁμοούσιον φρονούντες)<sup>12</sup>.

Istoricul *Teodoret* ne relatează de asemenea, fără să dea amănunte, că Macedoniu a devenit din 360, imediat după depunerea sa din scaunul de episcop al Bisericii de Constantinopol, «*căpetenia unei erezii proprii*» (ἡγεσία αἰρέσεως προσαύτης)<sup>13</sup>. Din lista episcopilor care au păstorit Biserica de Constantinopol, pusă de Teodoret la sfîrșitul cărții a V-a a *Istoriei* sale, reiese că «*erezia proprie*» a lui Macedoniu era aceea a pnevmatomahilor, deoarece acesta îl trece sub denumirea de pnevmatomah: (Μικεδόνιος αἰρεσιάρχης πνευματομάχος)<sup>14</sup>.

Istoricul arian *Filostorgiu* ne dă despre Macedoniu informații mai puțin precise. El ne relatează că prietenii episcopului Vasile al Ancirei, arieni moderați sau semiarieni, care învățau asemănarea în substanță dintre Tatăl și Fiul, prin formula ὁμοούσιος, ὁμοῦ κατ' οὐσίαν («*asemănător în substanță*»), de la care au primit numele de «*omiusieni*», formulă mai apropiată de termenul ortodox ὁμοούσιος (consubstanțialis), au voit să atragă pe Macedoniu de partea lor<sup>15</sup>.

În alt loc din istoria sa, el prezintă o listă a apărătorilor consubstanțialității Fiului cu Tatăl, în care sînt numiți, împreună cu alții și episcopii Eustațiu de Sevasta, Vasile de Ancira, *Macedoniu de Constantinopol*, Eusebiu de Cizic și doi preoți din Constantinopol, Maratoniu și Maxim<sup>16</sup>.

Adversarii Sfîntului Duh sau pnevmatomahii s-au numit după moartea lui Macedoniu (362) și *maratonieni*, de la numele lui *Maratoniu*, diaconul episcopului Macedoniu, apoi preot în Constantinopol, care, după unii, cum lasă a înțelege și istoricul Socrate, a fost adevăratul întemeietor al ereziei pnevmatomahilor<sup>17</sup>. Înainte de hirotonie, Maratoniu strînsese o mare avere, mai întîi ca intendent al armatei pe lângă prefectura pretoriului, apoi ca administrator al spitalelor în capitala imperiului de Răsărit. La îndemnul episcopului Eustațiu al Sevastei, el a îmbrățișat viața monahală și a înființat o minăstire în Constantinopol, unde se bucura de un mare

12. Socrate, *Ist. Bis.*, II, 45... col. 350 B. Pentru partizanii lui Macedoniu, vezi Socrate, *Ist. Bis.*, II, 38..., col. 324 C; Sozomen, *Ist. Bis.*, IV, 27, col. 1200 B. și ed. J. Bidez, p. 183—184.

13. Teodoret, *Istoria Bisericească*, II, 6, 2, ed. L. Parmentier — F. Scheidweiler, *Theodoret Kirchengeschichte*, în «Die griech. christ. Schrifts. der ersten Jarhund», zweite Auflage, Band 44. (10), Berlin, 1954, p. 100.

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

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

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

17. Socrate, *Ist. Bis.*, II, 45, col. 360 A.; Sozomen, *Ist. Bis.*, IV 27; ed. J. Bidez, p. 184.

renume. Macedoniu al Constantinopolului l-a hirotonit episcop de Nicomidia; anii păstoriei sale nu se pot preciza<sup>18</sup>.

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

Erezia pnevmatomahilor, numiți cînd macedonieni, cînd maratonieni s-a răspîndit după apariția ei mai ales în Răsărit, în Trăcia, Bitinia, Hellespont și provinciile vecine<sup>20</sup>.

În jurul anului 380, pnevmatomahii sînt numiți curent macedonieni, atît în Răsărit cît și în Apus<sup>21</sup>.

După moartea împăratului Iulian, sub împăratul Iovian (363—364), Sfântul Atanasie a întrunit un nou Sinod la Alexandria, în care, o dată cu arienii au fost condamnați și adversarii Duhului Sfînt, despre care aceștia au îndrăznit să afirme că este «*o creatură și făptură făcută prin Fiul*» οὐτοι βλασφημοῦντες τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐν τῷ φησικῶν αὐτοῦς κτῶμα εἶναι καὶ ποιῆμα διὰ τοῦ Υἱοῦ γεγονός)<sup>22</sup>.

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

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

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

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

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

21. G. Bardy, *Macédonius et Les Macédoniens...*, col. 1464—1467; J. P. Junglas, *Macedonius*, în «Lexikon für Theologie und Kirche», Band VI, Freiburg un Breisgau, 1934, col. 760; A. Stohr, *Pneumatomachen*, ibidem, Band VIII, 1936, col. 334—336. P. Meinhold, *Pneumatomachoi*, în «Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft» (Pauly-Wissowa), 41 Halbband, 1911, col. 1066—1101.

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

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

Pentru legăturile Sfîntului Vasile cu Biserica de Apus, vezi mai pe larg în studiile următoare: Dom D. A. de Mendieta, *Damase, Athanase, Pierre, Mèlèce et Basile. Les rapports de communion ecclésiastique entre les Eglises de Rome, d'Alexandrie, d'Antioche et de Césarée de Cappadoce* (370—379), în 1054—1954. *L'Église et les Eglises*, Chevetogne, t. I, 1954, p. 261—277; Idem, *Basile de Cesarée et Damase de Rome*, în «Biblical and patristical studies in memory of R.P. Casey», Friburg, 1963, p. 122—166; E. Schwartz, *Zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts*, în «Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche», Band 31 (1935), Heft 4, p. 174—190. P. Batiffol, *Le recours à Rome en Orient avant le concile de Chalcedoine*, în «Revue d'Histoire Ecclésiastique», XXI (1925), fasc. 1, p. 5—32; V. Grumel, *Saint Basile et Le Siècle Apostolique*, în «Echos d'Orient», 25-e année (1922), nr. 127—128, p. 280—292 îndeosebi p. 282—283; J. Bessière, *La tradition manuscrite de la correspondance de Saint Basile*, Oxford, 1923; J. Wittig, *Die Friedenspolitik des Papstes Damasus I und der Ausgang der arianischen Streitigkeiten*, Breslau, 1912, p. 57—62. J. Schaefer *Basiliius des Grossen Beziehungen zum Abdiande*, Münster, 1909; V. Ernst, *Basiliius des Grossen Verkehr mit den Okzidentalern*, în «Zeitschrift für Kirchengeschichte», Band VII, 1896, p. 626—664.



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

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

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

Într-o scrisoare trimisă occidentalilor în 377, Sfântul Vasile îi informează că Eustațiu de Sevasta, fostul său prieten, «s-a unit cu cei ce anatematizează termenul : *ὁμοούσιος* («de o ființă») și este căpetenia ereziei pnevmatomahilor» (τοῖς ἀναθεματίζουσι τὸ ὁμοούσιον σύνεσι. καὶ πρωτοστῆτες ἐσὶ τῆς τῶν πνευματομάχων αἰρέσεως)<sup>26</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

Amfiohie de Iconium. Lucrarea e un răspuns documentat la atacurile adversarilor Sfântului Duh, care acuzau pe arhiepiscopul Cezareii Capadociei că întrebuițează ca doxologie cînd formula : «Mărire Tatălui, cu Fiul și Sfintul Duh», cînd formula tradițională : «Mărire Tatălui, prin Fiul, în Sfintul Duh», preferată de ereticii pnevmatomahi, dar interpretată în sensul vederilor lor eronate.

Cînd vorbește de egalitatea, identitatea și comuniunea de substanță dintre persoanele Sfintei Treimi, Sfîntul Vasile evită să aplice totdeauna termenul  $\delta\mu\sigma\acute{o}\sigma\iota\varsigma$  («de o ființă») și persoanei Sfîntului Duh, în locul căruia preferă termenul  $\delta\mu\acute{o}\tau\iota\mu\omicron\varsigma$  («de aceeași cinstire»), pentru a nu răci sentimentele onora dintre creștini, care țineau să se păstreze termenul «de o ființă» ( $\delta\mu\sigma\acute{o}\sigma\iota\varsigma$ ) pentru persoana Fiului, așa cum a stabilit Sinodul I Ecumenic de la Niceea. De altă parte, din rațiuni de «conomie», el a voit să-și menajeze adversarii, spre a-i cîștiga și convinge să se întoarcă la doctrina cea adevărată a Bisericii<sup>28</sup>.

Alteori însă Sfîntul Vasile a ieșit din această rezervă. Cu toate că Sfîntul Duh, scrie el, este a treia persoană a Sfintei Treimi în ceea ce privește ordinea numirii, El are totuși aceeași substanță și se bucură de aceeași demnitate cu Tatăl și cu Fiul<sup>29</sup>. El trebuie socotit deci cu Tatăl și cu Fiul  $\sigma\upsilon\nu\alpha\rho\iota\theta\epsilon\iota\sigma\tau\alpha\iota$  Πατρι και Υιῷ și nu sub ei ( $\delta\pi\epsilon\rho\theta\epsilon\iota\sigma\tau\alpha\iota$ ) ; El este egalul și nu inferiorul Lor<sup>30</sup>. «Noi trebuie să mărturisim că Tatăl e Dumnezeu, Fiul, Dumnezeu, Duhul Sfînt, Dumnezeu»<sup>31</sup>. El este «de o ființă» ( $\delta\mu\sigma\acute{o}\sigma\iota\varsigma$ ) cu Tatăl și cu Fiul<sup>32</sup>.

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

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

29. Studii : H. Dörries, *De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilis zum Abschluss der trinitarischen Dogmas*, Göttingen, 1956 ; Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Elementele demonstrației în tratatul «Despre Sfîntul Duh» al Sfîntului Vasile cel Mare*, în «Studii Teologice», XVI (1964), nr. 5—6, p. 275—302 ; Idem, *Sensul ecumenic al lucrării Sfîntului Duh în teologia Sfinților Părinți*, în «Ortodoxia», XVI (1964), nr. 2, p. 222—231. Pr. Ioan Chirvasie, *Învățătura despre Sfîntul Duh la Sfîntul Vasile cel Mare*, în «Studii Teologice», X (1958), nr. 7—8, p. 675—681. G. Kretschmer, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, 1956 ; H. A. Wolfson, *The Philosophie of the Church Fathers, I : Fiat, Trinity, Incarnation*, Cambridge (Mass.), 1956.

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

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

31. Idem, *Epistola VIII*, P.G., XXXII, 219.

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

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

născut, afirmă el, iar *Paracletul sau Duhul e făptura Celui Unul-Născut*» (... τοῦ μὲν ἀγεννητοῦ τὸν Ἰὺν εὐφροσυν ποιητα, τοῦ δὲ Μονογενοῦς τὸν Παράκλητον)<sup>33</sup>.

*Sfântul Epifaniu* († 403) cunoaște pe luptătorii contra Duhului Sfânt sub numele de *pneumatomași* și i-a combătut în 377 într-un capitol special în lucrarea sa *Panarion* sau *Contra tuturor ereziilor*<sup>34</sup>.

Știrea despre apariția noii erezii a pneumatomașilor a fost adusă după 375 și la cunoștința episcopilor sud-dunăreni din provinciile Iliricului de un oarecare Eustațiu<sup>35</sup>, care nu poate fi identic cu Eustațiu de Sevasta, deoarece acesta n-a mai mers în Occident după călătoria făcută la Roma în 366, în fruntea unei delegații, unde a înmînat papii Liberiu (352—24 sept. 366) o *Mărturisire de credință ortodoxă*, dar poate fi, cum a crezut Lenain de Tillemont, un episcop din Iliric<sup>36</sup>.

În vara anului 378, episcopii din provinciile Iliricului occidental, întrunindu-se în Sinodul de la Sirmium (azi Mitrovița, în Serbia), sub președinția episcopului locului, Anemius și a Sfântului Ambrozie al Milanului, au condamnat o dată cu erezia armenilor și erezia macedonienilor sau *pneumatomașilor*, răspîndită atunci în Răsărit.

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

*Sfântul Grigorie de Nazianz* a combătut temeinic pe ereticii pneumatomași în *Cuvîntarea a V-a teologică* rostită ea și primele patru în anul 380, în biserica «Învierii» din Constantinopol. El respingea părerile adversarilor Sfântului Duh, inte-

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

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

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

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

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

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

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

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

meiat pe Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, scoțind în evidență că Sfântul Duh, a treia persoană divină, nu s-a născut ca Fiul din Tatăl, dar El există din eternitate prin *purcedere* (ἐκπόρευσις), a cărei natură noi n-o putem cunoaște<sup>40</sup>.

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

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

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

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

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

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

42. P.G., XLV, 1301—1334.

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

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

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

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

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

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

46. Didim cel Orb, *De Trinitate*, II, 10..., col. 633 A.

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

48. *Sermo forma dialogi conscriptus, in quo colloquuntur Orthodoxus et Macedonianus. Dialogus I*, P.G., XXVIII, 1291—1330; *Dialogus II*, col. 1329—1338. Vezi Günthor, *Die sieben pseudo-athanaschen Dialoge, ein Werk des Didymus*, în «Studia Anselmiana», XI, Roma, 1911 și W. Dietsche, cu titlu asemănător, în «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», 1911—1912, p. 380—414.

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

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

51. *Sermo forma dialogi conscriptus, in quo colloquuntur Orthodoxus et Macedonianus. Dialogi I, II...*, col. 1829—1338; F. Loofs, *Zwei macedonianische Dialoge...*, p. 542—545; G. Bardy, *Macedonius et les Macedoniens...*, col. 1465—1466.

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

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

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

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

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

Anatelemele a XVI-a — a XXIV-a se referă la doctrina Bisericii despre Sfântul Duh. Iată hotărârile anatemelor XVI—XX :

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

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

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

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

XX : «Dacă cineva nu va mărturisi că una este Dumnezeuzeirea, puterea, maiestratea, tăria, mărirea, stăpînirea și împărăția Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh, că au o singură voință și sînt un singur adevăr, să fie anatema». Mărturisirea se termină, afinmînd acestea : «Numele de Tată, Fiu și Duh Sfânt, care formează una și aceeași Dumnezeuzeire nu sînt nume de zei, oi arată și înseamnă numele Dumnezeuzeului nostru, ca să credem că noi ne botezăm numai *în Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt și nu în numele arhanghelilor și al ingerilor*, cum fac ereticii, iudeii și neamurile păgîne»<sup>54</sup>.

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

54. Papa Damasus. *Epistola IV : Confessio fidei catholicae quam papa Damasus misit ad Faulinum Antiochenum episcopum et anathematismi Macedonianos, Apollinaristas aliosque haereticos...* P. L., VIII, 358—361 și în «Appendix ad S. Leonis Magni opera seu Codex canonum ecclesiasticorum et constitutionum sanctae Sedis Apostolicae», cap. 75, P.L., LVI, 686—691 ; H. Denzinger — C. Bannwart, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. XVI et. XVII-a, Freiburg im Breisgau, 1928, p. 32—31 ; A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*. Dritte Auflage von G. L. Hahn, Breslau, 1897, p. 271—275 ; Mansi, *op. cit.*, t. III, p. 481—484 și 485—490.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

text că în nici un text din Cărțile Sfinte nu ni se spune că «Duhul este Dumnezeu», ei refuzau să recunoască în Sfântul Duh un Dumnezeu con-substanțial și egal în putere și mărire cu Tatăl și cu Fiul.

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

Cînd ni se spune despre Dumnezeu-Tatăl, ziceau macedonienii, că «toate printr-Însul s-au făcut» (Ioan I, 3), urmează că prin cuvîntul *toate* trebuie să înțelegem implicit și pe Sfântul Duh, care este o «creatură» a Tatălui<sup>59</sup>.

Înainte lor, arienii numeau «creatură» a Tatălui, «cea dintii creatură», numai pe Fiul.

Pnevmatomahii aduceau în sprijinul erorii lor și alte argumente. Dacă Sfântul Duh este Dumnezeu, ziceau ei, atunci El este ori Tată ori Fiu, dar, întrucît nu este nici unul, nici altul, El nu este Dumnezeu, ca și celelalte duhuri sau spirite. La aceasta, ortodocșii au răspuns că duhurile sînt multe, însă acestea nu sînt prin fire duhurile lui Dumnezeu, deoarece și ele au fost create de Dumnezeu. Sfântul Duh însă nu este străin de ființa Tatălui («οὐτε ἀλλότριον ἐστὶ τὸ Πνεῦμα τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς»), își are existența din ea prin purcedere, după cum Fiul își are existența prin naștere<sup>60</sup>.

Dacă Sfântul Duh provine din Ființa Tatălui ca și Fiul, ziceau pnevmatomahii sau macedonienii, urmează atunci că în Sfînta Treime se află doi frați, întrucît Fiul și Duhul sînt cei doi fii ai Tatălui<sup>61</sup>.

Alteori macedonienii se exprimau, cu privire la Sfântul Duh, în termeni care uimeau pe ortodocși: «Dacă Sfântul Duh, ziceau ei, nu este creat, atunci El este sau fratele lui Dumnezeu-Tatăl, sau este Tatăl Celui Unuia-Născut, Iisus Hristos, sau este Fiul lui Hristos, sau nepotul lui Dumnezeu-Tatăl, sau Fiul lui Dumnezeu, dar atunci Domnul Iisus Hristos nu va mai fi Fiul Cel Unui-Născut, întrucît are un frate». Nenoroçiții, le răspundeau ortodocșii, nu vor să înțeleagă că cele spirituale și invizibile nu se judecă după natura celor materiale și vizibile<sup>62</sup>.

Toate aceste argumente erau invocate de pnevmatomahi pentru a ajunge la concluzia că Sfântul Duh nu trebuie cinstit și adorat ca Dumnezeu, întrucît El nu se învrednicește de aceeași cinstire ca Tatăl și Fiul («οὐκ ἔστιν οὖν ὁμότιμον τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον») <sup>63</sup>.

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

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

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

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

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

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



Dacă, după pnevmatomahi, Sfântul Duh nu poate fi adorat ca Dumnezeu, o mare parte dintre ei refuzau să vadă în El o «creatură» a lui Dumnezeu ca celelalte <sup>64</sup>.

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

În concluzie, după ereticii pnevmatomahi, Sfântul Duh ocupă o poziție intermediară între Dumnezeu și creaturi, dar ei n-au reușit să definească mai clar această poziție <sup>66</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Pentru împăratul Grațian, să se vadă studiul: G. Gigli, *Il regno dell' imperatore Graziano*, 375—383, Roma, 1963.

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

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

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

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

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

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

69. Codex Theodosianus, VII, 22, 11, ed. G. Haenel, Bonnae, 1842, col. 696; A. Piganiol, *L'Empire chrétien...*, p. 212.

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

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

Vezi și studiul: R. Rogașci, *Ilirik (284—395) i njegova konacina dioba (396—437)* — *De Illyrico toto (24—394) deque eius divisione definitiva (396—437)*, Zagreb, 1962.

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

bol al pontificatului păgîn. Exemplul său a fost urmat în 382, de Grațian, Augustul Occidentului <sup>72</sup>.

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

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

Potrivit acestei legi, poruncim să se cinstească numele creștinilor adevărați (nomen christianorum catholicorum), iar pe ceilalți nelegiuîți și nebuni îi socotim loviți de infamia rătăcirii eretice și nici țocurile lor de intrunire nu au dreptul să primească numele de biserici (ne conciliabula eorum Ecclesiarum nomen accipere). Dumnezeu se va răzbuna pe ei, apoi și noi înșine» <sup>75</sup>.

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

Ceva mai tîrziu, la 27 martie 380, împăratul Teodosie suspendă printr-un edict toate urmărirea criminale în postul Paștilor <sup>76</sup>.

72. J. — R. Palanque, *L'Empereur Gratien et le grand pontificat païen*, în «Byzantion», t. VIII (1933), 1, p. 41—47; Idem, *Saint Ambroise et l'empire romain. Contribution à l'histoire des rapports de l'Eglise et de l'Etat à la fin du quatrième siècle*, Paris, 1933, p. 117—119 și nota 198; G. Ostrogorsky, *Histoire de l'Etat byzantin*. Traduction par J. Guillard, Paris, 1957, p. 74; Martroye, *Le titre de Pontifex maximus et les empereurs chrétiens*, în «Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France», 1928, p. 192—197; J. — R. Palanque — G. Bardy — P. de Labriolle, *op. cit.*, t. III, p. 514—515. Vezi la p. 501, nota 1 și altă bibliografie.

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

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

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

76. *Codex Theodosianus*, IX, 35, 4, ed. G. Haenel, p. 916.

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

Clericii și credincioșii ortodocși din Constantinopol, dorind să aibă un păstor învățat și priceput în conducerea Bisericii, s-au gîndit să cheme în capitală pe Sfîntul Grigore de Nazianz. O delegație de clerici și credincioși din Constantinopol a mers, după moartea Sfîntului Vasile cel Mare (1 ianuarie 379), la Mînăstirea Sfînta Techa din Seleucia, în provincia Isauria, unde se afla retras Sfîntul Grigorie din 375, și l-a adus în capitală<sup>79</sup>.

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

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

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

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

Studii: J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain*, Paris, 1918, p. 268; 306—308; J. — R. Palanque — G. Bardy — P. de Labriolle, *op. cit.*, t. III, p. 256; X. de Bachelet, art. *Eunomius*, în «Dictionnaire de théologie catholique», t. V, 2, Paris, 1924, col. 1504; A. Piganiol, *L'Empire chrétien...*, p. 213 și 220.

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

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

81. Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvîntările teologice*, XXVII—XXXI, P.G., t. XXXVI, col. 12—172; O ediție mai bună a celor cinci *Cuvîntări teologice* a făcut-o J. A. Mason, Cambridge, 1899; Sf. Grigorie de Nazianz, *Cele cinci Cuvîntări teologice despre Dumnezeu*. Traducere din grecește de Pr. Gh. Tilea și Nicolae Barbu, Curtea de Argeș, 1917; Grégoire de Nazianze, *Les Discours théologiques*. Vezi analiza cuprinsului lor la Aimée Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, t. III, Paris, 1930, p. 355—360.

gorie de Nazianz, «cărui latinii nu-i puteau opune nici un egal» (quid apud Latinos par sui est?<sup>82</sup>).

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

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

Istoricul Teodoret relatează că Timotei al Alexandriei (381—385), succesorul lui Petru, a căutat să impună pe soaunul de Constantinopol pe aventurierul Maxim Cincul<sup>83</sup>, dar la mijloc e o confuzie, deoarece e sigur că această tentativă a făcut-o Petru al Alexandriei, predecesorul lui Timotei.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

88. *Epistola Damasi papae ad Acholium et alios Macedoniae episcopos*. Incipitur: *Decursis litteris*, P.L., XIII, 365 A — 363; Mansi, *op. cit.*, t. VIII, Florentiae 1762, reproduction, Paris—Leipzig, 1901, col. 749—750; Ph. Jaffé — G. Wattenbach, *Regesta Pontificum Romanorum*, t. I, ed. II-a, Lipsiae, 1885, nr. 237 (60), p. 30.

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

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

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

92. Socrate, *Ist. Bts.*, V, 7..., col. 573 C.

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

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

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

Edictul rezuma apoi articolele Simbolului niceean. Adevăratul credincios trebuie să mărturisească pe Atotputernicul Dumnezeu și pe Domnul Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Dumnezeu din Dumnezeu, lumină din lumină (*Deum de Deo, lumen de lumine*) și să primească pe Sfântul Duh Care provine de la Părintele cel preainalt. Substanța sau ființa Treimii pe care grecii o numesc οὐσία este una și nedespărțită.

În partea finală, edictul prevedea ca ereticii, îndeosebi fotinienii, arienii și eunomienii, care resping credința niceeană să înceteze a-și lua numele adevăratei religii (desinant nomen verae religionis assumere), locașurile lor de cult să fie date ortodocșilor, iar ei să fie alungați din orașe<sup>94</sup>.

Ceva mai târziu, la 2 mai 381, Teodosie a ridicat dreptul de a face testamente celor ce se vor lepăda de creștinism pentru a îmbrățișa din nou păgânismul<sup>95</sup>). La 8 mai, același an, el a luat măsuri contra maniheilor. Legea din 372, din timpul împăratului Valens, pedepsea pe aceștia pentru infamie. Potrivit noii legi promulgate de Teodosie, tot ceea ce primiseră prin testament, după anul 372, era confiscat de statul roman. Sub numele de manihei, erau cuprinse diferite categorii de fanatici și extremiști ca: enerații, apotactiști, hidroparastații și sacoforii<sup>96</sup>).

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

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

96. *Ibidem*, XVI, 5, 7; XVI, 7, 2, ed. Haenel, p. 1524—1525; 1528—1529. Pentru politica religioasă a împăratului Teodosie cel Mare și situația Bisericii în timpul domniei lui, să se vadă următoarele studii mai importante: N. O. King, *The Emperor Theodosius and the establishment of Christianity*, London, 1961; A. Einhard, *The first two years of emperor Theodosius I*, în «Journal Ecclesiastical History», 15 (1961) p. 1—17; E. Wolff, *Die Entstehung der kaiserlichen Synodalgewalt... in «Kirche und Kosmos. Orthodoxes und evang. Christentum*, Studienheft 2, 1950, p. 137—153. W. Ensslin, *Staat und Kirche von Konstantin der Grosse bis Theodosius der Grosse*, în «Actes des IX-e Congrès intern. de Byzantinologie à Thésalonique 1953, Athènes, 1956, p. 413 ș.u. Ernest Stein, *Histoire du Bas-Empire*. Tome I. *De l'Etat Romain à l'Etat Byzantin* (284—476). Ed. franç. par J.—R. Palanque, Paris, 1959, p. 191—218; G. Ostrogorski, *Histoire de l'Etat byzantin*. Trad. Franç. de J. Gouillard, Paris, 1957, p. 77—81; W. Ensslin, *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius der Grosse*, în *Sitzungsberichte der Bayer. Akad. der Wissensch. Phil.-hist. Klasse*, fasc. II, München, 1953, p. 39 ș.u.; A. Piganiol, *L'Empire chrétien*, p. 216—218; R. Paribeni, *Da Diocleziano alla caduta dell'Impero d'Occidente*, Bologna, 1941; W. E. Pearce, *The Reign of Theodosius I. History and Coinage*, în «Transactions of the International Numismatic Congress», London, 1938, p. 229 ș.u.; Norman H. Baynes, *The Dynasty of Valentinian and Theodosius the Great*, în «Cambridge Medieval History», t. I., Cambridge, 1936, p. 218—260; R. Egger, *Der erste Theodosius*, în «Byzantion», t. V. (1929—1930), p. 9—32; N. Cerniavski, *Imperator Feodosii Veliki i ego religioznaia politika*, Sergiev Posad, 1913; W. K. Boyd, *The ecclesiastical edicts of the theodosian cod*, New York, 1905; G. Rauschen, *Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Grossen*, Freiburg im Breisgau, 1897, p. 37—94; A. Gueldenpenning und I. Ifland, *Der Kaiser Theodosius der Grosse*, Halle, 1876.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

Teodosie își manifestase dorința ca să fie convocat un Sinod general, încă de când își avea cartierul general la Tesalonic. În urma înțelegerii de la Sirmium din 8 septembrie 380, dintre Teodosie cel Mare, augustul Orientului, și Grațian, augustul Occidentului, convocarea unui Sinod general a trebuit să fie ăminată din cauza năvălirii goților în provinciile sud-dunărene ale imperiului roman<sup>99</sup>. Se ajunsese apoi la ideea, din cauza răcelii și suspiciunii dintre episcopatul occidental și cel oriental, ca cele două jumătăți ale imperiului să-și convoace fiecare separat Sinodul ei.

Văzînd că Grațian, augustul Occidentului, care, din martie 381, își stabilise reședința la Milan, pregătește, la sugestia Sfintului Ambrozie al Mediolanului, convocarea unui Sinod restrîns, alcătuit din episcopii italo-ilirieni, pentru toamna anului 381, la Acvilea, Teodosie a hotărît să convoace în mai 381 un Sinod general al episcopilor din jumătatea orientală a Imperiului roman, spre a confirma învățătura ortodoxă stabilită de Părinții de la Niceea în 325 și a aproba alegerea Sfintului Grigorie de Nazianz, ca episcop al Bisericii de Constantinopol<sup>100</sup>.

Împăratul voia totodată să fie lămurită și situația pnevmatomahilor sau macedonienilor, care se răspîndiseră în provinciile Imperiului de Răsărit, mai ales în Asia, Frigia, Caria, Pacatia, Bitinia, Hellespont și în dioceza Tracia din Europa. De aceea, o dată cu episcopii ortodocși, Teodosie a convocat la Sinodul din mai 381 și pe episcopii pnevmatomahi. Doctrina acestora nu apărea împăratului, care nu era un profund cunoscător al subtilităților teologiei, deosebită cu mult de cea ortodoxă, încît el nutrea speranța ca prin discuții cu episcopii ortodocși, aceștia să se întoarcă în sînul Bisericii celei adevărate. Între episcopii care trecuseră de la semiarianism la Ortodoxie, se aflau într-adevăr mulți pnevmatomahi sau macedonieni, care recunoșteau Dumnezeu Fiul, dar refuzau să recunoască Dumnezeirea Sfintului Duh și consubstanțialitatea Lui cu Tatăl și cu Fiul<sup>101</sup>.

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

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

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

101. Socrate, *Ist. Bis.*, V, 8..., col. 576 C—577; Sozomen, *Ist. Bis.*, VII, 7..., col. 1429, și ed. J. Bidez, p. 308—309; Teodoret, *Ist. Bis.*, V, 7, ed. L. Parmentier, — F. Scheidweiler, p. 286—287.

Studii: A. — M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II. Oecumenischen Konzils*, Göttingen, 1965; H. — G. Beck, *Konstantinopel, Konzile*, în «Die Religion in Gesch. u. Gegenwart», 3-e Aufl., III (1960), col. 1789—1790; R. Janin, *Concile de Constantinople*, în «Dictionnaire d'Hist. et Géograph. ecli.», XIII, col. 754—757; B. K. Stefanidis, *Die geschichtliche Entwicklung der Synoden des Patriarchats von Konstantinopel*, în «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 55 (1936), p. 127—157; E. Schwartz, *Die Reichskonzilien von Theodosius bis Justinian*, în «Zeitschrift Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte», Kan. Abt., II (1921), p. 208—253. A. Dobroklonski, *Sinoadele ecumenice ale Bisericii Ortodoxe. Structura lor* (l. sârbo-croată), în «Bogoslavje», II (1936), p. 153—172; 276—287.

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

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

Ținând seama de diocese și provincii, situația episcopilor care au participat la Sinod se prezintă astfel :

Din *diocesa Orientului* au venit șaptezeci și unu de episcopi, grupați în jurul bătrînului episcop Meletie al Antiohiei, cel care a prezidat ședințele de la început ale Sinodului. Ținând seama de provinciile acestei diocese, situația lor se prezintă în felul următor: *Palestina* a trimis nouă episcopi, în frunte cu Sfîntul Chiril al Ierusalimului; *Fenicia* a trimis de asemenea nouă episcopi, între care mai cunoscuți erau Zeno de Tir și Timotei de Beirut; *Siria* a fost reprezentată de patrusprezece episcopi, în frunte cu Meletie al Antiohiei. Flavian (381—404), succesorul lui Meletie al Antiohiei, episcopul grupării ortodocșilor moderați, a semnat actele Sinodului ca preot. *Arabia* a trimis șase episcopi; *Osroene*, trei; *Mesopotamia*, trei; *Augusta Euphratensis*, cinci; *Cilicia*, opt episcopi, dintre care cel mai de seamă era Diodor de Tars, hirotonit de Meletie al Antiohiei; Sfîntul Epifaniu de Salamina († 403), cel mai învățat episcop din Cipru, n-a participat la Sinodul al II-lea Ecumenic, cum s-a afirmat de unii dogmatiști și istorici, care i-au atribuit pe nedrept paternitatea Simbolului Constantinopolitan.

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

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

102. Teodoret, *Ist. Bis.*, V, 8, 4, ed. L. Parmentier, — F. Scheidweiler, p. 237—288.

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

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

Din dioceza *Tracia*, care aparține Europei, au trimis episcopi provinciile *Moesia Inferior* și *Scythia*, prin care trebuie să înțelegem *Scythia Minor* (Dobrogea) sau Dacia Pontică, care aparținea imperiului roman de Răsărit.

Lista sinodală menționează trei episcopi din *Scitia* și anume: *Gerontius* sau *Terentius de Tomis* (Constanța) numit și *Terennius*<sup>104</sup>, succesorul lui Betranion (Vetranion), care a apărut Ortodoxia niceeană în timpul împăratului Valens (364—378), *Aetherius de Cherson, în Crimeea*, și *Sebastian de Anchialos*, din *Tracia*.

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

În sprijinul confirmării acestei afirmații, aducem și mărturia istoricului Sozomen. După închiderea Sinodului, când episcopii participanți se pregăteau să plece la eparhiile lor, împăratul Teodosie a promulgat din *Heraclea*, la 30 iulie 381, o lege, prin care porunca ereticilor arieni să retrocedeze ortodocșilor bisericile pe care le ocupaseră. Cu acest prilej, Sozomen ne relatează că împăratul a aprobat hotărârile Sinodului al II-lea Ecumenic și a indicat pentru fiecare dioceză sau provincie mai importantă pe episcopii ortodocși mai de seamă care trebuiau să vegheze la păstrarea dreptei credințe. Episcopii din *Tracia* și *Scitia*, e vorba de *Scythia Minor* sau *Dacia Pontică*, trebuiau să păstreze comuniunea credinței cu episcopii *Terentius de Tomis* și *Martyrius de Marcianopolis*<sup>106</sup>.

Ceilalți doi episcopi din *Scitia*, menționați pe lista sinodală, nu aparțin acestei provincii. *Aetherius* era episcop de *Cherson*<sup>107</sup>, în *Crimeea*, iar *Sebastian* era episcop de *Anchialos*, situat pe țărmul Mării Negre, în provincia *Hemimontus* din *Tracia*.

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

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

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

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

107. Vezi pentru *Aetherius de Cherson*, H. Delehaye, *Les Origines du culte des martyres*, 2<sup>e</sup> éd. Bruxelles, 1933, p. 254.

cetății Scaria cu Appiaria, făcută mai întâi de J. A. Fabricius — «episcopus Scariae in Moesia Secunda; corrupte pro Appiaria»<sup>108</sup> — a fost acceptată de J. J. Reiske<sup>109</sup>, G. Parthey<sup>110</sup>, E. Gerland<sup>111</sup> și E. Honigmann<sup>112</sup>.

Împotriva părerii acestor savanți de autoritate, N. Q. King, într-un studiu recent, este de părere că *Agrius*, care apare pe lista sinodală ca *Agrius de Spania* (Σπανία), ultimul menționat între episcopi, poate fi un episcop spaniol, deoarece împăratul Teodosie, de origine din Spania, putea avea pe lângă sine un episcop spaniol<sup>113</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Versiunea textului grecesc a fost reeditată, fără să cunoască ediția rusă, de C. H. Turner, în *Canons attributed to the Council of Constantinople, A. D. 381, together with the names of the bishops from two Patmos MSS POB' (172), P(1)Γ' (173)*, în «*The Journal of Theological Studies*», t. XV (1914), p. 161—178).

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

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

a rostit-o la sărbătoarea Pogoririi Duhului Sfânt (16 mai 381), a căutat să menajeze cât mai mult pe episcopii pnevmatomahi, îndemnându-i să se întoarcă în sinul adevăratei Biserici<sup>118</sup>. Dar, după moartea episcopului Meletie al Antiohiei și alegerea lui Nectarie ca Episcop al Bisericii de Constantinopol, ei au părăsit ședințele sinodului.

#### IV. — DEZBATERILE SINODULUI AL II-LEA ECUMENIC

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

Dacă se dă crezare celor ce ne relatează istoricul Teodoret, împăratul Teodosie a primit pe episcopi într-o audiență specială la palatul imperial, mai înainte de începerea dezbaterilor. Cu prilejul acestei recepții, el arată în fața tuturor episcopilor prezenți multă cinstire și prețuire bătrînului episcop Meletie al Antiohiei și-l recomandă acestora ca pe omul său de încredere<sup>121</sup>.

Istoricul Sozomen afirmă, fără ca opinia sa să pară verosimilă, că funcția de președinte al Sinodului a exercitat-o episcopul Timotei al Alexandriei, împreună cu episcopii Meletie al Antiohiei și Chiril al Ierusalimului<sup>122</sup>. E adevărat că Biserica Alexandriei avea întîietate în ierarhia scaunelor bisericesti, față de Antiohia, dar, cum se va vedea mai în urmă, Timotei al Alexandriei a sosit la Sinod după moartea lui Meletie al Antiohiei, care a fost primul președinte al Sinodului al II-lea Ecumenic.

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

118. Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvîntarea XLI*, P.G., t. XXXVI, col. 429—452. Vezi și traducerea: Sfîntul Grigorie Teologul, *Cuvîntare la Cincizecime* (Rusalii), I (XLI), de Pr. Gh. Tilea, în «Glasul Bisericii», XXI, (1962), nr. 5—6, p. 441—447; Saint Grégoire de Nazianze, *Homélie* XXXVIII, XXXIX, XL, XLI. Textes introduits par Dom Thomas Bequet; Choisis, présentés et traduits par Edmond Devolder, Paris-Namur, 1962.

119. Socrate, *Is. Biz.*, V, 8..., col. 576 A.

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

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

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

n-a fost decît ajutătorul tatălui său, bătrînul Grigorie. Hirotonisirea filozofului aventurier Maxim Cincul ca episcop de Constantinopol, făcută prin fraudă și abuz de încredere de episcopii egipteni trimiși la Constantinopol de episcopul Petru al Alexandriei, a fost declarată nulă, iar hirotoniile săvîrșite de acest intrus lingușitor și pervers, pentru cele trei trepte clericale, au fost socotite fără valoare, cum ne confirmă canonul 4 al acestui Sinod<sup>123</sup>.

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

Scurt timp după aceasta, la sfîrșitul lunii mai, a murit bătrînul episcop Meletie al Antiohiei, președintele Sinodului, care, prin tactul, moderația și autoritatea sa, ar fi putut aduce încă multe servicii desfășurării normale a Sinodului. I s-au făcut funeralii solemne. Împăratul Teodosie în persoană voi să asiste, iar cei mai buni cuvîntători ai Sinodului, în frunte cu Sfîntul Grigorie de Nazianz și Sfîntul Grigorie de Nisa, cu elocvența lor neîntrecută, scoaseră în evidență, în cuvîntările lor, meritele dispărutului<sup>125</sup>.

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

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

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

124. Ch.—J. Hefele — H. Leclercq, *op. cit.*, t. I, Paris, 1907, p. 597—601; t. I, 2, p. 760—762; 792—794. Vezi bibliografia canoanelor sinodului din Sardica din 313—344 la Pr. Prof. Ioan I. Rămureanu, *Sinodul de la Sardica din anul 343. Importanța lui pentru istoria pătrunderii creștinismului la geto-daco-romani*, în «Studii Teologice», XIV (1962), nr. 3—4, p. 170—172, notele 72 și 73.

125. Sf. Grigorie de Nazianz, *Despre viața sa*, vers. 1573—1579..., col. 1138—1139. Ni s-a păstrat numai Cuvîntarea funebură a Sfîntului Grigorie de Nisa, *Cuvînt funebură la marele Meletie, episcop al Antiohiei*, P.G., XLVI, 852—861; Socrate, *Ist. Bis.*, V, 9..., col. 581 C; Teodoret, *Ist. Bis.*, V, 8, ed. L. Parmentier — F. Scheidweiler, p. 287; F. Cavallera, *Le schisme d'Antioche*, Paris, 1905, p. 223—225.

lor, partidă ortodoxă rigoristă, să fie recunoscut episcop în locul răposatului Meletie, episcop semiarian care trecuse la Ortodoxie. Din 378, Meletie a venit la Antiohia și, după toată probabilitatea, se înțelege cu rivalul său Paulin, ca acela care va deceda mai întâi să nu mai primească un succesor, iar cel ce va supraviețui să fie recunoscut ca singurul episcop legitim. Cu toate că Paulin fusese hirotonit în 362 de Lucifer de Cagliari, episcop ortodox rigorist din Biserica de Apus, în trecere prin Antiohia, în condiții necanonice, cu toate că acesta era urmat de un număr mic de credincioși la Antiohia, Sfântul Grigorie de Nazianz, în interesul păcii și al încetării schismei antiohiene, a susținut recunoașterea lui Paulin ca episcop al Bisericii Antiohiei. Acesta era puternic sprijinit de Biserica Alexandriei, de Biserica Romei și de Sfântul Ambrozie al Mediolanului, spre a fi confirmat episcop al Antiohiei în locul lui Meletie <sup>126</sup>.

Majoritatea episcopilor însă considerau pe Paulin un intrus, hirotonit necanonic, încît nu voiră să țină seama de propunerea Sfântului Grigorie. Cît privește pe occidentali, interesul lor pentru cauza lui Paulin a fost socotită o imixtiune nedorită în treburile Bisericii Orientului. Discuțiile s-au desfășurat acum într-o atmosferă foarte agitată. «Episcopii, se exprimă Sfântul Grigorie de Nazianz într-un stil colorat, ironic și plin de amărăciune, strigau din toate părțile, popor de gaițe strinse la un loc, se auzeau vociferările celor tineri, era o nouă tribună, uragan care suflă pulberea, aprinderea spiritelor, cărora nimeni dintre cei desăvîrșiți în respectul față de Dumnezeu și de vrednicia episcopală, n-ar fi consimțit să le răspundă. Fierbeau în dezordine sau săreau deodată cu toții ca viespile drept în față. Bătrînii venerabili îi urmau, în loc ca ei să mustre pe cei tineri» <sup>127</sup>). În focul discuțiilor, spiritele s-au înăspriț. Rezolvarea problemelor Bisericii, ziceau Părinții Sinodului să se facă acolo unde Hristos a strălucit în haina Sa trupească, în Răsărit. Dar tot în Răsărit, le-a răspuns Sfântul Grigorie, a fost răstignit Hristos <sup>128</sup>.

Episcopii orientali erau puțin dispuși să acționeze în favoarea lui Paulin, spre a face pe placul occidentalilor, cum ar fi dorit Sfântul Grigorie, pentru a cîștiga, după cum se exprimă el, «Occidentul, căci acesta, după cîte văd eu, este acum un străin» <sup>129</sup>. Evident, episcopii occidentali nu erau străini față de credință, care era comună, ci față de problemele bisericesti ale Orientului, pe care le apreciau și le tratau din punctul lor de vedere. Părinții sinodali au ales pe preotul Flavian, prietenul și ajutorul răposatului Meletie, care a fost hirotonit după închiderea Sinodului,

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

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

128. *Ibidem*, vers. 1690–1699..., col. 1147–1148.

129. *Ibidem*, vers. 1636–1637..., col. 1143



ca episcop al Antiohiei<sup>130</sup>. Datorită alegerii lui Flavian, schisma antiohiană a continuat încă mulți ani.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

134. Teodoret, *Ist. Bis.*, V, 3, 6, ed. L. Parmentier — L. Scheidweiler, p. 288.

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

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

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

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

136. Sf. Grigorie de Nazianz, *Despre viața sa*, vers. 1902..., col. 1153.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

mărturisire de credință, prin care-și exprimau dorința de a intra în comuniune cu ortodocșii.

Toate menajamentele și stăruințele împăratului și ale episcopilor ortodocși nu au servit la nimic. Episcopii pnevmatomahi sau mecedonieni au respins doctrina de la Niceea care stabilise consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl  $\epsilon\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma\ \tau\omicron\ \Pi\alpha\tau\epsilon\rho\iota$  și învățătura ortodoxă despre Sfântul Duh, apoi cu toții au părăsit în acest moment Sinodul. La plecarea din Constantinopol, ei au adresat credincioșilor lor o scrisoare comună, prin care le recomandau să nu accepte niciodată Crezul niceean<sup>145</sup>.

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

Sub președinția lui Nectarie, episcopii prezenți au rostit anatema, după cum ne confirmă primul canon al Sinodului, contra tuturor ereziilor, îndeosebi *contra diferitelor fracțiuni ariene, eunomienii sau anomienii, arienii sau eudoxienii, contra semiarienilor numiți în text și pnevmatomahi*, apoi *contra sabalienilor* — urmașii antitrinitarului modalist Sabeliu († secolul al III-lea), *a marcelienilor* — aderenții lui Marcel de Ancira († 374), *a fotinienilor* — adepții lui Fotin de Sirmium († 376), și *apolinariștilor* — susținătorii ereziei lui Apolinarie de Laodiceea Siriei († 392)<sup>146</sup>.

Părinții Sinodului au redactat de asemenea o definiție sau expunere dogmatică ( $\epsilon\kappa\tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\varsigma$ ), prin care mărturiseau consubstanțialitatea și deosebirea celor trei persoane divine, pentru a combate pe pnevmatomahi,

145. Socrate, *Ist. Bis.*, V, 8..., col. 577 B; Sozomen, *Ist. Bis.*, VII, 7..., col. 1429–1432 A și ed. J. Bidez, p. 308–309. Pentru *Mărturisirea delegației episcopilor orientali și Scrisoarea papei Liberiu către aceștia*, vezi Socrate, *Ist. Bis.*, IV, 12..., col. 485–493; Sozomen, *Ist. Bis.*, VI, 10, 11..., col. 1137–1321 și ed. J. Bidez, p. 249–251.

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

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

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

precum și intruparea desăvârșită a Cuvîntului, Fiului lui Dumnezeu, pentru a combate erezia lui Apolinarie.

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

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

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

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

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

147. Canoanele arabe păstrate în colecția lui Mihail de Damietta, care prezintă doctrina trinitară și cristologică în 23 de anatematisme, ar putea fi, după părerea istoricilor J. — R. Palanque — G. Bardy — P. de Labriolle, *op. cit.*, t. III, p. 287, n. 5, traducerea acestui tom. Vezi traducerea germană a acestor canoane la W. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, Leipzig, 1900, p. 94—97 ; p. 180—183, considerații istorice. Aceste canoane se găsesc identice într-o *Scrisoare a papii Damasus către Paulin al Antiohiei*, în care sînt condamnați macedonienii, apollinariștii și alți eretici. Vezi P.L., XIII, 358—361; LXVI, 686—691; Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 481—484 și 486—488. Scrisoarea a fost tradusă în grecește de Teodoret, *Ist. Bis.*, V, 11, ed. L. Parmentier, — F. Scheidweiler, p. 297—302; P.G., LXXXI, 1221—1225.

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

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

alcătuită anul trecut în Sinodul Ecumenic de la Constantinopol (381), în care am mărturisit mai pe larg credința și am întocmit atunci actul de anatematizare contra inovațiilor eretice» (...κα τῆ πέρουσιν Κωνσταντινουπόλει παρὰ τῆς οἰκουμενικῆς ἐκτεθέντι συνόδου, ἐν οἷς πλατύτερον τὴν πιστὴν ὁμολογήσαμεν καὶ τῶν ἑναγχῶς καινοτομιῶν αἰρέσεων ἀνατεματισμὸν ἔγγραφον πεποικίκαμεν)<sup>149</sup>.

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

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

«Logosul însuși s-a făcut trup, afirmă Apolinarie, dar n-a luat rațiunea omenească, rațiune schimbătoare și robită calculelor necinstite, iar Dumnezeirea este rațiune neschimbătoare, cerească» («ἀλλ' αὐτὸν τὸν Λόγον σάρκα γεγενῆσθαι μὴ ἀνειληφότα νοῦν ἀνθρώπινον, νοῦν τρεπόμενον καὶ αἰχμαλωτιζόμενον λογισμοῖς ρυπαροῖς, ἀλλὰ θεῖον ὄντα νοῦν ἄτρεπτον, οὐράνιον»)<sup>51</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## V. — SIMBOLUL CONSTANTINOPOLITAN

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Istoricul bizantin Nichifor Callist (secolul XIV-lea) a atribuit compunerea Simbolului constantinopolitan Sfântului Grigorie de Nisa, bărbat cu adânci cunoștințe teologice, care a participat la Sinodul al II-lea Ecumenic <sup>155</sup>.

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

Istoricul romano-catolic francez Lenain de Tillemont, cel dintii, a susținut că Simbolul constantinopolitan n-a fost compus de Părinții Sinodului al II-lea Ecumenic, ci a fost prezentat în Sinod de Sfântul Epifaniu <sup>157</sup>, părere nefondată, deoarece se știe sigur că Sfântul Epifaniu n-a participat la Sinod.

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

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

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

156. Mansi, *op. cit.*, t. XXXI, Venetiis, 1798, reproduction, Berlin — Leipzig, 1906, col. 861 : «...*τὸ Συμβόλου τούτου Γρηγόριος ὁ μέγας (Grigorie de Nazianz) ἦν συγγραφεὺς...*».

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



la botez<sup>158</sup>. De fapt, Simbolul Sfântului Epifaniu nu e decît Simbolul de la Niceea, completat cu expresii și formule noi, fie dintr-un Simbol bap-tismal folosit în Biserica Ierusalimului, fie împrumutate ulterior de co-piști din Simbolul constantinopolitan<sup>159</sup>.

Cum Simbolul Sfântului Epifaniu a fost considerat ca provenind din Biserica Ierusalimului, teologul englez John Hort († 1892) a formulat ipoteza că Simbolul constantinopolitan a fost compus de Sfântul Chiril al Ierusalimului († 386) care într-adevăr a luat parte la Sinod. După pă-rerea sa, acest simbol este în realitate o mărturisire de credință pe care Sfântul Chiril al Ierusalimului, acuzat de semiarianism, a făcut-o în Si-nodul al II-lea Ecumenic, pentru a dovedi episcopilor prezenți Orto-doxia lui<sup>160</sup>.

Este evident că Sfântul Chiril al Ierusalimului citează dintr-un sim-bol de credință în *Cateheza a V-a*, rostită probabil pe la 384, adică la trei ani după închiderea Sinodului al II-lea Ecumenic, dar acesta nu e același cu Simbolul constantinopolitan<sup>161</sup>.

Unii teologi și istorici, pentru a elucida problema originii și paterni-tății Simbolului constantinopolitan au făcut o confruntare amănunțită a cuprinsului diferitelor Simboale folosite în Biserica primară.

În comparație cu Simbolul de la Niceea din 325, Simbolul constan-tinopolitan prezintă patru omisiuni, dintre care cea mai importantă este formula «*τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς*» (adică din ființa Tatălui) îndreptată direct contra ereziei lui Arie, care a putut fi interpretată după 325 în sens subordinațian sau semiarian, apoi zece adaosuri și cinci corec-tări dogmatice și stilistice.

Dintre adaosuri, cele mai importante sînt desigur în primul rînd cele cinci articole de credință, al VIII-lea—al XII-lea, referitoare la Sfântul Duh și Biserica, care întregesc Simbolul niceean în spiritul Sfintei Scrip-turi și al Tradiției ortodoxe. Astfel articolul al VIII-lea, prin care Pă-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. «Șade de-a dreapta Tatălui, și a cărui împărăție nu va avea sfârșit» (κα'εξόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ Πατρὸς, οὗ καὶ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος), contra lui Fotin de Sirmium, care nega existența eternă a lui Iisus Hristos ca Dumnezeu-om, precum și pentru a arăta mărirea la care e ridicată natura omenească a Domnului Hristos<sup>162</sup>.

Eruditul teolog al protestantismului Adolf von Harnack, scoțind în evidență cel dintii aceste omisiuni și adaosuri făcute Simbolului niceean și luind în considerație faptul că Simbolul constantinopolitan se găsește citat complet mult mai târziu, tocmai în 451, la Sinodul al IV-lea Ecumenic de la Calcedon, a respins autenticitatea lui, afirmând că acesta nu este «nici ecumenic, nici constantinopolitan, ci oriental», deoarece Părinții de la Constantinopol n-au redactat în nici un caz un nou Simbol.

După opinia sa, Simbolul constantinopolitan nu este decît un vechi Simbol de Botez al Bisericii Ierusalimului, refăcut și corectat după Sinodul de la Alexandria din 362 și înainte de 374, în spiritul Simbolului de la Niceea și în opoziție cu erezia pnevmatomahilor. Simbolul astfel corectat și întregit se află, după Harnack, și în lucrarea *Ancoratus* din 374 a Sfintului Epifaniu și a fost prezentat în Sinodul al II-lea Ecumenic de Sfintul Chiril al Ierusalimului<sup>163</sup>.

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

Părerrea învățatului teolog protestant A. Harnack, a cărui autoritate era mare în lumea teologică, a putut să impresioneze și să se impună, încît ea este adoptată de numeroși teologi și istorici protestanți și romano-catolici pînă azi.

De altfel unii dogmatiști și istorici romano-catolici evită intenționat să se pronunțe limpede pentru istoricitatea și autenticitatea Simbolului constantinopolitan, mai ales pentru faptul că cei o sută cincizeci de Părinți întruniți la Constantinopol în 381 au stabilit lămurit în articolul al VIII-lea al acestuia că *Duhul Sfînt purcede numai de la Tatăl* (τὸ ἐκ

162. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, fünfte Auflage, Band II, Tübingen, 1931, p. 276; Idem, *Konstantinopolitanisches Symbol*, in «Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche», dritte Aufl., Band VI, Leipzig, 1902, p. 15—16; Hrisostom Papadopoulos, *op. cit.*, p. 419—454; Prêtre J. Mihalcesco, *La Théologie Symbolique au point de vue de l'Eglise Orthodoxe Orientale*, Paris, 1932, p. 29; Hr. Andruș, *Symbolica*. Traducere din limba greacă de Prof. Iustin Moiseșcu, București, 1955, p. 28—29; Prof. A. Spasski, *Istoria dogmatičeskij dvijenij v epohu ešelenski Soborov*, I Tom: *Trinitarnij vopros* (Istoria necnia o sv. Troițe), Sergheiev Posad, 1906, p. 591—592; 614—621; Pr. Prof. D. Stăniloae, *Noțiunea dogmei*, in «Studii Teologice», XVI (1964), nr. 9—10, p. 551—555. I. Ivanov, Православный Символ веры. История и значение, in «Jurnal Moskovskoi Patriarhii» 1963, nr. 10, p. 71—75. Idem *Первый и второй вселенские соборы* (Значение их для христианского Богословия), *ibidem*, 1966, nr. 19, p. 39—46.

163. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte...*, p. 276—278, Idem, *Konstantinopolitanisches Symbol*, p. 12—23; H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, 1959, p. 45, adoptă opinia lui Harnack.

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

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

Teologul catolic francez Martin Jugle, bunăoară, într-o lucrare în care se ocupă în chip special cu dogma purcederii Sfintului Duh, socotește originea Simbolului constantinopolitan «foarte obscură» — «valde obscura»<sup>165</sup>.

Joh. Kunze a formulat ipoteza că Simbolul constantinopolitan ar fi mărturisirea de credință făcută de Nectarie, când a primit botezul, în prezența Părinților Sinodului al II-lea Ecumenic, la sfârșitul lui iunie sau începutul lui iulie 381. Această mărturisire n-ar fi altceva decât Simbolul credinței care apare în scrierea *Ancoratus* a Sfintului Epifaniu din 374, pe care el îl recomanda Bisericii din Syedra, în Pamfilia, ca Simbol baptismal, de unde l-a primit Diodor de Tars, cel ce a botezat pe Nectarie la alegerea sa ca episcop al Bisericii de Constantinopol. Ca președinte al Sinodului al II-lea Ecumenic, Nectarie a prezentat Părinților episcopi Simbolul rostit de el la primirea botezului și astfel a trecut în actele Sinodului imediat după canoane<sup>166</sup>.

Această părere, mai mult ingenioasă decât adevărată, deși a fost acceptată de unii istorici și teologi, între alții și de bizantinologul și teologul catolic V. Grumel<sup>167</sup>, n-a putut fi demonstrată și susținută cu argu-

165. M. Jugle, *De processione Spiritus Sancti, ex fontibus revelationis et secundum orientales dissidents*, Romac, 1936, p. 109. A. Orbe, *La Teologia del Spirito Santo*, Roma, 1966, 781 p. Vezi și Dom Charles Poulet, *Histoire du Christianisme. Antiquité*, I, Paris, 1932, p. 304, n. 1; L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise...*, t. I, p. 410, n. 1, serie: «Simbolul, zis niceo-constantinopolitan... n-are nimic de-a face cu Sinodul din 381». Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe incarné*, Paris, 1951, p. 454—528; 538—548. 865—869 etc., tratează despre Sfântul Duh din punct de vedere catolic. Să se vadă și studiile: Yves M. — J. Congar, *Sainte Eglise*, Paris, 1963; O. Rousseau et alii, *l'Infallibilité de l'Eglise*, Chevelogne, 1963. A. Greiner, *Le Saint Esprit ce méconnu* (trateaza din punct de vedere luteran), Paris-Strasbourg, 1961. Cu privire la dogma purcederii Sfintului Duh din punct de vedere ortodox, vezi, între altele, lucrările: VI. Lossky, *Le problème de la procession au Saint Esprit*, în «Messager de l'Exarchat du Patriarcat russe en Europe Occidentale», 1957, nr. 28, p. 54—60; *La procession du Saint Esprit dans la doctrine trinitaire orthodoxe*, Paris, 1944; traducere engleză, London, 1957. Vezi și art. lui V. Rodzianko, «Filioque», în «Patristic Thought», în «Studia Patristică», vol. II part. II, Berlin, 1957, p. 295—308; P. Evdochimov, *L'Orthodoxie*, Paris, 1959, p. 123—164. În limba română vezi studiile: Pr. Petru Al. Rezuș, *Despre Duhul Sfint. Sinteză pnevmotologică*, Sibiu, 1941, cu bogată bibliografie; Prof. N. Chițescu, *Sobornicitatea Bisericii*, în «Studii Teologice», VII (1955), nr. 3—4, p. 151 ș.u.; Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Sinoadele ecumenice cu expresie a universalității Bisericii*, în «Studii Teologice», XIX (1967), nr. 1—2, p. 4—22.

166. Joh. Kunze, *Das Nicänisch — Constantinopolitanische Symbol*. Leipzig, 1898. Păreră sa și-a însușit-o la noi I. Zinculescu, *Simbolul Niceo-Constantinopolitan*, Ploiești, 1906, p. 29—30. Despre teoria lui Kunze a scris la ruși A. P. Lebedev, *O nouă teorie despre originea Simbolului Constantinopolitan* (rusește), în «Credință și Biserică», II (1889), p. 535—561. Rezumatul părerii lui Lebedev l-a făcut N. Orlov, *A russian view on the Creed of Constantinople*, în «Journal of Theological Studies», IV (1903), p. 285—290. Studiul lui N. Popian, *Sinodul al II-lea ecumenic ținut la Constantinopol în anul 381*, București 1900, p. 43—49, este cu totul depășit de noile cercetări. Simeon Popescu, în studiul: *Πνεῦμα in Nicaeno-Constantinopolitanum*, Sibiu 1881, se ocupă de sensul termenului Πνεῦμα în Sfânta Scriptură, (p. 13—95) Simboale, p. 96—134) și în scrierile Sfinților Părinți (p. 135—170).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

170. Hr. Papadopoulos, *op. cit.*, p. 257—263; 385—395; 419—451; 513—520.

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

stabilit articole scurte (σύντομοι ὅροι), confirmînd credința Părinților de la Niceea și anatematizînd ereziile ivite contra ei, iar pe lingă acestea am stabilit și canoane speciale pentru bunul mers al Bisericii»<sup>172</sup>.

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

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

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

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

că *Sfântul Duh este Dumnezeu*»<sup>173</sup>. Sfântul Grigorie de Nazianz, care a prezidat ședințele Sinodului al II-lea Ecumenic, în luna iunie 381, ne lasă să înțelegem prin această scrisoare că Simbolul niceean a fost completat de Sinod cu articolul despre Sfântul Duh, la formularea căruia a contribuit desigur și el, împreună cu prietenul său, Sfântul Grigorie de Nisa, cele mai luminate minți ale teologiei dintre Părinții episcopi, și cu ceilalți Părinți ai Sinodului.

Din Mărturiile Părinților și scriitorilor bisericești din secolele al IV-lea și al V-lea, și din hotărârile Sinodului al IV-lea Ecumenic de la Calcedon din 451, se constată că înainte și după Sinodul al III-lea Ecumenic, întrunit la Efes în 431, Simboalele primelor două Sinoade Ecumenice, Niceea 325 și Constantinopol 381, au fost considerate ca un singur simbol, numit în general «*credința Niceei*», pentru a se sublinia Ortodoxia lui<sup>174</sup>.

Părinții Sinodului al IV-lea de la Calcedon din 451 socotesc Simbolul constantinopolitan opera celor o sută cincizeci de Părinți adunați în capitala imperiului de Răsărit în 381, și-l citează în două rânduri, în ședințele a II-a și a V-a<sup>175</sup>. Ei îl caracterizează ca «*Simbol înțelept și mîntuitor al harului dumnezeiesc* (τὸ σοφὸν καὶ σωτήριον τοῦτο τῆς θείας χάριτος Σύμβολον), care învață desăvîrșit despre Tatăl, Fiul și Sfântul Duh și arată întruparea Domnului celor ce o primesc cu credință»<sup>176</sup>. Iar originea și motivele istorice ale Simbolului constantinopolitan le explică Părinții astfel :

«*Credința celor 318 Părinți rămîne nestinsă. Iar față de cei ce se luptă cu Duhul Sfînt, confirmă învățătura despre ființa Sfîntului Duh predată mai tîrziu de cei 150 de Sfinți Părinți adunați în Capitală, învățatură pe care aceia au făcut-o cunoscută tuturor, nu ca și cînd ar fi introdus ceva ce lipsea, ci arătînd cu mărturii scripturistice ideea lor despre Sfîntul Duh, contra celor ce au încercat să-i nege stăpînirea*»<sup>177</sup>.

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

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

174. Hr. Papadopoulos, *op. cit.*, p. 519—. — Vezi mai pe larg la p. 385—395; 419—451; 513—520.

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

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

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

*viață făcătorul, și cele ce urmează».* Această prețioasă informație o repetă acest document mai pe larg, după ce istorisește alegerea lui Necțarie ca episcop al Bisericii de Constantinopol<sup>178</sup>.

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

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

«*Biserica și teologia ortodoxă nu pot decît să adere fără ezitare la această concluzie și să fie recunoscătoare eminentului savant*»<sup>180</sup>.

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

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

178. *Ibidem*, t. III, col. 575-576.

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

180. Prêtre I. Mihailescu, *La Théologie Symbolique...*, p. 31.

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

182. A. P. Lebedev. *Вселенские Соборы IV и V века*, 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.

183. N. Bolotov, *Лекции по истории Древней Церкви*, III și IV, Petersburg, 1913 -1918.



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

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

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

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

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

184. A. Spassky, *op. cit.*, p. 613.185. *Ibidem*, p. 614.186. *Ibidem*, p. 614-615.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

coleur sale de credință, care au păstrat în rezumat tot cuprinsul iconomiei și Revelației divine și adevărurile fundamentale ale credinței creștine, se va putea realiza în viitor unirea Bisericilor și reface unitatea creștinismului, așa cum a fost în vechea Biserică Ecumenică, una și nedespărțită.

## VI. — CANOANELE SINODULUI AL II-LEA ECUMENIC

Înainte de a se despărți, Părinții Sinodului al II-lea Ecumenic au votat 4 canoane. Colecțiile canonice grecești atribuie Sinodului al II-lea Ecumenic din 381, 7 canoane, dar, din acest număr, numai primele 4 sînt autentice. Canonul 5 care confirmă primirea tomosului apusenilor *τόμος τῶν δυτικῶν*, e vorba după toată probabilitatea de tomosul dogmatic al Sinodului ținut în 380 la Roma, sub papa Damasus, în care se mărturisește corect învățătura despre Sfînta Treime, și canonul 6, care arată în ce condiții pot fi judecați episcopii ortodocși, cînd sînt acuzați de eretici, aparțin Sinodului ținut la Constantinopol în anul următor, 382, la care au participat aceiași episcopi ca în 381. Canonul, 7 care arată în ce condiții se pot întoarce creștii la Ortodoxie, este extras dintr-o scrisoare trimisă de Biserica de Constantinopol episcopului Martiriu al Antiohiei (458—465 ?; 466—467 ?) după prima jumătate a secolului al V-lea<sup>191</sup>. Acest canon, după ce i s-au făcut cîteva adaosuri, a fost adoptat de către Sinodul cvini-sext sau al II-lea trulan, din 692, ca al 95-lea canon, fără ca Părinții acestui sinod să menționeze în vreun fel de unde l-au luat<sup>192</sup>. Cercetările mai noi confirmă însă autenticitatea tuturor celor șapte canoane ale Sinodului al II-lea ecumenic.

Cum am arătat cînd am vorbit despre hotărîrile Sinodului, canonul 1 a condamnat toate ereziile mai importante apărute în Biserică pînă în 381, și anume toate fracțiunile ariene, *eunomienii* sau *anomienii*, *arienii* sau *eudoxienii*, *semiarieni* numiți și *pneumatomași*, apoi ereziile anti-trinitare mai vechi ca *sabelienii*, *marcelienii* și *fotiniienii*, precum și pe *apolinariști*, care negau integritatea naturii umane a Mîntuitorului, deschizînd un cîmp larg ereziilor cristologice din secolele al V-lea și al VI-lea.

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

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

*Studii*: V. Grumel, *op. cit.*, p. 1—2, 4; J. — R. Palanque — G. Bardy — P. de Labriolle, *op. cit.*, p. 290, 295; Nicodim Milas, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, insofite de comentarii*, Traducere de U. Kovincici și N. Popovici, t. I, partea II-a, Arad, 1931, p. 79—136; P. Batiifol, *Le siège apostolique*, p. 121—137; L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, t. II, p. 437—438; Ch. — J. Hehle — H. Leclercq, *op. cit.*, t. II, I, p. 20—10; G. A. Rallis — M. Pothis, *Σύσταγμα τῶν θεσῶν καὶ ἐπιθῶν κανόνων*, t. II, Atena, 1852, p. 165—191; Lenain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastiques*, t. IX, Paris, 1714, p. 489—494.

<sup>192</sup>. Mansi, *op. cit.*, t. XI, Florentiae, 1765; reproduction Paris — Leipzig 1901, col. 983—984, text grec și latin; Hehle-Leclercq, *op. cit.*, t. II, I, p. 35—10, text grec și latin; t. III, I, Paris, 1909, p. 574—575, text francez; N. Milas, *op. cit.*, p. 119—136; 475—480, text românesc.

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

Canoanele 2 și 3 au luat pentru viitor importante măsuri spre a se asigura ordinea canonică în Biserică, stabilind mai precis drepturile jurisdicționale ale vechilor scaune din Biserica Răsăritului. Astfel, cano-nul 2 stabilește principiul ca «*episcopii să nu-și întindă jurisdicția asupra altor Biserici, în afara hotarelor Bisericii lor, nici să tulbure Bisericile*». Ca atare «*potrivit canoanelor, episcopul Alexandriei să poarte grijă nu-mai de treburile Egiptului; episcopii diocezei Orientului să administreze numai cele din Orient, păstrându-se prerogativele recunoscute de canoa-nele de la Niceea Bisericii de Antiohia; episcopii diocezei Asia să admi-nistreze numai cele din Asia, cei din Pont, numai cele ale Pontului, iar cei din Tracia, numai pe cele ale Traciei. Nefiind chemați, episcopii să nu treacă peste diocezele lor, pentru hirotonie sau alte treburi bisericești, păzindu-se canonul prescris pentru dioceze, căci este clar că în fiecare eparhie, potrivit celor hotărâte la Niceea, va cărmui sinodul eparhiei. Iar Bisericile lui Dumnezeu care sînt la popoarele barbare trebuie să se administreze după Tradiția păstrată de la Părinți*»<sup>193</sup>.

Marile dioceze civile ale imperiului de Răsărit erau atunci urmă-toarele: cu metropola Alexandria; Orientul, cu metropola An-tiohia; Asia proconsulară, cu metropola Efes; Pontul, cu metropola Ce-zareea Capadociei; și Tracia, a cărei metropolă a fost mai întii Heracleea, apoi Constantinopolul. Canonul supune fiecare dioceză autorității Sino-dului mitropolitan sau patriarhal din dioceza respectivă. Se face excepție însă pentru Bisericile dinafara imperiului roman, existente la popoarele zise barbare, care nu formau ele singure mitropolii sau de la sinodul al IV-lea ecumenic ținut la Calcedon în 451, patriarhate. Astfel se aflau Biserica Abisiniei, dependentă de Biserica Alexandriei, metropola Egiptului, Biserica Persiei, dependentă de Antiohia, metropola diocezei Orien-tului, și Biserica Armeniei, dependentă de Cesareea Capadociei, metropola diocezei Pontului. În Chersonезul Tauric (Crimeea), Dacia Carpatică, Scythia Minor sau Dacia Pontică și Moesia Inferior, se aflau atunci goții, care păstrau legături cu Biserica de Constantinopol.

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

Precum bine remarcă istoricul francez L. Duchesne, «*pentru cine știe a citi, aceste decizii sinodale reprezintă tot atîtea acte de ostilitate contra Bisericii de Alexandria și ale pretențiilor ei la hegemonie... Dacă se ține așa de mult la faptul ca fiecare să se ocupe de propriile sale tre-buri și să rămînă în sfera sa «diocezană», e pentru că se înțelege a se exclude ingerința papii egiptean în treburile de la Constantinopol, An-tiohia și din alte locuri. Dacă preeminența Constantinopolului e relevantă,*

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

fără să se conteste aceea a Romei, e pentru a scăpa de a Alexandriei»<sup>194</sup>. Peste pretențiile de întâietate ale Scaunului de Alexandria în Biserica Veche, prevederile canonului 2 au însă o importanță generală în întreaga Biserică. Principiul neamestecului unei Biserici în treburile altei Biserici a rămas valabil pînă azi.

Canonul 3 hotărăște ca «*episcopul de Constantinopol să aibă întâietatea de onoare* (τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς: *primatum honoris*), după episcopul Romei, pentru că acela este Roma cea nouă»<sup>195</sup>.

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

Canonul 3 nu conferă episcopului de Constantinopol, în calitate de episcop al capitalei jumătății orientale a imperiului roman, vreo jurisdicție specială asupra celorlalți episcopi, ci-l scoate numai de sub jurisdicția mitropolitului de Heraclea (Pyrint), de care depinsese pînă atunci, și precizează că are întâietatea de onoare după cel din Roma. Cu privire la aceasta, istoricul Socrate ne relatează că «Sinodul a rînduit pe patriarhi, făcînd împărțirea eparhiilor, pentru ca episcopii să nu treacă peste eparhia lor și să calce hotarele altor Biserici... Nectarie (episcopul de Constantinopol) a primit în partea sa orașul împărătesc și provincia Traeia»<sup>196</sup>. Demnitatea de patriarh s-a introdus formal în Biserică de la Sinodul al IV-lea Ecumenic din Calcedon, ținut în 451, dar ea se folosea și mai înainte de acest Sinod. Ca atare, ierarhizarea onorifică a scaunelor vechii Biserici Ecumenice s-a făcut în funcție de importanța și onoarea politică a principalelor metropole din imperiul roman, nu după criteriul sau rațiuni religioase, cum reiese acest fapt limpede din canoanele Sinoadelor Ecumenice. Dacă în primul Sinod Ecumenic de la Niceea din 325, cînd Părinții au formulat canonul 6, prin care s-a stabilit jurisdicția Bisericii de Alexandria, Roma și Antiohia<sup>197</sup>, Constantinopolul nu este amintit, e pentru că atunci acesta nu era încă a doua capitală a imperiului — Roma cea nouă.

Redactînd canonul 3, Părinții Sinodului al II-lea Ecumenic nu s-au gîndit să manifeste vreo atitudine ostilă față de Biserica Romei, drepturile ei de onoare fiind respectate, ci ei au consacrat o situație reală în Biserica Veche. El trebuie apropiat ca sens de canonul 7 al Sinodului I Ecumenic, care, pentru motive cu totul diferite, precizează că episcopul Bisericii Ierusalimului, potrivit obiceiului și vechii Tradiții, trebuie să se bucure de «*cele ce însoțesc onoarea*» (τὴν ἀκολουθίαν τῆς τιμῆς)<sup>198</sup>.

194. L. Duchesne, *op. cit.*, p. 438.

195. Ch. — J. Heffele — H. Leclercq, *op. cit.*, t. II, I, p. 24; N. Milaș, *op. cit.*, p. 97.

196. Socrate, *Ist. Bis.*, V. 8..., col. 576 C și 580 A.

197. Ch. — J. Heffele — H. Leclercq, *op. cit.*, t. I, 2, p. 552; N. Milaș, *op. cit.*, p. 32–33.

dar să se păstreze mitropoliei de Cezareea, capitala eivilă a Palestinei, demnitatea ei proprie<sup>198</sup>.

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

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

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

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

198. Ch. — J. Hefele — H. Leclercq, *op. cit.*, t. I, 2, p. 569; N. Milaș, *op. cit.*, p. 41—45. A. J. Schröder, *Disciplinary Decrees of the General Councils*. Texts, translation and commentary, Saint-Louis-London, 1937.

*Studii*: W. de Vries, *The origine of Eastern Patriarchates and their relationship to the power of the pope*, în «One in Christ», II (1966), nr. 1, p. 53—141; M. Clément, *L'apparition du Patriarcat dans l'Eglise d'après les conciles de Nicée, Constantinople et Calcédoine*, Lyon, 1965; M. Constandache, *Patriarhia și demnitatea de Patriarh în Biserica Ortodoxă*, în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 2, p. 225—249. Manea N. Cristișor, *Ierarhia principalelor Scaune episcopale în Biserica veche*, în «Studii Teologice», XV (1963), 5—6, p. 328—346; D. E. Lanne, *Eglises locales et patriarchats à l'époque des grandes conciles*, în «Irenikon», XXXIV (1961), 3, p. 302—304; J. Meyendorff, *La primauté romaine dans la tradition canonique jusqu'au concile de Chalcedoine*, în «Istina», IV, (1957), 4, p. 375; G. Jouassard, *Sur les décisions des conciles généraux des IV-e et V-e siècles dans leurs rapports avec la primauté roumaine*, ibidem, p. 491; C. Bardy, *Alexandrie, Antioche, Constantinople (325—451)*, în «1054—1954. L'Eglise et les Eglises», t. I, Chevetogne, 1954, p. 183—207; Dom Hilaire Marot, *Les conciles romains des IV-e siècle et le développement de la primauté*, ibidem, p. 209—240; reproduction în «Istina» IV (1957), 4, p. 435—462; E. Gerland, *Die Vorgeschichte des Patriarchats von Konstantinopel*, în «Byzantinische — neugriechische Jahrbücher», IX (1932), nr. 3—4, p. 217 ș.u.; R. Vaneourt, *Patriarcats*, în «Dictionnaire de Théologie Catholique», t. XI, 2. Paris, 1932, col. 223—2267. P. Patiffol, *Le siège apostolique*, p. 121—137; K. Luebeck, *Reichseinteilung und Kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgang des vierten [ahrh.]nd.*, Münster, 1901, p. 172—191; W. Bright, *The canons of the first four general Councils*, Oxford, 1892, p. 90—123.

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

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

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

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

În Sinodul ținut la Constantinopol în 869—870, sub patriarhul ecumenic Ignatie (847—858; 867—877), așa-zisul Sinod al VIII-lea Ecumenic, delegații papii Adrian al II-lea (867—872) au recunoscut prin canonul 21 întîietatea Scaunului de Constantinopol după cel din Roma<sup>203</sup>.

Sinodul al IV-lea din Lateran ținut în 1215, sub papa Inocențiu al III-lea (1198—1216), al XII-lea Sinod general la romano-catolici, a recunoscut prin canonul 5 întîietatea Scaunului de Constantinopol după Scaunul Romei<sup>204</sup>.

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

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

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

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

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

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

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



dar s-au ferit să facă vreo condamnare personală sau individuală. Rolul acesta l-au lăsat Părinții pe seama împăratului Teodosie, care mai nutrea totuși speranța să întoarcă la Ortodoxie cel puțin pe unii dintre episcopii arieni și pnevmatomahi. Înainte de a se despărți spre a pleca la eparhiile lor, Părinții sinodali adresați împăratului o scrisoare, păstrată în forma originală în limbile greacă și latină, prin care mulțumesc lui Dumnezeu că a încredințat lui Teodosie puterea supremă, pentru a reda Bisericilor pacea și a apăra dreapta credință. Referitor, la rezultatele la care s-a ajuns în Sinod, episcopii reamintesc împăratului că au reînnoit înțelegerea dintre ei, au mărturisit credința ortodoxă de la Niceea, în articole scurte (σύντομοι ὅροι) și au anatematizat ereziile contrare credinței adevărate, apărute în Biserică pînă la 381. Totodată ei cer împăratului să confirme prin scris ceea ce s-a hotărît în Sinod<sup>205</sup>.

Împăratul Teodosie nu întârzie să le împlinească dorința. La 30 iulie 381, el publică din orașul Heraclea, în Tracia, un nou edict, prin care hotăra ca bisericile deținute de eretici să fie întoarse ortodocșilor, iar ca să nu fie nicio îndoială posibilă asupra Ortodoxiei cuiva, el socotește episcopi ortodocși doar pe aceia care vor păstra comuniunea în credință și dragoste cu episcopii fruntași ai Bisericilor mai importante din diocesele imperiului de Răsărit, pe care-i și numește. «Poruncim, spune Teodosie în acest edict, ca toate bisericile să fie imediat înapoiate episcopilor care mărturisesc că Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, au aceiași maiestate, putere, mărime și strălucire, nefăcînd nicio deosebire, printr-o împărțire nelegiuită, ci respectînd ordinea Treimeii, existența persoanelor și unitatea Dumnezeirii; aceștia vor sta în comuniune și dragoste cu Nectarie, episcopul Bisericii de Constantinopol; cu Timotei al Alexandriei, în Egipt; în părțile Orientului, cu Pelagiu de Laodicea și Diodor de Tars; în Asia proconsulară și dioceza Asia, cu Amfilohie, episcop de Iconium și Optimus, episcop de Antiohia (Pisidiei); în dioceza Pontului cu Helladios, episcop de Cezareea, cu Otreios de Melitene și Grigorie, episcop de Nisa; cu Terennius (pentru Terentius), episcopul Scîției (corect episcop de Tomis, în Scythia Minor), cu Martyriu, episcop de Marcianopole (în Tracia)». Mai departe, edictul prevedea ca toți care se vor abține de la comuniunea

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

cu aceștia, să fie alungați din Biserică și socotiți eretici declarați, pentru ca credința de la Niceea să rămână curată<sup>206</sup>.

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

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

Astfel Părinții Sinodului întrunit la Constantinopol în anul 382, la care au participat aproape aceiași episcopi ca în 381, într-o Scrisoare trimisă papii Damasus și episcopilor occidentali, prin care le comunică în rezumat hotărârile dogmatice ale Sinodului celor o sută cincizeci de Părinți întruniți la Constantinopol în 381, citează acest Sinod și-l numesc «*Sinod Ecumenic*», în sensul că el a definit adevărata învățătură, potrivit Sfinței Scripturi și Sfinței Tradiții, cu privire la persoanele celei de o ființă și nedespărțitei Treimi și la Biserică. Ei atrag occidentalilor atenția că pentru lămurirea lor cu privire la doctrina Bisericii despre Sfânta Treime, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, să binevoiască a cerceta, în afară de tomosul dogmatic întocmit de Sinodul de la Antiohia din 379, «*și expunerea alcătuită anul trecut în Sinodul Ecumenic de la Constantinopol*» (καὶ τῆ περὸς τὴν Κωνσταντινουπόλει παρὰ τῆς οἰκουμένης ἐκτεθέντι συνόδου)<sup>210</sup>.

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

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

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

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

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

210. Teodoret, *Ist. Bis.*, V, 9, ed. L. Parmentier — F. Scheidweiler, p. 293; P.G.; LXXXII, 1217 A; Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 585 B; Nichifor Callist, *Ist. Bis.*, XII, 16, P.G., CXLVI, 796 A. Text latin la Cassiodor, *Historia tripartita*, IX, 14, P.L., LXIX, 1132 B; V. Grumel, *Les Regestes des actes du patriarcat de Constantinople...*, p. 4–5.

Nectarie pe același Scaun și nici cu soluția dată schismei de la Antiohia de Părinții Sinodului al II-lea Ecumenic de la Constantinopol din 381, care au ales în locul lui Meletie al Antiohiei pe preotul Flavian, după cum aflăm din Scrisoarea a II-a trimisă împăratului Teodosie de episcopii orientali întruniți la Sinodul italo-ilirian de la Acvileea, în 3 septembrie 381, redactată de Sfântul Ambrozie al Mediolanului. Episcopii occidentali doreau să impună la Constantinopol pe nedrept pe Maxim Cincul, fiind induși în eroare de intrigile acestuia intrus perfid și arivist, care călătorește în acest scop la Roma, apoi se prezintă înaintea Părinților sinodali la Acvileea, iar la Antiohia ei continuau să sprijine pe Paulin, cu toate că majoritatea ortodocșilor doreau ca episcop pe Flavian.

Cum Grațian, împăratul Occidentului, căuta să rămână în afara acestor neînțelegeri bisericesti, care se aflau în sfera de guvernare a împăratului Orientului, Sfântul Ambrozie s-a adresat pentru aplanarea lor, în numele episcopilor occidentali, împăratului Teodosie, făcându-i propunerea să convoace un Sinod Ecumenic la Roma, în 382, la care să participe toți episcopii lumii creștine<sup>211</sup>.

Sfântul Ambrozie n-a reușit să impună punctul său de vedere cu privire la persoanele indicate, nici la Constantinopol, nici la Antiohia. El a scris din nou împăratului Teodosie, exprimându-și durerea pentru că între episcopii orientali și cei occidentali, s-a întrerupt comuniunea sacră (interrupta sacrae communionis esse consortia)<sup>212</sup>.

Ideea convocării unui Sinod la Roma, în care episcopii răsăriteni să se pună de acord cu cei apuseni asupra problemelor rămase în discuție, a fost reținută.

Împăratul Grațian al Occidentului a convocat în vara anului 382 un Sinod la Roma, la care au participat episcopii orientali și ilirieni, între care se aflau Anemius de Sirmium și Acholius de Tesalonic. La Sinodul de la Roma au fost invitați și episcopii orientali, dar din Răsărit au participat numai Paulin al Antiohiei, episcopul unei minorități creștine din acest oraș, Sfântul Epifaniu de Salamina (în Cipru) și, după cât se crede, Timotei al Alexandriei<sup>213</sup>.

Majoritatea episcopilor răsăriteni însă s-au întrunit din nou în vara anului 382 la Constantinopol, din porunca împăratului Teodosie. În zadar a cerut împăratul Grațian al Occidentului ca ei să meargă la Roma

211. Sf. Ambrozie, *Epistola XIII. Sanctum animum tuum...*, col. 990–993; Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 631–632; J. — R. Palanque — G. Bardy — P. de Labriolle, *op. cit.*, p. 293–294; J. — R. Palanque, *Saint Ambroise et l'empire romain...*, p. 94 și 100.

212. Sf. Ambrozie, *Epistola XIV Fidei tuae*, P.L., XVI, 994–995. J. — R. Palanque, *Saint Ambroise et l'empire romain*, p. 101–102.

213. Fericitul Ieronim, *Epistola CVIII. Epitaphium Sanctae Paulae*, 6, ed. Isidor Hilberg, în «Corp. Script. Eccl. Lat.», t. LV, Vindobonae-Lipsiae, 1912, p. 310–311; Idem, *Epistola CXXVII*, 7, ibidem, t. LVI, Vindobonae — Lipsiae, 1918, p. 150; Sozomen, *Ist. Bis.*, VII, 11..., col. 1444 și ed. J. Bidez, p. 311.

Studii: J. — R. Palanque — G. Bardy — P. de Labriolle, *op. cit.*, p. 295; E. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, Band I, p. 240–241; A. Piganiol, *L'Empire chrétien*, p. 220; J. — R. Palanque, *Saint Ambroise et l'empire romain*, p. 102–103; Ch. — J. Heffele — H. Leclercq, *op. cit.*, t. II, 1, p. 57–63. Să se vadă și lucrarea: J. Daniélou et H. Marrou, *Nouvelle histoire de l'Eglise. I. Des origines à Saint Grégoire le Grand*, Paris, 1963.

pentru a discuta cu episcopii occidentali neînțelegerile ivite între ei, căci Părinții orientali au refuzat. Pentru aplanarea conflictelor dintre episcopatul răsăritean și cel apusean, episcopii răsăriteni au trimis dintre ei trei delegați, Chiriac, Eusebiu și Priscian, spre a preda episcopilor apuseni și ilirieni întruniți la Roma o scrisoare de răspuns cu lămuririle necesare. În această scrisoare, episcopii Răsăritului declarau că ei păstrează neschimbată credința niceeană, adică mărturisesc Dumnezeuzeirea, consubstanțialitatea și egalitatea persoanelor Sfintei Treimi, precum și întruparea desăvârșită a lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, care a primit în persoana Sa la întrupare natura umană completă, trup real și suflet complet, după cum au hotărît în *Sinodul ecumenic din anul precedent, 381*, cei o sută cincizeci de Părinți întruniți în cetatea împărătească, la Constantinopol. Totodată comunicau acestora că chestiunile referitoare la persoane au fost rezolvate potrivit rînduiei tradiționale și canoanelor: la Constantinopol, a fost ales episcop Nectarie, la Antiohia, Flavian, la Ierusalim, Chiril, care păstorește pe Scaunul «mamei tuturor Bisericii» (ἡ μήτηρ ἀπασῶν τῶν Ἐκκλησιῶν) de mulți ani<sup>214</sup>.

După cum se vede, sub această formă politicoasă și protocolară, Părinții Răsăritului tindeau să proclame libertatea și autonomia Orientului, dînd a înțelege Părinților occidentali că nu au dreptul să se amestece în treburile bisericești din Răsărit.

Împăratul Teodosie a trimis și el la Roma o delegație de demnitari de la curtea sa, spre a anunța papii Damasus alegerea lui Nectarie pe scaunul Bisericii de Constantinopol și a cere restabilirea comuniunii dintre cele două Biserici<sup>215</sup>.

Informații mai bine asupra manevrelor și aventurilor lui Maxim Cincul la Constantinopol, Părinții occidentali, în frunte cu Sfântul Ambrozie al Milanului, îl părăsîră. Delegații episcopilor răsăriteni obținură fără greutate ca papa Damasus să trimită episcopului Nectarie al Constantinopolului scrisorile de comuniune obișnuite, încît, în 382, unitatea de credință și comuniunea în dragoste dintre Răsărit și Apus se restabili complet<sup>216</sup>.

Împăratul Teodosie, nutrind mereu speranța împăcării eterodocșilor, pentru a se restabili în imperiu unitatea credinței și a Bisericii, a convocat în luna iunie a anului 383 o conferință la Constantinopol, la care au fost invitați reprezentanții principali ai diferitelor partide creștine. Au participat, între alții, la această conferință, Eunomiu, căpetenia arie-

214. Teodoret, *Ist. Bis.*, V, 9, ed. L. Parmentier, F. Scheidweiler, p. 289—295; P.G., LXXXII, 1212—1217. Vezi și alți scriitori care ne-au păstrat Scrisoarea Părinților întruniți în 382 la Constantinopol către cei din Roma, la nota 149; V. Grumel, *Les Regestes des actes du patriarcat de Constantinople...*, p. 4—5; Ch. — J. Hefele — H. Leclercq, *op. cit.*, t. II, 1, p. 53—56. Pentru chemarea episcopilor orientali la Roma de către împăratul Grațian, vezi Sozomen, *Ist. Bis.*, VII, 11, ed. J. Bidez, p. 314.

215. Papa Bonifaciu I, *Epistola XV*, 6, P.L., XX, 783 A; E. Gaspar, *Geschichte des Papsttums*, Bd. I, p. 240; J. — R. Palanque — G. Bardy — P. de Labriolle, *op. cit.*, p. 295, n. 7.

216. Teodoret, *Ist. Bis.*, V, 9, 20, ed. cit., p. 295; *Epistola sinodală a papii Damasus contra lui Apolinarie și Timotei*, la Teodoret, *Ist. Bis.*, V, 10, ed. cit., p. 295—297; P.G., LXXXII, 1220—1221. Scrisoarea a fost trimisă episcopilor orientali, după închiderea Sinodului de la Roma, din vara anului 382.

nilor extremiști; Demofil, reprezentantul arienilor omieni, care urmau formula de credință impusă de Sinoadele de la Rimini și Seleucia, în 359 și Eleusius de Cizic, reprezentantul pnevmatomahilor sau macedonienilor. La această conferință a fost invitat special de împăratul Teodosie și Ulfila, episcopul arian al goților stabiliți în Moesia Inferior, care a venit la Constantinopol, cu toată vîrsta sa înaintată, dar a murit îndată după sosire.

Fiecare dintre reprezentanți prezentară cite o mărturisire de credință. Cum discuțiile n-au putut duce la nici un rezultat, deoarece aceștia nu voiau să facă în scris nici un pas spre conciliere, iar în explicațiile orale n-au manifestat nici o dorință de înțelegere, Teodosie a încheiat dezbaterea, rupînd și aruncînd toate declarațiile eterodocșilor<sup>217</sup>. În urma acestei conferințe, el a declarat că *trebuie respectată și ținută de supușii săi numai credința ortodoxă stabilită de Părinții de la Niceea în 325 și de cei de la Constantinopol în 381, și a condamnat pe toți «cei ce împart Tremimea»*, promulgînd la 25 iulie, la 3 septembrie 383, și la 21 ianuarie 384 noi legi, prin care interzicea întrunirile și cultul ereticilor<sup>218</sup>.

De acum înainte, resturile ariene și macedoniene sau pnevmatomahe nu mai prezentau un pericol serios, nici pentru Biserică, nici pentru statul roman. Ele au supraviețuit un timp ca secte obscure și fără importanță, iar în secolul al V-lea au dispărut definitiv din istorie.

Din cauza canonului 3, care ridică în onoare Scaunul Bisericii de Constantinopol imediat după Roma, Biserica Apuseană a acceptat Sinodul celor o sută cincizeci de Părinți întruniți în 381 la Constantinopol, ca al II-lea Sinod Ecumenic, abia în secolul al VI-lea.

În scrisoarea trimisă în februarie 591 patriarhul ecumenic Ioan al IV-lea Postitorul (582—595) al Constantinopolului și celorlalți patriarhi orientali, papa Grigorie cel Mare al Romei compară primele patru Sinoade Ecumenice ale Bisericii Universale cu cele patru Evanghelii. «*Præcum Sfintele cărți ale Evangheliei sînt patru*, scrie papa Grigorie cel Mare, *tot așa mărturisesc că trebuie primite și cinstite patru Sinoade* (Sicut sancti Evangelii quatuor libros, sic quatuor concilia suscipere et venerari me fateor), adică: «Sinodul de la Niceea, în care e nimicită învățătura cea rea a lui Arie; Sinodul de la Constantinopol, în care e dovedită

217. Socrate, *Ist. Bis.*, V, 10..., col. 588—593; Sozomen, *Ist. Bis.*, VII, 12..., col. 1444—1445 și ed. J. Bidez, p. 314—316; J. — R. Palanque — G. Bardy — P. de Labriolle, *op. cit.*, p. 296 și 498—499; L. Duchense, *Histoire ancienne de l'Eglise...*, t. II, p. 575—578; Ch. — J. Hefele — H. Leclercq, *op. cit.*, t. II, p. 63—65.

Pentru Ulfila, cele mai bune studii sînt acestea: J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain*, p. 455—464; Fr. Kauffmann, *Aus der Schule des Wulfila: Auxenti Dorostorensis epistula de fide, vita et obitu Wulfila: im Zusammenhang der Dissertation Maximini contra Ambrosium. Texte und Untersuchungen zur altgermanischen Religionsgeschichte*, Strassburg, 1899, p. 75—76; Prof. Iorgu Stoian, *Auxentius episcop arian de Durostor*, în «Biserica Ortodoxă Română», LVI (1938), nr. 7—8, p. 329—345; B. Capelle, *La lettre d'Auxence sur Ulfila*, în «Revue Benedictine», XXXIV (1922), p. 224—233.

218. *Codex Theodosianus*, XVI, v, II, din 25 iul. 383; XVI, V. 12 și 13 din 3 sept. 383 și 21 ian. 384, ed. G. Haenel, p. 1530—1533.

Pentru supraviețuirea acestor erezii, vezi L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise...*, t. II, p. 577—579; J. — R. Palanque — G. Bardy — P. de Labriolle, *op. cit.*, p. 296.

eroarea lui Eunomiu și Macedoniu; Sinodul I de la Efes, în care e condamnată nelegiuirea lui Nestorie; Sinodul de la Calcedon în care e respinsă răutatea lui Eutihie și Dioscor»<sup>219</sup>.

Câțiva ani mai târziu, în scrisoarea trimisă în 597 patriarhilor Evloghie al Alexandriei și Anastasie I al Antiohiei, papa Grigorie cel Mare le făcea cunoscut că Biserica Romană n-a primit canoanele Sinodului al II-lea Ecumenic, dar «a acceptat acest Sinod în ceea ce a hotărît el contra lui Macedoniu» (...in hoc autem eandem Synodum accepit, quod est per eam contra Macedonium definitum)<sup>220</sup>.

Sinodul al II-lea Ecumenic, deși la el a participat un număr mic de episcopi, aproape toți din Răsărit, constituie unul dintre cele mai importante evenimente din istoria creștinismului. În afară de faptul că acest Sinod a anatematizat din nou pe arieni, care nu recunoșteau Dumnezeuzeirea și consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl, pe pnevmatomași, care negau Dumnezeuzeirea și consubstanțialitatea Sfintului Duh cu Tatăl și Fiul, și pe apolinariști, care negau integritatea naturii omenești primită la întrupare de Iisus Hristos, el a stabilit adevărata învățătură creștină, formulată concis, limpede și precis în Simbolul constantinopolitan, cel mai prețios tezaur al credinței, după Sfinta Scriptură, pe care ni l-a transmis vechea și venerabila Biserică Ecumenică.



219. Papa Grigorie cel Mare, *Epistola a XXV Ad Joannem Constantinopolitanum et caeteros patriarchas, Epistolarum libri, I*, P.L., LXXVII, 478 A; Ph. Jaffé — G. Wattenbach, *Regesta Pontificum Romanorum*, I, p. 145, nr. 1092 (728); Ch. — J. Hefele — H. Leclercq, *op. cit.*, t. II, I, p. 43.

220. Idem, *Epistola XXXIV. Ad Eulogium episcopum Alexandrinum et Anastasium Antiochenum. Epistolarum libri, VII*, P.L. LXXVII, 893 A; Ph. Jaffé — G. Wattenbach, *op. cit.*, p. 177, nr. 1477 (1112).

## PROFILUL TEOLOGULUI DUPĂ SFÎNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ\*

SFÎNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, MODEL DE TEOLOG

Sfinții Părinți constituie, prin operele și viața lor, comoara de neprețuit a Bisericii, din care trag toți creștinii seva cunoașterii de Dumnezeu. Ei reprezintă modele vii pentru cei ce se preocupă de înțelegerea adevărurilor divine. Dintre aceștia Sfântul Grigorie de Nazianz se distinge prin puritatea teologiei și prin ascuțimea minții sale, pentru care motiv Biserica l-a cinstit cu numele de «Teologul».

El s-a născut în Arianz, aproape de orașul Nazianz din Capadocia în jurul anului 330 Tatăl său, care se numea tot Grigorie, fusese păgîn, dar a primit botezul la o vîrstă înaintată, sub imboldul soției sale Nona, care a fost un model de adevărată femeie creștină. Dorind să aibă un copil, Nona s-a rugat pentru această, și încă pînă la nașterea lui a făgăduit să-l afierosească Domnului. Grigorie, fiul, sub influența mamei sale, încă din tinerețe hotărî să ducă o viață fără prihană.

Curînd după creștinare tatăl său, a fost hirotonit preot și apoi a fost ales episcop al orașului Nazianz.

În această ambianță de viață duhovnicească, Sfântul Grigorie a primit o educație aleasă și o cultură deosebită. Primii ani de învățatură i-a făcut în casa părintească, unde cu mult zel a studiat Sfînta Scriptură<sup>1</sup>, apoi a frecventat cele mai înalte școli ale timpului său: în Cezareea Capadociei, în Cezareea Palestinei, în Alexandria Egiptului și în cele din urmă în Atena. El s-a întîlnit cu Sfîntul Vasile cel Mare pentru prima dată în Cezareea Capadociei și tot cu el a frecventat școlile ateniene. Aici s-a legat o prietenie puternică, între viitorii mari dascăli ai lumii și ierarhi, care i-a ținut uniți, pentru tot timpul vieții. Din Atena, Grigorie s-a întors în patrie, lăsînd orașul care-l chema la una din catedrele universitare<sup>2</sup>. Venit în patria sa, primi botezul și îndeplinînd făgăduința mamei, care corespundea întru totul năzuințelor sale, s-a dedicat nevoițelor vieții ascetice.

«El dormea jos pe podele, se îmbrăca cu haine simple, trăia cu pîine și cu apă și afară de apă nu mai bea nimic. Ziua o petrecea în muncă și o bună parte din

\* Această lucrare de seminar susținută în cadrul cursurilor de doctorat în teologie, a fost întocmită sub îndrumarea Pr. Prof. Ioan G. Coman, care a și dat avizul să fie publicată.

1. Episcopul Nicodim, *Semințe Evanghelice pentru Ogorul Domnului*, vol. X: *Viața și operele Sfinților Părinți și învățători ai Bisericii*, după F. Farrar, part. II, Neamț, 1937, p. 87.

La lucrarea de față am folosit traducerile: Pr. N. Donos, *Apologia sau cuvîntarea în care arată motivele ce l-a îndemnat să fugă de profeție pe Sfîntul Grigorie de Nazianz*, Huși, 1931; Pr. D. Fecioru, *Tratatul Despre profeție, al Sfîntului Grigorie de Nazianz*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXVI (1968), nr. 1—2, p. 127—165, precum și Pr. Gh. Tilea și N. Barbu, *Sfîntul Grigorie de Nazianz: Cele cinci cuvîntări despre Dumnezeu*, București, 1947, pe care le-am confruntat cu originalul.

2: *Ibidem*, p. 108.

noapte în rugăciune, slavoslovii și cugetări pioase»<sup>3</sup>. Dar în același timp el s-a silit să unească viața monahală cu îndeplinirea datoriilor față de părinți, care se găseau la o vîrstă înaintată. Astfel «cei zece ani de studii în orașele universitare vestite ale vremii, iar, după aceea, neîncetatele sale lecturi și călătorii i-au pus la dispoziție Sfîntului Grigorie toată comoara culturii lumii antice. El poseda așa de adînc și de perfect filozofia greacă — sub toate formele ei — încît, împletind-o cu credința sa creștină, a fost în măsură să creeze acea magistrală teologie din care nu știi ce să alegi și să admiri mai întîi: frumusețea ideilor, suplețea raționamentului sau flacăra convingerii și armonia întregului»<sup>4</sup>. În Pont, Sfîntul Grigorie împreună cu Sfîntul Vasile, prietenul său, au adunat părți importante din scrierile lui Origen sub numele de *Filocalia* și au compus *Regulile monahale*.

În jurul anului 360 Sfîntul Grigorie intră pentru prima dată în arena vieții bisericești. Tatăl său, episcop de Nazianz, din simplitate și dragoste de pace, a semnat simbolul arian, ceea ce a atras nemulțumirea monahilor, care prin influențele lor au rupt de la trupul Bisericii o parte din turmă. Grigorie, fiul său, s-a întors atunci din Pont, a explicat tatălui său însemnătatea simbolului de credință semnat de el, care se contrazicea cu simbolul de credință niceean, și l-a îndemnat să-și recunoască public greșala sa. Cu aceasta el a făcut pace în turma sa, îmbunînd pe monahii care se despărțiseră de episcopul lor.

În anul 361, la sărbătoarea Nașterii Domnului, după stăruința tatălui său și a credincioșilor din Nazianz, fără voia sa, Sfîntul Grigorie a fost hirotonit preot. El n-a îndrăznit să se opună, dar s-a mîhnit de acest lucru și s-a dus din nou în pustia din Pont la Sfîntul Vasile. Însă n-a stat mult acolo fiindcă a trebuit să se înapoieze la Nazianz ca să ajute tatălui său la conducerea eparhiei. Împreună cu tatăl său, Sfîntul Grigorie a contribuit foarte mult la alegerea Sfîntului Vasile ca arhiepiscop al Cezareii Capadociei în anul 370.

Curînd după aceasta Sfîntul Vasile a hotărît să creeze în eparhia sa mai multe scaune episcopale. Unul din acestea, scaunul din Sasima, a fost încredințat Sfîntului Grigorie, prietenul său.

După moartea împăratului Valens, sprijinitorul arienilor, tronul imperial a fost ocupat de împăratul Teodosie cel Mare, sprijinitor al ortodocșilor. Turma credincioșilor din Constantinopol care mai rămăsese din ortodocși i s-a adresat Sfîntului Grigorie să le vină în ajutor. Sfaturile prietenilor, care-l învinuiau pe Sfîntul Grigorie că se interesează mai mult de rezolvarea problemelor sale în loc să se ocupe de cele obștești ale Bisericii, l-au făcut să lase pustia și să vină la Constantinopol. Aici, el a găsit o situație foarte grea în Biserică, pentru că nu era unitate de vederi nici chiar între ortodocși. Toate bisericile fuseseră luate de arieni și el a trebuit să înceapă activitatea sa pastorală într-o casă obișnuită. Toți priveau la el, la început, cu îndoială, dar prin viața sa virtucasă, prin modestia sa, printr-un devotament rar întîlnit pentru cauza Ortodoxiei, a reușit să adune turma ortodocșilor în jurul său. Din această cauză arienii, au căutat să-i facă mult rău, atentînd de cîteva ori la viața lui.

În anul 380 împăratul Teodosie a înapoiat ortodocșilor bisericile luate de la arieni, iar ortodocșii din Constantinopol au cerut Sfîntului Grigorie să conducă

3. *Ibidem*, p. 106—107.

4. I. G. Coman, *Geniul Sfîntului Grigorie de Nazianz*, București 1937, p. 46.



eparhia lor. După un an, adică la 381, s-a ținut în Constantinopol cel de al doilea Sinod Ecumenic, la care, grație meritelor sale, Sfântul Grigorie a fost ales arhiepiscop al Constantinopolului și președinte al sinodului. Totuși, datorită unor neînțelegeri ivite în sinod cu privire la scaunul său anterior, pentru a nu se face dezbinare în Biserică Sfântul Grigorie a părăsit de bună voie scaunul de Constantinopol și s-a dus în locurile sale natale dedicându-se în continuare vieții contemplative. Iată deci cât de scumpă i-a fost Sfântului Grigorie pacea Bisericii lui Hristos.

În calitate de teolog și episcop, Sfântul Grigorie a lăsat o operă însemnată. Ea este împărțită de către specialiști în trei părți: cuvântări, scrisori, poezii.

Primul loc în opera sa îl ocupă cuvântările. În timpul nostru se cunosc 45 de cuvântări ale lui, dintre care cea mai mare importanță o au cele *Cinci cuvântări teologice*, rostite de el în Constantinopol împotriva eunomienilor și macedonienilor.

Prima cuvântare teologică este ca o introducere spre celelalte. În ea autorul indică, cine anume, când și înaintea cui poate să vorbească teologul referitor la învățătura despre Dumnezeu și despre Sfânta Treime. El se ridică în mod hotărât împotriva patimii de a vorbi despre dogmele credinței la locuri nepotrivite și în timpuri nepermise. Aceste probleme cer o cercetare aparte, care trebuie făcută cu multă umilință și osirdie, și nu din curiozitate vremelnică.

În a doua cuvântare expune învățătura despre Dumnezeu în calitatea de creator și pronietor al lumii și despre slăbiciunea și neputința minții omenești de a pătrunde natura și esența dumnezeirii.

În a treia cuvântare autorul vorbește despre deoființimea persoanelor Sfintei Treimi și despre divinitatea Fiului lui Dumnezeu.

În a patra cuvântare Sfântul Grigorie adună acele locuri din Sfânta Scriptură care au fost citate de arieni pentru susținerea tezei lor despre Fiul lui Dumnezeu, iar în a cincea cuvântare el respinge părerile lor împotriva divinității Sfântului Duh. În încheiere, Sfântul Grigorie vorbește despre diferite analogii, care se aduc pentru lămurirea dogmei Sfintei Treimi.

Foarte apropiate de cuvântările teologice sînt, după conținut, și cuvântările: *Despre aleyerea episcopilor și despre dogma Sfintei Treimi și Despre păstrarea bunei rinduieli în discuțiile despre Dumnezeu*. Prima este îndreptată împotriva lui Arie și a lui Sabelie și cuprinde argumentarea despre unitatea naturii divine o dată cu existența în ea a celor trei persoane; în același timp, sînt acuzați aceia care încep să teologhisească fără să studieze Sfânta Scriptură și fără să se ocupe de curăția lor morală.

În cuvîntarea *Despre păstrarea bunei rinduieli în discuțiile despre Dumnezeu*, Sfântul Grigorie dovedește că nu oricine poate să teologhisească, și nici în orice timp, și biciuiește patima mirenilor, din timpul său, de a trata noțiunile despre credință ca pe niște vorbe ușoare.

Importante sînt și cele două *Cuvîntări împotriva împăratului Iulian Apostatul*, fiindcă în ele se vede indignarea Sfântului Grigorie față de atitudinea acestuia de a nu permite creștinilor să ia contact cu literatura clasică. Cuvîntarea sa *Despre fuga în Pont* are de asemenea o importanță covârșitoare în ceea ce privește conținutul ei. Aici el se justifică față de concetățenii săi spunînd că numai marea preoție și faptul că el se crede nevrednic și nepregătit pentru aceasta l-au făcut să fugă în pustie.

Acest cuvînt a constituit un model pentru tratatul despre preoție al Sfîntului Ioan Gură de Aur.

Poeziile sale au fost scrise de asemenea cu scopul de a difuza adevărurile credinței cît mai mult. Arie și Apolinarie, ca să facă populară învățătura lor, au recurs la versuri, de aceea, pentru ca învățătura ortodoxă să fie studiată și gustată cu și mai multă plăcere, Sfîntul Grigorie a socotit necesar să recurgă la poezie. O dată cu aceasta, el avea de gînd să dovedească păgînilor că și în creștinism sînt oameni capabili să minuiască arta poetică.

Poeziile lui pot fi împărțite, după conținut, în: dogmatice, moral-ascetice și personale.

Dintre operele sale ni s-au părut edificatoare pentru lucrarea de față îndeosebi *Cele cinci cuvîntări teologice, Despre păstrarea bunei rînduiei în cuvîntările despre Dumnezeu*, tratatul său asupra preoției, cunoscut și sub numele *Despre fugă, Cuvîntările la moartea Sfîntului Vasile, Sfîntului Atanasie, și altele*.

Privind activitatea sa teologică, observăm că Sfîntul Grigorie a realizat enorm. La aceasta i-a folosit foarte mult metoda sa contemplativă. El este adeptul unei totale concentrări în sine, ca mintea să poată să se înalțe la Dumnezeu spre a-l cunoaște. Drum destul de anevoios, avînd în vedere că mai înainte de toate se cere o perfectă curăție sufletească și trupească. «Nimic, spune Sfîntul Grigorie, nu mi se pare mai bun decît starea omului care, închizîndu-și simțurile sale impresiilor dinafară, sustrăgîndu-se cărnii și lumii, intrînd în el însuși, nepăstrînd nici o legătură cu nimic din lucrurile omenești decît atunci cînd o nevoie absolută o cere, întreținîndu-se cu el însuși cu Dumnezeu, trăiește mai presus de lucrurile văzute și poartă în el chipurile dumnezeiești veșnic pure, neamestecate cu nimic din formele fugitive ale lumii de aici; devenit cu adevărat și în fiecare zi din ce în ce mai mult oglînda fără pată a lui Dumnezeu și a lucrurilor dumnezeiești, primind lumina lor în lumina sa, strălucirea lor puternică în strălucirea sa mai slabă; culegînd deja în speranțele sale fructul vieții viitoare; trăind în legătură cu îngerii înăea de pe pămînt și totuși în afară de ei, dus de către Duhul lui Dumnezeu pînă în părțile cele mai înalte»<sup>5</sup>. De aceea, Sfîntul Grigorie dorea din tot sufletul retragerea în pustie, unde să se dedice cu totul vieții contemplative. El dorea cu tot dinadinsul să vorbească cu Dumnezeu față către față și în mod cu totul curat să se îndestuleze de razele Duhului, fără a fi legat de tot ceea ce este pămîntesc și material, lăsînd în urmă legăturile trupului și dînd puteri duhului să zboare către izvorul luminii dumnezeiești. Această lumină, el dorea ca să se reflecte pururea în sufletul lui pînă se va contopi cu el<sup>6</sup>.

Prin metoda contemplativă, prin erudiția sa cît și prin viața sa virtuoaasă, Sfîntul Grigorie a reușit să formuleze elemente precise și normative în dogma Sfintei Treimi care «este cea mai desăvirșită creație, cu colaborarea inspirației dumnezeiești, a geniului credinței și filozofiei. Și această creație privește nu vre-o problemă sau detaliu fără importanță, ci miezul, inima însăși a teologiei creștine: natura dumnezeirii și legăturile de substanță și acțiune ale celor trei persoane ale Treimii Sfinte»<sup>7</sup>.

5. Sf. Grigore de Nazianz, *Discurs II*, trad. de A. Puech, în *Histoire de la litterature grecque-chretienne*, vol. III, Paris, 1930, p. 341—342, cit. după I. G. Coman, *op. cit.*, p. 19.

6. G. V. Florovski, *Părinții răsăriteni din veacul al IV-lea*, Paris, 1931, p. 92 (în limba rusă).

7. I. G. Coman, *op. cit.*, p. 22.

Prin aceasta el a întărit o dată pentru totdeauna hotărîrea Sinodului I Ecu-  
menic, din anul 325, în legătură cu raportul dintre Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt, preci-  
zînd că «Tatăl este nenăscut, Fiul este născut iar Duhul Sfînt purces»<sup>8</sup>.

Toate aceste speculații teologice, Sfîntul Grigorie nu le-a făcut cu gîndul de-  
a se impune sau de a se distinge prin ceva, ci pentru a lupta împotriva ereticilor  
vremii și a fixa învățătura Bisericii pe o temelie sigură. Prin aceasta, el totuși s-a  
remarcat ca «una dintre cele mai ascuțite și mai înalte minți din galeria Sfinților  
Părinți. În acest secol al patrulea, plin de cele mai fierbinți și mai scăpărătoare  
dispute teologice, și în acest Orient unde dialectica și speculațiile cele mai îndrăz-  
nețe erau la ele acasă, era greu să te distingi și să te impui»<sup>9</sup>.

Toate aceste învățături Sfîntul Grigorie le-a prelucrat și le-a elaborat numai  
pentru Biserica, pentru că, în afară de faptul că era creștin și membru al acestui  
organism viu, el a primit și harul preoției și al arhieriei, care l-au obligat și mai  
mult față de credincioși, făcîndu-l apropiat de ei și împărtășindu-le progresiv din  
înaltele adevăruri creștine.

De remarcat este faptul că, deși ajunsese la o înaltă cultură teologică, fixînd  
adevăruri greu de definit, Sfîntul Grigorie recunoaște că strădaniile acestea duc  
pînă la Dumnezeu, a cărui ființă nu o putem înțelege și-și recunoaște smerit nepu-  
tința de a merge mai departe. «Alegam, zice, să cuprind cu mintea pe Dumnezeu  
și astfel m-am urcat pe munte și am pătruns în nor, ajungînd înlăuntrul lui, adică  
în afara materiei și a celor materiale, reculegîndu-mă în sine-mi pe cît mi-a fost  
cu putință. Dar după ce am privit în fața ochilor, de-abia am văzut lucrurile din-  
apoi a lui Dumnezeu și aceasta de-abia am putut s-o fac oblăduit de piatră, adică  
de Dumnezeu-Cuvîntul, Carele s-a întrupat pentru noi; și privind puțin prin nor  
înlăuntru nu am văzut prima și preacurata lui Natură cunoscută numai de ea însăși,  
adică de Treime..., ci pe cea din urmă care cea dintîi ne iese în cale»<sup>10</sup>.

#### CHIPUL TEOLOGULUI DUPA SFINTUL GRIGORIE DE NAZIANZ

Teologul este în primul rînd om al Bisericii, legat de ea prin ocupația și prin  
aspirațiile sale, fie că este interpret al tainelor dumnezeiești, fie că este propovă-  
duitor al acestora, fie că este preot al Dumnezeului celui Preaînalt. Formarea și  
cultura sa trebuie să înceapă în Biserică, să se dezvolte în concordanță cu învă-  
țătura ei și să trăiască potrivit normelor morale ale ei. Factorii educativi care ajută  
la formarea noului teolog sînt după Sfîntul Grigorie, familia și școala, amîndouă  
lăsîndu-și amprente lor pentru viața sa în continuare.

Familia joacă primul rol în formarea spirituală și socială a adevăratului teolog.  
Aici învață pentru prima oară cuvintele Scripturii și tot aici învață să iubească  
pe semenul său, care este orice om. Contactul cu oamenii iluștri ai vremii îi dă  
posibilitatea să dorească a le fi asemănător, iar cultura laică multilaterală îl duce  
continuu pe drumul cunoașterii și al autoformării. Teologul trebuie să fie mare-  
iubitor de înțelepciune. De acolo el trebuie să știe să aleagă ceea ce este folositor  
pentru credință.

8. Sf. Grigorie de Nazianz, *Discurs XXIX (Cuvîntarea III teologică)*, 2, P.G., XXXVI, 2, 76.,  
după I. G. Coșan, *op. cit.*, p. 21. 9. *Ibidem*.

10. Sf. Grigorie Teologul, *Discurs XXVIII (cuvîntarea II teologică)*, 3, P. G., XXXVI, 29..

Sfântul Grigorie spunea că oricine are minte recunoaște că primul nostru bun este știința, dar nu numai știința teologică, care prin simplitatea propovăduirii nesocotește tot ce înfrumusețează și dezvoltă cuvântul, ci și știința laică, pe care mulți creștini o socotesc a fi capabilă să îndepărteze pe om de Dumnezeu<sup>11</sup>. Așadar, acumularea științei din orice ramură a vieții nu va face decât să completeze cultura teologului și nu pentru a-i dănuia cu ceva. Pentru că «a-ți propune să înveți pe alții, spune Sfântul Grigorie Teologul, cită vreme tu însuși nu ești destul de învățat, sau, cum spune proverbul, să înveți olăria începind a face vase mari..., mie mi se pare că este un lucru nebunesc și semeț; nebunesc, fiindcă nu-ți dai seama de neștiința ta, și semeț, pentru că te apuci de un lucru pe care abia-l pricepi»<sup>12</sup>.

Teologul trebuie să posede în întregime arta cuvântului, să învețe să-și strunească limba pentru a putea la vreme să scoată ideile ce se zbat în durerile nașterii<sup>13</sup>.

În primul rînd inima și cugetul lui trebuie să învețe, «să pătrundă din punct de vedere teoretic și practic toate numirile și însușirile lui Hristos, atît cele vechi și înalte, cît și cele de mai tîrziu și mai umilite»...<sup>14</sup>. În afară de aceasta, cugetul teologului trebuie să se înalțe în așa grad, încît să vibreze la cuvintele dumnezeiești și la tilcuirea Scripturilor, iar gîndirea lui să posede în întregime comorile ascunse ale înțelepciunii dumnezeiești, care sînt tainice pentru mulțime<sup>15</sup>.

Dar în același timp cu pregătirea intelectuală a teologului, Sfântul Grigorie spune că este neapărată nevoie și de o exersare a binelui pentru promovarea continuă în virtute. Lupta cu păcatul și buna reușită în aceasta sînt rezultatul nu numai al harului divin, ci și al liberei noastre alegeri<sup>16</sup>. Sufletul o dată eliberat de greutatea materiei, lămurit ca aurul prin foc se ușurează pe sine și atrage după sine și trupul<sup>17</sup>. Lozinca sa trebuie să fie totdeauna: «Depărtează-te de rău și fă binele»<sup>18</sup>. Deci se prescrie un continuu progres în virtute, în promovarea binelui și a dragostei, care «este centrul și vîrfurile religiei creștine. esența Bisericii, esența însăși a lui Dumnezeu; implicînd și alimentînd toate virtuțile, ea dăltuiește sufletul continuu înprospătîndu-l și înălțîndu-l spre o stare din ce în ce mai apropiată de aceea a Duhului lui Dumnezeu»<sup>19</sup>.

Teologul trebuie deci să fie mai înțîi el curat, ca să lumineze pe alții, și mai aproape de Dumnezeu, ca să apropie pe alții<sup>20</sup>. Adică numai cei ce sînt ca Aaron și perfect curați pot fi alături de Dumnezeu<sup>21</sup>.

11. G. V. Florovski, *op. cit.*, p. 91.

12. Sf. Grigorie Teologul, *Apologie despre fuga sa în Pont*, 47, P.G., XXXV, 456 B, trad. Pr. N. Donos, *op. cit.*, p. 75.

13. Sfântul Grigorie Teologul, *Discurs XXVII (Cuvîntarea I teologică)*, 7, P.G., XXXVI, 20, trad. Pr. Gh. Tilea și N. Barbu, *op. cit.*, p. 7.

14. Sfântul Grigorie Teologul, *Discurs XXVII (Cuvîntarea I teologică)*, 7, P.G., XXXVI, 20, N. Donos, *op. cit.*, p. 107.

15. *Ibidem*, 427 B.

16. *Ibidem*, 17, 425—428.

17. *Ibidem*, 17, 428.

18. *Ibidem*, 14, 424 B.

19. Prof. Pr. I. G. Coman, *Sfinții Părinți ca îndrumători ai duhoeniciei*, în «Mitropolia Banatului», XVI (1966), nr. 4—6, p. 194.

20. Sf. Grigorie Teologul, *Despre Preoție*, 71, P.G., XXXV, 480 B, trad. de Pr. D. Fecioru, *op. cit.*, p. 151.

21. Sfântul Grigorie de Nazianz, *Discurs XXVIII (Cuvîntarea II teologică)* 2, P.G., XXXVI, 28; *Despre preoție*, 39, P.G. XXXV, 448 B, trad. de Pr. D. Fecioru, *op. cit.*, p. 140—141.

Prin pregătirea intelectuală și cea morală teologul ajunge la un înalt grad de trăire duhovnicească și capabil să contempleze și să pătrundă unele adevăruri dumnezeiești. Pornind spre cucerirea piscurilor fericirii divine, omul se vede nevoit să apeleze la credință, fără sorți de izbândă însă, dacă credința nu e însoțită de o înaltă trăire duhovnicească. «Pentru noi, zice Sfântul Grigorie, care sîntem legați cu lanțurile pămîntului, cum spune dumnezeiescul Ieremia, și care sîntem învăluți de grosimea carnală, știut să fie acest lucru: că după cum este cu neputință ca cineva să-și depășească umbra sa, oricît și-ar zori pasul, căci umbra i-o ia înainte întotdeauna, în măsura în care este ajunsă, sau să-și apropie privirea de lucrurile văzute fără mijlocirea aerului și a luminii, sau ca natura înnotătoare să alunece în afara apelor, la fel este cu neputință celor care sînt în corpuri să se unească cu desăvîrșire cu cele cugetate de mîinte, fără intermediul celor corporale. Căci întotdeauna se va strecura în cugetare ceva din cele ale noastre corporale, chiar dacă spiritul, îndepărtîndu-se de gîndul lor cit de mult și concentrîndu-se în sine, va propune să se ocupe cu lucruri înrudite cu el și nevăzute...»<sup>22</sup>.

Cu cît teologul progresează în virtute cu atît mai mult el își dă seama de «majestatea, splendoarea și înălțimea lui Dumnezeu, de naturile cele curate care abia pot cuprinde strălucirea lui Dumnezeu pe care-l acoperă abisul (Psalm. CIII, 6), îl ascunde întunericul (Psalm. XVII, 13); care este lumina cea mai curată, dar pentru cei mai mulți inaccesibilă; care este și în univers, dar și afară de univers; care este în totul frumusețe, dar și mai presus de orice frumusețe; care luminează mîntea, dar și scapă mîntii oricît de repede și oricît de sus s-ar înălța ea; care se retrage cu atît mai mult cu cît este pătruns; care înalță spre cer pe cel ce-l iubește, tocmai pentru că parcă se depărtează de el și-i scapă printre degete»<sup>23</sup>. Însă tot ceea ce poate cunoaște teologul despre Dumnezeu, adică înțelepciunea Sa, splendoarea Sa, spiritualitatea Sa, atotputernicia Sa, îl convinge de existența Creatorului suprem, așa precum din umbrele soarelui reflectate în apă, cei nevrednici de a-l privi îi pot vedea splendoarea reflectată în apă<sup>24</sup>.

Învățătura aceasta o îndreaptă Sfântul Grigorie împotriva afirmației eunomiienilor că pot cunoaște perfect natura dumnezeiască. Eunomiu spunea că Dumnezeu poate fi cunoscut din numirile Sale, care I se dau de obicei Lui.

Sfântul Grigorie afirmă însă că teologul are posibilitatea să descopere în aceste definiții ale lui Dumnezeu numai acțiunea Lui în lume, nu însă și natura Lui, pentru că prin nici un nume nu vom putea defini toată plinătatea vieții divine. Dumnezeu este deasupra oricăror definiții, deasupra adevărului, deasupra ființei; de aceea Lui i se aplică doar atributele care determină ce nu este El, adică: El este nemărginit și mai presus de timp; dar aceste însușiri arată ceea ce nu putem să gîndim în Dumnezeu și nu ceea ce este El în Ființa Sa<sup>25</sup>. Totuși mîntea este aceea

22. Sf. Grigorie Teologul, *Discurs XXVIII (Cuvîntarea II teologică)*, 12, P.G. XXXVI, 41, trad. de Pr. Gh. Tilea și N. Barbu, *op. cit.*, p. 18.

23. Sf. Grigorie Teologul, *Apologia despre fuga sa în Pont*, 76, P.G., XXXV, 484 B, trad. de Pr. N. Donos, *op. cit.*, p. 95, și Pr. D. Fecioru, *op. cit.*, p. 153.

24. Sf. Grigorie Teologul, *Discurs XXVIII (Cuvîntarea II teologică)* 3, P.G., XXXVI, 29, trad. de Pr. Gh. Tilea, și N. Barbu, *op. cit.*, p. 10-11.

25. G. V. Florovskî, *op. cit.*, p. 105-106.

care poate pătrunde întrucîtva adevărurile divine<sup>26</sup>. Dumnezeu a creat pe om și l-a pus la granița dintre ființele muritoare și cele nemuritoare: «Dumnezeu este în om». Fiind creat din țărîină și primind duh de la Creator, omul poartă chipul lui Dumnezeu, «chipul nemuritor, pentru că în amîndoi împărățește firea rațiunii»<sup>27</sup>.

De aceea el are datoria de a folosi toate mijloacele ca să ajungă la asemănarea cu Dumnezeu, asemănare pe care Creatorul a pus-o în potență de realizare. «Pentru sufletele deosebite, spune Sfîntul Grigorie, într-un singur țel se cuprind: buna creștere, adică să păzească în sine Chipul și să se asemene Primului Chip, adică lui Dumnezeu pe cît aceasta este posibil celor legați de trup»<sup>28</sup>. Totuși gîndirea teologului, după Sfîntul Grigorie, trebuie pregătită și exercitată în mod special pentru contemplarea adevărurilor înalte, spre a-i da posibilitatea să se avînte în oceanul cunoașterii, unde, în cele din urmă, îl va găsi pe Dumnezeu.

El trebuie să îndeplinească anumite condiții pentru a ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu. Dumnezeu este Duh și străin oricărui lucru pămîntesc, în timp ce omul este legat de trupul materialnic, iar cunoașterea Lui se săvîrșește prin ochii trupești. Trupul și sufletul în natura omenească se războiesc între ele și de obicei unul se întărește pe seama celuilalt. De aceea principala condiție a realizării unei adevărate cunoașteri a lui Dumnezeu este renunțarea la tot ce este pămîntesc, înăbușirea pornirilor trupești. Dar omul nu poate să se elibereze complet de condițiile vieții pămîntești; de aceea, în reprezentările lui despre Dumnezeu, există inevitabil elementul material, care nu corespunde naturii divine. Așa că atunci cînd omul gîndește despre Dumnezeu că este Duh, își închipuie de exemplu un curent de aer care se mișcă; cînd zice că este foc, își închipuie o materie care arde; și chiar cînd îi adaugă unele atribute ca înțelepciunea, dreptatea, dragostea, se gîndește la însușirile omenești. Numai în viața cealaltă omul va putea înțelege adevăratele însușiri ale lui Dumnezeu.

În al doilea rînd, pentru cunoașterea lui Dumnezeu este necesară, după Sfîntul Grigorie, o concentrare a minții în direcția lucrărilor Ființei Suprame. Înțelepciunea divină, atotputernicia și frumusețea strălucesc prin raze clare în toate manifestările naturii.

Omul, și în special teologul, are datoria să le adune pe acestea neîncetat, ca să-și facă o deplină idee despre Dumnezeu.

Și în sfîrșit, a treia condiție cerută de Sfîntul Grigorie pentru cunoașterea lui Dumnezeu este eliberarea de preocupările lumești și liniștea sufletească pentru contemplarea Creatorului. În această situație el ajunge la concluzia că dogmele principale ale religiei creștine, mai ales cele referitoare la Sfînta Treime, nu sînt accesibile tuturor și nici nu pot fi explicate de mulți de frica politeismului adică de teama de a nu «despărți Sfînta Treime în trei persoane deosebite ca ființă și străine între ele...»<sup>29</sup>.

26. *Ibidem*, p. 98.

27. *Ibidem*, p. 99.

28. *Ibidem*, p. 99.

29. Sf. Grigorie Teologul, *Apologia despre Joga sa în Pont*, 35, 36, P.G., XXXV, 442, 444 A-B, trad. de Pr. D. Fecloru, *op. cit.*, p. 139.

## ROLUL TEOLOGULUI ÎN BISERICA

Ca om al Bisericii, teologul are datoria să împărtășească realizările sale în domeniul teologic credincioșilor ca aceștia să păstreze nealterată învățătura Bisericii și s-o apere de erezii. Din aceasta se vede că rolul lui este foarte important. Revelația a fost descoperită în mod progresiv, ne spune Sfântul Grigorie, și ca atare aceasta trebuie împărtășită creștinilor tot în mod progresiv, după măsura pregătirii lor. «Sînt două drumuri, de jos în sus și de sus în jos». În scurgerea veacurilor au fost două chipuri importante ale vieții omenești, numite două Testamente... Vechiul Testament a predicat clar pe Tatăl, dar nu cu aceeași claritate pe Fiul. Noul Testament a descoperit pe Fiul și a dat indicații despre Dumnezeuirea Duhului. Acum locuiește cu noi Duhul dăruindu-ne nouă o cunoștință clară despre sine»<sup>30</sup>.

În epoca vieții și activității Sfântului Grigorie Teologul certurile dogmatice ajunseseră să preocupe în așa măsură pe oameni, încît aceștia se îndeletniceau cu ele peste tot: în piețe, în bazare, în băi și chiar la mesele pentru nunți<sup>31</sup>. Aceste discuții aduceau înjosire creștinismului din partea păgînilor și l-au silit pe Sfântul Grigorie să reinnoiască învățătura școlii alexandrine în legătură cu împărțirea creștinilor în două grupe: prunci și bărbați întăriți în credință. De aceea el recomandă ca oamenilor simpli să le fie destăinuite adevărurile credinței în mod simplu, folosind mai mult înțelesul literal al Sfintei Scripturi. Înțelesul filozofic al creștinismului se cuvine să fie destăinuit doar celor desăvîrșiți, astfel ca înaltele adevăruri ale învățăturii creștine să rămînă ascunse față de către cei simpli și nedesăvîrșiți. În această operă de răspîndire teologul trebuie să se apropie cu deosebită atenție de dogma Sfintei Treimi sau de explicarea ei. Oamenii simpli cărora le sînt accesibile doar reprezentările care pot fi verificate cu simțurile pot să altereze în înțelegerea lor acest înalt adevăr și prin aceasta să devină vinovați de hulă față de Dumnezeu și să rămînă în judecata veșnică. Taina Treimii poate să fie înțeleasă doar de oamenii care s-au ridicat la o gîndire abstractă. Necesitatea aceasta Sfântul Grigorie o vede din faptul că și în Vechiul Testament au fost astfel de cazuri. De exemplu legea s-a dat lui Moisi pe cînd acesta se găsea în nor, preoții stăteau pe munte împreună cu Aaron în afară de nor, iar ceilalți oameni la poalele muntelui. La fel și pe Tabor și în Grădina Ghetsimani, Hristos a oprit cu sine doar pe Petru, pe Iacob și pe Ioan. Din aceste exemple se vede că adevărurile despre Dumnezeu se însușesc de către credincioși corespunzător cu situația lor morală. Pentru oamenii simpli, Sfântul Grigorie socotește suficient ca, ei să creadă în Hristos, să știe simbolul de credință, lăsînd înțelegerea adevărurilor mai înalte pentru cei special instruiți, pentru înțelepți. Se pot socoti înțelepți numai acei oameni, care se ridică mai presus de interesele trupești prin exercitarea metodelor ascetice și a dezvoltării rațiunii<sup>32</sup>.

Teologul, neputînd el însuși să cugete despre adevărurile cele mai înalte ale dumnezeirii, trebuie să sfătuiască și pe alții, arătîndu-le că este periculos a filozofa despre Sfînta Treime, chiar și pentru cei desăvîrșiți; le va da însă libertatea de a se exprima cu privire la suflet, la îngeri, la înviere, la judecată, la plata de din-

30. G. V. Florovski, *op. cit.*, p. 106.

31. Sf. Grigorie Teologul, *Discurs XXVIII (Cuvîntarea I teologică)*, 4, P.G. XXXVI, 16—17, trad. de Pr. Gh. Tilea și N. Barbu, *op. cit.*, p. 3.

32. T. M. Popescu, *Sfințenia și răspunderile preoției*, în «Studii Teologice», IV (1952), nr. 3—4, p. 108.

colo, la lumi și lume etc. Și după cum se așteptau contribuții din partea tuturor în problemele nefixate încă în dogme, tot așa trebuie să pretindă azi teologul de la cei inițiați în știința teologiei și, evident, să aducă el însuși aporturi substanțiale. Greutatea înțelegerii acestor adevăruri vine și de la faptul pe care ni-l relatează Sfântul Grigorie zicînd că acestea se dobîndesc greu, «ca nu cumva prin ușurința dobîndirii să fie ușoară și pierderea lucrului dobîndit, căci ceea ce s-a dobîndit prin muncă este ținut mai multă vreme; ceea ce s-a dobîndit cu ușurință se și zvîrle foarte repede ca un lucru care poate fi iarăși cu ușurință dobîndit și astfel greutatea dobîndirii binefacerii se transformă în binefacere, cel puțin pentru cei ce au minte»<sup>33</sup>.

Așadar, Sfântul Grigorie este categoric de părere că «nu se cade a vorbi despre Dumnezeu în orice vreme și nici oricui și nici orice, ci este o vreme cînd trebuie să vorbim despre El. Nu este în puterea oricui să filozofeze despre Dumnezeu, fiindcă lucrul acesta pot să-l facă cei care s-au cercetat cu de-amănuntul și care au înaintat pas cu pas în calea contemplației și care înainte de aceste îndeletniciri și-au curățit și sufletul și trupul, sau care cel puțin se silesc să se curețe»<sup>34</sup>. Apoi teologul este dator să cerceteze cu de-amănuntul adevărurile de credință la care poate ajunge el și numai după aceea să le împărtășească celor ce-l ascultă în măsura pregătirii lor, pentru a nu le vătăma sufletul cu învățături prea grele»<sup>35</sup>.

A doua sarcină a teologului este păstrarea nealterată a dogmelor Bisericii, interpretarea și lărgirea comentariilor acestora în duhul Sinoadelor Ecumenice, dogmele fiind norme obligatorii pentru întreaga Biserică. Activitatea lui în acest sens atestă respectul pe care-l datorează Sfinții Părinți, mari teologi ai Bisericii, care prin speculațiile lor teologice comune din timpul sinoadelor, prin frămîntările lor particulare înainte de ele, și prin luptele pe care le-au susținut împotriva ereziilor, după ele, au stabilit comoara de aur a Bisericii lui Hristos.

Dar și mai importantă pare datoria teologului de a veghea pururea și a lupta împotriva ereziilor de tot felul care încearcă să scindeze unitatea credinței și a dragostei în Biserică. Această luptă trebuie să o facă cu multă rivnă și devotament, studiînd adînc Sfînta Scriptură și scrierile Sfinților Părinți, predecesori în luptele cu ereticii vremii lor. Sfîntul Grigorie înfiera pe cei prefăcuți a fi teologi care se ascundeau printre adevărații creștini cu scopul de a provoca erezii, astfel: «Dacă este cineva fiară rea și sălbatică și nu este în stare să înțeleagă cuvintele de contemplație și teologie, să nu se ascundă în tufărișuri hoștește și cu răutate, cu scopul de a pune mîna pe vreo dogmă sau pe vreun cuvînt de-al nostru, sărînd pe neașteptate din ascunziș și să sfîșie prin insulte cuvintele noastre sănătoase, ci tot mai departe să stea și de munte să se depărteze; altfel va fi lovit cu pietre și se va strivi și va pieri ca un om rău, căci pietre sînt pentru cei sălbateci cuvintele adevărate și tari...»<sup>36</sup>.

«Iar dacă cineva cutează și scotește că este un lucru la îndemîna minții oricui predicarea cuvîntului, adică a învățaturii celei dumnezeiești și înalte, de care acum toți filozofează, eu mă minunez de deșteptăciunea unui astfel de om, ca să nu spun,

33. Sf. Grigorie Teologul, *Discurs XXVIII (Cuvîntarea II teologică)*, 12, P.G., XXXVI, 40—41, trad. de Pr. Gh. Tilea și N. Barbu, *op. cit.*, p. 17.

34. Sf. Grigorie Teologul, *Discurs XXVIII (Cuvîntarea I teologică)*, 3, P.G., XXXVI, 13, 16, 35, *Ibidem*.

36. Sf. Grigorie Teologul, *Discurs XXVIII (Cuvîntarea II teologică)*, trad. de Pr. Gh. Tilea și N. Barbu, *op. cit.*, p. 10.



de prostia lui. Mie nu mi se pare un lucru din cele mai ușoare și nici din cele care au nevoie de puțină minte, ca să dai la vreme fiecăruia măsura de grâu a cuvîntului (Prov. IV, 27) și să chivernisești, cu judecată adevărul dogmelor noastre, să vorbești despre toate cîte s-au filozofat în Scriptură, despre lume și lumi, despre materie, despre suflet, despre spirit, despre firile cele spirituale, atît ale îngerilor cît și ale demonilor, despre pronia lui Dumnezeu, care unește și cîrmuiește totul, despre toate cîte par că se întîmplă potrivit rațiunii și despre toate cîte par că se întîmplă împotriva rațiunii omeștești, rațiunii celei de jos»<sup>37</sup>.

Astfel rolul teologului în Biserică a fost și este pe primul plan, foarte important, mai ales că munca sa speculativă îmbogățește tezaurul teologiei Bisericii și-l păstrează în același timp curat de influențe dăunătoare.

Sfîntul Grigorie Teologul a rămas actual în teologia modernă prin atitudinea sa față de gîndirea și cunoștințele superioare, pe care trebuie să le posede un teolog. Acestea, conjugate cu concepțiile sale teologice, îl situează între marii dascăli ai lumii și ierarhi. Teologia lui, o teologie fără greșală, au folosit-o sinoadele; din ea s-au inspirat Sfîntul Ioan Gură de Aur, Pseudo-Dionisie Areopagitul, Sfîntul Grigorie Palama și alții. În timpul nostru, este de asemenea în mare cinste învățătura Sfîntului Grigorie de Nazianz despre întrupare și despre Sfînta Treime, făcîndu-se apel la ea la majoritatea conferințelor cu caracter ecumenic.

Așadar, teologia contemporană și-a menținut ideea teologică imprimată de Sfîntii Părinți, dar cum era și normal a căpătat și un specific potrivit vremii în care trăim. În timpul nostru, mai mult ca oricînd, se simte nevoia unei munci intense în domeniul teologic pentru refacerea unității Bisericii.

Teologii contemporani se străduiesc să caute cele mai adecvate formule și să dea cele mai potrivite soluționări problemelor teologice și sociale ce se ivesc. S-a pus în vremea noastră în nenumărate rînduri în discuție dogma întrupării Fiului lui Dumnezeu, problemă dezbătută și de Sfîntul Grigorie Teologul, cu toate aspectele ce reies din ea pentru societatea prezentă. Teologia contemporană este preocupată să scoată la iveală cît mai mult aspectul răsculpărării, săvîrșit de Mîntuitorul Hristos și sfera sa de activitate. Teologii Bisericilor Ortodoxe, Catolice, Protestante și Necalcedoniene, caută în zilele noastre noi formule de apropiere între Biserici și revăd pozițiile dogmatice stabilite prin vechile Sinoade Ecumenice. Toate acestea ajută la o cunoaștere cît mai perfectă a trecutului și la găsirea drumurilor celor mai scurte pentru unitate între creștini. Acum, mai mult ca în veacurile ce au urmat despărțirii Bisericilor, se simte nevoia unor formule potrivite de apropiere, unor dezlegări noi ale problemelor ce se pun, pentru a face pași înainte spre progres. Fiecare din marile confesiuni își dă seama că trebuie găsite căi de acces între creștini și teologii pot aduce un aport foarte folositor, în această privință.

Cea mai mare atenție se dă acum nu atît deosebirilor, cît asemănarilor între Biserici. În teologia de azi se simte o mișcare și o frămîntare continuă.

Prin aceste meditații asupra adevărurilor divine, teologii urmăresc să scoată fructul bucuriei, al păcii și al adevărului, întocmai ca Sfîntul Grigorie Teologul, explicînd toate dogmele credinței în lumina prezentului și aplicîndu-le la condițiile existente.

Apoi rămîne actuală dragostea de cultură a Sfîntului Grigorie pentru că «cultura este un proces de purificare, înălțare și înobilare, prin rîvna de cunoaștere

37. Sf. Grigorie Teologul, *Apologia despre fuga sa în Pont*. 35, P.G., XXXV, 44 A, trad. de Pr. D. Fecioru, op. cit., p. 139.

și prin dorul după desăvârșirea morală. Ea se capătă prin contactul cu școala, cu cărțile, cu oamenii mari. Cultura, precizează Sfântul Grigorie de Nazianz, e primul dintre bunurile oamenilor ; și e vorba nu numai de cultură creștină care disprețuiește prețiozitatea în cuvânt și care se ocupă numai de mîntuire și de frumusețea gîndirii, ci e vorba și de cultura păgînă pe care mulți creștini o repudiază ca fiind o cursă, ca fiind primejdioasă și ca îndepărtînd de Dumnezeu. Acești oameni judecă greșit»<sup>38</sup>.

Știința deci trebuie apreciată, după Sfântul Grigorie, fiindcă numai oamenii ignoranți, care ar dori ca toți să fie ca ei, ne îndeamnă să nu o respectăm<sup>39</sup>.

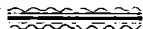
Așadar, «dacă sîntem înțelepți vom lua din cultura profană numai ceea ce ne convine și e aproape de adevăr, lăsînd la o parte restul ; sau procedăm ca pentru floarea de trandafir ; după cum cînd culegem această floare dăm la o parte spinii, tot așa și noi vom asimila din operele profane ceea ce este folositor și ne vom păzi de ceea ce este vătămător»<sup>40</sup>, pentru îmbogățirea culturii noastre și slava lui Dumnezeu.

Căutarea adevărului și aplicarea dreptății aici pe pămînt este idealul teologilor de azi. Și în acest sens, dat fiind că omul este făptura lui Dumnezeu cea mai perfectă, teologii se ocupă mai mult de el, de viața lui, de aspirațiile lui, de condițiile în care acesta se dezvoltă, fiindcă prin grija de om se proslăvește Dumnezeu cel în Treime, Care a trimis pe Fiul Său în lume pentru mîntuirea omului căzut în păcat.

Teologia vremurilor noastre tinde să pună în practică porunca lăsată de Dumnezeu : «Iubiți-vă unii pe alții», din care izvorăște îndemnul «trăiți în pace unii cu alții», fiindcă din aceasta vor cunoaște oamenii pe adevăratai următori a lui Hristos.

Ea caută de asemenea prin toate mijloacele să ajute la rezolvarea problemelor de viață și de moarte ale omenirii, adică amintește și stăruie ca omenirea să nu fie exterminată prin arma atomică, scoate în relief necazurile actuale ale omenirii și își ridică glasul pentru soluționarea lor în duhul Evangheliei și al păcii.

Astfel că teologia, acum după ce s-au formulat aproape toate adevărurile de credință privitoare la relația Dumnezeu-om, tinde să reglementeze raportul între om și om, pentru că iubind pe aproapele nostru, care este orice om, arătăm că iubim pe Dumnezeu pe care nu-L vedem. Datoria cea mai mare a teologilor zilelor noastre este să colaborăm la stabilirea unei păci trainice între oameni, să se bucure de toate realizările științei și să vadă în cele descoperite mîna atotputernică a Creatorului și Proniatorului tuturor, ca și Psalmistul care zice : «De mă voi sui în cer Tu acolo ești, de mă voi pogori în iad, Tu de față ești, de voi lua aripile mele disde-dimineață și mă voi sălășlui la marginea mării și acolo mîna Ta mă va povățui și mă va ține dreapta Ta» (Psalm CXXXIX, 8—10).



38. Sf. Grigorie Teologul, *Necrolog în cinstea Marelui Vasile*, XI, 1, p. 78, după Pr. Prof. I. G. Coman, *Studiile universitare ale Părinților Capadocieni*, în «Studii Teologice», VII (1955), nr. 9—10, p. 548.

39. *Ibidem*, XI, 4, p. 80, după Prof. Pr. I. G. Coman, *Studiile universitare ale Părinților Capadocieni...*, p. 59.

40. Pr. Prof. I. G. Coman, *Studiile universitare ale Părinților Capadocieni...*, p. 550.

## PROBLEMA OBICEIULUI DE DREPT ÎN SFINTELE CANOANE \*

În trecutul istoric, ca și în anumite părți înapoiate ale omenirii de azi, obiceiul, consuetudinea (consuetudo) sau uzul de drept a luat și mai ia naștere mai ales prin folosirea îndelungată a unor reguli de drept care dobândesc puterea legilor scrise pentru comunitatea de oameni în care ele au apărut.

Pentru a putea dovedi că obiceiul este o instituție necesară pe o anumită treaptă de dezvoltare a societății, prima constatare de la care trebuie să pornim este că dreptul nu poate exista decât în cadrul unor raporturi sociale determinate. Adam singur, fără relații sociale, n-ar fi avut față de cine să aibă drepturi și obligații juridice, iar legătura dintre drept și realitățile sociale este așa de strânsă, încât dreptul se modelează întotdeauna după aceste realități, constituindu-se numai în funcție de ele.

În genere, pentru a se impune, obiceiul, care este și unul din izvoarele fundamentale ale dreptului bisericesc, trebuie să întrunească două elemente: un element material, conștind dintr-o lungă și continuă practică, dintr-o succesiune constantă de fapte identice (longa, inveterata consuetudo) și un element psihologic conștind din acceptarea lui pe baza sentimentului necesității sale.

Pentru obiceiul de drept bisericesc mai este necesar ca el să fie în consens cu învățătura de credință și cu normele morale ale Bisericii.

### ÎNCEPUTUL DREPTULUI SCRIS ȘI AL CELUI NESCRIS ÎN VIAȚA BISERICII

Ortodoxia învață că Dumnezeu este izvorul existenței noastre și al tuturor normelor. El a pus în firea omului legile vieții și posibilitatea dezvoltării lor și i-a poruncit: «Creșteți și vă înmulțiți și stăpiniți pământul» (Facere I, 28). Din aceste legi decurge îndreptățirea fiecărui om de a întrebuița hrana, îmbrăcămintea, cultura etc.

Această pornire naturală individuală de a se manifesta, constituie îndreptățirea subiectivă (facultas agendi), iar totalitatea normelor care restrâng aceste porniri, și deci reglementează faptele externe cu caracter social, pentru a asigura conviețuirea în societăți, formează dreptul în sens propriu sau dreptul numit «obiectiv» (norma agendi).

Cînd normele ce formează dreptul obiectiv sînt date de o autoritate competentă în formele legale necesare, avem dreptul pozitiv. Alături de acest fel de drept mai există și dreptul uzual sau obiceiul de drept, care cuprinde norme ce reglementează fapte și relații de același fel, dar care nu emană de la o autoritate constituită.

\* Această lucrare de seminar, susținută în cadrul cursurilor pentru titlul de doctor în teologie, a fost întocmită sub îndrumarea P.C. Pr. Prof. Liviu Șlan, care a și dat avizul pentru publicare.

În Noul Testament, nici Mîntuitorul și nici Sfinții Apostoli nu introduc legi cu caracter juridic, ci numai norme religioase și morale. Răsfîringerea acestora asupra relațiilor sociale, inclusiv asupra relațiilor cu statul, nu trebuie să inducă pe nimeni în eroare, atribuindu-le caracter juridic, adică un caracter pe care ele nu l-au avut și nu-l au.

O dată întemeiată și înzestrată cu toate mijloacele necesare pentru a-și putea îndeplini rostul său mîntuitor — mijloace între care nu intrau și normele juridice —, Biserica și-a desfășurat lucrarea sa religioasă și morală, ca și pe aceea de organizarea comunităților de credincioși, fără a folosi norme juridice și fără a simți nevoia să recurgă la acestea. Astfel fiind, Biserica a început prin a exista și a-și înfăptui lucrarea sa mîntuitoare în afara dreptului, adică în afara razei de acțiune a normelor juridice<sup>1</sup>.

Istoria vieții bisericești arată că pînă prin veacul al III-lea Biserica a putut să existe și fără folosirea normelor de drept și că acestea își afirmă o prezență tot mai vie în viața Bisericii abia de prin veacul al IV-lea, după ce Biserica a stabilit o strînsă colaborare cu statul.

Este neîndoielnic că Biserica ar fi putut să rămînă și în continuare în afara dreptului, pentru că dacă dreptul ar fi fost socotit un element absolut necesar pentru lucrarea mîntuitoare la care este chemată Biserica, Mîntuitorul ar fi înzestrat-o și cu acest mijloc.

Cu toate acestea, însăși plasarea Bisericii într-o epocă istorică și în niște condiții istorice deosebite, arată că dreptul nu a fost socotit ca un lucru atît de străin de misiunea Bisericii. Aceasta și-a însușit, în mod treptat, printr-un proces care a durat cel puțin două sau trei veacuri, o sumă de principii și de norme ale dreptului roman, cărora le-a dat o expresie sau un veșmînt religios creștin. În acest fel apar primele norme juridice ale Bisericii, adică mai precis primele norme juridice de care Biserica începe a se folosi în mod oficial, trecînd apoi și la elaborarea de norme juridice proprii, ținînd seama bineînțeleas de natura și de rostul său aparte.

Procesul acesta de elaborare maximă a normelor proprii de drept ale Bisericii cuprinde în întregime veacul al IV-lea și veacul al V-lea, fiind început prin înțelegerea între Biserică și Stat pe timpul împăratului Constantin cel Mare (313—337).

Legislația canonică a Bisericii elaborată în secolul al IV-lea și al V-lea, include în sine două mari categorii de norme juridice diferite și anume :

a) În primul rînd, norme ale dreptului roman, transpuse în limbaj religios creștin, și

b) Norme proprii, elaborate independent de principiile și de normele dreptului roman, dar totuși după modelul acestora.

Prin această legislație Biserica intră în așa măsură sub imperiul dreptului, încît normele ei juridice apar alături de normele dogmatice, ca a doua pîrghie a existenței sale sau ca al doilea element constitutiv esențial al vieții bisericești. De atunci încoace canonul, în sens de lege juridică a Bisericii, dobîndește un caracter *cvasisacru*<sup>2</sup>.

1. Pr. Prof. Liviu Stan, *Obrșia și dezvoltarea istorică a dreptului bisericesc*, în «Mitropolia Olteniei», XX (1968), nr. 1—2, p. 3—4.

2. *Ibidem*, p. 5.

Dar, am arătat că în viața Bisericii a existat și un drept nescriș; Mîntuitorul nostru Iisus Hristos apare ca omul continuității și păstrătorul tradiției. El respectă ceea ce este, ținînd să fie credincios nu numai legii scrise dar și tuturor obiceiurilor derivate din lege. Niciodată Mîntuitorul n-a combătut pe farisei în interpretările lor abuzive asupra practicilor rituale sau în observațiile religioase pe care ei pre-țindeau că le deduc din obiceiul strămoșilor. El vrea ca toți să respecte tot ceea ce e tradiție națională fundată de Moisi.

În acest sens Mîntuitorul n-a venit să distrugă legea, ci dimpotrivă să-i asigure încununarea ei salvatoare<sup>3</sup>.

Or, legea este fără îndoială un tot scris, dar și o tradiție dezvoltată oral.

Studiul obiceiului în dreptul canonic este destul de greu, mai ales fiindcă, după cum zice Sfîntul Apostol Pavel, nu există stăpînire care să nu vină de la Dumnezeu (Rom. XIII, 1), or, obiceiul vine de la popor și are ca temelie datinile neschimbate ale colectivităților și ca rațiune de a fi, dorința mulțimilor de a se conduce prin ele înșile.

Pentru a se constitui în societate religioasă distinctă, Biserica trebuia să fie foarte severă față de obiceiurile rituale venite pe de o parte de la sinagoga pe care o înlocuia și continua, iar pe de alta, de la cei creștinați<sup>4</sup>.

Chiar în momentul în care Biserica cerea sufletelor să-și sfărîme vechile obiceiuri, le cerea cu și mai multă putere să fie credincioși învățăturilor lui Hristos. De îndată ce împrejurările i-o permit, «ea proclamă legitimitatea obiceiurilor stabilite în conformitate cu tradiția»<sup>5</sup> așa încît Iisus Hristos — în ce privește Legea — înțelege în cele din urmă prin Lege obiceiul religios imemorabil de la cei mai îndepărtați strămoși ai Săi. Deci întemeietorul creștinismului nu refuză nimic din valorile trecutului, ci atestă valoarea tradiției religioase, primul izvor al oricărui obicei în Biserică.

Între obicei (ἔθος) și tradiție este o strînsă legătură. Izvorul obiceiului este convingerea nemijlocită a membrilor unei societăți în păstrarea îndelungată și în îndeplinirea a ceea ce se consideră necesar pentru societate.

În dreptul de stat, obiceiul poate avea un rol de sine stătător; în dreptul bisericesc el depinde de tradiție sau cel puțin preferă tradiția și se prezintă ca o formă de exprimare a adevărului păstrat prin tradiție<sup>6</sup>. Luat sub acest aspect, obiceiul este izvorul dreptului atît în dreptul de stat, cît și în cel bisericesc.

Multe probleme ale Bisericii n-au fost, din diferite cauze, cuprinse în legislația bisericească, dar cu timpul ele s-au soluționat în Biserică prin obicei, care grație unei existențe îndelungate a devenit pentru dreptul bisericesc unul din izvoarele lui, alături de legea scrisă.

Dar pentru ca obiceiul să devină un «izvor al dreptului» sau ca să devină activ în Biserică (ἔθος ἔν τῃ ἐκκλησίᾳ ἐσπεροῦμενον), el trebuie să exprime sau să conțină în sine adevărul. Aceasta este important mai ales pentru Biserică, ea însăși fiind propovăduitoarea adevărului. Drept aceea, subiectul obiceiului trebuie să fie de profil strict bisericesc, iar scopul lui trebuie să se conjuge neapărat cu cel al Bisericii.

3. René Werhle, *De la coutume dans le Droit canonique*, Paris, 1928, p. 36.

4. *Ibidem*, p. 7.

5. *Ibidem*, p. 8.

6. M. Petrović, *Pravoslavnoe pravo*, trad. din l. rusă, Petersburg, 1897, p. 49; N. Mișaș, *Dreptul bisericesc oriental*, trad. de I. Cornilescu și V. Radu, București, 1915, p. 38.

Dacă obiceiul nu are la baza lui adevărul, el nu poate avea în Biserică nici o importanță, chiar dacă el există din vechime (*consuetudo sine veritas vetustas erroris est*), scrie Sfântul Ciprian către Pompeiu în *Epistola LXXIV*<sup>7</sup>.

Dar, spre a se încetățeni în Biserică un «obicei», acesta, pe lângă condiția că el trebuie să conțină «în sine» adevărul, mai trebuie să îndeplinească și alte condiții.

Mai întâi, faptele care întemeiază obiceiul de drept, trebuie să fie săvârșite timp mai îndelungat și să fie atâtea la număr încât din repetarea lor să se poată deduce o regulă<sup>8</sup>.

Aceste fapte trebuie să fie îndeplinite din conștiința unei necesități de drept și cu învoirea Bisericii. În ele trebuie să se răsfringă totdeauna aceeași normă de drept<sup>9</sup>.

Ele trebuie să nu se întemeieze pe vreo eroare, ci pe un principiu de drept care nu contrazice de fel nici mintea, nici autoritatea bisericească, nici morala. De asemenea, faptele trebuie să nu contrazică legea scrisă<sup>10</sup>.

Un obicei care nu întrunește cele spuse, adică unul care este contrar minții, moralei, credinței sau contra legii scrise, nu poate fi admis ca obicei de drept, ci este un obicei rău sau un abuz (*Κακήσυνεθια* — *abusus*)<sup>11</sup>.

Obiceiul nu adoarme conștiința, nu o deformează și nu i se substituie, ci o perfecțează: «emanând de la însăși colectivitatea, e mai ușor de acceptat decât cele mai bune texte elaborate de o autoritate legislativă și nici o colectivitate condusă de obicei n-a pierit»<sup>12</sup>.

Cu timpul obiceiul juridic dispare în fața legilor scrise, păstrându-se numai atunci când în problema respectivă lipsește legea.

Tertulian este primul scriitor bisericesc care dă informații prețioase despre obicei. Pentru el «obiceiul se confundă aproape cu tradiția, având valoare numai dacă este conform cu natura, disciplina și Scriptura».

În *De corona militis*, capitolul III, Tertulian scrie: «Dacă oeva nu e legiferat în scris, dar se păstrează pretutindeni, aceasta înseamnă că e confirmat de obicei, care are la bază tradiția. Dar dacă cineva ar spune că și pentru tradiție e nevoie de dovadă scrisă, atunci mai putem indica multe lucruri stabilite care se păstrează fără a fi scrise, numai grație importanței tradiției, și în puterea obiceiului». Drept dovadă el aduce câteva exemple și conchide: «Dacă cineva ar fi vrut să caute o lege scrisă pentru acestea și alte multe lucruri stabilite, n-ar fi găsit așa ceva. Aici e importantă tradiția ca temelie, obiceiul ca confirmare și credința ca păzitoare».

În secolul al III-lea, Sfântul Ciprian, mai critic față de obicei, e de părere că, contrar obiceiului, ereticii ce se reîntorc la Biserică pot și trebuie să fie rebotezați<sup>13</sup>.

7. N. Milaș, *op. cit.*, p. 50.

8. «Etiam ea, quae longa consuetudine comprobata et per multos annos observata sunt, non minus, quam quae Scripta sunt obtinent» (Constantin Popovici, *Fontinele și codicii dreptului bisericesc ortodox*, 1886, p. 24).

9. «Leges quoque ipsuas antiquitus probata et servata tenaciter consuetudo imitatur et relinet...» (*Ibidem*, p. 24, 25).

10. Toate acestea se rezumă în: «Sit consuetudo longaeva, tenaciter servata opinione iurissive necessitatis, rationalis, non contraria legi, nota legislatori atque non prohibita».

11. Const. Popovici, *op. cit.*, p. 25.

12. R. Werhle, *op. cit.*, p. 6.

13. *Ibidem*, p. 43.

MODUL ÎN CARE SE PRONUNȚĂ CITEVA DINTRE SFINTELE CANOANE  
DESPRE OBICEIUL JURIDIC

În secolul al IV-lea textele care vorbesc despre obicei sînt destul de numeroase. Astfel canonul 6 al Sinodului I Ecumenic de la Niceea (325) consacră, prin autoritatea sa, dreptul de onoare pentru întîistătătorii Bisericilor din Alexandria, Roma, Antiohia și Ierusalim, pe baza unor obiceiuri deja existente: «Să se păstreze obiceiurile vechi, acceptate în Egipt și în Libia și în Pentapole, ca episcopul din Alexandria să aibă autoritate asupra lor, deoarece aceasta s-a obișnuit și pentru episcopul din Roma»<sup>14</sup>.

Canonul acesta, care este foarte clar, a fost obiectul celor mai aprige controverse, începînd cu secolul al V-lea și pînă în ziua de azi, textul lui fiind răsătămăcit pînă a i se da un sens pe care nu-l putea avea.

După ce canonul arată întîietatea episcopului din Alexandria, relevă că acest drept trebuie să se valideze în toată puterea lui, deoarece tot în acel chip i se cuvine după obicei (ὁυνήθας ἔστω) și episcopului Romei, adică același raport ființează și între episcopul Romei față de circumscriptiile bisericești supuse lui<sup>15</sup>, din partea apuseană, cum zice Valsamon în comentariul său la acest canon: «romanus episcopus praest occidentalibus provinciis»<sup>16</sup>.

Textul canonului arată că nu a existat nici o întîietate jurisdicțională întemeiată pe vreun drept divin, ci numai una întemeiată pe obicei. Obiceiul bisericesc a dus mai întîi la crearea unei poziții onorifice, pe seama unor scaune, iar din aceasta s-au dezvoltat unele drepturi jurisdicționale. Așa s-au petrecut lucrurile și cu scaunul Romei, a cărui întîietate este întemeiată numai pe obicei, iar nicidecum pe vreo rînduială apostolică sau pe vreo poruncă a Mîntuitorului.

În canonul 7 al aceluiași Sinod Ecumenic se spune: «Decoarece s-a întărit obiceiul și predania veche (συνήθειαι καὶ παράδοσις ἀρχαία) ca să se dea cinste episcopului stătător în Elia, bucure-se el de cele ce însoțesc onorurile, păstrîndu-se însă mitropoliei demnitatea proprie dînzei»<sup>17</sup>.

Acest canon se referă tot la obicei și la importanța lui pentru viața Bisericii, obicei pe care se întemeiază și poziția onorifică a episcopului Ierusalimului (Aelia Capitolina). Sinodul spune, la începutul canonului, că s-a păstrat obiceiul și tradiția veche în privința onorurilor înalte date totdeauna episcopului sfintei cetăți, în speță scaunului din Ierusalim, și vrea ca această cinste să se păstreze fermă și în viitor și pentru aceasta dispune prin lege ca episcopul acesta să se bucure de onorurile cuvenite lui, față de toți ceilalți episcopi ai provinciei bisericești respective<sup>18</sup>, așa-

14. N. Milaș, *Canoanele*: 6 Sin. I Ec.; 31 Apost.; 4 Sin. I Ec.; 2, 3 Sin. II Ec.; 8. Sin. III Ec.; 28. Sin. IV Ec.; 36 Trulan; 9, 16, 19 Antiohia; 13 Cartagina, la N. Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, însoțite de comentarii*, trad. de Uroș Kovincici și M. Popovici, vol. I, p. 1, Arad 1931, p. 32. cf. și R. Werhle, *op. cit.*, p. 54; M. Petrovici, *op. cit.*, p. 50; I. S. Berdnicov, *Curs de drept bisericesc*, tradus de Silvestru Bălănescu, București, 1892, p. 35.

15. N. Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, p. 41; P.L., CXXX, 258; M. Petrovici, *op. cit.*, p. 50; Gheorghe Chirică, *Cercelări asupra legislației Bisericii Ortodoxe Române, sec. XVII—XVIII*, București, 1813, p. 31.

16. *Sintagma Ateniană*, II, Atena, 1859, p. 129.

17. Vezi și canoanele: 34 Apost.; 2 Sin. II Ec.; 12 Sin. IV Ec.; 36 Trulan, 18 Antiohia.

18. N. Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, p. 45; R. Werhle, *op. cit.*, p. 54; în P.G., CXXX, c. 258.

dar recunoaște înțietatea onorifică a episcopului din Ierusalim față de toți ceilalți episcopi ai provinciei. Deoarece însă pe acea vreme și Aelia sau Ierusalimul sub raport politic avea numai locul al doilea în rang față de Cezareea, care era prima cetate a ținutului, și deoarece împărțirea Bisericii în provincii trebuia să coincidă întru totul cu cea politică, Sinodul nu conferă episcopului Ierusalimului drepturile mitropolitane, ci menține pe seama episcopului Cezareei drepturile pe care acesta le avea mai înainte. La Sinodul al III-lea Ecumenic s-a fixat alt raport, iar la Sinodul al IV-lea Ecumenic episcopul Ierusalimului a fost egalizat și în drepturi cu patriarhii din scaunele principale ale Bisericii vechi.

Dispoziția canonului 9 al aceluiași Sinod I Ecumenic, că nimeni nu poate fi primit în cler fără o examinare prealabilă de către cei în drept (ἑξέτασις examinatio) are la bază tot un vechi obicei<sup>19</sup>. Acest lucru ni-l confirmă și Sfântul Vasile cel Mare, care în scrisoarea sa pastorală (canon 89)<sup>20</sup> adresată către horepiscopi, se exprimă astfel: «Slujitorii Bisericii erau primiți numai după examinarea făcută cu cel mai mare zel, conform obiceiului vechi, încetățenit în Bisericile lui Dumnezeu (ἡ πάλαι ταῖς τοῦ θεοῦ ἐκκλησίαις ἐμπορευμένην συνήθειαν)

Imbold la emiterea acestui canon a putut să dea părerea mai multora că nu trebuie excluși din cler cei vădiți de vreun păcat mare înainte de hirotonie, deoarece, după cum omul prin botez se curățește de păcatele pe care le-a comis înainte de botez, la fel și Taina Preoției șterge păcatele săvârșite înainte de sfințire, «dar aceasta nu s-a normat niciodată prin vreun canon», zice Valsamon în comentariul acestui canon<sup>21</sup>.

Canonul 18 al aceluiași Sinod I Ecumenic vorbește și el într-un pasaj despre obicei în termenii următori: «A venit la cunoștința Sfântului și Marelui Sinod că în oarecare locuri și cetăți diaconii dau presbiterilor euharistia; aceasta nici canonul nici obiceiul a predanisit»<sup>22</sup>.

Acest canon a fost dat împotriva abuzurilor comise de diaconi care voiau ca ei să dea Sfânta Împărtășanie presbiterilor. Sinodul arată că este împotriva canonului și obiceiului ca cei ce nu au dreptul de a aduce Sfânta Jertfă să dea Trupul și Sângele lui Hristos celor ce aduc jerfa pe baza dreptului lor. De asemenea, în același canon se combate și alt obicei neîntemeiat și anume, ca diaconii în timpul sfintei liturghii să ocupe locuri mai sus ca presbiterii.

Canonul 2 al Sinodului al II-lea Ecumenic în esență sa nu este altceva decât repetarea canonului 6 al Sinodului I Ecumenic. După istoricul bisericesc Socrat, la emiterea acestui canon a dat imbold împrejurarea că mulți episcopi, refugiindu-se de teama persecuțiilor, treceau din circumscripțiile lor în altele și prin aceasta răsturnau ordinea ierarhică în Biserică. Recunoscând prerogativele mitropoliților, Sinodul le consacră dreptul de control în diecezele lor, înțietatea între toți episcopii din acestea și dreptul de a prezida Sinoadele diecezane.

19. Vezi canoanele: 25, 61 Apost., 2, 10 Sin. I Ec.; 9, 10 Neocezareea; 89 Vasile cel Mare.

20. N. Mițaș. *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. II, p. 135, 136.

21. *Sintagma Ateniană*, p. 137.

22. N. Mițaș. *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, vol. I, p. 72.



Același canon, referindu-se la Bisericile care se găsesc între popoarele barbare (ἐν τοῖς βαρβαρικοῖς ἔθνεσι) dispune ca acestea să se administreze după obiceiul care a existat pînă atunci<sup>23</sup> — potrivit căruia, Abisinia, de exemplu, era supusă episcopului Alexandriei —, ori să se guverneze independent, fără să depindă de vreun prim episcop<sup>24</sup>.

Dispoziția ca, după obicei, unii dintre eretici să fie uniți cu Sfîntul Mir înainte de primirea lor în Biserică, a fost emisă încă de către Sinodul de la Laodiceea (canonul 7) și este cuprinsă și în canonul 7 al Sinodului al II-lea Ecumenic<sup>25</sup>. Acest canon arată și faptul că obiceiul după care la acest act trebuiau unse diferite părți ale corpului a fost general în întreaga Biserică veche.

Tot pe baza obiceiului, Sinodul al III-lea Ecumenic din Efes, prin canonul 8, confirmă autocefalia Bisericii din Cipru și respinge pretențiile episcopului din Antiohia de a hirotoni pe episcopii din Cipru, arătînd că asemenea pretenții sînt potrivnice obiceiului vechi. Iată înseși cuvintele canonului menționat: «Deci Sfîntul și Ecumenicul Sinod a hotărît să se păzească curate și nevătămate drepturile fiecărei eparhii pe care le-a avut de la început și din timpuri vechi, potrivit obiceiului apucat din vechime. Iar dacă cineva ar propune vreo rînduială împotriva celor hotărîte acum, Sfîntul și Ecumenicul Sinod a hotărît să fie fără valoare»<sup>26</sup>.

Prim-episcopul Ciprului era independent din cele mai vechi timpuri și din legislația bisericească reiese că el totdeauna a fost recunoscut ca autocefal (αὐτοκέφαλος nemini subjectum). Această independență a Bisericii Ciprului se întemeiază pe obiceiul vechi, dar cu toate acestea «episcopii Antiohiei au făcut mai multe încercări de a supune jurisdicției lor Biserica Ciprului și de a o lipsi de independența sa, bazîndu-se mai ales pe împrăjurarea că insula Cipru, în privința politică, era supusă prefecturii Antiohiei»<sup>27</sup>.

Energia cu care au rezolvat Părinții Sinodului de la Efes problema referitoare la Biserica Ciprului și modul în care au demonstrat drepturile ei arată cîtă importanță au atribuit ei obiceiului, care era respectat cu sfințenie. Ei nu se mărginesc să confirme numai, prin acest canon, autocefalia Bisericii Ciprului, ci o proclamă drept lege bazată pe canonul 35 al Sfinților Apostoli și pe canonul 3 al Sinodului de la Antiohia, potrivit căroro nici un episcop nu are voie să-și întindă stăpînirea sa asupra vreunei Biserici care nu a fost supusă jurisdicției sale de la început, și încheie dispunînd «să se păzească curate și nevătămate drepturile fiecărei eparhii, pe care le-a avut de la început și din timpuri vechi, potrivit obiceiului apucat din vechime»<sup>28</sup>.

Canonul 39 al Sinodului Trulan confirmă și el în chipul cel mai solemn această dispoziție a Sinodului de la Efes<sup>29</sup>, hotărînd în același timp ca rînduiala stabilită

23. *Ibidem*, p. 50.

24. *Ibidem*, p. 95; *Sintagma Ateniană...*, p. 170—171.

25. Vezi canoanele: 46, 47 Apost.; 8, 19 Sin. I. Ec.; 95 Trulan; 7, 9 Laodiceea; 57 Cartagina, I, 5, 47 Sf. Vasile cel Mare, la N. Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...* vol. I, p. 118; M. Petrovici, *op. cit.*, p. 51.

26. N. Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, vol. I, p. 158; vezi și canoanele: 34 Ap.; 6, 7 Sin. I Ec.; 2 Sin. II Ec. 20, 36, 39 Trulan; 9, 13, 22 Antiohia; 3, 11 Sardica.

27. N. Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, vol. I, p. 159.

28. *Ibidem*, p. 160.

29. A se vedea și canoanele: 34 Apost.; 6, 7 Sin. I Ec.; 2, 3 Sin. II Ec.; 8, Sin. III Ec.; 28, Sin. IV Ec.; 36, 37 Trulan; 9 Antiohia.

prin obicei (κατά την ἀρχαίαν συνήθειαν) să se păstreze pretutindeni în Biserică (τά ἐθῶς παραφυλάττεται). Prin canonul 102, același Sinod recunoaște duhovnicilor deplină putere de a hotărî epitimii pentru toți, după chibzuința lor și după obiceiul locului<sup>30</sup>.

Dintre Sfinții părinți, acela care accentuează mai mult în canoanele și scrierile sale importanța și puterea obiceiului de drept este Sfintul Vasile cel Mare.

Astfel, în al 87-lea canon al său — extras din epistola pe care o adresează la anul 373 episcopului Diodor din Tars — el spune clar că obiceiul juridic are putere de lege scrisă (ἔθος νόμου θύναμιν ἔχων). «Deci mai întâi — zice el —, ceea ce este foarte important în privința acestui fel de lucruri, avem a menționa obiceiul cel de la noi, care are putere de lege, pentru că de la bărbați sfinți s-au predanșit nouă legiuirile, iar obiceiul acesta este la fel»<sup>31</sup>.

Potrivit spuselor lui Valsamon, cineva întrebase pe Diodor din Tars dacă după moartea soției sale poate să se căsătorească cu sora soției sale și acest episcop a răspuns în scris că îi este îngăduit, deoarece în privința aceasta «nu există nici un impediment canonic»<sup>32</sup>. Între timp, Sfintul Vasile s-a pronunțat pentru interzicerea acestui fel de căsătorii și, luînd cunoștință de ceea ce a scris Diodor în această privință, i-a scris acestuia cele de mai sus.

Sfintul Vasile dovedește ilegalitatea acestor căsătorii, în primul rînd, cu obiceiul statornicit în Biserică și apoi cu citate din Sfînta Scriptură, iar la urmă cu raporturile familiale incorecte create de astfel de căsătorii, care dau naștere la așa-zisul amestec ilicit de nume, căci într-adevăr, copiii rezultați din aceste căsătorii ar fi între ei frați după tată și veri după mame.

Sfintul Vasile mai spune că lucrul cel dinții și mai important de care trebuie să se țină seama în astfel de chestiuni (ὁ μυστικόν) este obiceiul<sup>33</sup>, deoarece el are putere de lege. În Biserică el a avut totdeauna aceeași importanță ca și legea, numai dacă avea temeiul recunoscut de Biserică și dacă era consfințit prin ființarea lui îndelungată. La aprecierea importanței și puterii legale a obiceiului în Biserică serveau ca normative prescripțiile legislației greco-romane, dintre care Zonara menționează cîteva în comentariul canonului susmenționat: «De quibus scripta lex non extat, in his morem et consuetudinem custodire oportet. Antiqua consuetudo pro lege custoditur. Diuturna consuetudo pro lege obtinet, in quibus lex scripta deficit»<sup>34</sup>.

Conform acestei legi uzuale, zice Sfintul Vasile, căsătoria cu două surori este o însoțire nelegiuită (ἀθεσμον κοινωνίαν) și aceasta nu a fost considerată niciodată căsătorie, iar respectivul care se căsătorea cu o soră și după moartea acesteia cu cealaltă era lipsit chiar și de dreptul de a intra în Sfînta Biserică pînă cînd nu se desparțea de aceea.

30. La fel și canoanele: 12 Sin. I Ec.; 2, 5, 7 Ancira; 2, 3, 74, 75, 84, 85, Sf. Vasile cel Mare și 4, 5, 7, 8 Sf. Grigore de Nisa.

31. N. Millaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, vol. II, p. 127; canoanele: 19 Apost., 26, 54 Trulan; 23, 68, 76, 78 Sf. Vasile cel Mare, în *Pidalion*, trad. de Z. Tîrlîă și H. Popescu, București, 1933, p. 275.

32. *Sintagma Ateniană...*, vol. IV, p. 25.

33. R. Werhle, *op. cit.*, p. 56; *Pidalion...*, p. 275.

34. N. Millaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, vol. II, p. 131.

Tot Sfântul Vasile, printr-un alt canon, și anume 91, zice că «dogmele și propovăduirile derivă din două izvoare : sau din învățătura scrisă, sau din tradiția apostolică, transmisă în taină prin obicei și ambele aceste izvoare au importanță identică pentru dreapta cinstire a lui Dumnezeu»<sup>35</sup>.

În partea a doua a canonului 91, Sfântul Vasile menționează și motivul pentru care multe din rânduielele Bisericii s-au transmis prin tradiție de la Apostoli și de la succesorii lor, arătând că foarte multe obiceiuri din viața Bisericii se bazează pe această tradiție. În continuare, el zice : «Dacă începem să abandonăm obiceiurile nescrise (τα ἀγραφα τῶν ἐθνῶν) ca pe unele care n-ar avea mare tărie (μεγάλην δύναμιν), apoi greșim intenționat împotriva Evangheliei în problemele de căpetenie, ori reducem la vorbe goale cele ce se propovăduiesc întrînsa»<sup>36</sup>.

Pe lângă folosirea semnului sfintei cruci, ca rînduială introdusă prin obicei, Sfântul Vasile menționează și obiceiul după care oamenii se întorc cu fața spre răsărit cînd se roagă. Tot așa, și în privința jertfei euharistice și a momentului cînd se întâmplă prefacerea pîinii și a vinului în însuși Trupul și Singele Domnului, arată că rînduiala bisericească respectivă nu este primită din doctrina scrisă (ἐκ τῆς ἀγραφῆς ἐπιδοκαλίας) și că cuvintele de instituire ale acestei Sfinte Taine din «Apostol și Evanghelie» nu sînt suficiente pentru prefacere, ci sînt necesare și alte rugăciuni ce se citesc de preoți, atît înainte cît și după actul sfințitor, în special fiind necesare cuvintele invocării în însuși momentul prefacerii<sup>37</sup>.

La sfîrșitul canonului 91, Sfântul Vasile menționează Doxologia, în privința căreia nu este scris cum să se citească și pe care Sfântul Vasile a citit-o în două feluri ; deoarece din această cauză, adversarii săi voiau să-l osîndească, el arată că acel singur cuvînt «ὄν — cum) este bine motivat de Doxologie și că acela s-a păstrat prin uzul constant în Biserică. Deci, prin acest canon, Sfântul Vasile scoate și mai mult în relief importanța obiceiului.

Acestea sînt valabile și pentru canonul 92 al Sfîntului Vasile.

În capitolul 1 al *Nomocanonului în 14 titluri* se spune, între altele, că obiceiul bisericesc trebuie să fie respectat ca lege și se mai adaugă că tocmai ca și în dreptul de stat, dacă obiceiul e confirmat și nu contrazice legilor scrise, el are putere alături de legea scrisă.

Numeroase alte canoane ale sinoadelor locale și ale Sfinților Părinți, atestă valoarea obiceiului de drept în viața Bisericii și se referă adeseori la obicei spre a motiva prin el o seamă de rînduiele bisericești.

Dintre acestea mai menționăm canoanele 13, 14 și 15 ale Sinodului I — al II-lea de la Constantinopol din anii 879—880, prin care se dispune respectarea întocmai a rînduielei întemeiată pe obicei, ca diaconii și preoții să-i pomenească pe episcopi, apoi diaconii, preoții și episcopii pe mitropoliți, iar toți aceștia împreună cu mitropoliții pe patriarhi, la sfintele slujbe<sup>38</sup>.

35. N. Mițaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, vol. II, p. 142 ; cf. P.G., XXXII, c. 187.

36. N. Mițaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, vol. II, p. 143.

37. Această învățătură a Sfîntului Vasile, potrivit căreia pîinea și vinul aduse spre jertfă se preface în Trupul și Singele Domnului, prin invocarea Sfîntului Duh, se întemeiază pe Sfînta Tradiție de la Incepăturile Bisericii.

38. «Cele ce sînt rînduite pentru presviteri, și episcopi, și mitropoliți cu mult mai mult se potrivește pentru patriarhi. Drept aceea dacă vreun presviter, sau episcop, sau mitropolit ar în-

Cît de mare este puterea obiceiului de drept în viața Bisericii se mai poate vedea și din faptul că în unele cazuri obiceiul a modificat sau chiar a înlocuit o seamă de dispoziții exprese ale canoanelor, cum este de exemplu cazul cu canonul 66 apostolic în privința posturilor și cu canonul 2 al Sinodului local din Constantinopol de la anul 879 în privința stării civile a episcopilor<sup>39</sup>.

UNELE PROBLEME DE DREPT BISERICESC LĂMURITE PRIN OBICEIUL  
DE DREPT INSCRIS ÎN SFINTELE CANOANE

Precum se știe, una din cele mai litigioase dar și mai importante probleme de drept bisericesc o constituie aceea a superiorității jurisdicționale a unor chiriarhi față de alții. Exagerîndu-se această superioritate s-a ajuns la grava neînțelegere dintre Biserica Răsăriteană și cea Apuseană, din pricina așa-zisului primat de jurisdicție al papei. Cum aceste probleme continuă să fie viu dezbătute, de obicei cu ignorarea textelor Sfințelor canoane, socotim util ca, mai ales în cadrul ecumenismului contemporan, să le situăm în lumina Sfințelor canoane.

Principalele canoane care arată că mitropoliții și exarhii au dobîndit unele drepturi de jurisdicție superioare episcopilor sînt canoanele 4, 5 și 6 ale Sinodului I Ecumenic.

Dintre acestea, canonul 6 arată cum nu se poate mai clar lipsa de temeinicie a oricărei pretenții de primat jurisdicțional universal în Biserică, adică netemeinicia primatului papal. Astfel, în canon se consemnează faptul că principalele scaune ierarhice din Biserica Ecumenică erau toate egale în grad. În concret, se precizează că scaunul Alexandriei, al Antiohiei și al Romei erau egale între ele și că fiecăruia îi reveneau drepturi superioare față de alte scaune din părțile respective ale Bisericii.

Dar canonul mai arată că aceste drepturi superioare nu derivă nici din învățătura de credință a Bisericii, nici din vreo rînduială stabilită de Sfinții Apostoli, nici din vreun text al Sfinței Scripturi și nici din vreo dispoziție directă sau indirectă, dată în mod expres sau numai în mod simbolic de către însuși Mintuitorul, ci că poziția lor superioară, ca și drepturile care le consacră, se întemeiază în mod exclusiv pe obicei. Deci nu este nici vorbă despre vreun drept divin care ar putea fi invocat în sprijinirea unei jurisdicții superioare și mai ales în sprijinirea primatului papal.

Că lucrurile stau astfel mai rezultă și din faptul că în textul canonului nici nu se începe cu scaunul Romei arătarea sau însușirea scaunelor principale care aveau în Biserică o poziție superioară, ci cu scaunul din Alexandria, precum și din faptul că relevîndu-se drepturile acestui scaun se spune că «scaunului Romei i s-au atribuit tot prin obicei»<sup>40</sup>.

drăzni să se depărteze de comuniunea cu propriul său patriarh și nu ar pomeni numele acestuia (...), Sfîntul Sinod a hotărît ca acela să fie cu totul străin de toată preoția» (N. Mișaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, vol. II, p. 322). A se vedea și canoanele: 6 Sin. II Ec., 3 Sin. III Ec.; 18 Sin. IV Ec.; 31, 34 Trulan; 6 Gangra; 14 Sardica; 5 Antiohia; 10, 11 Cartagina; 14, 5 Sin. I—II Constantinopol.

39. N. Mișaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, vol. II, p. 329; vezi și canoanele: 4 Sin. IV Ec.; 43 Trulan, 5 Sin. I—II Constantinopol.

40. Pr. Prof. L. Stan, *Curs de Drept Bisericesc. Tîlcuirea Sfințelor Canoane*, ms. p. 175; Idem, *Primatul adevărului înaintea oricărui alt primat*, în «Ortodoxia», XX (1968), nr. 1, p. 102—103.

Ideea este reluată în canonul 2 al Sinodului al II-lea Ecumenic și completată, potrivit situației existente în vremea respectivă (anul 381), prin canonul 3 al aceluiași Sinod, în care se arată — ca o concluzie a dezvoltării istorice a raporturilor dintre principalele scaune ale Bisericii vechi, dezvoltarea întemeiată pe realități survenite în viața Bisericii și pe obicei — că scaunul Romei se bucură de înfăptuirea onorifică în raport cu celelalte, dar că este egal în alte privințe cu scaunul din Constantinopol și cu celelalte scaune principale din Biserica de atunci.

Sinodul al IV-lea Ecumenic, prin canonul 28, și Sinodul al VI-lea Ecumenic, prin canonul 36, reluând aceeași problemă care în sinoadele ecumenice a început a fi dezbătută și lămurită prin canonul 6 al Sinodului I Ecumenic, reafirmă și tilcuiesc în modul cel mai autentic, ca cele mai înalte autorități existente în Biserică, rânduiala stabilită prin obicei în privința raporturilor dintre cele mai însemnate scaune ale Bisericii vechi.

La discutarea și soluționarea acestei probleme în cadrul Sinoadelor Ecumenice : I, al II-lea și al VI-lea, ar fi fost desigur cazul să se fi precizat sau măcar să se fi menționat faptul că scaunul Romei ar fi avut un primat de jurisdicție, iar nu numai unul de onoare. Dar nici urmă despre așa ceva în actele sau în hotărârile acestor sinoade ecumenice cansemnate în canoanele arătate, prin care se confirmă de fiecare dată rânduiala stabilită prin obicei, atât în ceea ce privește superioritatea jurisdicțională și egalitatea sub acest raport a principalelor scaune din Biserica veche, cât și ierarhizarea lor onorifică întemeiată pe același obicei<sup>41</sup>.

În lumina celor schițate cu privire la însemnătatea problemelor de drept bisericesc lămurite prin obiceiul de drept înscris în canoanele citate, apare în mod clar netemeinicia pretențiilor de justificare a primatului papal prin canoane sau hotărâri de altă natură a celei mai înalte autorități bisericești — Sinodul ecumenic.

În același timp, se poate vedea tot atât de clar că obiceiul juridic are în viața Bisericii o însemnătate deosebită, pentru că prin el nu s-au reglementat doar chestiuni de importanță secundară, ci chiar unele dintre principalele probleme de drept bisericesc, adică de organizare și de conducere a întregii biserici. Cazul clasic în această privință ni-l oferă tocmai modul în care s-a rezolvat problema ierarhiei scaunelor principale ale Bisericii vechi și problema superiorității jurisdicționale a unor scaune față de altele din unități teritoriale determinate.

Cu deosebire problema primatului papal și problema infailibilității papei, care au fost reactualizate cu prilejul Conciliului al II-lea de la Vatican și cu prilejul intrării Bisericii Romano-Catolice în numeroase contacte ecumeniste cu alte Biserici sau confesiuni creștine, apar într-o lumină nouă, de natură să prilejuiască reflecții mai adânci și mai realiste asupra lor pentru ca ele să nu rămână în continuare vechile pietre de sminteață în calea unității creștine. Înlăturarea acestora ar avea, desigur, o însemnătate infinit superioară aceleia a ridicării anatemei de către Papa Paul al VI-lea și de către Patriarhul Atenagora I, pentru deschiderea unui drum cu adevărat liber spre refacerea unității ecumenice a creștinătății<sup>42</sup>.



41. Idem, *Curs de Drept Bisericesc...*, p. 176 ; Idem, *Primatul adevărului...*, p. 182—183.

42. Idem, *Primatul adevărului...*, p. 183—184.

James B a r r, *Biblical Hermeneutics in Ecumenical Discussion* (Ermineutica biblică în conversația ecumenică), în «Student World», nr. 4/1967, p. 319—324.

Întrebarea la care încearcă să răspundă autorul: care este valoarea pentru Biserică a discuțiilor despre ermineutica biblică, are o mare actualitate nu numai pentru teologia biblică, ci și pentru teologia ecumenică. După opinia autorului, problema interpretării biblice depinde de tipul de tradiție în care are loc această discuție. Astfel, ermineutica este considerată de o importanță absolută numai într-o tradiție bisericească axată pe Biblie, într-o Biserică ce pune accent pe predică. Ermineutica aduce în discuție autoritatea Scripturii și relația acesteia fie cu o tradiție definită, fie cu experiența generală bisericească. Prin urmare, metoda de interpretare depinde și de tradițiile teologice, care uneori sînt mai diferite decît tradițiile bisericești. În aceste diferite tipuri de teologie, Biblia și-a pierdut poziția de centru; de aceea cercetările actuale trebuie să redescopere locul Bibliei ca centru care unește toate Bisericile.

Toți teologii sînt de acord că Biblia nu se interpretează singură, fără ajutor omenesc, numai prin călăuzirea Duhului Sfînt. Biblia are nevoie să fie interpretată și există diverse argumente pentru această necesitate. Unii susțin că principalul argument este cel istoric, după care Scriptura trebuie interpretată întrucît este o carte din trecut, dintr-o epocă și cultură diferită. Alții întemeiază această necesitate pe varietatea de mărturii cuprinse în Scriptură, din diferite timpuri și cu diferite puncte de vedere. În cadrul acestei diversități trebuie să se stabilească un consens, o unitate, care nu vine de la sine. Alții susțin că Biblia cuprinde nu numai o varietate de mărturie, ci și contradicții teologice interne fundamentale, de aceea interpretarea implică nu numai o alegere între diferite *moduri* de acceptare, ci și o alegere între acceptarea unui element și respingerea altor elemente considerate greșite. Din cauza acestor concepții foarte diferite, este greu să se impună o singură metodă de interpretare. Desigur, asupra unor chestiuni se poate ajunge la un acord, de pildă nimeni nu crede că expresia «unitatea Scripturii» are o putere magică, sau nimeni nu poate susține în mod axiomatic că Vechiul Testament deține o autoritate în același mod ca Noul Testament.

Autorul remarcă faptul că astăzi există o nouă orientare în relația dintre situația contemporană și Scriptură. Dacă în trecut se scoteau din Biblie învățături și apoi erau aplicate la viață, astăzi se pleacă de la situația istorică și se merge la Biblie. Scriptura, dacă nu este chestionată, nu răspunde, nu lucrează.

Pornind de la diversitatea documentelor biblice s-a ridicat și problema «canonului în canon», adică dacă este posibil ca din varietatea materialului biblic să fie selectate anumite elemente care să devină un principiu de interpretare teologică. Astfel, epistolele pauline ar putea fi luate drept canonul normativ pentru înțelegerea Scripturii ca un întreg, sau concepția despre justificarea prin credință, ca un principiu nu numai pentru teologia paulină, ci și pentru credința creștină în general. În legătură cu problema «canonului în canon», autorul consideră că folosirea Scripturii implică o oarecare «selectivitate», deoarece nu toate subiectele sînt de același nivel, ci variază în importanță. Desigur, nu trebuie să se fixeze un alt canon biblic, în sens formal, și nici nu trebuie să fie rigid, cum s-a întîmplat cu justificarea prin credință.

Ermineutica biblică din trecut a suferit foarte mult deoarece a folosit exclusiv termenii și metodele unei tradiții particulare. Astfel, metoda de interpretare a lui Bultman poate fi criticată atît pentru faptul că exagerează centralitatea justificării prin credință, cît și pentru că dă o importanță exclusivă filozofiei existențialiste heideggeriene, care nu poate fi aplicată în anumite culturi (ca de pildă în Anglia),

unde domină alte curente filozofice. Or, teologia trebuie să țină seama de toate condițiile sociale și culturale în care ea trăiește. De aceea problema ermeneuticii biblice devine o sarcină a gândirii ecumenice a Bisericilor, care trebuie să ia în considerare situațiile multiple și diverse din epoca respectivă.

Dr. Oliver Béguin, *Uppsala 68 and the Bible*, în «Bulletin — United Bible Societies», nr. 76, fourth quarter 1968, p. 177—182.

Secretarul general al «Societăților Biblice Unite», Dr. Oliver Béguin, examinează pe scurt locul pe care Biblia l-a primit în discuțiile, lucrările și documentele celei de a IV-a Adunări generale a Consiliului Ecumenic al Bisericilor (Uppsala, 1968).

Deși exegeza și teologia biblică au preocupat îndeaproape atît pe delegați cît și pe cei ce au pregătit materialul, totuși în documentele Adunării, în special în Rapoartele celor șase secții, Biblia este citată numai ocazional. Autorul se întrebă care este cauza: se crede oare că Scriptura este un text numai pentru specialiști, iar nu și pentru credincioși, sau s-a dat câștig de cauză concepției că misiunea este, în primul rînd, prezența creștină mai degrabă decît propovăduirea? Uppsala a lăsat să se înțeleagă că lumea impune Bisericii programul său și că așa-zisul «ecumenism biblic» de la începutul mișcării ecumenice s-a perimat. Este de remarcat totuși că în unele documente, ca de pildă raportul secției a IV-a, «Către dreptate și pace în afacerile internaționale», se cuprind destule referințe biblice, în timp ce în secția a II-a, «Innoirea în misiune», cu mare greutate s-au introdus cîteva texte din Biblie, care rămîne baza misiunii Bisericii.

Autorul consideră că Adunarea de la Uppsala a avut în general o tendință unilaterală în abordarea temelor sale. Din dorința de a răspunde și de a lua o atitudine paralelă în Biserică față de schimbările din lume, s-au trecut cu vederea realități ca păcătoșenia omului și nevoia de iertare și de răscumpărare. S-a vorbit de «noua umanitate», dar s-a conceput realizarea acesteia prin simpla prezență creativă în lume, care ia numai forma mărturiei lui Iisus Hristos. Aceste adevăruri biblice fundamentale n-au fost deci integrate în noua viziune pe care și-a impus-o Adunarea.

După opinia autorului, Biblia, folosirea și distribuirea ei, n-au primit locul pe care îl merită în documentele care exprimă gândirea Adunării de la Uppsala. Totuși, Scripturii i s-a acordat un rol important în lucrările Adunării, în special sub forma «studiilor biblice», în cadrul cărora s-a făcut experiența studiului colectiv. Fiecare delegat a primit o broșură care conținea pericopele de examinat la «studiile biblice», avînd posibilitatea să-și noteze marginal reflecțiile și comentariile personale. După citirea unei pericope, urmau comentariul făcut de conducătorul grupului, discuții între participanți, care se încheiau cu o concluzie.

În legătură cu locul Bibliei în Mișcarea Ecumenică, autorul notează cîteva rezoluții importante acceptate de către Adunarea plenară de la Uppsala, la propunerea Comitetului II de referință asupra activității Adunării:

«Primește cu aprobare declarația privind «Biblia și Mișcarea Ecumenică» pregătită la cererea Comitetului mixt al Consiliului Ecumenic al Bisericilor și Societăților Biblice Unite, și o recomandă Bisericilor pentru studiu și acțiune. Exprimă grațitudinea ei Societăților Biblice pentru activitatea vitală pe care o înfăptuiește în slujirea Bisericilor prin traducerea și distribuirea Scripturilor, și întîmpină cu bucurie cooperarea romano-catolicilor în această activitate. Recomandă Comitetului Central să dezvolte mijloacele prin care Consiliul Ecumenic ar putea să ajute în mod mai eficace Bisericile membre de a încuraja distribuirea, citirea și studiul Bibliei de către membrii acestora».

Autorul încheie scurta sa prezentare asupra «Bibliei la Uppsala 68» cu speranța că Scriptura va căpăta în viitor un rol din ce în ce mai important în Mișcarea Ecumenică, și că posibilitățile Societăților Biblice de a aduce un serviciu util în noua epocă, în care Adunarea de la Uppsala a introdus Consiliul Ecumenic al Bise-

ricilor, se vor dezvolta. Pentru ilustrarea acestor nădejdi, sînt reproduse extrase din diferite cuvîntări personale sau rapoarte oficiale prezentate la Upsala, în care se subliniază rolul fundamental al cuvîntului lui Dumnezeu pentru credința și misiunea Bisericii. — (*Diac. Asist. I. Bria*).

Paul Ricoeur, *Contribution d'une réflexion sur le langage à une théologie de la Parole*, în «Revue de Théologie et de Philosophie», nr. V—VI/1968, p. 333—348.

În vremea noastră teologul creștin este obligat să țină seama de ceea ce se petrece în domeniul studiilor lingvistice, pentru că înțelegerea pozițiilor metodologice din domeniul cercetărilor lingvistice actuale și aplicarea lor la domeniul teologiei biblice îndeosebi poate ușura pătrunderea mai adîncă și realizarea unei acțiuni de conexiune internă și intimă în teologia cuvîntului care în prezent este împărțită după aspectele principale sub care se prezintă :

1) Ca «Cuvînt al lui Dumnezeu» înțelegînd că toate afirmațiile teologilor se bazează pe convingerea că Dumnezeu întilnește pe om ca cuvînt, — ca «Cuvînt al lui Dumnezeu» ;

2) Ca «Cuvînt întrupat», înțelegînd că creștinismul este înțelegerea Cuvîntului lui Dumnezeu întrucît El a devenit «trup» ;

3) Ca «Cuvînt al propovăduirii primare», înțelegînd că mărturia primei comunități creștine constituie o formă a cuvîntului, a Cuvîntului propovăduirii, cu locul și modul în care «evenimentul Hristos» este recunoscut el însuși ca cuvînt ;

4) Ca actualizare a Cuvîntului în propovăduirea modernă, înțelegînd că predica actuală este la rîndul ei o actualizare a Cuvîntului propovăduirii primare într-o formă nouă a Cuvîntului făcut înțeles pentru vremea noastră.

Munca exegeților și a teologilor este ea însăși un fel de «Cuvînt» asupra acestor patru aspecte ale Cuvîntului, cu scopul de a reafirma semnificația Cuvîntului original. În acest fel teologia devine o teologie a Cuvîntului urmîrind să perceapă cele patru aspecte enumerate ca un proces unic de împreună-înțelegere, de interpenetrare a originii, a contingentelor istorice, a mărturiei primare și a actualizării în predica modernă cu teologia însăși.

În acest caz teologia cuvîntului pune noțiunea de cuvînt și problema de interpretări într-o poziție centrală care obligă pe teolog să confrunte toate domeniile de studii lingvistice, îndeosebi asupra problemei cuvîntului în teoria lingvistică.

În demonstrarea necesității contactului între ermeneutică și lingvistică, autorul cercetează pe larg problema cuvîntului din poziția celor trei nivele ale cercetărilor lingvistice : a) din punctul de vedere al unei *lingvistici structuraliste* ; b) din punctul de vedere al *fenomenologiei limbajului* ; și c) din punctul de vedere al *ontologiei discursului*.

Autorul urmărește să dovedească în ce fel pot fi înlănțuite într-o unitate aceste trei puncte de vedere : lingvistica structurală abordează limbajul prin constituția formei ; fenomenologia limbajului abordează limbajul prin intenția de a spune ceva ; iar ontologia discursului abordează limbajul însuși ca mod de a fi, pentru a permite teologului, exegetului în special, minuirea tuturor problemelor metodologice pe care le implică cercetarea cuvîntului din aceste trei puncte de vedere. În acest fel problema lingvistică a cuvîntului sub toate aspectele ei practice se poate aplica la domeniul teologiei biblice.

În general însă trebuie făcută deosebire între «știința limbajului» și «filozofia limbajului». Știința limbajului este lingvistica ; însă lingvistica nu se ocupă de limbaj ca funcție a existenței umane, ci se ocupă numai de limbi, adică de sistemele semnelor caracteristice unei comunități istorice date (latina, rusa, engleza, franceza, etc.), pentru că sistemele au o structură proprie, structură fonologică, lexicală, sintactică, stilistică etc. Iar sarcina lingvisticii structuraliste este să facă teoria structurilor ; separînd limba de cuvînt, adică făcînd distincție între limbă ca



structură independentă de subiecții vorbitori, care o folosesc în chip inconștient, și cuvânt ca execuție, ca o combinație de sunete intenționată pentru a exprima un anumit lucru, devenind limbaj. Limbajul devine astfel un medium, un mijlocitor prin care ne adresăm intenționat către realitate; acest aspect referențial al limbajului devine aspect social atunci când comunicăm experiența noastră și devine aspect personal când noi exprimăm dorințele noastre. De aceea limbajul ca mijlocitor implică semnificație, comunicare și exprimare, trecând astfel în domeniul filozofiei limbajului, care unește, ceea ce lingvistica separă.

Spre deosebire de limbă — care nu spune nimic, pentru că reprezintă un sistem de semne, un instrument disponibil —, cuvântul vorbește spunând ceva despre ceva și constituind astfel momentul contactului limbajului cu realitatea. De aceea fenomenologia limbajului, a cuvântului, interesează mai mult teologia biblică decât analiza structurală a limbii. Întrucât cuvintele fundamentale ale teologiei fac apel la o anumită situație specifică a discursului. Iar teologia biblică se întemeiază pe cuvinte cheie care trebuie neîncetat interpretate și reinterpretate cu ajutorul resurselor culturii unei epoci; de exemplu cuvinte ca: păcat, har se referă la o situație și la o comunitate de interpretare, care trebuie reconstituită pentru a le preciza înțelesul.

De aceea o teologie biblică temeinică nu este cu puțință fără o bună lingvistică structuralistă a cuvântului și fără o temeinică fenomenologie a limbajului, adică fără a cunoaște polisemia (pluralitatea de sensuri) a cuvintelor în cadrul semanticii.

Actul de a spune ceva anume — care rămâne permanent presupus în limbaj — nu se reduce la structura elementelor limbii (lingvistica structuralistă) și nici la intenția subiecților vorbitori (fenomenologia limbajului), întrucât limbajul ar fi zadarnic dacă nu ar avea rădăcini *ontologice* în structura ființei însăși. Pentru că dacă limbajul este conceput ca o mijlocire, el nu poate constitui punct de plecare; ci încadrat în ansamblul procesului de existență, limbajul devine un eveniment fundamental uman, constituind o determinare esențială a ființei umane: pornind de la o înțelegere oarecum prelingvistică, limbajul se ridică la discursul propriu-zis, la enunțare, trecând prin momentul cheie al interpretării, care aparține existenței însăși. În acest fel se constată că în dimensiunile sale limbajul este anterior intenției subiective și cu atât mai mult structurilor limbii.

Prin urmare, privită în general sub acest nou aspect ontologic, se poate spune că problema cuvântului ar putea fi înfățișată astfel: dacă din poziția structuralistă se poate spune că cuvântul constituie o diferență într-un sistem; dacă din poziția fenomenologică se poate spune că cuvântul constituie o funcțiune a frazei ca o unitate semnificativă, din poziția ontologică se poate spune că cuvântul constituie punctul de trecere de la vorba, cuvântul care ne este adresat, la vorba, cuvântul pe care-l pronunțăm noi; adică cuvântul constituie tranziția de la a zice la a vorbi (a rosti discurs).

Autorul analizează apoi implicațiile pe care le prezintă ontologia limbajului (discursului) pentru teologia biblică. În primul rând el analizează raportul între ontologia limbajului și Revelație, analizând îndeaproape raportul între unicitatea Revelației și universalitatea de manifestare, care se întăresc reciproc — ca de exemplu în adevărul că «în Hristos Cuvântul s-a făcut trup». În al doilea rând analizează faptul că cuvintele cheie — creație, păcat, mîntuire, har — constituie un spațiu gravitațional pentru prinderea sensului discursului; în acest fel semantica biblică devine o muncă cu adevărat teologică. Ca exemplificare a acestei poziții, autorul analizează sub toate aspectele situația înțelegerii numelui «Dumnezeu» ca centru al acestui spațiu gravitațional. Într-adevăr numele «Dumnezeu» este un nume religios pentru ființă, și fiind descoperit prin Revelație trezește credința. Acest lucru nu poate fi înțeles decât dacă se restabilește întreg spațiul gravitațional în care cuvântul «Dumnezeu» are o poziție cheie, întrucât cuvântul «Dumnezeu» cuprinde mult mai mult înțeles decât cuvântul «ființă», pentru că cuvântul «Dumnezeu» adună și regroupează toate valorile, semnificație acumulată în culturile umane prin simbolica religioasă, valori necunoscute conceptului nesimbolic despre «ființă». — (O. P.).

Prof. Atanasie Popa, *Versiuni vechi ale Psalmului 50*, în «Mitropolia Banatului», XVIII (1968), nr. 9—10, p. 421—433.

Psalmul 50, numit și psalm de pocăință, este folosit în slujbele celor șapte laude, precum și în rugăciunile pe care le poate rosti fiecare credincios. De aceea, pe lângă manuscrisele și edițiile tipărite ale Psaltirilor, el se află în manuscrisele și în edițiile tipărite ale Molitfelnicilor și ale Ceasloavelor.

Cele mai vechi versiuni ale Psalmului 50 se află în *Psaltirea Scheiană și Psaltirea Hurmuzaki*, iar în ediții tipărite în *Liturghierul și Psaltirea* lui Coresi (1570). În manuscrisele din veacul al XVII-lea, se găsește la: popa Giurgiu (copiat între 1630 și 1660), la popa Ursu, iar în ediții tipărite în *Molitfelnerul* din 1689 și în *Ceaslovețul* din 1685 al lui popa Ioan din Vinți, și în *Ceaslovețul* de la Sibiu din 1695, după aceea este retipărit după vremea consacrată a lui Antim Ivireanul din 1706.

Spre deosebire de aceste versiuni aproape identice, cu mici diferențe, autorul prezintă versiunea care se deosebește foarte mult de celelalte, manuscrisul nr. 4642 (aflat printre *Cîntecele* lui popa Giurgiu din Lunca Sprie-Beiuș), păstrat la Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România.

Socotind că este necesar și important pentru istoria limbii române să fie făcută confruntarea acestui manuscris cu unele versiuni mai vechi și contemporane cu el, precum și cu versiunea modernă, autorul prezintă la început caracteristicile versiunilor ce urmează a fi comparate. În legătură cu aceasta precizează că versiunea manuscrisului 4642 păstrat în *Cîntecele* lui popa Giurgiu este deosebită de textul coresiian cunoscut, fiind tradusă din limba maghiară, respectînd textul versificat dar nu și ritmat la unele versiuni, avînd cuvinte luate din limba maghiară și fiind destul de servil topicii maghiare.

După aceea autorul reproduce textul Psalmului 50 după următoarele versiuni pe care le compară: 1. *Psaltirea scheiană*; 2. *Psaltirea Hurmuzaki*; 3. *Liturghiile lui Coresi*, din 1570; 4. *Psaltirea de la Bălgrad*, de la 1651; 5. *Din Condicele pribeagului Ștefan*, 1665; 6. *Molitfelnicul lui popa Ursu*, 1676; 7. Popa Giurgiu, *Miscelaneae*; 8. Popa Giurgiu, *Psalmul 50*, varianta II (în versuri); 9. Popa Giurgiu, *varianta III*, Slv.; 10. *40 Agyagfalvi* (manuscris calvino-român copiat în 1642 de Sandor Geryely de Agyagfalva, pastor în Hațeg), text în limba maghiară; 11. Mitropolitul Dosoftei, *Psaltirea în versuri*; 12. Mitropolitul Dosoftei, *Psaltirea slavoromână* («Psaltirea de-nțăles», Iași, 1680); 13. *Ceasloveț*, Bălgrad, 1685; 14. Antim Ivireanul, *Molitvenic*, Rîmnic 1706.

Josef Blinzler, *Iohannes und die Synoptiker*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1965, 100 p.

Lucrările privitoare la raportul dintre Evanghelia după Ioan și Evangheliile sinoptice înregistrează azi o cifră însemnată în teologia biblică nouotestamentară, ceea ce se explică, după unii teologi, prin faptul că cunoașterea acestui raport ar facilita buna înțelegere a evangheliei a patra.

În lucrarea de față autorul-profesor de Noul Testament la Facultatea teologic-filozofice din Passau, vorbește și reușește să dea o supraprivire cuprinzătoare asupra cercetărilor teologice făcute în această direcție în ultimii ani. În acest scop analizează, evident, o bogată serie de lucrări de specialitate.

Pentru lămurirea raportului menționat, autorul indică datele comune Evangheliei a patra cu Evangheliile sinoptice, forma lor literară, cadrul topografic și cronologic al relatărilor la Ioan și la ceilalți evangheliști, subliniind apoi că, pe cînd în centrul expunerilor Evangheliilor sinoptice stă aranjarea despre sosirea împărăției lui Dumnezeu, relatările Evangheliei a patra grăvitează în jurul persoanei lui Iisus, a preexistenței Sale, a relației cu Tatăl, a întrupării și activității Sale, mai ales în Ierusalim și Iudeea, a patimilor, morții, învierii și arătărilor Sale.

Apoi autorul analizează, punînd din plin la contribuție lucrări de specialitate, dacă Evanghelistul Ioan a cunoscut și a utilizat sau nu cele trei Evanghelii sinoptice, sau pe două dintre ele, sau numai pe una, sau pe nici una. Clement Alexandrinul, primul care s-a ocupat direct de această problemă, afirmă că Ioan a scris o «Evanghelie pneumatică» fiindcă Evangheliile mai vechi prezintă numai «lucrurile trupești». Păreră aceasta, că Sfîntul Ioan cunoștea celelalte Evanghelii, a devenit apoi generală.

O schimbare a intervenit în 1938, cînd Percival Gardner Smith (Cambridge), în urma cercetărilor făcute, a susținut că «autorul Evangheliei a patra n-a cunoscut nici una dintre Evangheliile sinoptice. Dacă ocazional întrebunțează un cuvînt sau o frază întîlnită la sinoptici, aceasta nu înseamnă decît că toți Evangheliștii s-au alimentat din comoara comună a Tradiției creștine». Deci Evanghelia a patra este independentă de cele trei Evanghelii mai vechi. Îndesebi după al doilea război mondial a sporit mult numărul aderenților acestei păreri. Profesorul Blinzler nu împărtășește însă păreră aceasta. După dînsul Evanghelistul Ioan a cunoscut Evangheliile sinoptice.

Faptul care l-a determinat pe Sf. Ioan să scrie această Evanghelie este — tot după Clement Alexandrinul —, dorința de a completa Evangheliile mai vechi, însă în primul rînd nu în sensul unei completări materiale a lor — precizează o serie de exegeți — ci mai ales pentru a accentua anumite trăsături în imaginea lui Iisus, insuficient subliniate în Evangheliile anterioare.

În veacul XVIII-lea pe lîngă această «*teorie a completării*», apare «*teoria independenței*» după care Sf. Ioan i-a ignorat pe sinoptici, fiindcă pe timpul său încă nu erau mult cunoscuți sau fiindcă nu-i cunoaște. În veacul al XIX-lea apare «*teoria interpretării*», după care Ioan a scris Evanghelia sa pentru interpretarea Evangheliilor sinoptice. Și la sfîrșitul veacului al XIX-lea apare «*teoria înlăturării*», după care Sf. Ioan, prin Evanghelia sa, voințe să scoată din circulație celelalte Evanghelii.

După prof. Blinzler însă nu poate fi vorba nici de o completare propriu-zisă și nici de o înlăturare a Evangheliilor sinoptice. Ioan, deși presupunea că cititorii cunosc Evangheliile mai vechi, și-a așezat Evanghelia sa independent, alături de ele, voinde să dea imaginii lui Iisus adîncimea teologică.

Lucrarea Prof. Blinzler dispune de un bogat conținut, tratat cu competența specialistului și astfel oferă o contribuție prețioasă la studiile nou testamentare.

Ioșef Blinzler, *Die Brüder und Schwestern Jesu* (Frații și surorile lui Iisus), Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1967, 158 p.

«*Frații Domnului*» constituie o problemă mereu prezentă pe agenda teologiei exegetice apusene. Lucru explicabil, fiindcă exegeții, operînd cu concepte contradictorii, dau problemei rezolvări diferite, ceea ce generează discuții continue.

În general, în privința lămuririi cine sînt «*frații Domnului*», stau față în față două concepte: protestant și romano-catolic. După exegeza protestantă, «*frații Domnului*» sînt frați buni ai lui Iisus, fii ai Mariei și Iosif, iar după exegeza romano-catolică ei sînt veri ai Mîntuitorului. Poziția protestantă a fixat-o «*definitiv*» pe la 1900 exegetul T. Zahn, afirmînd că «*María, după nașterea primului ei fiu, Iisus, a avut cu Iosif încă patru fii: Iacob, Iosif(f), Iuda și Simon și mai multe fiice...*», astfel că pretutindeni în Noul Testament și în tradiție postapostolică, unde e vorba de «*frații Domnului*», sînt cei menționați.

Mic e numărul susținătorilor teoriei «*fraților vitregi*», după care «*frații Domnului*» ar fi copiii dintr-o căsătorie anterioară a lui Iosif, logodnicul Maicii Domnului, deci «*frații vitregi*» ai lui Iisus. Prof. Blinzler notează că teoria aceasta ar prezenta și punctul de vedere al Bisericii Ortodoxe, referindu-se de pildă la teologii ortodocși ruși ca N. Glubocovski și alții. Afirmația însă nu corespunde realității și părerile lui Glubocovski nu pot fi socotite că reprezintă punctul de vedere general al Bisericii Ortodoxe, după care «*frații Domnului*» sînt verii Săi (Vezi Dr.

Vasile Gheorghiu, *Sf. Evanghelie după Mateiu*, 1925, p. 432; *Invățătura de credință creștină ortodoxă*, București, 1952; Prof. Ioan Gh. Savin, *Precizări și reconsiderări în jurul problemei «Frații Domnului»*, în «Studii Teologice», XIII (1961), nr. 5—6, p. 271—296).

Total singulară, — scrie autorul — a rămas ipoteza după care Iuda și Simon ar fi copii din prima căsătorie a lui Cleopa, fratele lui Iosif, logodnicul Maicii Domnului. Iosif murind timpuriu, Cleopa și Maria au încheiat o căsătorie de levirat și primul născut, Iisus, conta legal ca fiu al lui Iosif, iar Iacob și Iosif ca fii ai lui Cleopa și ai Mariei.

Prof. Blinzler, analizând amănunțit toate textele noutestamentare în care se menționează «frații Domnului» și utilizând un foarte bogat material documentar și aparat critic, arată, pînă la deplină evidență, netemeinicia tezei protestante. Argumentul principal al acesteia: întrebuițarea termenului ἀδελφός (adelfos), care ar designa exclusiv pe fratele trupesc, nu-i concludent, fiind probat că în dicționarul vremii cu el se designau și alte rude. Nici un text nu-și pierde claritatea sensului dacă termenul «frate» este aplicat unor rude ale lui Iosif sau ale Mariei. De asemenea, conjuncția «pînă» de la Matei (I, 25 nu indică stringent săvîrșirea unui act după trecerea unui anumit timp, după cum nici termenul «cel întii născut» (Luca II, 7), nu are sens exclusivist, fiind dat de evreii timpului biblic fiecărui născut întii, indiferent dacă au mai urmat frați sau nu.

În concluzie: «frații» și «surorile» lui Iisus sînt verii și verișoarele Sale. Simon și Iuda sînt fiii lui Cleopa, fratele lui Iosif, logodnicul Maicii Domnului. Numele mamei lor nu-i cunoscut. Mama lui Iacob și Iosif) «frații Domnului» e o altă Marie decît Maica Domnului, dar înrudită cu familia lui Iisus. Din tăcerea evangheliilor cu privire la Iosif, logodnicul Maicii Domnului, se poate deduce că acesta a murit timpuriu. Fecioara Maria, cu pruncul Iisus, s-a atașat apoi rudelor mai apropiate. Copiii acestora, crescuți împreună cu Iisus, au fost numiți «frații» Săi, fiindcă în limba aramaică lipsește un termen special pentru «verii» sau «verișoare».

Lucrarea de față dispune de un cuprins substanțial, expus cu competența specialistului și deplin lămuritor al problemei tratate. — (*Diac. Prof. O. Bucevschi*).

Sava Aguridis, *Filon Iudeul*, în «Γρηγόριος ὁ Παλαμάς», an L. (1967), nr. 11—12, p. 443—450; an LI (1968) nr. 1—2, p. 6—19.

Dujă o scurtă prezentare a curentelor filozofice și religioase care se înfruntau în lumea greco-romană din epoca în care a trăit Filon, autorul studiului încearcă să contureze personalitatea acestui scriitor, care a fost «una dintre cele mai complexe figuri ale lumii antice». El reprezintă cea mai deplină și interesantă sinteză a religiei iudaice cu filozofia greacă, și a platonismului cu stoicismul. De aici încercările onora de a-l încadra cînd într-un anumit curent filozofic cînd într-altul, unii văzînd în el un reprezentant al gnosticismului, alții un filozof platonice, alții un filozof elenist mistic, alții un predicator al stoicismului, iar alții un credincios evreu, care s-a străduit să prezinte credința iudaică prin prisma concepțiilor filozofice eleniste, cu scop prozelitist. Ba încă unii dintre vechii istorici bisericești, ca Eusebiu al Cezareii, Ieronim, Epifanie și alții, nu s-au sfiit să-l încadreze între scriitorii creștini, pe baza scrierii lui *Despre viața contemplativă*, despre care ei credeau că se referă la monahii creștini din jurul Alexandriei Egiptului. Alții văd în el izvorul de inspirație al ideilor de căpetenie din predica paulină, dar mai ales al concepției despre «Logos» din prologul Evangheliei după Sfîntul Ioan; orice ar fi însă, nu se poate contesta puternica influență pe care scrierile lui Filon au avut-o asupra multora dintre scriitorii creștini și Părinții bisericești.

Profesorul Aguridis avertizează pe cititori că scopul eselui său nu este să precizeze ce anume înfățișare avea sinteza iudaico-elenică realizată de Filon și nici să facă o prezentare sistematică a filozofiei acestuia. Va încerca numai să înfățișeze efortul lui Filon de a împăca cele două lumi — iudaică și elenistică — în

raport cu nevoile generale și cu curentele spiritualiste generale ale epocii Vechiului Testament.

După o scurtă recapitulare a puținelor date biografice cunoscute despre Filon, autorul dă o listă completă a celor câteva zeci de lucrări rămase de la acest filozof, împărțindu-le în trei categorii: scrieri exegetice, scrieri sistematice (între care și *Despre viața lui Moise*) și scrieri mixte (între care și *Despre providență*, *Despre viața contemplativă* și *Despre nestrăicăciunea lumii*). Apoi începe expunerea concepției lui Filon despre «Logosul divin», despre lume, despre om și despre suflet.

Studiul se încheie cu o selectă bibliografie asupra subiectului tratat.

Dim. Kanațuli, *Apostolul Pavel în Macedonia și primii creștini*, în «Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς» (an) L (1967), nr. 11—12, p. 460—469.

Intemeindu-se pe datele furnizate îndeosebi de Sfântul Luca în Faptele Apostolilor și pe o bibliografie bogată, formată din lucrări mai noi și mai vechi, autorul vorbește mai întâi despre comunitățile existente în diferitele orașe din Macedonia, care este cea dintâi regiune a Europei vizitată de Sfântul Pavel în călătoriile lui misionare, macedonienii fiind deci primii creștini europeni. După ce descrie organizarea acestor comunități și greutățile pe care ele le-au făcut Sfântului Pavel, Prof. Kanațuli înfățișează pe scurt activitatea acestuia și a colaboratorilor săi în Macedonia în prima sa călătorie misionară, cu rezultatele ei și cu lista numelor de creștini macedoneni din această epocă păstrate prin tradiție.

Amintind apoi fugitiv de a doua vizitare a Macedoniei de către Sfântul Pavel în anul 56, autorul studiului menționează numele unor episcopi macedoneni din secolele I — al IV-lea, păstrate din izvoarele istorice, ca: Sfinții Nicolae (secolul al II-lea), Artemie și Alexandru (secolul al IV-lea) la Tesalonice, Vitalie (Vitos) la Filipi (începutul secolului al II-lea) și Pudis la Stovi (secolul al IV-lea), care a luat parte la Sinodul I Ecumenic.

În afară de alte nume de creștini filipeni menționați în secolul al II-lea de Sfântul Policarp al Smirnei în Epistola sa către Filipeni (cap. 9), două inscripții de curînd descoperite la Filipi au mai păstrat încă alte două nume de creștini de aici din secolele al III-lea și al IV-lea; preotul Aureliu Capiton și didascalul Aureliu Kyriacos. — (Pr. Prof. Ene Braniște).

Pierre Valentin, *Un protreptic conservé de l'antiquité: le «Contra Academicos» du Saint Augustin*, în «Revue des sciences religieuses», 43-e année, nr. 1, janv. 1969, p. 1—26.

Pornind de la faptul că atunci cînd Fericitul Augustin s-a întors în Africa, în 388 (la vârsta de 34 de ani), pentru a se dedica vieții monahale, activității pastorale și studiului doctrinei creștine, el rămăsese totuși fidel impulsului intelectual pe care-l provocase în sufletul lui (la 18 ani) lucrarea lui Cicero, *Hortensius*, care după *Confessionnes* III, 4, 7) «transformase sensibilitatea lui și-l întorsese la rugăciunea și dăruirea către Hristos», autorul socotește că convertirea Fericitului Augustin la creștinism este în același timp și o convertire la filozofie, ceea ce explică scrierea — în vremea cînd se pregătea pentru primirea Botezului la Milan — a lucrării *Contra Academicos*, care constituia un îndemn la filozofie, un *protreptic* în sensul pe care filozofii antici, începînd cu Aristotel, îl dăduseră acestui cuvînt.

Fără a urmări să reia în studiul său problema valorii filozofiei în opera Fericitului Augustin, autorul își propune să întreprindă o analiză a celui dintâi dialog filozofic al Fericitului Augustin, pentru a scoate în evidență aspectul de «protreptic» al lucrării *Contra Academicos* și pentru a demonstra că această operă a fost scrisă sub influența lucrării *Hortensius* a lui Cicero — ea însăși un protreptic, reprezentînd probabil o influență directă a *Protrepticului* lui Aristotel, din care nu s-au păstrat decît fragmente.

Pentru această demonstrare autorul încearcă să evidențieze prezența lucrării lui Cicero — *Hortensius* —, nu numai în *Contra Academicos*, ci în întreaga operă a Fericitului Augustin.

Dezvoltarea primei părți a studiului — publicată acum — grupează rezultatul cercetărilor în următoarele capitole: 1) *Prezența lui «Hortensius» în opera Fericitului Augustin*; 2) *Analiza lucrării «Contra Academicos»*: a) planul lucrării «Contra Academicos»; b) planul lucrării «Protrepticul» a lui Aristotel; c) «drumul împărătesc din filozofie»; d) «rațiune și fericire».

J. — M. M é n a r d, *Le mythe de Dionysos Zagreus chez Philon*, în «Revue des sciences religieuses», 42-e année, nr. 4/1968, p. 339—345.

La colocviul închinat lui Filo la Lyon, între 11 și 15 septembrie 1966, P. Boyancé — specialist în problemele filoniene — grecești — a susținut un referat asupra mitului despre Dionisie Zagreus, mit răspândit mai ales în vremea platonismului mijlociu și a neoplatonismului și care a influențat mediile alexandrine, îndeosebi mediile gnostice, datorită în special lui Filo.

În general gnoza concepe adunarea în unitate pornind de la multiplicitatea și de la dispersarea materiei; însă îndărătul acestei adunări în unitate se ascunde mitul despre Dionisie Zagreus, care — interpretat psihologic — este mitul sufletului ciopârțit de către titani, care sînt patimile și care atunci cînd ajunge la unitate visează la patria sa cerească.

În gândirea platonismului mijlociu și la Filon, mitul despre Dionisie Zagreus reprezintă pe «nous» devastat și ciopârțit de patimi. Iar Filon apropie mitul grec de povestirea din Biblie despre giganți, care s-au unit cu fiicele oamenilor și care au răspîndit răul în lume.

Autorul urmărește și analizează ideile expuse de P. Boyancé în legătură cu amintirea sau influența mitului grec asupra lui Porfiriu (*Epistola ad Marcellam*), asupra *Evangheliei după Filip*, din care s-a păstrat un fragment la Sfîntul Epifaniu (*Panarion*). După aceea se oprește asupra autorilor greci (Xenocrat și Platon) și latini (Cicero) care menționează într-o formă sau alta mitul despre Dionisie Zagreus.

În partea doua a articolului, autorul precizînd că P. Boyancé doar a menționat apropierea făcută de Filo între titanii din mitul despre Dionisie Zagreus și giganții din Biblie (Fac. VI, 1—4), se ocupă îndeaproape despre influența și răspîndirea temei biblice în alte lucrări posteroare, îndeosebi în scrierile apocaliptice. În *Cartea lui Enoh* (VI, 1—2) se repetă aproape întocmai cuprinsul pasajului din *Facere*; iar în capitolele VII, 1; VIII, 1—2 în *Cartea lui Enoh* sînt înfățișate învățăturile pe care giganții și apoi Azazel le-au dat femeilor cu care se căsătoriseră, iar practicarea acestor învățăături a făcut ca «nelegiuirea să devină mare și generală... încît toate căile vieții să fie corupte».

În capitolele următoare *Cartea lui Enoh* sînt expuse stările ce au decurs după nașterea altor giganți din împerecherea cu femeile... pentru ca prin nașterea de copii să nu înceteze tot lucrul pe pămînt... Iar giganții care s-au născut din spirite și din trup au fost numite pe pămînt, spirite rele, care oprimă, distrug, luptă, sfîrîmă și aduc doliul pe pămînt; ei nu mîncă nici un fel de hrană și nu au sete, și sînt de necunoscut; aceste spirite se vor ridica împotriva fiilor oamenilor și împotriva femeilor lor, căci s-au născut din ele» (XV, 4—5, 8, 1—12).

Iar în *Cărțile secrete ale lui Enoh* (XVIII, 3, 6) se spune: «aceștia sînt «guroi», care au căzut din cer, aruncați de Domnul cu prințul lor Satanael... Ajunși pe pămînt pe muntele Hermon ei au întinat pămîntul prin faptele săvîrșite cu femeile. Giganții sînt demoni născuți din ei».

Autorul demonstrează că aceste texte sînt asemănătoare cu fragmentele păstrate la Sfîntul Epifaniu (*Panarion*, XXVI, 13, 2—3) din *Evanghelia după Filip*, în care se demonstrează că textele gnostice menționează că patimile rețin sufletul; iar pasiunile sînt ca fiarele sălbatice care se sfișie între ele. În amîndouă textele este vorba de aceeași desfrinare a sufletului cu spiritele (ingerii).

Aceeași idee a ispitirii femeilor de către îngeri și a desfrînării cu ele — revine în *Cartea Apocrifă a lui Ioan*.

Același mit se reîntâlnește și în *Syntagma* lui Ipolit.

Iar *Ipostaza arhonților* și un tratat fără titlu din Codicele al II-lea de la Nag Hamadi oferă o variantă asemănătoare a desfrînării îngerești: arhonții care stau alături de Adam se îndrăgostesc de Eva, dar Eva pe care ei o contemplă și cu care se împreună nu este Eva, cea spirituală, ci este Eva materială.

Într-un alt loc din același tratat se menționează că, îngerii căzuți au transmis oamenilor magia și alte științe nefaste.

După această completare cu caracter scripturistic adusă la afirmațiile lui Bayancé, autorul conchide că în aceste texte totul rămîne încă «foarte mitizat». Abia în cadrul învățaturii lui Valentin gândirea gnostică se va servi de mitul titanilor sau al giganților din Biblie pentru a identifica fiarele sălbatice cu patimile care tulbură și fărâmițează sufletele. Filon a favorizat această interpretare gnostică adăugîndu-i mitul lui Dionisie Zagreus din mediul platonismului și pe cel al giganților din Biblie.

Această precizare confirmă și întărește teza lui R. Mc. L. Wilson (*The Gnostic Problem*, Londra, 1958), dovedind pînă la ce punct poate fi acceptabilă interpretarea psihologică a mitului. — (O. P.).

Heinrich Kraft, *Kirchenväter Lexikon*, Kösel— Verlag, München, 1966, 509 p.

Informațiile asupra epocii patristice, în vremea noastră, sînt din ce în ce mai abundente, întrucît suflul ecumenist modern a înviorat și studiul patristic. Unii protestanți, care pînă nu de mult refuzau să admită în patrimoniul teologiei lor operele Sfinților Părinți, acum «descoperă» că acestea le lărgesc orizontul interpretării Sfintei Scripturi, le adîncesc reflecția asupra Cuvîntului divin și le înfățișează adevăratul chip al Bisericii lui Hristos. una, sfîntă, sobornicească și apostolească.

Din rîndurile ecumeniștilor care militează pentru înfăptuirea unității Bisericii fac parte nu numai teologi cu renume, ci și alte categorii de creștini. De aceea, uneori, studiile patristice publicate în manuale, în reviste și în enciclopedii, sau informațiile cu privire la viața, activitatea și operele Părinților Bisericii, sînt accesibile unui număr restrîns de cercetători. Aceasta este rațiunea mărturisită de Heinrich Kraft că l-a îndemnat să porceadă la o muncă atît de obositoare, dar și atît de folositoare pentru alcătuirea acestui dicționar al scriitorilor din epoca patristică.

*Kirchenväter Lexikon* face parte din colecția «Texte de Kirchenväter, editată de Alfons Heilmann și anume al cincilea volum al acestei colecții. Editura înformează pe cititori, printr-o scurtă notiță aflată pe supracopertă, că *Kirchenväter Lexikon* (Dicționar al Părinților Bisericii) a fost alcătuit după modelul operei Fericitului Ieronim, *De viris illustribus*, avînd drept scop ca să arate bogăția vieții spirituale din Biserica veche și să mijlocească cunoașterea gândirii bărbaților de seamă din acea vreme. Cercul scriitorilor și al scrierilor din epoca patristică a fost lărgit, luîndu-se în considerație toate mărturiile literaturii grecești, și latinești creștine — sau, cu privire la creștinism, de la apocrifele biblice pînă la operele Sfîntului Ioan Damaschin.

În afară de Sfinții Părinți, de scriitorii bisericești și scriitorii creștini menționați în manualele de patrologie, care au ilustrat în diferite chipuri Biserica vremii lor, se găsesc incluse nume de preoți sau de creștini care nu s-au impus în chip special prin opere sau activitate misionară în Biserica primelor opt secole. De asemenea, în *Dicționar* sînt indicate unele opere de autenticitate nesigură, dar care au avut o oarecare circulație în Biserică, precum *Legenda lui Abgar*, *Acatistele Maicii Domnului*, *Evanghelia din Egipt*, *Ambroziaster*, *Apophthegmata Patrum*, *Ordinea bisericească apostolică*, *Scrisoarea lui Aristeu*, *Breviarul din Ierusalim*, *Poemul către Flavius Felix*: «*Despre învierea morților și despre judecata Domnului*», *Poemul împo-*

*triva marcioniților, Catalogul liberian, Hroniconul pascal, Hronograful roman din 354, Evangheliile apocrife, Cărțile sibilice și altele.*

Articolele sînt de lungime diferite, de la 25 de pagini pentru Fericitul Augustin, pînă la 2 rînduri pentru Auxonicus, Hydatius de Emerita, Iacobus (Dioscurus), Simeon Bar Apollon și alții.

Deși titlul cărții pretinde că este vorba de Părinții Bisericii, totuși în acest dicționar se găsește informații și despre scriitori păgîni ca : Hypatia, Hystaspes, Seneca etc., sau gnostici ca Cerda (secolul al II-lea), Simon Magul, Ptolemaeus, Valentinianus și alții, ori redă pe larg legende ca cea despre Alexius, supranumit «omul lui Dumnezeu din Roma», în timp ce nu amintește nimic de unii părinți, ca, de exemplu, Sfîntul Niceta de Remesiana.

Se poate spune deci că conținutul cărții nu justifică titlul acestui dicționar aghiografic.

Un indice ar fi fost util pentru a ușura consultarea cărții.

Dicționarul «patristic» al lui Heinrich Kraft este totuși util pentru o informare de ansamblu asupra Părinților Bisericii. — (Asist. Ștefan Alexe).

*Recueil des historiens des croisades, publié par les soins de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres. Histoirens grecs. Tome premier, Paris, Imprimerie Nationale, 1875. Republished by Gregg Press Limited 1 Westmead, Farnborough, 1967, Hants, Printed in England, 668 p.*

Se cunoaște importanța pe care o au istoricii bizantini pentru cunoașterea istoriei cruciadelor. Ediția *Istoricilor greci* care se ocupă cu istoria cruciadelor, publicată la Paris în 1875 de E. Miller prin grija Academiei Franceze (Académie des Inscriptions et Belles Lettres), fiind de mult epuizată, a fost de curînd reimprimată. Lucrul acesta l-a făcut o casă de editură din Anglia. Posedînd mijloacele tehnice necesare, a reimprimat prin fotografiere ediția franceză din 1875. Editorul din 1875 a făcut pentru fiecare istoric bizantin o scurtă introducere, punînd în relief părțile mai de seamă din opera lui referitoare la istoria cruciadelor. Textul grec al tuturor istoricilor este însoțit de o bună traducere latină și de utile note istorice și filologice.

Ediția este împărțită în cinci părți și cuprinde extrase din lucrările următorilor istorici bizantini :

În *partea I* : extrase din istoria lui Mihail Attaliates și din istoria lui Mihail Psellos, referitoare la istoria evenimentelor dintre anii 1068—1096 (partea I-a, p. 1—99 și p. 101—151, note critice);

În *partea a II-a* : importante extrase din opera Anei Comnena, intitulată *Alexiada*, referitoare la istoria cruciadei întîi (1096—1099) și la evenimentele de după terminarea cruciadei, adică istoria dintre anii 1096—1118 (partea a II-a, p. 4—204);

În *partea a III-a* : fragmente din istoria lui Ioan Cinnamos referitoare la istoria evenimentelor dintre anii 1118—1167 și din istoria lui Niceta Acominalos sau Choniates, pentru evenimentele istorice dintre anii 1167—1190 (partea a III-a, p. 207—337);

În *partea a IV-a*; extrase mari din istoria lui Niceta Acominalos referitoare la evenimentele privind istoria cruciadelor dintre anii 1191—1202 (partea a IV-a, p. 341—514);

În *partea a V-a* : fragmente din următorii cronicari și istorici bizantini : Ioan Zonaras, pentru istoria evenimentelor dintre anii 1096—1099 ; Mihail Clykas, pentru anii 1096—1104; Niciifor Gregras, pentru anii 1096—1099 ; Efraim, pentru anii 1096—1108 și 1183—1204; Ioan Phocas, pentru anul 1177; Neofit Prezbiterul, pentru anul 1191 ; Gheorghe Acropolitul, pentru anii 1183—1206. Alte fragmente sînt luate din lucrarea *Cucerirea Siriei (De Syria expugnata)* și *Cucerirea Constantinopolului, 1204 Constantinopolis expugnata* (vezi partea a V-a, p. 517—661). — (Pr. Prof. Ioan Râmureanu).



Al. Alexianu, *Românii într-un tablou înfățișând asediul Vienei din 1683*, în *Almanahul parohiei ortodoxe române din Viena pe anul 1969*, p. 93—95.

Între numeroasele documente care au înregistrat contribuția românească la cultura omenirii și participarea românilor la lupte și evenimente epocale, se înscrie și înfățișarea autentică, de la sfârșitul veacului al XVII-lea a unora dintre soldații români, care au luptat sub zidurile Vienei, printre oștile lui Cara Mustafa, în pictura murală din sacristia bisericii Vittoria din Roma — monument înălțat de împăratul Leopold I (1654—1705) pentru sărbătorirea răsunătoarei victorii a împăraților împotriva turcilor, precum și alte prezentări iconografice, ca «zurgăveala din biserica lui Ioan Tarnavski din Cracovia.

Însă reprezentarea în arta iconografică a «neuitatelor și frumoaselor fapte pe care Șerban Cantacuzino le-a făcut în vremea înconjurării Vienei» — cum scria Leopold I, la 20 februarie 1688 — nu era cunoscută pînă în prezent.

În continuare autorul descrie prezența românilor sub zidurile Vienei, înfățișată în tabloul aflat în prezent la Muzeul Militar Central din București — provenind dintr-o veche colecție particulară —, semnat de H. Verschring (1627—1690) și reprezentînd, pe pînza în ulei (în dimensiuni de 1,20 × 1,52 m.) pe «Regele Ioan Sobieski în fața Vienei», în care autorul crede că «a descoperit o urmă despre români». «În colțul din dreapta al picturii se profilează pe fundalul Dunării, în mijlocul unui grup masiv de luptători o flămură ostășească, un prapor, pe care se poate întrezări, parțial, *capul de zimbru* al trupelor moldovenești din oastea lui Gheorghe Voievod», ceea ce constituie singurul indiciu că alături de muntenii lui Șerban Cantacuzino, la bătălia de sub zidurile Vienei ar fi luat parte și ostașii moldoveni ai lui Gheorghe Duca».

Preotul Dr. Nicolae Șerbanescu, *Pribegia lui Radu Șerban, voievodul Țării Românești, în Austria*, în *Almanahul parohiei ortodoxe române din Viena pe anul 1969*, p. 96—108.

În zilele de confuzie și neliniște ce au urmat uciderii mișelești a lui Mihai Viteazul pe «Câmpia Tordei», în ziua de 9 august 1601, ostașii voievodului care unise pentru prima dată pe toți românii într-un singur stat, împreună cu conducătorii au trecut munții Carpați în Țara Românească pe la Ciineni, și — nesupunîndu-se nici lui Simion Movilă nici lui Radu Mîhnea — au chemat pe foștii dregători și pe boierii răzlețiți prin țară să se adune la sfat pe valea Topologului pentru ca împreună să aleagă cirmuitor al Țării Românești pe unul dintre ei. Așa a fost ales — împotriva celorlalți doi pretendenți la domnie existenți atunci în țară — «ostășul viteaz și căpitanul priceput» al lui Mihai Viteazul, care prin maică-sa, Maria din Coiani, descindea din Șerban, marele ban al Craiovei, ginerele lui Pîrvu Craiovescu, rudă a lui Neagoe Basarab, și care ca domn s-a numit Radu Șerban.

După prezentarea alegerii lui Radu Șerban, sînt înfățișate, în prima parte a articolului, luptele îndelungate și schimbătoare între cei trei pretendenți la tronul Țării Românești, sprijiniți de imperiali, de turci și de tătari, ceea ce a făcut ca Țara Românească să ajungă la pustiere și la istovire.

De aceea Radu Șerban — sprijinit de împăratul Rudolf al II-lea —, biruitor vremelnic în lupta pentru domnie, ajunge la înțelegere cu turcii și cu tătarii, pentru a «asigura un răgaz locuitorilor țării, ca să-și poată reclădi satele distruse de atîtea războaie și năvăliri». Radu Șerban, încredința însă, la 27 martie 1604 pe împăratul Rudolf al II-lea că «nicidecum nu intenționează să se abată de la credința datorată împăratului sub a cărui ocrotire dorește să trăiască și să moară...».

De altfel sub ocrotirea turcească se aflau și urmașii lui George Basta — Ștefan Bocskay, Sigismund Rakoczy și Gabriel Bathory — cu care Radu Șerban a fost în «amiciție și alianță» pînă la 29 decembrie 1610, cînd Gabriel Bathory a năvălit în

Țara Românească și, așezându-se în Țirgoviște, se intitula «principe al Transilvaniei și Valahiei transalpine». Neputînd face față atacului neașteptat al lui Gabriel Bathory, Radu Șerban s-a retras în Moldova, așezîndu-se la Roman, iar turcii au trimis domn în Țara Românească pe Radu Mihnea.

Reluînd lupta împotriva lui Gabriel Bathory, după o perioadă de biruințe, Radu Șerban împreună cu armata imperială condusă de Sigismund Forgach a fost înfrînt definitiv de Gabriel Bathory ajutat de turci și de tătari, la Bacău, la 30 septembrie 1611.

După această dată Radu Șerban a început pribegia din care n-aveau să se mai întoarcă decît osemintele «spre a-și găsi odihna veșniciei în pămîntul sfînt al țării», fiind îngropat, împreună cu ginerele său Nicolae Pătrașcu, fiul lui Mihai Viteazul (decedat la 1627, la șapte ani după socrul său), în biserica Mînăstirii Comana ctitorită în veacul al XV-lea de Vlad Țepeș și rectitorită în 1588 de Radu Șerban, cel «foarte priceput în meșteșugul războiului» și care — după cum spuneau contemporanii — era «om mintos, viteaz, bun, blind și plin de omenie», la care «săracii și străinii, toți aflau loc în inima lui» și care «țara bine o conducea».

Partea a doua a articolului înfățișează pe larg peripețiile vieții lui Radu Șerban și a familiei lui în timpul pribegiei sale în Austria.

Articolul se încheie cu descrierea împrejurărilor deshumării lui Radu Șerban din catedrala Sfîntul Ștefan din Viena și a lui Nicolae Pătrașcu din biserica din Raab, aducerii osemintelor lor în Țara Românească și reinhumarea lor cu alea domnesc în noiembrie 1640, în același mormînt acoperit de pisania care amintește de anii pribegiei lor la Viena, unde amîndoi s-au săvîrșit «după ce tare și virtos pentru lege și pentru moșie, cu păgînii turci, tătari și cu ereticii unguri s-au bătut...». — (O. P.).

Pr. Sandu Tudor, *Schitul Găvanul*, în «Glasul Bisericii», XXVII (1968) nr. 9 și 10, p. 1028—1047.

Schitul Găvanul a fost înființat la 1707 prin dania unui moșnean, la punctul *Între piraie la Lăstun* sau în *Fundul Găvanului* pe valea Slănicului, — Buzău, în zona comunei Minzălești, județul Buzău. Bisericuța de lemn a fost deseori stricată de apele piraiei și a trebuit să fie mutată în Poiană. Schitul a fost susținut prin daniile moșnenilor din împrejurimi și dinspre Rîmnicu Sărat, încît pe drept el este numit schit curat românesc și moșnenesc. Și viețuitorii schitului se recrutau în general din împrejurimi și mai rar din alte părți ale țării, formînd o obște românească, ce a adus frumoase contribuții la închegarea sufletului românesc și la cultura românească.

În anul 1955 Schitul Găvanul a devenit metoc de maici și a fost alipit Mînăstirii de la Poiana Mărului, iar în 1960 Schitul a fost declarat monument istoric.

În temeinic documentata sa monografie asupra Schitului Găvanul, autorul aduce, încă de la început, o prețioasă contribuție la înlăturarea confuziei și a incertitudinii ce are loc deobicei între Schitul Găvanul din comuna Minzălești de pe valea Slănicului și Schitul Găvanele din comuna Bozioru de pe apa Sărățelului, ambele în județul Buzău. În legătură cu aceasta autorul se ocupă și de ctitori și de întemeierea schitului.

După aceasta, monografia continuă înfățișarea problemelor legate de Schitul Găvanul după următorul plan: locul unde a fost vechiul schit; pictura bisericii; odoarele; cărțile vechi cu însemnări; cărțile vechi fără însemnări; pomelnice; danii; activitatea culturală desfășurată la Schitul Găvanul; legătura Schitului Găvanul cu Mînăstirea Poiana Mărului și cu Mînăstirea Găvanele; situațiile istorice prin care a trecut schitul și lista a 20 din stareții care l-a condus în diferite perioade din istoria lui. Patru reproduceri fotografice întregesc articolul.

Prof. D. Constantinescu, *Știri despre vechi biserici de lemn: biserica Sfântul Dumitru din Ionășeni*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLIV (1968), nr. 9—10, p. 557—561.

Interpretînd datele scoase din șapte însemnări făcute (la 20 iulie 1733, la 1756, la 30 martie 1757, la 1 aprilie 1758, la 6 martie 1776, la 5 iulie 1804 și la 5 noiembrie 1804) pe diferite cărți de cult care au aparținut bisericii «de la curte» din satul Ionășești (cărți trecute, după prădarea bisericii și a gropniței ctitorilor, la biserica cimitirului din marginea satului Ionășeștilor înspre Măscăteni) și din opt însemnări făcute în diferite locuri pe pereții bisericii, — autorul demonstrează că precizarea făcută în *Ghidul turistic* al fostei regiuni Suceava despre această biserică: «ctitoria lui Ștefan cel Mare, sec. XV, refăcută în 1824» nu corespunde datelor culese de autor.

După aceste date biserica de azi a fost făcută la 1827 în locul altei biserițe de lemn pe care spătarul Vasile Balș a «prifăcut-o»; cea dinainte (cea prifăcută) fusese făcută de Constantin Balș înainte de martie 1776 (dată la care el însemna pe un *Octoih* cumpărat și dat «la biserica ce am făcut eu lingă curte»); dar pe locul celei ridicate de Constantin Balș, fusese alta mai veche (căreia i se fac danii de către frații Balș: Constantin — la 20 martie 1733, și Iordache — la 30 martie 1753), care fusese făcută — cum spune Vasile Balș — la 18 iulie 1827 «de străbunu-meu, de lemn».

Din cercetarea familiilor de dregători moldoveni, reiese că în prima jumătate a veacului al XV-lea este cunoscută o familie Balș de dregători domnești, despre care nu mai apar date decât în veacul al XVII-lea, cînd sub Dumitrașcu Cantacuzino apare Ioan Balș ca mare dregător domnesc, cunoscut în timpul altor domnii ca «mare» ban, hatman, paharnic și logofăt. Ioan Balș a avut patru fii: Constantin (mare paharnic și medelnicer), Iordache (jitnicer), Lupu (medelnicer) și Vasile (spătar) și două fiice: Ilinca și Paraschiva. Lupu Balș a avut ca fiu pe Constantin, iar acesta a avut fiu pe Vasile Balș care la 1827 «prifăcea biserica ridicată de tatăl său Constantin pe locul celei făcute de «străbunu-său» — Ioan Balș.

Ștefan S. Gorovei, *Minăstirea Trestiana*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLIV (1968) nr. 9—10, p. 562—568.

În legătură cu existența și cu originea Minăstirii Trestiana, știrile sînt sau absente sau contradictorii, datorită mai ales faptului că Minăstirea Trestiana dispare din documente începînd cu anul 1761.

Astfel în *Cronica* lui Grigore Ureche, la locul unde se menționează că la 1511 a murit logofătul Tăutu, Axinte Uricarul interpolează (între anii 1708—1712) «Carile și Minăstirea Trestiana au făcut, la văleat 7004 (1496), precum iaste scris numele lui pre clopot», ceea ce înseamnă că la acea dată Minăstirea exista și poseda clopotul, astăzi dispărut.

În schimb *Anuarul Administrației Casei Bisericilor pe 1909* scrie că «biserica din Trestiana e din lemn și e făcută la 1441, s-a reparat ia 1740 și la 1906», ceea ce ar duce la concluzia că la 1496 logofătul Tăutu doar ar fi dăruit Minăstirii deja existente de 50 de ani, un clopot, sau că Axinte Uricarul ar fi citit greșit inscripția de pe clopot.

Autorul cercetează cu atenție documentele a două veacuri — de la 13 aprilie 1560, data documentului lui Alexandru Lăpușneanu, care amintește pentru prima dată Minăstirea Trestiana și pînă la 17 octombrie 1761, data ultimului document care amintește Minăstirea Trestiana. Din analiza documentelor și din compararea lor, autorul ajunge la încheierea că logofătul Tăutu a zidit Minăstirea Trestiana în satul Popești la obirșia pîrului Vasluiul, care a revenit împreună cu satul, la moartea logofătului Tăutu, fiicei sale Anastasia căsătorită cu Toader Bubuog și urmașilor acestora. Că în vremea lui Alexandru Lăpușneanu satul și Minăstirea Tre-

stiana au fost pierdute de «nepotul Tăutului», Lupu Huhulea, paharnicul (ucis între cei 47 de boieri pentru «viclenia sa, cînd s-a ridicat domn asupra capului domniei mele...») și dăruite de domnitor Mînăstirii Rîșca, de la care au revenit urmașilor logofătului Tăutu, înainte de Vasile Lupu, în timpul domniei căruia Grigore Hermeziu face multe vînzări în satul Popești.

O importantă informație prezintă autorul amintind că la 1716 Mînăstirea Trestiana era trecută în harta Principatului Moldovei întocmită de Dimitrie Cantemir pentru *Descriptio Moldaviae* (harta a fost copiată la Paris, de către geograful d'Anville).

Trebuie semnalat că actuala biserică din Trestiana a fost zidită la 1712 de domnitorul Nicolae Mavrocordat, și a coexistat cu Mînăstirea Trestiana pînă la 1761, de cînd Mînăstirea Trestiana dispăre din documente.

Iar în 1835 harta rusească nu mai menționează Mînăstirea Trestiana, ceea ce înseamnă că sfîrșitul Mînăstirii Trestiana a avut loc între 1762 și 1830.

I. Rizeșcu, *Un zăpis moldovenesc din 1571*, în «Limba Română», Editura Academiei Republicii Socialiste România, XVIII (1969), nr. 1, p. 75—79.

Studiul este dedicat unui document nepublicat pînă acum, păstrat în fondul Arhivelor Statului din Iași, datat din 15 august 7079 (1571). După cum reiese din numele unor sate amintite, este vorba de un zăpis moldovenesc scris prin împrejurimile orașului Birlad.

Datorită proastei stări de conservare, documentul este rupt în trei locuri și lipit pe un document; decifrirea cuvintelor este parțială. Autorul dă în continuare cuprînsul zăpisului și o fotocopie a lui. Transcrierea este interpretativă, cuvintele și literele omise fiind adăugate în paranteze umghiuare.

Documentul — text original din a doua jumătate a secolului al XVI-lea — prezintă o deosebită importanță pentru istoria limbii române și pentru istoria paleografiei slavo-române.

Zăpisul este analizat apoi din punctul de vedere fonetic, gramatical și al numelor de persoane.

Gheorghe Pârnuță, «*Învățăturile și îndemnurile*» lui *Nicolaie Nicolau*, în «Revista Bibliotecilor», Publicație a Comitetului de Stat pentru Cultură și Artă, Nr. 2/1969, p. 100—101.

Autorul analizează o tipăritură nesemnalată în *Bibliografia Românească Veche*, care există în fondul de cărți vechi al Bibliotecii Centrale de Stat. Tipăritura are zece pagini scrise cu caractere chirilice, nu are titlu, loc sau an de apariție. Este lucrarea lui *Nicolaie Nicolau*, fost director al Școlii de la Golești, înființată de *Dinicu Goleșcu*, iar titlul *Învățături și Îndemnuri* a fost dat după cuvintele de încheiere ale autorului adresate locuitorilor Țării Românești, rugîndu-i să nu nescotească aceste «folositoare învățături și îndemnuri».

Fixînd ca dată a apariției anul 1830, înaintea morții lui *Dinicu Goleșcu*, care l-a ales pe *Nicolaie Nicolau* să conducă școala, lucru care nu se putea întîmpla decît înainte de 5 octombrie 1830, cînd moartea a răpus pe ctitorul școlii din Golești, autorul stabilește și locul apariției, Buda, acolo unde își tipărise lucrările *Nicolaie Nicolau* tatăl «școlarhului» (directorului) școlii din Golești.

Prin conținut, tipăritura lui *Nicolaie Nicolau* a contribuit la instrucția și educația tinerilor generații din Țara Românească.

Dan Simonescu, Al. T. Dumitrescu, în *Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România, 1867—1967. Cartea centenarului* (Extras), Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1968, p. 301—303.

Articolul înfățișează viața și activitatea lui Al. T. Dumitrescu, fost bibliotecar la secția manuscriselor, cărților românești vechi și documentelor de la Biblioteca Academiei Române, de la a cărui moarte se împlinesc anul acesta 50 de ani.

Ca bibliotecar, și-a dedicat întreaga viață activității de cercetare a manuscriselor.

Încurajat de Gr. Tocilescu, la 16 decembrie 1908, devine membru în comitetul de redacție al *Revistei pentru istorie, arheologie și filologie*, organ al Societății istorice române condusă de Emil Kretzulescu, în care Al. T. Dumitrescu a publicat studii referitoare la alani, la creștinarea și centrul lor (Măcinul), la probleme etnografice și folcloristice.

Iar în periodicul «Liga Deșteptarea» întemeiat de Spiru Haret a publicat interesantul studiu *Fapte creștinești*, referitor la vechi obiceiuri populare românești.

Dintre lucrările publicate sînt enumerate următoarele: *Arubium și mitropolia din Măcin*, în «Cercetări istorice», București, 1904, 47 p.; *Pelerinajul de la Mînistirea Putna*, București, 1904, 14 p.; *Despre Alecsandri: Data nașterii și originea sa*, București 1905, 47 p.; *Inceputul creștinării românilor și alaniilor creștini de la Dunăre*, în «Cercetări istorice și filologice», București, 1906, 98 p.; *Episcopia de la Strehaia (1673—1688)*, ș.a.

S-au păstrat în manuscris trei lucrări valoroase: 1. *Originea birădeană a lui Ronsard*. Conferință ținută la Ateneul Român din București, la 16 martie 1914; 2. *Considerațiuni generale asupra Bisericii Române din veacul al XVII-lea*; 3. *Istoria românilor de la Aurelian pînă la înființarea Principatelor*. Motto «Dacia restitua».

Olga Bizu, *Date asupra restaurării și transformării unor monumente din incinta cetății Alba Iulia*, în «Revista Muzeelor», nr. 1/1969, p. 66—68.

Autoarea dedică studiul a trei monumente din Cetatea Alba Iulia:

— *Clădirea în care a fost semnat actul unirii la 1 decembrie 1918*, care cuprindea inițial, ca Cerc militar pentru ofițerii cetății, o sală de festivități și alte încăperi mai mici la parter și etaj. Construcția a suferit transformări în anul 1922. De atunci sala unirii și-a păstrat arhitectura aproape intactă.

— «*Babilonul*» aflat în fața sălii unirii cu ziduri groase și arhitectură neo-gotică. Cu ocazia aniversării semicentenarului unirii, clădirea a suferit transformări în scopul amenajării în interior a «Muzeului Unirii».

— *Catedrala ortodoxă* din Alba Iulia, așezată în partea de vest a platoului cetății, construită din cărămidă și beton, are trei tîmple masive, un plan în cruce greacă înscrisă și pridvor pe arcade la centru. Palatul este format din două clădiri cu etaj legate între ele cu un portic. Turnul clopotniță ar avea o înclinație din cauza căreia nu funcționează clopotele, problemă ce urmează să se definitiveze o dată cu lucrările de restaurare a ansamblului.

Întregul proiect de restaurare a complexului de clădiri al Catedralei Ortodoxe din Alba Iulia a avut drept scop repararea tencuielilor degradate de la biserică, de la turnul-clopotniță și de la galerii, rezugrăvirea fațadelor pentru a căpăta aspectul original, prin coloritul diferit al blocurilor din simlipiatră. Doar învelișul turnului-clopotniță din țigie-solzi a fost înlocuit cu tablă.

I. I. Roman, *Primul document românesc brașovean cunoscut : scrisoarea Popii Iane*, în «Limba română», XVIII (1969), nr. 1, p. 69—73, Editura Academiei Republicii Socialiste România.

Autorul revine asupra unui document românesc nedatat, aflat în Arhivele Statului din Brașov scris de un anume «popa Iane».

Publicat pentru prima dată de N. Iorga cu titlul : *Socotelile Brașovului*, (în «Analele Academiei Române», Mem. Secț. Istorice, seria a II-a, tom. XXI, p. 262).

Pornind de la numele Lucas Hirscher (Hirșil Lucaci, județul den Brașov), care a patronat tipărirea *Cazaniei a II-a* —, Nicolae Iorga a datat documentul amintit în secolul al XVI-lea sau în cel următor.

I. I. Roman, într-un articol anterior (*un document românesc scris la Brașov în secolul al XVI-lea*, în «Studii și articole de istorie», XI, 1967, p. 263—264), a considerat documentul ca fiind redactat în secolul al XVI-lea, plecând în stabilirea acestei date de la următoarele constatări : a) În intervalul secolului al XIII-lea — al XVIII-lea apar în documente șapte demnitari brașoveni cu numele Lucas Hirscher. Dintre aceștia numai unul a fost *județ* al cetății Brașov, în perioada 1561—1564 și 1567—1590 ; b) Lucas Hirscher amintit de N. Iorga și atestat documentar în secolul al XVII-lea nu a fost *jude*, ci *următor* ; c) La traducerea Evangheliei din *Cazană a II-a*, a contribuit și un anume «popa Iane», care apare în documentele brașovene între 1573—1591.

Făcînd o legătură între datele referitoare la Lucas Hirscher, judele Brașovului și cele cu privire la «popa Iane», autorul consideră că documentul a fost scris între 1573—1590. El micșorează intervalul avînd în vedere anul 1578, cînd moare «popa Voicul», «scriitor la cetate», funcție preluată apoi de «popa Iane». Se presupune deci că documentul a fost scris de «popa Iane» între 1578—1590. În acest mod *scrisoarea «popii Iane» devine primul document românesc brașovean păstrat pînă în zilele noastre*. Datarea documentului capătă o semnificație deosebită avîndu-se în vedere faptul că nu se cunosc alte documente din Brașov sau împrejurimi, din secolul al XVI-lea cu grai local.

Analiza lingvistică asupra documentului, pe care autorul o face în continuare, în cadrul studiului, îi dă posibilitatea să facă cîteva considerații asupra particularităților graiului brașovean din secolul al XVI-lea. Referirea la «*adus*» l-a determinat pe N. Iorga să considere că «popa Iane» — grec la origine — ar fi venit din Țara Românească, «*adus*» de «popa Voicul». Respingînd această teză, autorul susține că «*adus*» poate să însemne că «popa Iane» a fost ajutat de «popa Voicul» la ocuparea funcției amintite și că ar proveni din orice regiune munteană sau chiar din jurul Brașovului. Chiar dacă se admite că «popa Iane» este de origină greacă, limba documentului este o dovadă sigură că el stăpînea bine limba română, iar documentul constituie o mărturie vie pentru specificul limbii române din secolul al XVI-lea. — (Ioan F. Stănculescu).

Prof. Dr. Gh. Cotoșman, *Soboarele Bisericii Banatului împotriva unirii sub episcopul Gherasie al Caransebeșului. Legăturile cu Mitropolia Ungrovlahiei*. Omagiu Prea Fericitului Patriarh Justinian reînțregitorul Bisericii strămoșești, în «Glasul Bisericii», XXVII (1968), nr. 9—10, p.976—990.

Articolul constituie o sintetică, documentată și luminoasă prezentare a acțiunii întreprinse în anul 1704 de către episcopul Gherasie (Gherasie sau Gherasim) al Caransebeșului, care «prin mintea lui luminată și clarviziunea lui, prin autoritatea lui necontestată, prin viața lui austeră, prin trainicele lui realizări în domeniile vieții de obște, prin normele cu caracter de lege neînfrîntă pe care le-a statornicit în Marele Sobor și prin atitudinea lui vîguroasă și inflexibilă atît față de acțiunea unionistă a lui Atanasie, cit și față de tentativa «Mitropolitului Țîrviei», a expatria-

tului Arsenie de a-și întinde jurisdicția și asupra Bisericii Banatului» și prin păstrarea legăturii canonice cu Mitropolia Ungrovlahiei, a izbutit să îndrumeze viața morală, religioasă-bisericească și socială a Bisericii Banatului pe făgașul tradițional și în conformitate cu doctrina cea adevărată și nealterată a Bisericii Răsăritului.

Alarmat de întâmplările care tulburau viața Bisericii Banatului și pentru a curma «neorînduiala peste tot», episcopul Gherasie a trimis în toamna anului 1704 o delegație de protopopi la mitropolitul Teodosie al Ungrovlahiei spre a-i «solicita deslușirea și ordinea cuvenită». Delegația s-a întors cu sfatul mitropolitului Teodosie de a fi convocat *Micul Sobor* al protopopilor spre a hotărî rînduiala în conformitate cu tradiția ortodoxă.

Urmînd acestui sfat, episcopul Gherasie a întrunit între 26 și 30 octombrie 1704 *Micul Sobor* al protopopilor; a dat la 10 noiembrie 1704 un decret în care — subliniind regimul tolerant al turcilor în comparație cu intoleranța și prigoanirea ortodocșilor de către împărăția creștină a habsburgilor de la Viena — condamnă influențele rele turcești asupra vieții morale a credincioșilor ortodocși; iar în zilele de 6 și 7 decembrie 1704 a întrunit *Marele Sobor* al protopopilor Bisericii Banatului.

În continuare autorul prezintă o judicioasă analiză a decretului de la 9 decembrie 1704 — semnat de episcopul Gherasie și de cei opt protopopi în numele celor 217 preoți care participaseră la *Marele Sobor*, ale cărui hotărîri, rezumate pe probleme, în nouă puncte, le promulgă pentru aplicare în tot cuprinsul Bisericii Banatului.

Decretul precizează norme privitoare la condițiile culturale, morale și sociale ale candidaților la preoție, precum și la învățămîntul ortodox pe care trebuia să-l urmeze candidații la preoție, pentru a putea «catehiza și supraveghea activitatea dascălilor, a învățătorilor din satele Țării Banatului; din decret reiese că instituția Bisericii Ortodoxe din Banat a slujit progresul și luminaarea credincioșilor, fiind, în timpul ocupației turcești «călăuzitoare, însuflețitoare, apărătoarea tradițiilor, obiceiurilor și a bunelor moravuri ale credincioșilor, și promotor al culturii și purtătoare a steagului aspirațiilor de unitate religioasă a credincioșilor ei».

Trebuie semnalat de asemenea, faptul că decretul stabilește (în punctul 5) că, în toată Țara Banatului, popii să facă slujbele tot Românești, numai unde-s și români și sîrbi, popa să facă slujba pe rînd, «o duminică românește și alta sîrbește», dovedind astfel că episcopul Gherasie, convins că românii bănățeni «de la latinii din Roma ne tragem și o limbă avem cu ei», a procedat radical la introducerea și încetățenirea limbii liturgice românești, deci la naționalizarea sau romînizarea cultului divin.

Decretul precizează îndeosebi ortodoxia Bisericii Banatului, afirmînd pe de o parte că ierarhii Banatului au primit porunci «numai de la canonul mitropolitului a toată Ungrovlahia și de la Sfîntul Scaun al patriarhului din Țarigrad», iar pe de altă parte, în privința unirii înfăptuite de mitropolitul Ardealului Atanasie Anghel la 1698—1701, decretul precizează: «Noi, Vlădica și protopopii și popii din Țara Banatului, *jurăm* în fața altarului și a sfintei Cruci că nu ne-am închinat la *nimeni*, la nici o altă Biserică, decît la acea sfîntă Biserică a Răsăritului lăsată din strămoși și *nici închinare, nici unire n-am făcut Bisericii papilor*, că noi am *jurat legea* și nu ne-am strămutat și iară *nimeni* în numele nostru sau pentru noi nu poate hotărî...».

Articolul demonstrează convingător că episcopul Gherasie al Caransebeșului a dovedit «o conștiință și credința ortodoxă puternică, hotărîtă și inflexibilă», în toată activitatea sa în fruntea Bisericii Banatului în vremurile grele de ocupație turcească și de presiune a împărăției austriace pentru trecere la uniție.

Ion Al. Florescu, *Lemnul în construcția și ornamentarea bisericilor*, în «Glasul Bisericii» XXVII (1968) nr. 9—10, p. 1010—1013.

În sinteza sa asupra prelucrării lemnului pădurilor de pe pămîntul țării noastre prin cioplire, crestare, traforare, pirogravare și apoi prin colorare, autorul face precizarea că străvechile construcții, mai ales în domeniul bisericilor și a o-

biectelor de cult, reprezintă un îndelungat proces istoric, în cursul căruia — după cum mărturisesc descoperirile arheologice — timpurii daci și urmașii lor au folosit aceleași unelte ca și meșterii din Grecia veche, Egipt și Mesopotamia.

Cu aceste unelte, păstrate până în vremea noastră, strămoșii noștri au prelucrat lemnul, dovedind că cunoșteau în cel mai înalt grad tehnologia meșteșugului: contractarea și umflarea lemnului, curbarea, furniruirea, șlituirea, cepuirea, îmbinarea în dinți, lambă (chiar aplicată) și pluc, dispunând de tot felul de cleiuri.

Construcțiile în lemn și obiectele lucrate în lemn de tisă, stejar, frasin, nuc, pâr, etc., au asimilat între veacurile al III-lea—al VI-lea elemente romane și apoi elemente bizantine timpurii; după patru veacuri de stagnare în vremea migrațiilor, prelucrarea lemnului pe teritoriul țării noastre înnoadă firul tradițiilor, confirmând folosirea continuă a vechilor unelte de tâmplărie din vremea dacilor.

După prezentarea analitică a diferitelor biserici de lemn, din epoci și locuri diferite, a diferitelor cruci de cimitir și a diferitor obiecte de cult, autorul conchide că «toate aceste ornamentări în lemn, de la cea mai modestă incizie florală de pe crucea de cimitir, până la monumentalele construcții de biserici în lemn, cum sînt cele din Maramureș cu avîntata arhitectură de gîndire, aparțin meșterului localnic, ctitor meștuit, meșteșugar prin instinct, care a lucrat din tată în fiu lemnul pădurilor și a reușit să facă din secure dalta celor mai reușite incizii florale, scriind în biserici dovada de necontestat a continuității românești chiar din primele zile ale răspîndirii creștinismului și constituind pentru noi izvoare de mîndrie, comori de știință și o neprețuită moștenire de frumusețe».

Pr. Prof. Petru Rezuș, *Teologia contemporană a mîntuirii*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLIV (1968), nr. 9—10, p. 512—523.

Innoirea terminologică ce constituie preocuparea evidentă a teologiei contemporane, uneori se mărginește doar la inventarea de termeni noi teologici, cu tendința de a înlocui pe alții vechi, fără a se opri îndeaproape asupra conținutului termenilor; alteori însă terminologia nouă teologică se încadrează într-un sistem organizat cu urmări profunde asupra întregii doctrine creștine sub toate aspectele ei. O astfel de sistematizare nouă teologică a doctrinei, moralei, pastoralei și cultului este numită adesea «teologia istoriei mîntuirii» (expresie de largă circulație în protestantism și romano-catolicism).

«Teologia istoriei mîntuirii», impusă azi ca o preocupare centrală între mulți teologi creștini nu constituie de fapt o nouate. Nou este doar accentul pus asupra ei, aspectele reliefate de unii teologi în metoda de a înfățișa teologic mîntuirea. Într-adevăr «teologia istoriei mîntuirii» folosește o denumire utilizată — implicit sau explicit — de multă vreme în expunerea doctrinară a religiei creștine. Într-adevăr noi pot fi doar punctele de vedere noi ale teologilor, nu o doctrină nouă, pentru că în fond «teologia istoriei mîntuirii» pleacă de la câteva premise care-i sînt incluse principial, dintre care trebuie reținut că: Revelația divină cuprinde drumul cronologic și doctrinar spre mîntuire; și că Iisus Hristos este inima vestirii mîntuirii, începînd de la «protoevangeliiu», de-a lungul Vechiului Testament și sfîrșind cu Noul Testament, timp în care vestirea prin grai s-a unit cu realizarea prin faptă a mîntuirii. Astfel întreaga teologie trebuie să se bazeze pe Revelația divină, din care se evidențiază teocentrismul și hristocentrismul, încît cronologia Revelației divine devine cronologia mîntuirii și asigură organicitatea doctrinară a religiei creștine.

«Teologia contemporană a istoriei mîntuirii» păstrează încă diferențe confesionale specifice, care-și trag seva din vechile poziții principale ale Reformei și din inovațiile dogmatice catolice. Totuși problemele doctrinare noi pe care le pune teologia contemporană contribuie efectiv la purtarea discuțiilor într-un spirit nou ecumenist, constructiv, prin schimburi irenice de păreri, prin respect reciproc între preopinienți ce se încadrează în «diferite teologii», precum: teologia radicală contemporană, teologia secularizării și teologia demitologizării.

Lămurirea anevoioasă și exagerată a «teologiei istoriei mîntuirii» duce la accentuarea din nou a supranaturalului divin-doctrinar, moral și faptic, care asigură desfășurarea ortodoxă a lucrării de mîntuire. Pentru că mîntuirea este o



lucrare despre care vorbește Revelația divină care s-a desfășurat pe dimensiuni mari de timp și de spațiu și a cuprins toate generațiile de credincioși, care s-au încadrat în fluviul doctrinar și moral al Revelației cu specificul lor individual, cu starea lor spirituală, cu formația caracteristică mediului și epocii lor. De aceea teologia contemporană a istoriei mântuirii trebuie să fie o «teologie a vieții» și să corespundă în chip real necesităților credincioșilor atât doctrinar cât și practic.

Prezentînd multe lucrări ale autorilor protestanți și romano-catolici care abordează problemele contemporane teologice sub unghi irenic, chiar dacă aceasta necesită o anevoioasă restructurare de metodă și de sistem teologic, autorul apreciază că «atitudinea nouă care se observă în abordarea istoriei mântuirii constituie o dovadă că încercările tuturor teologilor ar putea contribui progresiv la instaurarea climatului adevărat creștin de soluționare a problemelor de credință și de viață ale credincioșilor».

Arhim. Lucian Florea, *Ortodocșii din Brașov în luptă cu uniția în prima jumătate a secolului al XVIII-lea*, în «Glasul Bisericii», XXVII (1968), nr. 9—10, p. 991—1003.

După o prezentare a situației sociale și politice de la sfîrșitul veacului al XVII-lea și din prima jumătate a veacului al XVIII-lea în care s-a desfășurat viața credincioșilor ortodocși din Brașov și Țara Birsei, autorul, întemeiat pe lucrări de specialitate și pe documente de arhivă — pe larg citate în cuprinsul articolului, urmărește cronologic atitudinea dîrză manifestată de creștinii ortodocși din Țara Birsei, grupați în jurul bisericii Sfîntul Nicolae din Scheii Brașovului, împotriva încercărilor făcute de autoritățile civile austriece și de ierarhia greco-catolică de a-i subordona uniției, de care brașovenii s-au lepădat totdeauna, chiar dacă la început necunoscîndu-i adevăratele intenții — se lăsaseră prinși în mrejele ei.

Autorul explică posibilitatea de rezistență a brașovenilor în credința ortodoxă datorită legăturilor canonice directe cu Biserica Ortodoxă din Țara Românească și sprijinului material și spiritual — cărturăresc acordat de domnitorii și ierarhii români, ca și de ierarhii ortodocși în general. Așa devine de înțeles de ce «nici o presiune, nici o amenințare, nici o umilire nu a putut îndupleca pe acești oameni de munte să renunțe la credința lor».

Într-adevăr, în vremea uniției, ortodocșii din Brașov, «în lipsa unui episcop ortodox, au făcut zid în jurul protopopului lor, care, întretîinînd relații canonice cu ierarhia Țării Românești, i-a condus pe calea cea dreaptă a păstrării cu sfințenie a datinilor strămoșești și a emancipării lor culturale și sociale».

Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator, The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund, 1965, p. XII + 500 p.

Este o operă voluminoasă în care se expune și se comentează doctrina despre om a Sfîntului Maxim Mărturisitorul.

Doctrina Sfîntului Maxim Mărturisitorul a devenit în ultimele decenii obiectul unor studii frecvente și insistente. Cel dintîi care a atras atenția asupra profunzimii și complexității gîndirii acestui Părinte bisericesc a fost Hans Urs von Balthasar, cu importante sale lucrări: *Kosmische Liturgie*, și *Die «gnostisches Centurien» des Maximus Confessor*, ambele publicate la Herder, Freiburg im Breisgau, 1941.

Dintre studiile ulterioare asupra Sfîntului Maxim sînt de remarcat cele ale lui P. Sherwood și W. Völker. Cel dintîi s-a ocupat în special cu raportul între Sfîntul Maxim și Origen, iar al doilea cu influența lui Dionisie Areopagitul asupra Sfîntului Maxim.

Opera lui Lars Thunberg e atît de bogată, atît de stufoasă, încît chiar o înșirare a temelor este cu neputință de făcut aici. Ea se ocupă cu fundamentul hristologic al antropologiei Sfîntului Maxim, cu contextul cosmologic, cu antro-

pologia Sfântului Maxim în general, cu căderea omului și cu urmările ei, cu unele elemente ale psihologiei Sfântului Maxim, cu psihologia voinței, cu constituția microcosmosului uman, cu dezințegrarea ei prin pătimi, cu reintegrarea ei prin virtuți, cu îndeplinirea misiunii de mediere.

Din introducerea care se ocupă cu viața Sfântului Maxim, cu importanța lui istorică și teologică, cu numeroasele studii ce au fost dedicate în ultimele decenii acestui mare gânditor al perioadei nedivizate a creștinismului, remarcăm constatarea lui Thunberg că ipoteza lui Hans Urs von Balthasar despre un moment de criză sau de influență origenistă în evoluția spirituală a Sfântului Maxim, s-a dovedit neîntemeiată. «Împotriva acestei ipoteze, Sherwood a adus un argument puternic, arătând că încă în partea mai timpurie a scrierii *Ambigua* (a Sfântului Maxim), care datează din jurul anului 634, dar despre care el crede că a fost concepută mai timpuriu, în decursul petrecerii lui Maxim la Cyzic, conține o foarte fermă și conștiințioasă combatere a origenismului. Aceasta fi dă curajul să conchidă că primele zece sentințe din *Centuriile gnostice*, adică tocmai cele pe care Balthasar le caracterizează ca «contramotive» la restul operei, trebuie să fie considerate ca o poziție sumară a lui Maxim împotriva origenismului, și în același timp ca dând cadrul în care trebuie înțeles restul, cu toate reminiscențele lui de la Evagrie și Origen. Aici Sherwood a deschis de fapt calea pentru o nouă evaluare și intenția noastră este să continuăm pe această linie. Balthasar însuși a acceptat în a doua ediție a operei sale, *Kosmische Liturgie*, poziția lui Sherwood.

Thunberg, din partea sa, declară că în «viața» Sfântului Maxim nu se constată nici o schimbare teologică în poziția Sfântului Maxim.

Autorul declară că și-a dedicat opera sa doctrinei antropologice a Sfântului Maxim, pentru că constată că această doctrină n-a format până acum obiectul nici unui studiu special. «Lucrarea a fost scrisă cu convingerea clară că antropologia lui Maxim reprezintă cheia teologiei lui ca întreg, și că antropologia aceasta, la rîndul ei, este un rod al reflexiunii personale a Mărturisitorului asupra convingerilor hristologice ale Sinodului din Calcedon, cum au fost ele demonstrate și explicate mai departe de Sinodul din Constantinopol din 553. Pozițiile doctrinare și personale ale lui Maxim — ca și remarcabilul lui eclecticism — sînt motivate de viziunea lui despre om ca centrul creațiunii lui Dumnezeu și ca un obiect special al providenței Lui, despre om ca microcosm și mijlocitor în același timp. Spiritualitatea creștină implică pentru el restaurarea acestui microcosm și îndeplinirea funcțiunii lui mediatoare. Totul este orientat de la întruparea lui Hristos, în care această restaurare și îndeplinire e deja un fapt deschis omului... Iubirea ca factor unificator este pentru Maxim singura capabilă să combine aceste elemente într-o singură activitate divino-umană, întrucît ea include toate și respectă libertatea tuturor» (p. 18—19).

Un merit al operei lui Thunberg este că la fiecare temă a antropologiei Sfântului Maxim expune mai întii pozițiile anterioare asupra temei respective și abia după aceea poziția Sfântului Maxim. Ca să ne oprim numai la ideea funcției mediatoare a omului, Thunberg consideră că Sfîntul Maxim cunoaște o încincită ramificare a acestei funcții.

Prima mediere este cea între sexe. A doua este cea între paradis și pămîntul locuit. Sfîntul Maxim cunoaște un paradis al virtuților. El vorbește de o restaurare a paradisului (Luca XXIII, 43), de o nouă relație cu ceilalți oameni și de o transfigurare a oboselilor și durerilor pămîntești. A treia mediație este între cer și pămînt, printr-o asemănare cu ingerii, printr-o înălțare cu Hristos, printr-o liturghie cosmică. A patra mediere este între creațiunea sensibilă și inteligibilă. A cincea este cea între Dumnezeu și creațiunea Lui.

Scopul întregii vieți omenești este după Sfîntul Maxim îndumnezeirea. Doctrina despre îndumnezeire este culminația antropologiei lui teologice.

Antropologia Sfîntului Maxim nu e constituită din afirmații sumare aruncate cu îndrăzneală la întîmplare, ci din analize foarte concrete și detaliate ale vieții omenești.

Lars Thunberg le-a adunat cu grijă pe toate, le-a sistematizat într-o ordine mai clară și le-a arătat antecedentele la autorii anteriori.

A rezultat astfel o operă serioasă asupra celei mai complete și mai analitice antropologii din perioada patristică, de care nu se va putea dispensa nici o lucrare de antropologie ortodoxă în viitor. — (Pr. Prof. D. Stăniloae).

Arno Schilson, *Die Wahrheit wird euch frei machen* (Ioan VIII, 32), în «Theologie und Glaube», nr. 1/1969, p. 29—56.

Un substanțial studiu de analiză a relației dintre adevăr și libertate în lumina conceptului iouanic. În prealabil, pentru formarea cadrului de expunere a temei, se dă definiția curentă a noțiunii adevărului: concordanța părerii subiective cu faptul obiectiv (adevărul teoretic). «Adevărată» este o părere, o judecată, o cunoaștere cînd e în acord cu realitatea privită obiectiv. Iar «adevărat» este omul care cunoaște adevărul, a cărui părere subiectivă concordă cu faptul obiectiv. Cînd omul acționează după dictatul conștiinței sale, atunci nu mai vorbim de «adevărul teoretic», ci de «adevărul practic». Și din acest adevăr practic răsare libertatea propriu-zisă. Aceasta nu trebuie identificată nici cu arbitrarul, nici cu o părere oarecare. Libertatea se realizează numai prin dăruire față de adevăr. Pacea nu poate exista fără libertate, iar aceasta, fără adevăr. Detașată de adevăr, din care răsare și căruia îi slujește, libertatea rămîne fără conținut, — deci adevărul slujește libertății. Dar și aceasta servește adevărului prin faptul că deschide adevărului practic spațiul necesar pentru realizarea sa (libertate — în foro interno), precum și spațiul în care fapta se poate concretiza și exprima liber (libertate — în foro externo).

În *Evangelhelia* după Ioan (VIII, 32) Mîntuitorul spune: «Veți cunoaște adevărul, iar adevărul vă va face liberi». Așadar pentru Sfîntul *Evangelhist* Ioan adevărul înseamnă realitatea divină accesibilă omului prin *Revelație*. Primul element pentru conceptul iouanic despre adevăr îl găsim în prologul *Evangelhiei* după Ioan: «La început era Cuvîntul și Cuvîntul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvîntul. Acesta era întru început la Dumnezeu» (Ioan I, 1—2). Astfel adevărul este autoafirmarea cea din veci a lui Dumnezeu, exprimată în Cuvîntul care, la rîndul Său, fiind expresia infinită a absolutei autoafirmări a lui Dumnezeu, este însăși persoana divină — *Hristos*. Dumnezeu s-a revelat din veci în Cuvîntul dumnezeiesc cel veșnic, și deci totdeauna El este Adevărul. Al doilea element al conceptului iouanic despre adevăr se cuprinde în afirmația: «Și Cuvîntul s-a făcut trup» (Ioan I, 14). Adevărul lui Dumnezeu s-a realizat astfel ca istorie. Adevărul pentru *Evangelhistul* Ioan nu-i un concept filozofic sau din domeniul gnoseologiei, ci un concept religios: realitatea lui Dumnezeu, așa cum a devenit vizibilă în *Iisus Hristos*, care-i «adevărul în persoană».

«...Iar adevărul vă va face liberi», adică cunoașterea adevărului, a voinței divine dătătoare de mîntuire și manifestată în *Revelatorul* divin, trebuie să premergă libertății. Iar cunoașterea adevărului înseamnă aici a da crezare adevărului, adică lui *Iisus Hristos*, căci El este trimis de Dumnezeu. Actul cunoașterii acestei realități este un act de credință. Și cunoașterea cu credință a lui *Iisus* aduce eliberare de păcat. Că libertatea înseamnă la Ioan libertate de păcat se desprinde și din textul *Evangelhiei* sale (VIII, 30—36). *Credinciosul* care-și însușește viața cuprinsă și dăruită de *Revelația* divină și trăiește această viață divină, devine cu adevărat liber, după conceptul religios al *Evangelhistului* Ioan. Prin urmare adevăr-libertate în conceptul religios sînt inseparabile.

Edmund Schlink, *Der heilige Geist und die Katholizität der Kirche* (Duhul Sfînt și catolicitatea Bisericii), în «*Oekumenische Rundschau*», 1/1969, p. 6—22.

Este o expunere critică a lucrărilor secțiunii I a Adunării Generale a Consiliului Ecumenic al Bisericilor ținută la Upsala. Secțiunea s-a ocupat cu datele referitoare la Biserică. Rezumăm cuprinsul expunerii.

Față de Adunarea Generală de la New Delhi, la Upsala s-a înregistrat un progres. Progres în lucrarea ecumenică — notează autorul — nu înseamnă însă numai ceva «spus nou», ci și atunci cînd ceva spus nou este confirmat din nou, primind astfel mai multă greutate în lucrarea ulterioară a Consiliului Ecumenic al Bisericilor.

La New Delhi s-a acceptat formula unității, cu accentul pe unitatea creștinilor dintr-un spațiu delimitat, în subsidiar menționându-se însă că ei sînt uniți cu creștinătatea întreagă, din toate locurile și timpurile. La Upsala s-a completat formula de la New Delhi, discutîndu-se despre universalitatea (catolicitatea) Bisericii, ceea ce constituie un progres în istoria Consiliului Ecumenic al Bisericilor. Cînd la Adunarea Generală de la Amsterdam (1948) anglicanii au împărțit creștinătatea în Biserica Romano-Catolică și Bisericile Protestante (Evanghelice), împărțirea n-a fost unanim aprobată, fiindcă unele Biserici Protestante nu acceptau să fie socotite «necatolice». Aplicarea termenului «catolicitate» tuturor Bisericilor a mai întîlnit oarecare opoziții și la Heraklion (1967), pe cînd la Upsala abia dacă s-a mai simțit așa ceva. Importanță are, evident, și interpretarea dată cuvîntului «catolic». În Apus cuvîntul este întrebuițat obișnuit ca numele confesional al Bisericii Romane, care-i dă un sens mai mult geografic, vorbind de o catolicitate *virtuală* și una *actuală*; *virtuală* fiindcă și mica comunitate primară din Ierusalim avea *virtus*, adică puterea și posibilitatea să se extindă asupra întregului pămînt, iar catolicitatea actuală înseamnă extinderea de fapt asupra întregului pămînt. Deci progresul de la Upsala se cuprinde în faptul că noțiunea «catolic» nu mai este o denumire confesională. Ea a eliminat acum sensul său geografic și stă în legătură îndeosebi cu lucrarea Duhului Sfînt. Deci noțiunea «catolic» trebuie înțeleasă în lumina diversității «darurilor Duhului Sfînt». Acest fel de interpretare a catolicității — menționează autorul — corespunde îndeosebi cu interpretarea părinților bisericești greci și cu interpretarea Bisericii Răsăritene. Reformatorii, la rîndul lor, obișnuiesc să traducă cuvîntul «catolic» cu «creștin». Catolicitatea Bisericii este deci înțeleasă în lumina Împărăției lui Hristos, prezent în Biserică prin lucrarea Duhului Sfînt. Astfel conceptul ortodox de catolicitate — notează autorul — se întîlnește cu cel reformat, în opoziție cu cel geografic, care dispare acum chiar și din ecleziologia romano-catolică mai nouă. La Upsala noțiunea catolicității n-a fost analizată izolat, ci în legătură cu celelalte însușiri ale Bisericii: unitatea, sfințenia și apostolicitatea. Fiindcă Biserica este catolică prin Duhul Sfînt, ea trebuie să lucreze «catolic», după cum Bisericile, fiind una în Hristos, ele trebuie să se unească. N-avem să creăm acum unitatea Bisericilor, ci, ea fiindu-ne dată în Hristos, nouă ne revine numai să înlăturăm dificultățile ce se pun în cale. În cadrul însușirilor Bisericii, apostolicitatea are o poziție fundamentală. Biserica este apostolică, întrucît toate elementele ei caracteristice vin de la Hristos prin apostoli și fiindcă rămîne credincioasă credinței și misiunii apostolilor. Consiliul Ecumenic al Bisericilor (la fel, consiliile sale regionale) poate fi privit ca o rezolvare tranzitorie pînă la realizarea formei cu adevărat universale, ecumenice, conciliare a vieții bisericești comune.

Ca factor pozitiv la Upsala, profesorul Schlink subliniază și colaborarea foarte masivă și constructivă a Bisericilor Ortodoxe, reprezentate aproape toate în Adunare.

Dar autorul relevă și unele deficiențe observate la Adunarea Generală de la Upsala. Astfel, dacă la New Delhi a fost în discuție propriu-zis o singură temă ecleziologică: unitatea (Bisericii), tratată într-o unică teză, la Upsala a fost o temă dublă: Duhul Sfînt și Catolicitatea, tratată în mai multe teze. Apoi prea puțin au fost lămurite dificultățile concrete rămase după formula «unității» de la New Delhi, ca deosebirile confesionale la serviciile divine, cele doctrinare, deosebirile în înțelegerea succesiunii apostolice ș.a. Adesea s-a făcut numai referire la Duhul Sfînt, care poate înlătura toate dificultățile. Dar în puterea Duhului Sfînt se puteau încerca lămuriri și la Upsala. De asemenea, deși s-a spus că nu se expune o doctrină cuprinzătoare despre Duhul Sfînt, totuși afirmațiile făcute în privința aceasta puteau să fie în măsură mai mare documentate biblic. Lozincă adunării a fost: «Iată, le fac pe toate noi» (Apoc. XXI, 5), dar noțiunea «înnoirii și a noului» n-a fost suficient lămurită, îndeosebi în ce privește relația dintre «noul» creat de Dumnezeu prin Evanghelie și dintre schimbările actuale din lume. De asemenea, n-a fost lămurită suficient nici relația dintre Biserică și lume.

Comparînd apoi Adunarea de la Upsala cu Conciliul al III-lea de la Vatican, autorul găsește o serie de convergențe între ele, ca: afirmațiile despre structura Bisericii, despre preoția generală a mirenilor, despre harisme, slujirea lumii ș.a.; menționînd totodată că elaborările Conciliului al II-lea de la Vatican dispun de mai multă precizie. În schimb, la Upsala noțiunea catolicității are un cuprins mai

larg și-i interpretată ca însușire a Bisericii, ținând de domeniul credinței. Dar pe lângă avantaje și dezavantaje de ambele părți, se pot observa și deficiențe comune, de pildă: în expunerea temelor eshatologice, în precizarea relației dintre Biserica și lume, dintre pacea în lume și pacea dată credincioșilor în Hristos. În afirmații teologice, Adunarea de la Upsala a avut în bună măsură un caracter conservativ; în schimb, a fost mai progresivă în conceptul despre misiunea Bisericii în lume. — (Diac. Prof. O. Bucevschi).

James Luther Adams, *Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science, and Religion*, Harpers and Row Publishers, New York, 1965, 313 p.

Lucrarea se impune ca o introducere în sistemul teologic și filozofic al unuia din cei mai reprezentativi gânditori protestanți din epoca noastră. Deși analiza autorului se limitează la scrierile de început ale lui Paul Tillich (Bibliografia (p. 281—303) cuprinde lucrări publicate între anii 1910 și 1945), totuși ea dezvăluie aspectele fundamentale ale filozofiei culturii, științei și religiei tillichiene, pe care acesta le-a dezvoltat apoi în ultimele sale lucrări.

În cele șase capitole ale cărții: Nevoia pentru un nou limbaj (p. 1—16), Conceptele fundamentale ale lui Tillich (p. 17—64), Teologia artei și culturii (p. 65—115), Sistemul științelor (p. 116—182), Filozofia religiei (p. 183—258), Filozofie și teologie (p. 259—280), autorul a prezentat esența sistemului filozofic al lui Tillich, arătând nu numai originea ideilor sale — asupra căreia a insistat — ci și originalitatea și perspectiva gândirii sale filozofice și religioase. Autorul subliniază deosebi contribuția lui Tillich la crearea unei noi terminologii teologice în care să fie exprimat adevărul divin. După Paul Tillich limbajul tradițional teologic nu numai că crează o prăpastie între Biserica și lume, între teologi și laici, ci și întuneacă și perverteste mesajul esențial și plin de «relevanță» al Bisericii.

Limbajul care altădată servea ca mijloc de comunicare, acum apare ca un idiom străin, de aceea doctrina, predica și liturghia nu mai au nici o semnificație atât pentru credincioși cât și pentru cei necredincioși. Critica pe care Tillich o face terminologiei teologice tradiționale pornește de la faptul că limbajul este o creație temporală, culturală. Biserica nu mai poate apăra vocabularul religios al generațiilor din trecut, întrucât situația intelectuală și socială din prezent este cu totul alta. Teologia trebuie să fie creatoare și în privința terminologiei, pentru că prin intermediul acesteia ea poate să dea o nouă semnificație doctrinelor, să descopere sensuri implicite și latente ale acestora. În legătură cu problema unui nou limbaj teologic, autorul face observația că «atitudinea lui Tillich față de deficiențele limbajului tradițional nu trebuie interpretată ca favorizând o abandonare a tuturor mărturisirilor Bisericii sau a doctrinelor istorice ale Bisericii...» (p. 10).

Paul Tillich nu numai că a criticat vechea terminologie religioasă, convențională, ci și a creat noi concepte și categorii de exprimare cu care a încercat să dea o «relevanță» contemporană cuvântului lui Dumnezeu. De fapt, Tillich propune o metodă nouă de abordare directă a realității religioase, lăsând la o parte simbolurile și premisele teologice. Este vorba de intuiția fenomenologică, de experiența directă a actului religios însuși. Prin urmare, în încercarea de a penetra în mod direct realitatea, el a adoptat un nou vocabular. Iar pătrunderea adâncului realității înseamnă înțelegerea cu divinul, care nu trebuie conceput ca un domeniu supranatural separat. Toată teologia lui Paul Tillich se bazează pe respingerea spațializării divinului. După concepția lui, între divin și lume este o relație dinamică de așa natură încât divinul se simte prezent și erupe din adâncul existenței. El neagă ideea de supranaturalism, de situare a divinului în afară de natură. El consideră că atributul fundamental al divinității este *necondiționalul*, tocmai pentru a deține concepția despre *spațializarea* divinului, despre un alt ordin de existență. Absolutul nu poate fi «localizat». De aceea el critică tendința de a limita divinul la o sferă supranaturală, tendință care a dus la dihotomia dintre secular și sacru — o concluzie și a teologiei dialectice, pe care Tillich o respinge.

Tillich atribuie divinului dimensiunea *adâncului*. Adâncul este un simbol pentru o realitate spirituală, pentru dimensiunea spirituală a existenței. El a folosit

din filozofia existențialistă noțiunea de situație-limită, care exprimă starea de a fi pe frontiera între diferite posibilități de existență. Tillich vorbește de «prezent» ca despre o atitudine existențială reală, totală. În contactul existențial cu realitatea se dezvăluie sensul vieții pentru noi, care este scopul ultim al omului, ce trebuie să devină el.

Paul Tillich studiază nu numai religia, ci și cultura, arta, știința, pornind de la această relație dinamică, paradoxală dintre dimensiunea verticală și orizontală a existenței. Desigur, în respingerea limbajului teologic tradițional, Tillich minge așa de departe încât numește pe Dumnezeu «adîncul ființei», noțiune care poate că estompează caracterul absolut transcendent și personal al lui Dumnezeu. Totuși, avertismentul lui în legătură cu terminologia folosită convențional în trecut, care nu mai are nici o influență asupra credincioșilor și nici o semnificație pentru necredincioși, merită atenție.

Lucrarea lui J. L. Adams rămîne o introducere de bază și necesară în sistemul filozofic și teologic al lui Tillich, cititorul fiind avertizat că autorul nu a luat în considerare decît lucrările de început ale marelui gînditor protestant. — (I. B.).

François M a r t y, *L'Eglise dans un monde pluraliste*, în «Etudes» Paris, 1968, juin-juillet, p. 136—148.

Analizînd modalitățile ecleziologice în lumea contemporană, autorul scrie că Biserica nu poate apare ca un ghetto, intrucît pluralismul e deja un fapt istoric. Biserica însăși are multe înțelesuri de la micile comunități organizate pînă la riturile cele mai variate. Efortul de refnoire a Bisericii prezintă o incontestabilă valoare, deoarece prin prezența ei în istorie și în orice om, ea oferă seva cea mai autentic evanghelică, subliniind profunda noutate adusă de Iisus, față de vechea sinagogă.

Căutarea unor noi forme în liturghie, în expresia credinței, în modurile de viață și de acțiune a Bisericii, nu poate da uitării nici rădăcinile, nici actualitatea. Pentru pluralismul de care e vorba și care interesează îndeosebi credința în Iisus Hristos, nu trebuie să se respingă determinările credinței catolice pentru a șterge orice diferență care ne separă de frații noștri. Condiția primă a dialogului e deocamdată realizată: egalitatea între noi, dialogul din contră e blocat, din moment ce eu nu pot recunoaște pe celălalt ca fiind realmente în posesia adevărului. Numai așa un dialog ecumenic devine fecund. El e în mod fatal steril cînd e trăit în mod agresiv, seninătatea e posibilă cînd, ascultînd pe celălalt, pot să mă înțeleg mai bine pe mine; să recunosc astăzi cînd înțeleg Cuvîntul lui Dumnezeu, *ascultîndu-l și în altul...* Pentru înțelegerea pluralismului trebuie să denunțăm orice monopol în această problemă.

Episcopii Franței au simțit bine această exigență a unei lumi pluraliste, cînd în recenta lor adunare de la Lourdes, arătînd preferința lor pentru «Acțiunea catolică», ei au amintit totuși că aici nu se află singura posibilitate a vieții creștine. O altă pluralitate, interioară Bisericii pe care voim s-o semnalăm e aceea a spiritualităților. Forma cea mai ușor reperabilă e aceea a diferitelor familii spirituale, legate de un om sau vreo femeie, care au știut să înțeleagă nevoile Bisericii timpului lor. Rădăcina acestei diversități în ascultarea Cuvîntului lui Dumnezeu se găsește chiar în Evanghelie, pe care n-o putem înțeli decît în tradiția sa tetramorfă, în versiunea lui Ioan, Luca, Marcu sau Matei. E vorba de o exigență care ține de însăși substanța Evangheliei. Duhul Sfînt, Care e darul noii Alianțe, Noului Testament, cerînd o libertate a cărei unică lege e de a arăta că Dumnezeu a venit în această lume, în iubirea Sa. Iată pentru ce chipul Evangheliei care poate fi perceput într-o experiență umană, e important chiar în enunțarea însăși a acestei Bunevestiri...

Marea noutate adusă în viața Bisericii de universul pluralist e aceea de a deschide mobilității, — aparentul principiu al stabilității. Aparține formelor înseși în care se realizează instituția eclezială, de a rămîne atente la schimbări în modul de a trăi și de a gîndi, pentru a se schimba, în raport cu ceea ce erau ele cînd au apărut. Pierderea expresiei unitare a sensului omului a tot ceea ce trebuie să ne facă

să ne temem. În centrul lumii moderne, e experiența poporului pelerin, nomad, pe aceasta o regăsim, a acestui Dumnezeu care a chemat pe Abraam din Ur în Haran și care arată căile sale, fiilor săi, în pustie. E amintirea acestui Dumnezeu, ceea ce opunea Natan profetul lui David, când acesta se gîdea să instaleze pe Dumnezeu în Ierusalimul pămîntesc. Aceeași amintire e aceea care a călăuzit pe mulți părinți de ai noștri în pustie, unde absența reperelor stabile i-a făcut să se apropie de chipul Absolutului. Astăzi trebuie să devenim alții, într-o schimbare atât de profundă, pentru ca să putem identifica în această exigență o întîlnire cu acel Totul altul. Credința noastră e o alegere printre altele care ne trimite către adorarea lui Dumnezeu cel unic.

Nu e de loc nepotrivit de a regăsi în această meditație privind instituția eclezială, reflecția asupra etapelor poporului lui Dumnezeu, străbătînd pustia, în care Origen ne învață să recunoaștem istoria noastră interioară. Formele pe care trebuie să le ia Biserica semnaleză acest drum, Dumnezeu însuși, în nor, în același timp lumină, e Cel care dă semnalul pentru a porni din tabără în tabără. La sfîrșit se găsește ceea ce Dumnezeu ne pregătește, acolo unde chipurile omenești ale Bisericii se vor fi șters, căci atunci Dumnezeu va fi un singur tot pentru tot. — (C. Bărbulescu).

E. C. J a m e s, *Christianity and Other Religions* (Creștinismul și celelalte Religii), Hodder and Stoughton, în col. «Knowing Christianity», 1968, 191 p.

Autorul prezintă o istorie schițată a studiului comparat al religiilor, punînd accent pe analiza ipotezei evoluționiste și pe interpretarea sociologică a religiei: «la fiecare nivel al dezvoltării culturale religia și-a exercitat funcțiile ei în special într-un «mediu social», dînd astfel posibilitate tuturor ființelor umane de a trăi împreună, într-o aranjare ordonată a relațiilor sociale». Viața socială influențează pe cea religioasă și invers.

Religia, în general, este o realitate care trăiește, se exprimă și se adaptează condițiilor naturale. De aici sarcina de a o interpreta, evalua și studia în mod favorabil, comparativ și în special «etic», de la începuturile ei pînă azi.

Monoteismul nu e rezultatul unei evoluții de la animism și politeism, după cum a fost preconizat de Frazer și contemporanii săi. Încă în timpurile paleolitice se poate găsi credința într-o ființă supremă. Cu toate acestea, din secolul al V-lea î. de Hr., concepția mozaică despre existența unui singur Dumnezeu, cu excluderea celorlalte divinități, a început să ia o formă definitivă, culminînd în religia iudaică, creștinism și islamism.

Credința în viața veșnică e o caracteristică creștină prin excelență, avîndu-și rădăcinile în învierea lui Hristos și în tot ceea ce acest eveniment imolică în lucrarea de mîntuire. Această învățătură merge pînă în epoca veche de piatră cînd omul neanderthal a încercat să răspundă pentru prima dată la întrebarea: «Dacă un om moare, va mai trăi din nou?» Încă din acele timpuri moartea a fost considerată ca un element ce sfîrșimă continuitatea sevenței naturale a vieții mereu în refnoire, dînd naștere la simțăminte adînc înrădăcinate, speranțe și temeri, respect și venerare, simțăminte care și-au găsit expresia în atitudinea adoptată față de cadavre, dispunerea și destinul lor ultim.

Cartea se încheie cu eterna întrebare a creștinilor apuseni: E creștinismul potrivit în contextul lumii contemporane? Autorul ne lasă să tragem concluzia noi înșine pe baza unor sugestii personale foarte bogate. — (Rus Remus).

Daniel Day Williams, *The New Theological Situation*, în «Theology Today», vol. XXIV, nr. 4, ianuarie 1968, p. 444—463.

Autorul face o prezentare a curentelor, tendințelor și evenimentelor teologice din ultimii ani care au produs o nouă situație teologică ce se caracterizează prin-

tr-o adevărată răsturnare în gândirea teologică și prin pierderea autorității de către metodele de studiu teologic acceptate în trecut. Uneori această situație nouă este denumită «haos» teologic, «dezordine» sau «cădere» a teologiei, mai ales de către mișcarea «Dumnezeu a murit», după care teologia nu ar trebui să se mai ocupe de Dumnezeu, ci de om, sau cel mult de Hristos, dar fără Dumnezeu.

Autorul nu este de acord cu această apreciere negativă a teologiei prezente, dar recunoaște că există o nouă întoarcere în situația prezentă, provocată de apariția unor noi moduri de gândire teologică. Teza pe care o expune autorul este aceea că teologia de azi se distinge prin *căutarea unei concepții sociale genuine despre om, Dumnezeu și realitate*, teză pe care o aplică la problemele: autoritatea teologică, metoda teologică, conținutul afirmațiilor teologice. Aspectele principale ale situației prezente sînt: autoritatea marilor sisteme teologice din anii trecuți (Karl Barth, Emil Brunner, Paul Tillich) este pe cale de dispariție; schimbarea modului de interpretare a Scripturii, prin acceptarea unei diversități de concepții în însuși conținutul ei, decît a unei unități de vedere; apariția unor noi teme ca: existența socială, secularizarea, reformularea relației dintre Biserică și societate. Problemele etice au căpătat o așa de mare importanță, încît sensul afirmațiilor teologice și semnificația lui Dumnezeu pentru viață sînt căutate în relația lor cu decizia morală. Se vorbește de «moralizarea teologiei» și unii afirmă că toată teologia este o etică. Dar această etică nouă pornește de la analiza sociologică a acțiunilor umane, căutînd baza morală a deciziei chiar în situația umană concretă.

Astfel, teologia de azi se îndreaptă spre o *nouă concepție despre om în societate*, care, părăsind vechile concepții despre *predeterminarea absolută a istoriei*, ia în considerare contribuția omului la restaurarea condițiilor existenței umane. De aceea, relația dintre credincios și Dumnezeu are un sens fundamental social, în care atît puterea lui Dumnezeu cît și răspunsul uman rămîn libere.

Pentru a ilustra teza că teologia de azi caută o doctrină socială despre Dumnezeu și om, autorul comentează unele afirmații ale lui Karl Barth în legătură cu *umanitatea lui Dumnezeu*, pe care le consideră numai pe jumătate relevante. De asemenea, sînt amintite în mod sumar unele idei ale noii școli de ermeneutică (Rudolf Bultman), după care sarcina teologiei este de a căuta în evenimentele lumii semnificația lui Dumnezeu și elementele de bază ale «noului teism» susținut în teologia protestantă americană. După aceasta, el încearcă să explice doctrinele despre creație și despre Sfînta Treime, pornind de la aspectul social al relației dintre Dumnezeu și om.

Autorul încheie această expunere arătînd că teologia de azi se îndreaptă spre o interpretare sociologică a credinței creștine, de aceea ea creează probleme noi și dificile pentru tradiția teologică. — (I. B.).

Petre Anghel, *Secretul albastrului de Voroneț*, în «Flacăra», an. XVIII, nr. 722, 29 martie 1969, p. 5.

Faptul că «Albastrul de Voroneț» și-a păstrat coloritul viu cu toată clima aspră, timp de patru secole, constituie o excepție în tehnica picturală. Pentru dezlegarea secretului acestei rezistențe a culorii au fost analizați în laborator pigmentii, lianții și preparația — suport — elementele componente ale picturii: azuritul aplicat «al secco» (pe tencuială uscată) peste un strat negru de cărbune de lemn aplicat, la rândul său «al fresco» (pe tencuiala proaspătă de var). Azuritul — un carbonat bazic de cupru — a fost întrebuintat în pictură, din antichitate, dar, specific bisericilor bucovinene, cu pictură exterioară (din secolul al XVI-lea) este rezistența la intemperii timp îndelungat, datorită liantului folosit în pregătirea culorilor precum și tehnicii de lucru. Liantul, această «substanță organică, de natură proteică, combinată cu varul» a fost preparat din brînză de vaci, lapte degresat și var, ceea ce i-a dat o mai mare rezistență, rezistență care a crescut și datorită combinării tehnicii «al fresco» cu tehnica «al secco». — (Ioan F. Stănculescu).



Prof. D. Caius Lepa, *Oameni de știință vienezi pe urmele culturii populare românești*, în *Almanahul Parohiei ortodoxe române din Viena pe anul 1969*, p. 65—76.

Cunoscută ca mare centru de cercetare etnografică și folclorică, Viena nu putea să nu se intereseze îndeaproape de România, țară cu tradiții populare robuste, pentru ca să cunoască «tradițiile etnografice și folclorice» din proprie intuiție, în contextul lor social și cultural, prin investigări pe teren.

Din aceste cercetări științifice întreprinse în țara noastră de oameni de știință vienezi, autorul se oprește la cercetările profesorilor Dr. Richard Wolfram și Dr. Walter Hirschberg.

Profesorul de etnografie și folclor de la Universitatea din Viena, în prima sa călătorie de studii în România (în 1932), a urmărit îndeosebi la Teregova în Banat și la Ilova și în interiorul Transilvaniei, ciclul de dansuri bărbătești «iedera» pe care profesorul austriac îl consideră «dans ceremonial al unei grupări sociale de sex și anume al clasei de vîrstă a bărbaților — mai rar întâlnită în Europa față de cetele feciorești». În continuare a fost studiat la Drăguș, în Arpașul de sus (și apoi la Londra în 1935 și după aceea la Viena) dansul «călușarilor», în al cărui ritual coregrafic plin de viguros dinamism, de belșug de subînțelesuri și sensuri corelate cu ideea de grup social, Prof. Wolfram a încercat să descifreze substratul magic și social inițial comparat cu ceremonialul, să limpezească aspectele istorice și să stabilească conexiunile culturale implicate. De asemenea Prof. Wolfram a studiat (în 1937) dansul «Ländler» al germanilor protestanți alungați din Austria catolică și așezați în Transilvania prin 1732.

Sinteza acestor îndelungate cercetări asupra coregrafiei populare în Europa centrală și sud-estică, Prof. Wolfram a făcut-o în lucrarea publicată în 1966 (*Altformen in Tanz der Volker des pannonischen und Karpatenraumes*), care constituie o comparativă a folclorului coregrafic din spațiul panonic și carpatic.

Dr. Walter Hirschberg, profesor de etnografie la Universitatea din Viena, a întreprins mai multe călătorii de studii în România: prima dată în 1931, ca să studieze colecția etnografică de mare valoare științifică achiziționată de călătorul erdelean Franz Binder la popoarele ce locuiesc la izvoarele Nilului; în celelalte călătorii (1934, 1937) pentru a studia oieritul în semnificația lui etnografică. În aceste călătorii Prof. Hirschberg a cercetat oieritul în ținutul Aradului (Podgoria și Lipova), în ținutul Sibiului (Poiana, Zina, Săliște, Rășinari), în munții Negoiului și ținuturile Hațegului; valea Troțușului, munții Tarcăului, Valea Bistrița și Bicașului; iar în călătoria etnografică din 1867 a cercetat satele de pe Valea Mureșului și a Crișului Alb, țara Zarandului, țara Oașului, Maramureșul, țara de sus a Moldovei — cu cetatea Sucevei, minăstirile bucovinene și colecția muzeelor din Rădăuți și Suceava; pentru ca apoi să viziteze în Cluj, Sibiu și București, muzeele etnografice — îndeosebi cele în aer liber — și să ia contact cu oamenii de studii români.

Rezultatele cercetărilor sale, Prof. Hirschberg le-a făcut publice în conferințe și studii ca: *În satele românești* (1934), *Pe plaiurile Austriei și ale României* (1934), *Despre ciobani, lupi și urși în România* (1934), *Călătorie în munții Făgărașului* (1934), *La păstorii din sud-estul Europei* (1937), *În munții Transilvaniei* (1939), *Die grosse Volkerkunde* (1939) — monumentală sinteză asupra popoarelor lumii.

În legătură cu etnogeneza poporului român, Prof. Hirschberg consideră ca substrat etnic al poporului român pe dacii romanizați, la care s-au adăugat și alte elemente alogene. El socotește limba română cea mai răsăriteană dintre limbile romanice, care, în urma separării sale timpurii, a păstrat anumite caractere arhaice.

Între îndeletnicirile de bază, potrivit specificului zonal, este accentuată importanța păstoritului transhumant «ca o ocupație nobilă în sens folcloric, care a servit ca model popoarelor vecine». Îmbrăcămîntea țăranelui român înfățișează, după părerea Prof. Hirschberg, reeditarea modelelor păstrate pe Columna lui Traian și monumentul de la Adam Clisi, care «în elementele lor principale reproduc portul de totdeauna al țăranelui român».

Iscodind etnografic granița de nord a românismului, Prof. Hirschberg recunoaște că în țara Oașului și în Maramureș: «Cultura populară irupe, ca nicăieri în

altă parte, din fundul tradiției. Parcă și orașul poartă amprenta genetică a unui arhaism robust, dezvăluitor al unei nobile origini îndepărtate, în înfățișarea sa corporală de proporțională chipeșenie, de mândră ținută, cu fruntea înaltă, nas acvilin și privire pătrunzătoare. Așa și cultura sa populară, cu care a străbătut istoria, întoarce involuntar gândul reconstructiv spre amantul retrospectiv al devenirii Țării în accepțiunea proprie a cuvintului, unități geografice, politice și culturale, care din prea-plinul lor conținut etnic, unde a germinat ideea de stat a principatului Moldovei, au revărsat valuri de descălecători; Orașul și Maramureșul își conservă în toată splendoarea vestigiile civilizațiilor lor rurale, în sincretică împletire cu prăznuirile folclorice și splendeidele elaborări ale artei lor țărănești.

În legătură cu plămăzirile poporului român, fie ele cele mai artistice, — pe care Prof. Hirschberg le-a privit nu numai ca simple documente etnografice, pentru deslușirea conexiunilor istorico-culturale, ori a influențelor reciproce sau a standurilor ce implică fenomenul culturii umane, ori a interesului inedit —, ci s-a simțit mișcat de «frumusețea zadiilor și a străștelor oșene, a zgarănelor cu mărgelă, a splendorilor podoabe ale veșmintelor, a covoarelor de o fragezime subtilă, a culorilor fără stringențe, echilibrate într-o armonioasă tonalitate». Dar arta lemnului în arhitectura maramureșeană, care culminează în monumentele arhitectonice ale bisericilor de lemn, și care constituiau pentru Prof. Hirschberg «dimensiunea uluitoare a genului creator maramureșan» — ceea ce l-a făcut să declare despre biserica de lemn din Ieud, numită *catedrala de lemn*: «Mă impresionează mai mult decât o catedrală gotică din Apus» —, l-a silit pe Prof. Hirschberg să întărie a privi «atmosfera semiobscură a interioarelor bisericilor ce ascundeau inspirațiile plastice ale zugravilor țărani», să privească îndeaproape o poartă monumentală, impresionantă prin simplitatea torsadelor scoase în relief din lemn și prin stilizarea ornamentală ce anticipează pe Brâncuși, ori să fotografieze un pridvor cu stâlpi cioplâți cu artă».

Semnalam de asemenea faptul că cercetînd Țara de Sus a Moldovei, Prof. Hirschberg a reușit să perceapă istoria zbuciumată a Moldovei, și să înțeleagă — vizitînd cetatea de scaun de la Suceava — că «prea puțin se știe în Apus de rolul jucat de Principatele Române în opunerea primei rezistențe serioase contra invaziei turcilor, prin care s-a întîrziat cu un secol și mai bine pătrunderea lor în șesul panonic și asaltarea zidurilor Vienei».

În cercetarea minăstirilor bucovinene, capodopere arhitecturale și picturale, care au intrat de mult în patrimoniul artei universale, Prof. «Hirschberg a descoperit «dimensiunile adînci ale realizărilor artistice, ale frescelor exterioare, profilate, ca la Voroneț, direct pe fondul întunecat de brădet al colinelor», ceea ce l-a făcut să înțeleagă «strînsa legătură între viața și folclorul românesc» revelate de picturile bisericilor de lemn din Maramureș.

Preocupat să înțeleagă «ce oameni vor fi fost acești voievozi moldoveni, despre care abia se pomeneste în tratatele de istorie universală ale Apusului, care în vremuri atît de tulburi au îndrumat și au sprijinit arta în așa măsură, ca să ni se transmită după o jumătate de mileniu capodoperele arhitecturale și picturale ctitorite de ei», Prof. Hirschberg a găsit răspunsul contemplînd muzeul de artă de la Putna și lespedea de mormînt a lui Ștefan cel Mare, despre care istoriograful lui Matei Corvin scrie: «Era însuflețit pentru lucruri frumoase și mîndre, pe lângă aceasta activ și strașnic la război».

Călătoriile de studii ale oamenilor de știință vienezi s-au încununat cu vizitarea celor 80 muzee etnografice — îndeosebi parcul etnografic de la Hora din Cluj, Muzeul Tehnicii Populare din Dumbrava Sibiului și Muzeul Satului din București — care vorbesc vizitatorilor și oamenilor de știință despre «o țară cu un pămînt binecuvîntat de natură, locuit de un popor harnic, plin de talent și păstrător al tradițiilor străvechi».

Henri de Saint-Blancat, *Le nouveau manuscrit de la Mer Morte*, in «Sciences et Avenir», nr. 157, juillet 1968, p. 581—589.

Subtitlul articolului precizează că este vorba de: «Un nou manuscrit, fără în-  
doială unul din cele mai importante, mai lung decît «Ruloul lui Isaia», este supus  
cercetărilor de către specialiști. Noi săpături arheologice aruncă lumini noi asupra  
textelor biblice și asupra esenienilor — partida religioasă israelită scoasă la lumină  
de descoperirile de la Marea Moartă».

După ce semnaleză că Universitatea ebraică din Ierusalim a obținut un nou  
manuscris de excepțională importanță, și rezultatele săpăturilor din 1966, care pun  
pe primul plan seota esenienilor (locuitori ai Qumranului și autori ai acestor ma-  
nuscrise), autorul precizează că descoperirile de la Qumran au pus la dispoziție  
cercetătorilor: documente manuscrise și documente arheologice. Dintre documen-  
tele manuscrise unele privesc *textele biblice*, altele constituie texte «sectare» — re-  
guli, credințe sau comentarii ale esenienilor înșiși.

Numărul *manuscriselor biblice* identificate depășesc 160, dintre care doar unul  
este un manuscris complet, celelalte reprezentînd doar fragmente din textele biblice.  
După o statistică din 1965, existau atunci: 12 manuscrise pentru *Facere*, 14 pentru  
*Ieșire*, 20 pentru *Deuteronom*, 21 pentru *Psalmi* și 12 pentru *Isaia*, între care fai-  
mosul rulou de 7,30 m (cel mai lung cunoscut pînă în 1967), singurul complet. Acest  
text prezintă aproape 2000 de variante față de textul mazoretic, dintre care aproape  
jumătate se regăsesc în textul grec al Septuagintei sau în Peșito.

Principalele texte nebiblice — *sectare* (*Regula Comunității*, *Regula războiului*  
*fiilor luminii împotriva fiilor întinericului și Imnele*), necunoscute pînă atunci, au  
îngăduit studierea în detaliu a pozițiilor esenienilor, sectă cunoscută pînă în 1947,  
doar pe baza datelor culese din operele lui Pliniu cel Bătrîn, ale lui Filon Ale-  
xandrinul și Iosef Flaviu.

Textele sectare eseniene sînt însă «impregnate cu citate biblice» fragmentate;  
astfel în *Regula războiului* există 209 citate din Vechiul Testament, iar în *Imne*,  
673 citate vechitamentare.

În privința învățăturii, vieții și activității esenienilor, textele «sectare» de la  
Qumran, prezintă lumini noi asupra puținelor date asupra sectei esenienilor — to-  
tal diferiți de farisei, saducheii, zeloți și terapeuți.

În continuare — după ce explică faptul că rigorismul extremist al esenienilor  
stă la baza manuscrisului despre *Războiul fiilor luminii împotriva fiilor întineri-  
cului*, autorul înfățișează sistematic și succint rezultatele săpăturilor din 1952—1956,  
conduse de P. de Vaux și ale săpăturilor din 1966—1967 conduse de arheologul  
ierusalimitean S. H. Steckoll, care a cercetat cimitirul de la Qumran, necercetat  
pînă atunci. În cursul acestor săpături au fost descoperite trei schelete de femei  
(de la 14 la 25 ani), ceea ce a pus în discuție din nou problema femeilor în socie-  
tatea esenienilor de la Qumran. O altă surpriză a săpăturilor din 1966—1967 o con-  
stituie faptul că mormintele au forma celor din epoca anterioară veacului al II-  
lea d. Hr.

S. H. Steckoll crede că acest fapt arată că societatea de la Qumran era mult  
mai veche decît epoca începuturilor erei creștine, ori că ea menținea cu tărie în  
practică tradițiile vechi, ceea ce dovedește lipsa contactului lor direct cu iudaismul  
palestinean. Aceasta implică problema raporturilor între creștinismul primar și  
esenieni, ori problema raporturilor între esenieni și Iisus Hristos însuși.

Asupra acestei probleme se pare că noul manuscris de la Qumran, intrat în  
posesia israeliților în anul 1968 și derulat de J. Shenhav și descris de Dr. Yadin  
în noiembrie 1968, este în întindere de 8,60 m, devenind astfel cel mai lung ma-  
nuscrit de la Qumran.

După descrierea metodelor folosite la derulare, autorul precizează datele pri-  
vitoare la: scriitorul copist și la grafie (irodiana comună, folosită între jumătatea  
veacului I f.d.Hr. și primele decenii ale erei creștine, și alte particularități privi-

toare la scriere și ortografie, ceea ce, după părerea Dr. Yadin, ar indica o vechime intrucitivă anterioară acestei epoci, în orice caz din vremea când comunitatea de la Qumran era în activitate, comunitate din care se pare că scriitorul acestui manuscris făcea parte.

Trecînd la prezentarea cuprinsului acestui nou manuscris, autorul scoate în evidență că în primul rînd manuscrisul cuprinde un mare număr de reguli religioase, prezentate sub forma decretării lor direct de către Dumnezeu și dictate lui Moise, din care cauză sînt scrise la persoana I. Merită să fie semnalat faptul că în citatele făcute din Vechiul Testament în care se află numele «Dumnezeu», acest nume este înlocuit cu pronumele de persoana întîi — personal : «eu», «mie», ori posesiv : «al meu»; iar cînd numele «Dumnezeu» este lăsat în text este scris cu aceeași scriere ca și restul textului, în timp ce în general scriitorii de la Qumran scriau numele «Dumnezeu» cu scrierea paleoebraică ce nu mai era folosită în epoca aceea. Dr. Yadin este de părere că faptul scrierii numelui «Dumnezeu» cu aceeași scriere nouă ca în întreg textul în care se încadrează ar constitui dovada că «locuitorii de la Qumran socoteau acest text (nou descoperit) ca făcînd parte din Sfînta Scriptură». De aceea noul manuscris, intitulat de autorul articolului : «O nouă carte sfîntă», capătă o importanță deosebită.

Cuprinsul manuscrisului este format dintr-un mare număr de reguli răspîndite în cele cinci cărți ale Pentateuhului, la care sînt adăugate și altele mult mai riguroase, mai extremiste decît erau cele observate în societatea iudaică a vremii, îndeosebi în legătură cu puritatea și impuritatea, cu felul de a prăznuii sărbătorile, cu însuși calendarul respectat de esenieni, care era numit arhaic, nu cel respectat în societatea iudaică. O importanță aparte prezintă datele furnizate de noul manuscris în legătură cu cele trei sărbători închinete primelor roade, care ar putea aduce lumină noi asupra principiilor structurii sărbătorilor în Vechiul Orient Apropiat.

În afară de aceste reguli morale și cultice, aproape jumătate din cuprinsul manuscrisului este consacrat Templului din Ierusalim — din care cauză manuscrisul a și fost numit «Rulcui Templului», referindu-se nu la Templul ridicat de Solomon, nici la Templul din vremea Mintuitorului, ci la un oarecare «al treilea templu» pe care esenienii l-ar fi vrut să existe la Ierusalim.

Ultima parte a noului manuscris se referă la regele însuși și la puterea armată pe care el o putea mobiliza în cazul conflictului cu «neamurile».

Autorul își încheie studiul stăruind îndeaproape asupra faptului că deși nu sînt amintiți direct, adică sub numele de «esenieni», nici în cărțile Noului Testament, nici în scrierile lor (în manuscrisele de la Marea Moartă), — totuși esenienii sînt menționați sub diferite alte numiri în aproape toate scrierile Noului Testament.

După cum declară autorul articolului : «Un cercetător român, Dr. Constantin Daniel, a atacat această problemă și în mai multe articole publicate în «Revue de Qumrân», demonstrează că există aluzii clare la esenieni în multe din cărțile Noului Testament.

În continuare sînt prezentate succint toate studiile publicate de Dr. Constantin Daniel în «Revue de Qumrân». Precizăm că aceste studii ale Dr. Constantin Daniel — precum și altele publicate în alte reviste asupra aceluiași probleme — au fost prezentate în ultimele numere din revistele noastre : «Studii Teologice» și «Ortodoxia».

Manuscrisele de la Marea Moartă, și între acestea noul manuscris îndeosebi, ajută în mod efectiv la progresul studiilor de precizare a textului unora din pasajele biblice, precum și la constatarea că primii creștini se socoteau separați și chiar opuși esenienilor în privința învățaturii, vieții morale și cultului. — (O. P.).



---

MANUSCRISELE NEPUBLICATE NU SE RESTITUIE. COLABORATORII SINT RUGATI SA-SI PASTREZE COPIE DE PE MANUSCRISELE PE CARE LE TRIMIT REDACTIEI

---

---

MANUSCRISELE, CARȚILE, COMUNICĂRILE OFICIALE ALE EPARHIILOR, REVISTELE PERIODICE, ABONAMENTELE ȘI ORICE FEL DE CORESPONDENȚĂ PRIVITOARE LA REVISTĂ SE TRIMIT PE ADRESA : EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE ORTODOXĂ, INTR. PATRIARHIEI Nr. 9 SECTORUL V, BUCUREȘTI, CONT. 49.8.01.000 — BANCA NAȚIONALĂ A R. S. ROMÂNIA, FILIALA SECTORULUI V, CU MENȚIUNEA : PENTRU «STUDII TEOLOGICE», REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ.

---

◆  
TIPOGRAFIA  
INSTITUTULUI BIBLIC  
ȘI DE MISIUNE ORTODOXĂ  
BUCUREȘTI  
◆

43.860